

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

JULIANO FLORCZAK ALMEIDA

**ATOS DOS BONS SAMARITANOS –
ROMANIZAÇÃO E MEDICALIZAÇÃO NA VIDA DE RELIGIOSOS CATÓLICOS**

Porto Alegre

2019

JULIANO FLORCZAK ALMEIDA

**ATOS DOS BONS SAMARITANOS –
ROMANIZAÇÃO E MEDICALIZAÇÃO NA VIDA DE RELIGIOSOS CATÓLICOS**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Porto Alegre

2019

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

CIP - Catalogação na Publicação

Almeida, Juliano Florczak
Atos dos bons samaritanos - Romanização e
medicalização na vida de religiosos católicos /
Juliano Florczak Almeida. -- 2019.
286 f.
Orientador: Carlos Alberto Steil.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Romanização. 2. Medicalização. 3. Catolicismo.
4. Práticas de cura. 5. Fluxo de materiais. I. Steil,
Carlos Alberto, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

JULIANO FLORCZAK ALMEIDA

**ATOS DOS BONS SAMARITANOS –
ROMANIZAÇÃO E MEDICALIZAÇÃO NA VIDA DE RELIGIOSOS CATÓLICOS**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em: Porto Alegre, 08 de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Carlos Alberto Steil – Orientador

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Regina Novaes

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNIRIO - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Dr. Rodrigo Toniol

Unicamp – Universidade Estadual de Campinas

Dr. Gustavo Chiesa

Unipampa - Universidade Federal do Pampa

Dr. Eduardo Dullo

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Para A. K., porque é bom viver além-fronteiras.

AGRADECIMENTOS

Tom Jobim cantou que é impossível ser feliz sozinho. Poderia ter dito o mesmo sobre fazer pesquisas. Perderia em poesia, por certo. Não em veracidade. Por isso, gostaria de agradecer a todos que colaboraram para que esta pesquisa se concretizasse.

Em especial, a Edena, Júlio César, Ondina, Roger e Wagner. Eles provaram que a antropologia não pesquisa pessoas, mas propicia o encontro com colaboradores da nossa pesquisa, com quem temos muito o que aprender. Pesquisar antropologia é, antes de tudo, criar condições para que nos ensinem alguma coisa.

Também aos responsáveis pelos arquivos, bibliotecas e museus cujas portas me foram abertas. Em especial, ao Benedito, do Museu Frei Galvão, de Guaratinguetá (SP); a Cida, do Museu Frei Hugolino, de Santo Amaro da Imperatriz (SC); Delcimar, do Museu Padre Eustáquio, de Poá (SP); a Elizabete, do Arquivo Histórico da Província Franciscana de Nossa Senhora da Imaculada Conceição; às irmãs do Mosteiro da Luz, que me permitiram entrada ao Memorial Frei Galvão, nas dependências do centenário prédio; a Paula, da Biblioteca da UNIFRA; a Sílvia, do Arquivo Histórico de Jaraguá do Sul (SC).

Aos professores e colegas do PPGAS. Em especial, ao professor Emerson, pelas contribuições às minhas investigações.

À equipe da secretaria do PPGAS, sempre prestativa.

Aos colegas do NER e do SobreNaturezas. Em especial, à professora Isabel, pelas contribuições às minhas investigações.

Aos pares, pelos comentários que a pesquisa recebeu nos espaços de discussão científica.

Aos professores Gustavo Chiesa e Eduardo Dullo, cujos comentários feitos na banca de qualificação propiciaram verdadeira melhora desta tese.

Aos professores da banca de defesa de tese, pela minuciosa leitura e comentários proveitosos. Especialmente, a Regina Novaes e a Rodrigo Toniol, que vieram de longe para participar da avaliação do trabalho.

Aos colegas da FGTAS, que me incentivaram sempre. Em especial, aos da PED-RMPA e do DPDS.

Ao professor Carlos, pelos anos de convívio e ensinamentos.

A Luis Reyes, pela amizade e colaboração ao coletar o material empírico.

A Fabrício, pela grande amizade.

Aos meus familiares, que sempre estiveram perto, ainda que eu estivesse distante, no computador ou lendo um livro, ou revirando papéis velhos e empoeirados. Em especial, aos meus irmãos e cunhados, que recentemente me fizeram tio. Aos meus afilhados, Martin e Miguel, cuja diminuta idade torna ainda mais difícil entender as ausências. Aos meus pais, João e Maria. Está aí o “doto”, pai!

A Karen. Ao conhecer minha pesquisa, seus grandes olhos brilharam. Não sei se se apaixonou primeiro por mim ou por minha investigação. Sei que se tornou fundamental na coleta dos dados, na primeira avaliação das ideias aqui apresentadas, na construção de gráficos e fluxogramas, no dia-a-dia da escrita da tese. *En fin, en mi vida.*

“A Dios rogando y con el maso dando.”

(Ditado equatoriano)

*“Sua alma, qual formoso lírio, toda se voltava para o céu,
donde recebia a flux o orvalho da graça.”*

(Correio Paulistano, 29 out. 1921, sobre Frei Galvão)

“Viver... O senhor já sabe: viver é etcétera...”

(Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa)

RESUMO

Construiu-se certo consenso de que a instituição religiosa domestica o sagrado. No caso do catolicismo, o grande desafio enfrentado pela Igreja Católica seria, então, controlar as práticas populares e de seus agentes para minimizar as transformações decorrentes da efervescência do sagrado. A fim de colocar em discussão esse consenso, esta pesquisa acompanha práticas de promoção de saúde realizadas por religiosos católicos. Partindo de uma crítica ao especialista e às especialidades, esta investigação antropológica questiona a relação privilegiada entre antropologia e etnografia e, ao invés de se apoiar na sincronia, como é costumeiro em Antropologia, investe na profundidade histórica. Propondo uma metodologia comparativa, sensível o bastante para perceber emergências, desaparecimentos e transformações, aborda as trajetórias de seis religiosos – frei Fabiano de Cristo, frei Galvão, frei Rogério, padre Eustáquio, padre Aloísio e frei Hugolino – cujas práticas significaram *aggionamenti* da parábola do bom samaritano. Seguindo suas práticas de cura e mantendo especial atenção aos materiais nelas acionados, foi possível construir uma história das práticas de cura e observar suas transformações ao sabor das mudanças do culto – e vice-versa. E descrever os povoamentos dessas práticas por uma série de fluxos que sugerem continuidades espaço-temporais. A pesquisa propõe, então, três apontamentos. O primeiro diz respeito ao processo de medicalização. Sustenta que o progressivo empoderamento do corpo médico, significativo o suficiente para participar das práticas dos religiosos, não representou a destituição do religioso como promotor de práticas de saúde. O segundo, relativo à romanização, argumenta que, a despeito das intenções dos agentes, a romanização não foi um processo bem-sucedido e, ao contrário de promover purificações das práticas católicas, produziu novos hibridismos. O terceiro apontamento, que atravessa os outros dois, salienta a ausência de uniformidade no âmbito institucional, caracterizado por certa instabilidade. Essas características sugerem linhas de fuga às domesticações do sagrado.

Palavras-chave: Romanização. Medicalização. Catolicismo. Práticas de cura. Fluxo de materiais.

ABSTRACT

It was built a consensus that religious institution domesticates the sacred. In the case of catholicism, the control of the popular and clerical practices would be the great challenge of Catholic Church, in order to diminish the transformations that are caused by the sacred effervescence. This research accompanies heading practices of catholic friars in order to discuss this question. It is based in a criticism of the expert and the specialism. So, this anthropological study objects the privileged relation between anthropology and ethnografy and, instead of investing in synchrony, it invests in a historical and comparative approach, that can perceive emergeces, desapareances and transformations. The trajectories of six friars – frei Fabiano de Cristo, frei Galvão, frei Rogério, padre Eustáquio, padre Aloísio e frei Hugolino – are showed. The accompaniment of their heading practices, that mean *aggionamenti* of Good Samaritan parable, and their materials – water, oil, pill, energy, medicine, grace – allow to write a heading practices history. This history highlights that the changes the heading practices and the cult happen together. Besides, this history also describes flows that suggest spatial and temporal continuous. Therefore, this research emphasizes three notes. First, the medicalization process did not mean the end of heading practices of catholic clergymen. Second, the romanization process did not produce a purification of practices. Instead of it, the romanization process produced new hybridisms. Third, there is not uniformity in the institution, whose practices are unstable. These characteristics suggest lines of flight that avoid sacred domestications.

Keywords: Romanization. Medicalization. Catholicism. Heading practices. Flows of materials.

RESUMEN

Se ha construído un consenso de que la institución religiosa domestica el sagrado. En el caso del catolicismo, el gran desafío enfrentado por a la Iglesia Católica sería controlar las practicas populares e de sus agentes para disminuir las transformaciones producidas por la efervescencia del sagrado. A fin de poner en discusión ese consenso, esta investigación acompaña practicas de promoción de la salud realizadas por religiosos católicos. Se parte de una critica al especialista y a las especialidades. Por lo tanto, se cuestiona la relación privilegiada entre antropología y etnografía y, al revés de apoyarse en la sincronía, como es costumbre en la Antropología, se invierte en la profundidad histórica. Proponiendo una metodología comparativa, sensible para percibir emergencias, desapariciones y cambios, aborda las trayectorias de seis religiosos – frei Fabiano de Cristo, frei Galvão, frei Rogério, padre Eustáquio, padre Aloísio e frei Hugolino – cuyas practicas significan *aggionamenti* de la parábola del buen samaritano. Siguiendo sus practicas de cura y manteniendo especial atención a los materiales en ellas accionados, fue posible construir una historia de las practicas de curación y observar sus transformaciones al sabor de los cambios del culto – y viceversa. Y describir las poblaciones de esas practicas por una serie de flujos que sugeren continuidades espaciotemporales. La pesquisa propone, entonces, tres apuntes. El primer tiene que ver con el proceso de medicalización. Sostiene que el progresivo empoderamiento del cuerpo medico, suficiente para participar de las practicas de los religiosos, no representó la destitución del religioso como promotor de practicas de cura. El segundo apunte, relativo a la romanación, argumenta que, a despecho de las intenciones de los agentes, la romanización no fue un proceso bien sucedido y, al contrario de promover purificaciones de las practicas católicas, produjo nuevos hibridismos. El tercer apunte, que atraviesa los demás, salienta la ausencia de uniformidad en el ámbito institucional, caracterizado por inestabilidad. Esas características sugeren líneas de fuga a las domesticaciones del sagrado.

Palabras claves: Romanización. Medicalización. Catolicismo. Practicas de cura. Flujo de materiales.

LISTA DE ABREVIACÕES

ACSARJ	Arquivo do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro
AHPFNSC	Arquivo Histórico da Província Franciscana de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (SP)
AIPA	Arquivo do Instituto Padre Aloísio
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
FEB	Federação Espírita Brasileira
MFH	Museu Frei Hugolino (SC)
MPEP	Museu Padre Eustáquio de Poá (SP)
RCC	Renovação Carismática Católica
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
INTERLÚDIO - ATENÇÃO AOS ENFERMOS	21
1. PARA ALÉM DE ROMANIZAÇÃO	25
1.1. A IGREJA CONTRA O ESTADO?	25
1.2. CHEGA DE SAUDADE!	40
2. MEDICALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS?	54
2.1. UM HOMEM SE DIRIGE À CIDADE DE SÃO PAULO	55
2.2. A MESMA CIDADE, O MESMO SANTO, OUTRO PARTO	58
2.3. DESENGANADOS	60
2.4. O MÉDICO É BOM, GRAÇAS A DEUS!	65
2.5. CAMINHOS DA CURA	66
2.6. O SENHOR VESTE JALECO	70
2.7. O FIEL ESCUDEIRO	72
2.8. A BOTICA HOMEOPÁTICA DO FRADE	74
2.8.1. O socorro do monge, o socorro do farmacêutico	77
2.9. A HORA E A VEZ DE POÁ	78
2.9.1. Outra cidade, outro santo, outro parto	86
2.10. UM CARREIRO DE FORMIGA	90
2.11. O QUE FAZ UM FRADE NA CIÊNCIA?	94
2.12. UM COMPLEMENTO	97
2.13. TRADUZIR PARA CRER	99
2.14. TRÊS PÍLULAS DURANTE NOVE DIAS	102
2.15. COMO APRENDER A FAZER O SANTOS COM OS MÉDICOS	105
2.16. CRISTO MÉDICO	109

2.17. FREI GALVÃO VAI AOS ALTARES	112
3. JAMAIS FOMOS ROMANOS	116
3.1. TRADICIONALMENTE GLOBAL	117
3.1.1. Mortificar o corpo.....	119
3.1.2. ...para se santificar.	121
3.1.3. Corpo de santo, corpo que cura	122
3.1.4. Uma ermida no caminho do frade	125
3.1.5. “Eis aqui estas minhas ovelhas...”	127
3.1.6. Outra vez o regalismo.....	129
3.1.7. Quatro Marias, uma só senhora	130
3.1.8. Além fronteiras	131
3.2. MAIS CAMINHANTES	136
3.3. O FRADE TAMBÉM FOI DEVOTO	142
3.3.1. A pessoa do santo	143
3.3.2. “Valha-me, são José!”	145
3.3.3. “Valha a mim também!”	148
3.3.4. Pelo irmão.....	151
3.3.5. Dupla de santos.....	156
3.3.6. Pessoa-material.....	160
3.4. A VINDA DOS ESPÍRITOS	168
3.4.1. “Seria o célebre padre Eustáquio um <i>médium</i> ?”	170
3.4.2. “Foi um rio que passou em minha vida”	174
3.4.3. “É a emoção da gente que recebeu um espírito mesmo.”.....	179
3.4.4. Uma nova era para os espíritos.....	182
3.5. UMA BOTICA CONTROVERSA.....	188
3.6. SACRAMENTOS TAMBÉM CURAM	192
3.7. OUTRA ERMIDA, OUTRO FRADE	205

3.7.1. “Meu herói veste batina”	208
3.7.2. O despertar do leão	209
3.8. A HORA E A VEZ DOS LEIGOS	209
3.9. “PARE DE TOMAR A PÍLULA!”	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS – ATOS DOS BONS SAMARITANOS?.....	221
REFERÊNCIAS	230
APÊNDICE A – Quadro de religiosos católicos pesquisados.....	245
APÊNDICE B – Modelo clássico da relação entre catolicismos oficial e popular	246
APÊNDICE C – Modelo simétrico da relação entre catolicismos oficial e popular.....	247
APÊNDICE D – Modelo fractal da relação entre catolicismos oficial e popular	248
APÊNDICE E – Antimodelo ou modelo aberto da relação entre catolicismos oficial e popular.....	249
APÊNDICE F – Períodos das viagens do antropólogo.....	250
APÊNDICE G – Cura e feitura do santo na Igreja Católica.....	251
APÊNDICE H – Tabela dos <i>sites</i> de internet relacionados aos pesquisados	252
APÊNDICE I – Lista dos acervos de periódicos consultados.....	253
APÊNDICE J – Roteiro de entrevista.....	254
APÊNDICE K – Biografias e seus autores	255
APÊNDICE L – Evolução da assistência médica a morrentes em Poá (SP) em meados do século XX.....	257
APÊNDICE M – Registros Fotográficos do processo de feitura das pílulas-de-frei-Galvão	258
APÊNDICE N – Modelo das religiões de discernimento	259
APÊNDICE O – Modelo das religiões de conversão	260
APÊNDICE P – Modelo das religiões de confluência	261
APÊNDICE Q – Fotografia da estátua de padre Eustáquio de Poá (SP).....	262
APÊNDICE R – Gráfico dos agradecimentos a frei Rogério no Correio da Manhã, na década de 40	263

APÊNDICE S – Registros fotográficos da presença das Rezadeiras de Padre Eustáquio com suas bandeiras em Celebração Eucarística da Festa do beato de agosto de 2016 ..	264
ANEXO A - Retrato de frei Fabiano de Cristo.....	265
ANEXO B – Retrato de frei Galvão.....	266
ANEXO C – Retrato de frei Rogério	267
ANEXO D - Retrato de padre Eustáquio	268
ANEXO E - Retrato de padre Aloísio.....	269
ANEXO F - Retrato de frei Hugolino	270
ANEXO G – Planta Imperial da Cidade de São Paulo	271
ANEXO H – Planta da enfermaria do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro e moringa do famoso frade enfermeiro	273
ANEXO I – A hora e a vez de Poá	274
ANEXO J – Frei Hugolino mostra exames laboratoriais comprobatórios de suas curas	276
ANEXO K – Kirliangrafia de pessoas atendidas por frei Hugolino	277
ANEXO L – Santinho de Jesus Médico	278
ANEXO M – Frei Fabiano e sua moringa.....	279
ANEXO N – Os funerais de frei Rogério no Rio de Janeiro, em março de 1934.....	280
ANEXO O – A exumação dos ossos de frei Rogério no Rio de Janeiro, em maio de 1939	281
ANEXO P – Padre Eustáquio abençoa as águas das garrafas da multidão, em Poá (SP).	282
ANEXO Q – A imposição de mãos de frei Hugolino	283
ANEXO R – Certificado da entronização do Sagrado Coração de Jesus nas casas, prática devocional propagada por padre Eustáquio	285
ANEXO S – Santinho de frei Hugolino distribuído pelo “Movimento Popular pela Beatificação de Frei Hugolino”	286

INTRODUÇÃO

“O desafinado... você veja um negócio: eu fiz uma canção para defender o sujeito não especializado: ‘Se você acha que eu desafino, amor; Saiba que isso em mim provoca imensa dor...’ Aí o João Gilberto gravou. Inclusive tinha um final que dizia assim: ‘Porque no peito dos desafinados, no fundo do peito bate calado; Que no peito dos desafinados também bate um coração’. Aí quando eu fiz isso o João Gilberto disse: ‘Essa eu não gravo porque [risos], porque eu não sou suicida, né?’”
(Tom Jobim, em entrevista ao especial *Tom Jobim – Eu seu que vou te amar*)

O desafio proposto neste estudo consiste em seguir práticas de cura realizadas por religiosos católicos. A intenção é documentar e analisar concepções de corpo, saúde e doença e procedimentos de cura, assim como religiosidades, de membros da hierarquia católica tanto sincronica quanto diacronicamente, tomando os materiais acionados nas práticas como *locus* privilegiados de reflexão. De fato, não é difícil perceber que há uma longa tradição de padres, irmãs e irmãos curandeiros, tradição que perdura. Muitas são as pessoas que conheceram ou ouviram falar de sacerdotes que distribuem águas ou óleos abençoados, que benzem enfermos, que difundem conhecimentos sobre plantas medicinais ou que praticam outras atividades relacionadas à promoção da saúde.

Investigar essas práticas de cura é uma estratégia para compreender os caminhos perfeitos pelo catolicismo no Brasil. Acompanhando essas práticas, é possível jogar nova luz sobre questões-chave para as religiosidades católicas, como as relações entre leigos e clero, entre catolicismos tradicional e romanizado, bem como sobre movimentos que atravessam o catolicismo, como a medicalização.

Em alguma medida, este trabalho é movido por uma pergunta que poderia assim ser resumida: o que povoa as práticas da instituição católica? No contexto da divisão do trabalho intelectual, os antropólogos da religião privilegiaram o não institucional. A quantidade de estudos sobre catolicismo popular não deixa de ser um reflexo disso. Sobre a instituição religiosa, ou descrevemos a disputa pelo monopólio do sagrado ou não vamos muito além de Bastide (2006), para quem a instituição domestica o sagrado. A partir da observação desde perto das práticas de cura de religiosos da hierarquia católica (referendadas, então, pela instituição), o objetivo deste trabalho é mostrar o quão encantado pode ser o ambiente institucional, o quanto nele podem conviver diversas práticas religiosas e de saúde, as quais não se restringem às margens do catolicismo¹.

¹ Em certa medida, trata-se de fazer uma comparação simétrica entre ambientes institucional e não institucional. Em geral, tem se feito minuciosas etnografias somente das práticas religiosas populares. Ao mergulhar nas práticas institucionais, este trabalho procura reduzir esse *gap*.

Esta pesquisa, portanto, articula a antropologia da religião com estudos de corpo e saúde em uma reflexão antropológica com profundidade histórica. Assim, o aprendiz de antropólogo não apenas teve que se esforçar para estabelecer conversas informais com pessoas que conheceram algum dos religiosos pesquisados e/ou que são seus devotos, bem como participar de suas práticas devocionais e/ou memorialistas ao mesmo tempo em que as observa. O aprendiz precisou também vasculhar arquivos de jornais, de paróquias e pessoais. Precisou circular por museus e memoriais e ver suas peças com a atenção que um etnógrafo costumeiramente devota a um ritual.

Isso porque meus pesquisados vivem em algumas atividades memorialistas, mas viveram também em um passado mais ou menos distante (APÊNDICE A). Nascido em 1676, o português frei Fabiano de Cristo (ANEXO A), religioso franciscano da Ordem dos Frades Menores, foi enfermeiro do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro durante quase todos os seus 43 anos de vida religiosa. Ficou conhecido pela água milagrosa de sua moringa, a qual curava as enfermidades que afligiam seus devotos. Faleceu aos 17 de outubro de 1747. Seus restos mortais, que se encontram no Convento Santo Antônio, foram motivo de peregrinação até serem transferidos ao claustro por motivos das reformas da igreja².

O trabalho também aborda frei Antônio de Sant'anna Galvão (ANEXO B), igualmente franciscano da Ordem dos Frades Menores que nasceu no ano de 1739, em Guaratinguetá (SP). Preocupava-se com enfermos, principalmente, grávidas com partos difíceis e pessoas com pedras nos rins, para quem deu as famosas *pílulas-de-frei-Galvão*, ainda hoje distribuídas na sua cidade natal e na capital de São Paulo, onde veio a falecer em 1822 e está enterrado. Foi declarado *santo* pelo Vaticano em 2006 e é considerado o primeiro santo brasileiro³.

Também está entre os meus pesquisados o frei Rogério Neuhaus (ANEXO C), confrade dos freis Fabiano e Galvão que nasceu em 1859, na Alemanha, e veio ser missionário no Brasil em 1891. Depois de atuar por quase três décadas no planalto de Santa Catarina, foi transferido ao Rio de Janeiro, onde acabou falecendo em 1934 com fama de santidade. Cuidadoso com os enfermos, distribuía remédios homeopáticos, visitava hospitais e doentes em suas casas, levando sacramentos e promovendo curas por meio de sua bênção⁴.

Do Rio, volta-se a São Paulo, onde ficou famoso um padre holandês chamado Eustáquio van Lieshout (ANEXO D). Nascido em 1890, o religioso da Congregação dos Sagrados

² Informações sobre frei Fabiano de Cristo podem ser consultadas em Baggio (1974), Castro (1944) e Sinzig (1928).

³ Informações sobre frei Galvão podem ser consultadas em Bove (1993), Maristela (1954, 1996) e Souza (2009).

⁴ Informações sobre frei Rogério podem ser consultadas em Sinzig (1939).

Corações foi missionário, destacadamente, em Poá (SP), lugar em que milhares lhe procuravam para ter águas bentas por suas mãos, e em Belo Horizonte, cidade em que veio a falecer em 1943 e onde está enterrado. Seu processo de canonização está em andamento, sendo já considerado *beato*⁵.

Se os dois anteriores viveram a chamada romanização, os dois seguintes viveram a segunda metade do século XX. Um deles foi padre Aloísio Boeing (ANEXO E), que nasceu em Santa Catarina em 1913, foi religioso da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus, na qual atuou quase três décadas como mestre de noviços. Acolhia doentes e distribuía óleo bento com propriedades milagrosas. Faleceu em Jaraguá do Sul (SC) em 2006. Seu processo de canonização está aberto, sendo considerado *servo de Deus*⁶.

Por fim, pesquiso também com frei Hugolino Back (ANEXO F), que, assim como frei Fabiano, frei Galvão e frei Rogério, era filho de São Francisco. Compartilha com Fabiano de Cristo o fato de ter sido irmão, não tendo sido ordenado padre. Nasceu em 1926 no pequeno município de Angelina (SC) e, depois de atuar em vários conventos pelo Brasil, retornou a Santa Catarina, instalando-se em Santo Amaro da Imperatriz (SC), onde ficou conhecido por suas milagrosas técnicas de imposição de mãos. Faleceu em 2011. Há um movimento de leigos em favor de sua beatificação e canonização⁷.

Cada um desses personagens daria uma tese – ou mais. O objetivo da presente, no entanto, não é ser seis teses em uma. É ser uma tese sobre a trajetória dos modos como as práticas de cura entram na Igreja Católica. Assim, trata-se de um passeio pela história da religião católica no Brasil e das práticas de cura. Ao fazer essa opção, provavelmente, perderam-se pormenores que não dizem respeito ao objetivo deste trabalho. Ganham-se, contudo, transformações, desaparecimentos e emergências.

Os antropólogos, afeitos à prática da etnografia, tradicionalmente são especialistas justamente no pormenor, no específico, no local. Ao contrário, para fazer este trabalho, estive em seis municípios, além das suas cidades vizinhas. E não procuro evidenciar as especificidades de cada um dos religiosos, suas particularidades, suas diferenças. Busco as continuidades que suplantam as distâncias das áreas onde atuaram, bem como de suas épocas.

Em última análise, talvez se trate aqui de um questionamento precisamente às especialidades. Strathern (2014, p. 448) faz uma crítica à postura dos especialistas: “O especialista é como o desenhista industrial: tudo que está envolvido em uma situação, qualquer

⁵ Informações sobre padre Eustáquio podem ser consultadas em Hulselmans (1944) e Andrade (1990, 2004).

⁶ Informações sobre padre Aloísio podem ser consultadas em Heck ([s.d.]).

⁷ Informações sobre frei Hugolino podem ser consultadas em Back e Grisa (1989) e Grisa (1998).

tipo de material, tem que ser ajustado para que possa servir de evidência”. O antropólogo pode entrar em um arquivo e falar do passado. Ele pode também romper com a metáfora da ilha e procurar construir pontes. Da mesma forma, o antropólogo da religião pode se voltar para a instituição religiosa – e não apenas para as práticas populares. Talvez esteja na hora de sermos mais corajosos que o João Gilberto, denunciado por Tom Jobim no depoimento que serve de epígrafe, e tentarmos colaborar não apenas com o mesmo.

Ou melhor: talvez esteja na hora de questionar distinções que sempre (des)organizaram o pensamento e procurar aproximações. Em se tratando de religião, cabe perguntar: são possíveis pontos de contato entre leigos e sacerdotes? As práticas dos religiosos se restringem à ortodoxia ou, a exemplo dos leigos, são mais inventivas? As próximas páginas são convites para interrogar limites rígidos e, quiçá, tentar viver além-fronteiras.

Para tanto, acompanharemos a trajetória de alguns religiosos que se destacaram pelos seus trabalhos no chamado “apostolado da saúde”. Como visto nos parágrafos acima, todos eles envolviam-se em práticas de cura, tal como o bom samaritano, da parábola bíblica. O título deste trabalho faz menção a esses apóstolos – por isso são *atos*, inspirado no livro bíblico *Atos dos Apóstolos* – que seguem o arquétipo do bom samaritano. Mas antes de descrever essas atuações, cabe explicitar melhor como se vive segundo esse arquétipo.

INTERLÚDIO - ATENÇÃO AOS ENFERMOS

“Alerta, [frei Rogério] não se descuidava em socorrer os enfermos e moribundos.”
(CERDA, 1934)

Para explicar como se caminha em um labirinto, metáfora que Ingold (2015a) utiliza a fim de elucidar como se educa a atenção, o antropólogo britânico usa o exemplo do caçador: “Como o caçador que persegue um animal [...], é importante manter os olhos abertos para sinais sutis – pegadas, pilhas de pedras, entalhes nos troncos das árvores – que indiquem o caminho adiante” (Ibid., p. 25–26). Se aprender é o mesmo que desenvolver habilidades (Ibid., 2010), o caçador é um hábil caminhante no mundo.

O que significa, então, ter as habilidades de um caçador para procurar enfermos? “Para descobrir doentes, ele tinha o faro de um caçador”, escreveu Sinzig (1939, p. 295), biógrafo de frei Rogério, sobre seu biografado. Um religioso católico ter essas habilidades implica em viver como um bom samaritano. Neste interlúdio, descrevo os caminhos que esse *caçador* perfazia em busca de seus enfermos. Esses caminhos, em alguma medida, foram também traçados – com certas nuances, as quais merecem ser salientadas – pelos outros religiosos aqui acompanhados, que também foram hábeis farejadores de doentes. As próximas páginas servem para ambientar o leitor a esses caçadores.

No dia 17 de outubro de 1933, Lacerda de Almeida, um juriconsulto colaborador frequente dos periódicos cariocas da época, publicou um artigo sobre frei Fabiano de Cristo, que, em um 17 de outubro já então longínquo, falecera. Conta o autor do texto que a data lhe foi recordada por frei Rogério: “Esta data me foi recordada num trajeto de bonde, em que um feliz acaso me deparou o santo frei Rogério” (ALMEIDA, 1933). Vendo a figura desse frade na condução que tomara, Lacerda de Almeida quis lhe falar e, na dúvida sobre qual tema, recorreu ao seu confrade preferido:

Como nada tinha para dizer-lhe além das banalidades de uma conversa em tais ocasiões, veio-me a ideia falar em frei Fabiano de Cristo e frei Rogério, entre várias coisas que me disse de seu predileto candidato aos altares, lembrou-me que no dia 17 de outubro fazia anos do trânsito do servo de Deus à glória celeste. (Idem)

Na banalidade desse encontro cotidiano, um mundo se descortina. Um religioso em meio à cidade, junto a seus bondes e transeuntes, remete, por exemplo, às mudanças que o pai espiritual de frei Rogério, o *Poverello* de Assis, suscitou no catolicismo, dentre as quais está a

ruptura com o costume da separação dos monges⁸. Além disso, a romanização é que trouxe Rogério ao Brasil. Enfim, não apenas Jesus se junta quando dois ou três estão reunidos em seu nome, conforme diz o Evangelho⁹. É todo um mundo que se espreme e encontra um modo de ali estar.

Pergunto-me qual era o rumo do frade: para onde ele se destinava? Geralmente, como se verá, ora ia atender um doente, ora ia administrar sacramentos – ou ambos. Não é à toa que, em carta de dezembro de 1929 a seu irmão e também confrade frei Lindolfo, assim resumiu suas atividades no Rio de Janeiro: “Meu trabalho, aqui no Rio, limita-se ao confessionário e à visita aos doentes.”¹⁰.

Antes de vir ao Brasil, frei Rogério já se demonstrara atencioso para com os enfermos. Quando estudava na Europa, cuidou dos colegas acometidos pelas epidemias de gripe. É o que testemunha o seu ex-colega frei Rembert Wegener: “Lembro-me dum exemplo de sua caridade fraternal, disposta a sacrifícios: Era na época da influenza, no inverno de 1889 ou 1890, que vitimara certo número de clérigos. Frei Rogério serviu-os, como se fosse a mãe, e sacrificou-se por eles”¹¹.

Essa mesma atenção atravessou o oceano. E quando houve surto de gripe espanhola em Porto União e União da Vitória, cidades da fronteira entre Santa Catarina e Paraná onde frei Rogério atuou como vigário, novamente, o frade auxiliou os doentes. Era 1918 e, conforme escreveu um confrade de Rogério que também atuava na região à época, o número de gripados fora grande: “A cidade toda parecia transformada num grande hospital”. De acordo com o mesmo franciscano, frei Rogério visitava todas as casas e tratava do corpo e da alma: “E frei Rogério, o anjo da caridade, ia de casa em casa, quase sem parar nem descansar, levando remédios para corpo e alma, [...] e tudo isso, quando ele mesmo se sentia fraco e meio gripado”. Além disso, orava e pedia a Deus que a peste passasse:

O bem que o homem de Deus fez naqueles dias lúgubres nas duas cidades vizinhas, só Deus o sabe. É convicção geral que o fato de a epidemia não fazer ainda maior número de vítimas, e terminar mais depressa do que se ousava esperar, foi devido às orações do santo vigário que de noite, diante do santíssimo sacramento, implorava a misericórdia de Deus para os seus paroquianos e, além disso, em procissão expiatória,

⁸ Afirma Le Goff: “Vencendo ele próprio a tentação da solidão para ir ao meio da sociedade viva, nas cidade, e não nos desertos, nas florestas ou no campo, [Francisco] rompia de maneira decisiva com um monarquismo da separação” (LE GOFF, 2001, p. 114).

⁹ Refiro-me ao evangelho de Mateus: “Porque onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei ali no meio deles” (BÍBLIA, 2012, p. 1179). Talvez essa habilidade particular de Jesus é que permite reunir Ingold (2015b) e sua insistência nas composições a essa história toda.

¹⁰ Carta de 12 de dezembro de 1929 de frei Rogério a frei Lidolfo transcrita por Sinzig (1939, p. 618). O foco nos sacramentos e nos enfermos também era observado em Lages: “[...] frei Rogério, que, muitas vezes, não estava em casa, indo longe, à procura de algum doente que o mandara chamar, ou administrar os stos. Sacramentos numa capela ou num ponto combinado” (Ibid., 1939, p. 95).

¹¹ Carta transcrita por Sinzig (1939, p. 62).

com todo o povo, pediu e conseguiu a abreviação da provação divina. (SINZIG, 1939, p. 253–254)

De modo similar, quando se viu em meio a guerras, tratou de ajudar os feridos. Na guerra federalista, que aconteceu no sul do Brasil no ano de 1893, houve batalhas em municípios abrangidos pela paróquia em que atuava frei Rogério. Em seguida a esses confrontos, o frade rumava aos campos de batalha e verificava se havia feridos, como conta em suas memórias (Ibid., p. 119–122).

Mas não apenas em circunstâncias epidêmicas ou de guerra que se ocupava com os enfermos. O cuidado aos doentes fazia parte das tarefas diárias do período em que atuava no planalto catarinense: “Almoçava em seguida, esquecendo-se sempre a si mesmo, e contentando-se com o que lhe ofereciam, fosse o que fosse. Se já não o fizera de manhã, depois do almoço ia à **procura de doentes**, tendo que montar a cavalo e andar, às vezes, horas inteiras, fosse qual fosse o tempo” (Ibid., p. 100 - grifos meus).

O frade saía à procura dos doentes assim como eles vinham em busca do auxílio do franciscano. Por vezes, a “pastoral da visita”, mais comum do que a “pastoral da convivência” em um país continental (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985), exigia dele períodos longe da matriz de sua paróquia. Quando retornava, logo seus serviços como “samaritano” eram requisitados, inclusive por médicos:

[...] em Lages faltava o tempo, pois eram-lhe reclamados os serviços de sacerdote e de samaritano a cada hora. [...] Semanas depois [de peregrinar pela paróquia], regressava para Lages, onde, Deus sabe como, a notícia da sua volta, num instante, chegava a todos os recantos, fazendo muitas e muitas pessoas seguirem ao convento, para pedir algum remédio, ou procurando-o para visitar este ou aquele enfermo [...]" (SINZIG, 1939, p. 97–100)

No dia 19 de dezembro (de 1912?) – escreve frei Rogério [em suas memórias] – seguiu para Lages, atendendo a um pedido do dr. Ricaldoni [médico], cuja filha estava gravemente enferma. No dia 20 cheguei em Lages [...] (Ibid., p. 230)

E os doentes, não raro, gostavam do sacerdote. Em trecho de suas memórias reproduzido por Sinzig (Ibid., p. 175–177), frei Rogério conta que a esposa de um membro da maçonaria de Lages, com quem a paróquia tinha uma contenda, “perdeu o juízo”. A atitude do frade foi no sentido de ajudá-los: “Tentaram-se uma porção de coisas para curar a doente. Baseando-me na doutrina de Jesus: ‘Amai os vossos inimigos; fazei bem aos que vos perseguem, rezai pelos que vos caluniam’, - procurei auxiliar na medida do possível”. E a enferma, que não ficava com ninguém, confiava no padre: “Dia e noite, eu estava pronto a aliviar a doente, que tinha

confiança em mim [...]”¹². Não por acaso, frei Rogério também era acudido quando em enfermidade. Dia 23 de janeiro de 1912, ele ficou doente no município de Curitiba. O médico que lhe atendeu ordenou que o levassem, às pressas, para Lages. Em pouco tempo, um confrade de frei Rogério juntou cerca de 30 homens para carregá-lo a um lugar com mais recursos. “Quanto mais nos aproximamos da cidade de Lages, mais crescia a procissão”, contou o confrade (Ibid., p. 243-245).

Tal qual na Europa e no planalto catarinense, no Rio de Janeiro, bem como na curta estada em São Paulo, frei Rogério se manteve atento aos doentes. “Frei Rogério [escreveu dr. Pontes, seu amigo] era frequentador assíduo de quase todos os hospitais, asilos e casas de caridade do Rio de Janeiro” (Ibid., p. 338). Quando o frade faleceu, os principais jornais cariocas noticiaram amplamente o ocorrido. O *Diário da Noite* estampou na capa a notícia e afirmou: “Todos os que conheceram afirmaram que frei Rogério fez milagres – ergueu do leito enfermos desenganados, e as suas lágrimas subiam ao céu e recaíam sobre a terra num chuveiro de misericórdias” (“Morreu em odor de santidade”, 1934).

Esta, pesquisa, portanto, enfoca nas práticas de promoção da saúde de religiosos como frei Rogério, que puderam levantar desenganados de suas camas. O interesse nessas práticas, largamente encantadas, muitas vezes consideradas milagres, decorre de certa problemática sobre a presença delas no ambiente institucional católico. O delineamento dessa problemática de pesquisa, no entanto, merece ser esmiuçado, o que exige narrar como se construiu essa pesquisa. As próximas páginas tentam elucidar essa trajetória.

¹² E assim frei Rogério conseguiu que um maçom desligado da Igreja Católica financiasse a ida das irmãs da Divina Providência para Lages: “[...] para o futuro, porém, isso [frei Rogério ficar cuidando sempre a enferma] não seria possível. [...] Dirigi-me, então, ao mação, dizendo-lhe: -É melhor que mandemos vir irmãs; estas poderão tratar de sua esposa. Encarregue-se das despesas da viagem, e eu providenciarei pela vinda das religiosas. - Aceitou” (SINZIG, 1939, p. 175-177).

1. PARA ALÉM DE ROMANIZAÇÃO

Desde os primórdios da antropologia, a selvageria adquiriu grande importância. Se nos inícios da disciplina, era uma categoria negativada, tem sido positivada recentemente. No que diz respeito à antropologia da religião, ramo no qual este trabalho se insere, cabe lembrar o famoso ensaio *O sagrado selvagem*. Nesse texto, Roger Bastide (2006) demonstra como o sagrado selvagem caminha para instituir um sagrado domesticado, menos efervescente, mais monótono. Na etnologia ameríndia, por sua vez, a selvageria se tornou sinônimo de inconstância: “A inconstância é uma constante da equação selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 187). Os selvagens seriam arredios à estabilidade e prefeririam a multiplicidade. Os guaranis, explica Clastres (1979), recusam o Uno, signo da infelicidade.

Em que medida o desgosto pelo Uno pode existir em uma instituição? A Igreja Católica pode ser mais do que forma-estado (Cf. BARBOSA, 2004)? É possível imaginar uma instituição selvagem? A romanização almejou, como se verá, uniformizar práticas católicas. Terá conseguido? Será possível? Ou há linhas de fuga para se ir além da romanização? A partir da observação desde perto das práticas de cura de religiosos da hierarquia Católica, não é difícil perceber a inconstância também dessas práticas. Apesar de se constituir uma Igreja-árvore, essa logo se apresenta como rizoma, para usar os termos de Deleuze e Guattari (2000). Este capítulo objetiva esclarecer essa problemática de pesquisa, bem como os procedimentos pelos quais a investigação foi feita. “Conhecer e mover-se são inseparáveis”, como escreveu Ingold (2012a, p. 82). Por isso, na primeira parte deste capítulo, tentarei salientar não apenas o *background* teórico que aguça minha sensibilidade para levar adiante as investigações, mas também os deslocamentos que fiz.

1.1. A IGREJA CONTRA O ESTADO?

“[...] *había un mundo en el sótano.*”
(*El Aleph*, de Jorge Luis Borges)

Esta pesquisa surgiu como espécie de continuidade da minha investigação anterior, a qual foi publicada em livro (ALMEIDA, 2016a). Nesse trabalho, seguindo os caminhos das plantas que se enrodilhavam em práticas religiosas em um pequeno município do interior do Rio Grande do Sul chamado Guarani das Missões, acabei abordando curandeiros que, no âmago do que se pode chamar de catolicismo popular, praticavam curas com plantas, seja

recomendando uso de uma ou outra erva medicinal, seja utilizando algum ramo em certos rituais cuja finalidade era a cura.

Um desses curandeiros chama-se Neco¹³. Sua trajetória como curandeiro diferia das histórias dos demais pesquisados não só porque ele era um dos poucos homens que dava bênção. Contou-me que tinha uma vida desregrada, mas, em visita a um frade que realizava grandes prodígios em Santa Catarina, descobriu que tinha o mesmo dom que o irmão franciscano, o dom de impor mãos. Tratava-se de frei Hugolino Back, com quem Neco aprendeu as técnicas de imposição de mãos, acompanhando alguns dias do seu trabalho.

Quando retornou a Guarani das Missões, Neco, em princípio, relutou a assumir sua atividade como curandeiro. Depois de dissecar carnes apenas com a imposição das mãos, repetindo as experiências que o frade seu professor havia feito, e tendo conseguido sarar um vizinho em uma primeira tentativa de cura, Neco passou a receber em um cômodo de sua casa enfermos e impor-lhes as mãos.

Inclusive, acabou por benzer o então aprendiz de etnógrafo. Em uma das tardes mais quentes do trabalho de campo, Neco perguntou se eu gostaria de ser bento. Convicto de que um etnógrafo que se preza deve se engajar no mundo que pesquisa, por mais riscos que essa atitude envolva, aceitei o convite e rumei à alcova em que Neco impõe mãos.

Seguindo suas instruções, fiquei sentado diante daquele senhor que a idade já branqueou os cabelos. Com os olhos firmes em mim, Neco quis saber se eu vinha fazendo exames médicos. Afirmiei que sim, mas, para dificultar a tarefa do curandeiro, eu disse que não sofria de mal algum. Assim, coube a Neco descobrir se alguma enfermidade me afligia.

Naquele quarto povoado por imagens dos santos de sua devoção, o curandeiro fechou os olhos e manteve as palmas de suas mãos a poucos centímetros de minha cabeça. De repente, percebeu que eu estava carregando alguns males e suas mãos iniciaram um movimento, que consistia em se afastar de mim e se achegar ao seu peito. Quando elas chegavam bem perto do seu tórax, as mãos se uniam, esfregavam-se uma na outra, como se quisessem dissipar algo que há pouco passara a habitá-las. Ainda entretido em tirar a doença de meu corpo, Neco revelou que eu estava pagando as penas porque um antepassado meu havia lidado com “forças ocultas”.

Imediatamente, relatei o que Neco falava com outras histórias que eu escutara das bocas de alguns de seus mais idosos vizinhos, os quais, tal qual Neco, conheceram meu bisavô materno que colocava cartas e, com elas, desvendava o futuro. Por essas práticas de meu bisavô, que envolviam “forças ocultas”, eu carregava males espirituais. “É uma árvore” – tentou

¹³ Os nomes das pessoas com quem pesquisei foram trocados por pseudônimos a fim de preservar suas identidades. Essa atitude não parece comprometer a qualidade das análises.

explicar Neco –; “vai das raízes às folhas.” Em seguida, tratou de me tranquilizar: não havia mais motivos para preocupações, pois a doença tinha sido retirada pela ação de Jesus da Misericórdia, cuja atuação é mediada pela imposição das mãos de Neco¹⁴.

Como o que Neco falou afetava meus familiares, não pude deixar de comentar com eles o acontecido. Em uma dessas discussões, uma tia minha pediu para que eu ouvisse uma gravação, na qual um conhecido padre comenta sobre as influências dos antepassados nas nossas vidas. Trata-se do disco *Influência dos Antepassados, Nossa Vida, Nossa Família*, do padre Marcelo Rossi (ROSSI, 2008).

Fiquei admirado pela semelhança entre a gravação e a fala do meu interlocutor. O sacerdote cita passagens da Bíblia nas quais se afirma que Deus considerará os pecados até a quarta geração – isto é, de bisavós até bisnetos. Os exemplos principais do padre Marcelo são o adultério e o suicídio, mas, em certo momento, cita práticas de “ocultismo”, as quais também implicam influências negativas em descendentes:

E [as influências] no plano espiritual, então, Nossa! A pessoa verdadeiramente, ela se sente como se um fardo enorme que estava nela fosse retirado. [...] Isto que eu chamo de influência dos antepassados. [...] Exemplos: [...] tudo aquilo que seus antepassados [fizeram], envolvimento com ocultismo... é impressionante. [...] Tudo isso seja quebrado. (ROSSI, 2008)

Mas as semelhanças entre Neco e Rossi não se restringem à percepção de que os antepassados podem influenciar. Ambos também invocam Jesus Cristo e, principalmente, seu sangue para curar. “Derramo Jesus ensanguentado [nesta enfermidade]!”, diz Neco, em seus rituais de cura. Em processo similar, o padre Marcelo *amarra* as influências negativas no sangue de Jesus: “[...] eu vou amarrar, em nome de Jesus, e no sangue de Jesus, toda influência negativa”.

Porém, há também diferenças que não podem ser desconsideradas. Rossi aponta para o poder ontológico da oração, capaz de participar do contínuo refazer do mundo. “Gente”, alerta o padre, “a oração é... só de falar eu fico arrepiado. É uma oração poderosíssima.” Já Neco aposta na imposição de mãos, prática essa que aprendeu com outro religioso, frei Hugolino Back.

Instigado pela trajetória de Neco, fui atrás de saber quem foi frei Hugolino Back. Descobri que o frade já contava com 52 anos quando fez um curso de parapsicologia na cidade

¹⁴ Esse relato é uma modificação do descrito no livro (ALMEIDA, 2016a, p. 185).

em que residia, Blumenau (SC)¹⁵. Para aprofundar seus conhecimentos, leu um livro de padre Quevedo, a partir do qual soube de uma “sensitiva” francesa que mumificava carnes. Frei Hugolino passou a se perguntar qual a técnica que ela devia usar para conseguir tal resultado. Resolveu, então, entrar em estado de consciência chamado “Alfa” para buscar a resposta, pois havia aprendido no curso de parapsicologia que nesse estado se recebem respostas para problemas. Descobriu assim que era justamente “[...] impondo mãos em estado alfa” que se mumificam carnes.

Animado, o frade arranjou um pedaço de carne para fazer experiências e conseguiu mumificá-lo. Depois de obter sucesso em outras experiências e refletindo sobre suas capacidades, frei Hugolino, que se curara de enfermidades se impondo as mãos, concluiu ser mais significativo usar suas potencialidades para curar doentes do que para mumificar carnes. Viveu o dilema de duas obrigações aparentemente contraditórias: a humildade franciscana e a obrigação de curar doentes. Mas concluiu que havia como seguir o mandamento de Cristo com relação aos enfermos de um modo simples, como convém a um franciscano.

Sua trajetória começou sarando uma empregada da cozinha de suas dores de cabeça (BACK; GRISA, 1989, p. 96). Todos ficaram surpresos diante do sucesso da imposição de mãos, inclusive o frade. “E a fama dos poderes de cura de Frei Hugolino vai aumentando, e seu nome corre de boca em boca. Enfim, foi decidido em Capítulo Conventual (reunião de todos os confrades da casa) que Frei Hugolino atenderia o povo na capela do Convento. A capela lotava uma vez ao dia” (Ibid., p. 98).

Receoso com as proporções que o movimento ganhava, que já lembravam o “fanatismo” (Ibid., p. 98), Hugolino pediu transferência. Saiu escondido rumo à Alemanha, destino que seu provincial lhe ofereceu. Na Europa, o frade também atendeu a doentes. E as gorjetas que recebia mesmo sem cobrar nada pelos atendimentos remetia ao seu provincial no Brasil. Passados os três anos, escreveu para o provincial, solicitando a permissão para retorno.

De volta ao Brasil, firma residência em Guaratinguetá (SP) e recebe autorização do provincial para viajar pelo país, realizando palestras e curas (GRISA, 1998, p. 214). Desejava, contudo, atender pessoas no conforto de instalações fixas. Clamou, então, a Deus por um lugar

¹⁵ Essa narrativa sobre a trajetória de frei Hugolino foi reconstituída a partir dos livros *A cura pela imposição das mãos* (BACK; GRISA, 1989) e *O poder da Fé e a paranormalidade* (GRISA, 1998) e das histórias que ouvi em um trabalho de campo inicial realizado em Santo Amaro. Não raro, as narrativas orais reproduzem histórias dos livros, dado que também se alimentam desses volumes, que são sucessos editoriais. O livro *A cura...* se mostrou muito importante para essa reflexão, pois nele os autores apresentam as técnicas utilizadas pelo frei para curar. Esta discussão sobre a trajetória de frei Hugolino foi debatida na XI RAM, realizada em Montevideo em 2015 (ALMEIDA, 2015b).

para realizar seu Apostolado: “Meu Deus, onde eu irei trabalhar?”. Conta-se que imediatamente Deus lhe respondeu: “É lá onde está a árvore mais grossa da cidade!”.

Em visita a seu primo e futuro colega de trabalho, frei Gervásio, que residia em Santo Amaro da Imperatriz, frei Hugolino ficou sabendo que o Conventinho, antigo Convento das Irmãs da Divina Providência, o qual fora vendido pela Província¹⁶ a um leigo, estava novamente à venda. O padre vigário de Santo Amaro havia procurado o bispo para levantar os recursos para a compra, porém sem sucesso. “Frei Hugolino percebe nessas tentativas inúteis do Padre Vigário um sinal da Divina Providência. Entusiasmado, convida Frei Gervásio para conhecer o local mais de perto” (Ibid., p. 217). No Conventinho, logo se depara com uma centenária sapucaia, uma árvore cujo tronco requeria três adultos para abraçar. “Lembrando-se da mensagem transmitida pela **voz interior**, Frei Hugolino vibra de emoção e exclama: - Em Santo Amaro não deve ter outra árvore com tronco mais grosso que este! O lugar é aqui!” (Ibid., p. 217 – grifo meu).

Com o dinheiro acumulado no exterior e guardado pela província, somado à pequena quantia já recebida depois do retorno ao Brasil, frei Hugolino conseguiu fazer uma oferta ao vendedor e adquirir o Convento. Era 1985 e começava uma longa carreira que modificaria o frade, o Conventinho, a cidade e assim por diante. Atualmente, essa história pode ser lida em uma placa pendurada ao tronco da sapucaia, que foi colocado ao lado do túmulo do frade. A árvore morreu pouco antes do frade. “A árvore não foi cortada, nem nada, como dizem. Ela caiu. Morreu com o frade. Interessante isso, né?”, contou-me Cecília, salientando que a simultaneidade das mortes não é mera coincidência.

Dessa longa narrativa sobre a trajetória de frei Hugolino, é preciso atentar para alguns elementos. Em primeiro lugar, ocorre um deslocamento entre a narrativa contida na placa pendurada ao tronco e contada pelas pessoas com quem conversei em Santo Amaro, segundo a qual Deus é que falou para Hugolino sobre onde ele iria atuar, e a versão contada por Grisa (1998, p. 215 et seq.), na qual quem se expressa é uma “voz interior”. Em segundo lugar, seja uma mensagem de Deus, ou de seu interior, é uma árvore que serve como sinal para frei Hugolino. Em terceiro lugar, ponto que ajuda a entender os outros dois, parece estar em jogo uma religiosidade que atravessa o catolicismo do frade, uma religiosidade em que Deus, interior e coisas da “natureza” (como pés de sapucaia) estão intimamente relacionados. Há, pois, elementos nas práticas do religioso que vão além da ortodoxia católica.

¹⁶ Trata-se da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, província cuja sede é em São Paulo e inclui Santa Catarina em sua jurisdição.

Talvez fosse possível aproximar suas práticas da chamada Nova Era. Fenômeno de difícil definição, a chamada Nova Era agrega normalmente uma porção muito variada de práticas. De fato, talvez a melhor forma de a descrever seja salientando seu caráter liso, escorregadio, que não se deixa capturar. Mesmo assim, alguns autores como Magnani tentaram traçar “[...] uma espécie de ‘gramática’ ou modelo explícita ou implicitamente presente na base de grande parte das doutrinas e discursos identificados com a Nova Era” (MAGNANI, 2000, p. 43). Magnani assevera que “[...] a principal contribuição atribuída a essa fonte [é]: a ideia de imanência. Diferentemente da crença judaico-cristã ocidental em um Deus pessoal e transcendente, a Nova Era recupera a visão de um princípio superior ou divino, mas não separado do mundo e do homem” (Ibid., p. 37). Isso poderia ser relacionado ao fato de frei Hugolino ter vivido um catolicismo mais imanente. Daí a importância das plantas, especialmente da sapucaia.

O antropólogo brasileiro também observa a centralidade do indivíduo na Nova Era. Magnani (Ibid., p. 43) identifica um tripé como base dessa “gramática” Nova Era. “Numa ponta, escreve o antropólogo, está o Indivíduo, em suas diversas denominações e graus de profundidade (“eu inferior/superior”, lenda pessoal, guia interior, *self*, *inner spirituality*, *self-spirituality*, *inner voice*)” (Idem). Isso remete tanto à referida voz interior, quanto à importância que frei Hugolino atribuía ao poder da mente. Segundo frei Hugolino Back e Pedro Grisa (1989, p. 41 et seq.), as pesquisas parapsicológicas vinham salientando o poder da mente. Isso porque os humanos, segundo investigações citadas pelos escritores, utilizavam apenas uma pequena fração da potencialidade de seus cérebros. A parapsicologia, então, interessou-se em descobrir como “desencadear a Energia Mental oculta” nessa grande porção do cérebro inutilizada. Chegou-se, a partir do uso de toda a capacidade mental, à máxima: “A realidade é produto de nossa mente” (Ibid., p. 53).

Além da mente, fonte de grande poder, o ser humano ainda tem, conforme frei Hugolino e seu parceiro de escrita (Ibid., p. 62 et seq.), outras duas dimensões: aura (campo energético ou campo eletromagnético Ki) e corpo. Essas dimensões são interconectadas, mas há certa hierarquia entre elas, de modo que o “equilíbrio” do corpo apenas auxilia o da aura, ao passo que o equilíbrio desta é fundamental para equilibrar o corpo (Ibid., p. 71). De modo similar, o equilíbrio da mente é crucial para o equilíbrio da aura, enquanto a aura só auxilia o equilíbrio da primeira (Idem).

Essa dimensão chamada aura é tomada, pois, do ponto de vista energético. Trata-se de algo como o poder mental convertido em energias capazes de não apenas circundar os indivíduos e ser perceptível por meio de fotografias especiais, mas também de ser transmitidas

para outras coisas por meio da imposição de mãos, seja para mumificar carnes, seja para curar doenças. Assim, emerge mais um ponto em que se poderia observar um atravessamento da corrente Nova Era e as práticas de frei Hugolino. Refiro-me à centralidade das energias. O mundo do frade e de seus companheiros é um mundo de fluxos energéticos, no qual as coisas trocam energias o tempo inteiro.

Muito mais do que uma simples metáfora, os fluxos energéticos são levados a sério. Na cerimônia da imposição de mãos, era preciso sentar-se em uma cadeira e pôr as mãos sobre as coxas com as palmas para cima. Seria essa uma posição para evitar a negação da cura, das energias positivas. Também o curandeiro não podia encostar uma mão na outra. Isso provocaria um “curto-circuito” (Ibid.). Para descarregar excesso de energia na cabeça, frei Hugolino recomendava o uso de “fio-terra”, isto é, encostar uma das mãos um metal em contato com o chão, enquanto o outro membro se mantém na testa do enfermo (Ibid., p. 129). O frade também tomava o cuidado de lavar as mãos ou chacoalhá-las para eliminar as “energias negativas” que saíram do doente (Ibid.). E a água curativa, que em outras vivências do catolicismo seria benta, para o frade era uma água energizada (Ibid., p. 139).

Há uma variedade de nomes possíveis para essas energias: “Energia Vital, Energia Irradiante, Bioenergia, Polarização, Energia Eletromagnética, Campo Eletromagnético Ki, Energia das Mãos, Energia Elétrica do Cérebro e tantos outros nomes que poderão surgir, todos expressam uma realidade única e universal” (Ibid., p. 75). Isso se deve, segundo os autores, ao seguinte fato: “Não dispomos ainda de uma linguagem padronizada, por ser um tema novo, na cultura ocidental, e ter chegado ao Ocidente através de diferentes culturas (**chinesa, japonesa, egípcia, indiana, coreana e outras**) [...]” (Ibid. – grifos meus). Também a referências a tradições *orientais*, como acontece nesse trecho, é um elemento importante nas religiosidades Nova Era.

A circulação dessas energias por meio da imposição de mãos poderia ser combinada com outras técnicas, como o DO-IN:

Para obter alívio e contribuir na terapia de órgãos, podemos associar a Imposição das Mãos ao método terapêutico do DO-IN, por meio de pressão sobre os pontos que correspondam a cada órgão (fígado, estômago, intestinos...) na planta dos pés. [...] Se o Emissor tiver à sua disposição um manual de DO-IN ou tenha um certo conhecimento deste método, poderá localizar outros pontos na região dos calcanhares e pernas. Um ponto dolorido, segundo o método DO-IN, é um ponto de congestionamento de energia, indicando um desequilíbrio no fluxo de energia eletromagnética no organismo humano. Pressionando ou massageando suavemente o ponto dolorido, o fluxo energético melhora e o órgão correspondente aumenta seu desempenho desencadeando um processo de cura. (Ibid., p. 140-141)

Uma série de terapias alternativas também se fazem presente tanto nas práticas Nova Era e no catolicismo de frei Hugolino. Além da imposição, que fazia circular energias e trazia o DO-IN para o catolicismo, o frade também fazia massagens. Luana, antiga colaboradora de Hugolino, quando começou a trabalhar com ele, tinha um curso de massagem. Mas o frade ensinava suas técnicas, tanto de massagem, quanto de imposição de mãos. A técnica do frade para massagem era mais localizada: “É osso”, resumiu Luana. Era preciso ser ágil, pois no Conventinho as massagens duravam apenas 15 minutos, enquanto que Luana havia aprendido a ficar uma hora massageando. Atualmente, Luana tem uma clínica de terapias holísticas, na qual é procurada por ser ex-funcionária do frei Hugolino (informação que colocou na placa do estabelecimento). Luana continua fazendo massagem, mas com o nome de massoterapia. E impõe mãos também: “Chamam de Reiki, né?”, comentou¹⁷.

É, pois, flagrante o deslizamento entre as práticas do frade e as terapias alternativas. Em prédio que construiu no terreno do Conventinho, frei Hugolino estabeleceu uma loja. Nela, as pessoas podiam comprar uma série de produtos que ele indicava. “O pessoal criticava o frei por causa da farmácia. Mas ia viver de quê? De vento? Tinha água, luz pra pagar”, disse Cecília. Não houve consenso entre as pessoas com quem conversei em Santo Amaro sobre o que era comercializado na loja. O dono de lanchonete Jorge citou rosários, medalhas, pôsteres do frade (fotografias de Hugolino e de Nossa Senhora de Lourdes bentas) e remédios *homeopáticos*. Já a dona de casa Bruna disse que se vendiam remédios a base de *ervas* e livros. A antiga funcionária de Hugolino Tânia relatou que eram *produtos naturais*. A recepcionista do Conventinho¹⁸ Cecília falou em *remédios naturais*. Apesar dos dissensos, é possível perceber que, além de produtos devocionais católicos, a loja vendia medicamentos relacionados às terapias alternativas.

Mesmo que sejam possíveis essas aproximações, não é um objetivo aqui afirmar que o frei Hugolino foi um *New-Ager*. Mais do que um fechamento ou um enquadramento, essas páginas almejam promover uma abertura. Buscam salientar que, nas práticas dos religiosos católicos, há espaços para ir além da ortodoxia católica¹⁹. Inclusive porque talvez o frei Hugolino deva mais ao espiritismo. Em minha primeira viagem a Santo Amaro, fui ao Centro Espírita

¹⁷ Hugolino mantinha uma equipe de auxiliares. Chegou a ter 12 mulheres o ajudando. A maioria hoje trabalha como massagista e/ou aplica Reiki.

¹⁸ Atualmente, no espaço do Conventinho, funciona um museu em memória a frei Hugolino. Esse museu é administrado pela Prefeitura, que mantém recepcionistas no lugar.

¹⁹ Chiesa (2016) identificou práticas similares entre os conscienciólogos. Diante dessas práticas, ao invés de apostar na aproximação à Nova Era, percebeu a presença de uma longa tradição da medicina romântica (Ibid., p. 163). Romantismo, Nova Era, espiritismo – neste capítulo introdutório, mais importante que os rótulos é sensibilização do leitor para as potencialidades múltiplas das práticas de cura no âmbito do catolicismo.

Francisco de Assis. Pensei que, como há essa continuidade entre a prática do frade e o espiritismo, lá poderiam me indicar pessoas fora do circuito em que já estava inserido, circuito de agentes leigos católicos. Fui atendido por Catarina em um ambiente que se esforçava para ser bastante leve. As paredes eram brancas e azuis-bebês. Falei que pesquisava sobre frei Hugolino. Ela disse que são bem separados catolicismo e espiritismo. Mesmo assim, certa vez, uma amiga iria ao Conventinho e a convidou para acompanhar. A amiga foi atendida e o frade perguntou a Catarina se ela queria uma bênção. Ela aceitou. “Para mim, ele não era um padre. Ele era um médium”, disse Catarina, que se sentiu muito bem depois da bênção.

Essa proximidade entre o frei Hugolino e o espiritismo, proximidade tal que ele chegava a ser visto como um médium, se reflete na equivalência entre imposição de mãos e passes. A dona de restaurante Lourdes disse que esporadicamente tomava uns “passes” com o frade. O próprio Hugolino utilizava uma técnica que chamava de “passe”. Passe era a técnica indicada para obter um equilíbrio global: “Quando a pessoa experimenta uma sensação geral de mal-estar, ou sofre de generalizada tensão nervosa, cansaço profundo ou fraqueza em todo o corpo, uma sessão de Passes é aconselhável” (Ibid., p. 114). No livro *A cura pela imposição de mãos*, lê-se que Hugolino percebeu que poderia realizar curas à distância a partir de uma reflexão sobre as operações espíritas:

As famosas **operações espíritas** – realizadas a distância – não só despertam a curiosidade do Frei como levantam pontos de interrogação, de ordem científica:
 - Se é possível mumificar carnes à distância, pelo mesmo princípio, seguindo as mesmas leis, usando as mesmas técnicas ou técnicas semelhantes, não seria possível fazer curas à distância? Uma vez que a Energia Mental não conhece limites nem barreiras, e – para que o efeito seja realmente eficaz – é preciso estar em ‘estado alfa’, o processo espírita não seria a mesma coisa, diferenciando-se somente nos termos e na crença que desencadeia o poder mental e direciona a Energia Mental? (Ibid., p. 101 – grifos do original)

A ajudante do frade Luana contou que, quando Hugolino já estava idoso, procurava-se algum confrade para substituí-lo. Um dos candidatos era o frei L., que não atua mais em Santo Amaro. Catarina e outras pessoas que estava no Centro Espírita queriam que eu falasse com o frei L.. Catarina contou que, certa vez, uma moça foi até ele pedir ajuda. Precisava superar alguns problemas que lhe afligiam. Então, frei L. afirmou ser uma questão para um médium espírita, para espanto também dos espíritas. Luana também falou que frei L. chegou a trabalhar no Conventinho. Ele trabalhava com outras duas terapias alternativas, a iridologia e os florais de Bach. Há mais práticas entre o céu e a terra que a vã ortodoxia poderia crer.

Vê-se que padre Marcelo Rossi, Neco e frei Hugolino compartilhavam a preocupação com enfermos. A bem da verdade, não é uma obra do acaso que os três curassem ou curem

doenças. Para entender isso, cabe reler a Bíblia e retomar a parábola do bom samaritano (BÍBLIA, 2012, p. 1235–1236). Nessa parábola, contada no Evangelho de Lucas, Jesus, para explicar quem é “o próximo”, relata a história de um homem que fora assaltado quando seguia para Jericó. Os ladrões lhe espancaram e o deixaram quase morto. Três personagens passam pelo ferido. Primeiro, um sacerdote, que atravessou para o outro lado da estrada. O mesmo fez um levita quando viu o moribundo. O desfalecido só foi ajudado por um bom samaritano, que “[...] teve piedade”, tratou das feridas e o levou a uma hospedaria. “Qual destes três você acha que foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?”, pergunta Jesus em seguida. Como a audiência responde que foi o piedoso, Jesus a incentiva a seguir o seu exemplo: “Vá e faça o mesmo”.

Há alguns elementos que devem ser destacados. O primeiro é o sentido da palavra grega traduzida por piedade, que remete a uma forte empatia e poderia ter seu sentido melhor compreendido se fosse traduzida por “[...] sentir nas entranhas/vísceras” (CUNHA, 2017). O segundo é a personagem que serve de exemplo a ser seguido: um samaritano, membro de grupo com o qual os judeus nutriam certa rivalidade. Em alguma medida, sugere-se um aprendizado com a alteridade. Em terceiro lugar, um levita – grupo que exercia atividades no templo – e também um sacerdote devem aprender com o samaritano. Isto é, o Evangelho sugere uma outra atitude com relação aos doentes, inclusive dos sacerdotes, mudança que fica clara no incentivo final, responsável por criar um vínculo entre os cristãos e a acudida dos enfermos.

Graças, pelo menos em parte, a essa parábola, muitos cristãos, como Neco e frei Hugolino, se compadecem com as dores dos enfermos e atuam para salvá-los. Destaca-se, então, o fato de que essa parábola guia os passos dos seguidores de Cristo, não constituindo um mito empoeirado em algum livro da biblioteca. É antes algo vivo como o *mitopraxis* de Sahlins (1990), pois cada enfermo participa da pessoa de Cristo, o que provoca modificações no filho de Deus e, especialmente, no doente. Ao mesmo tempo, cada cristão quer ser o bom samaritano. Há, pois, uma cultura bíblica (STEIL, 1996; VELHO, 1987) que atravessa a instituição e fomenta uma tradição de longa duração²⁰, a qual não se opõe aos eventos particulares. Parece, ao contrário, participar dos acontecimentos e se atualizar neles.

Documentar e analisar essa tradição de longa duração é o objetivo deste trabalho. Portanto, sugiro tomar cada material ou cada procedimento acionado nas práticas de cura, ou

²⁰ A expressão *longa duração* foi divulgada pelo grande historiador Braudel (1990), que a utilizava para descrever fenômenos com duração secular e a opunha ao acontecimento, o qual “[...] dura um momento apenas, apenas se vê sua chama” (Ibid., p. 10). Cabe ao analista, segundo o historiador (Ibid., p. 18), identificar as camadas de tempo de cada *atualidade*, pois “[...] o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem e de outrora” (Idem).

ainda cada narrativa de cura como um documento evanescente de todo um mundo que não está comprometido a permanecer o mesmo. Em cada procedimento curativo, por mais singelo e efêmero, realizado por membros da hierarquia católica, os materiais acionados e os procedimentos realizados seriam, então, capazes de carregar noções de corpo, saúde e doença, evocar divindades e suas potências, indicar religiosidades e outros povoamentos. Meu trabalho é, então, perceber essas composições e comparar situações para evidenciar transformações e emergências.

O foco da análise desse material documentado por esta tese deve ser, como já dito, o modo como as práticas de cura entram na Igreja Católica. Como uma tradição de longa duração, pode parecer contraditório querer documentar a entrada das práticas de promoção de saúde, que parecem ser estruturantes dessa experiência religiosa. No entanto, a todo momento, algo novo pode passar a fazer parte dessas práticas e algo menos duradouro, mais efêmero, pode parar de participar. A presente tese está atenta a essas transformações nas práticas, essas durações mais passageiras, que testemunham o processo de refazer do mundo. Ao acompanhar o acontecer da longa duração, percebe-se o quanto o mundo se modifica.

Por seguir as práticas de dentro da instituição, importa aqui, portanto, compreender as relações entre os religiosos curandeiros e a instituição. Frequentemente, estabelecem-se conflitos desses religiosos com seus colegas e, principalmente, com seus superiores. Alguma prática de cura é vista como muito heterodoxa ou alguma atitude é considerada pouco canônica, e os curandeiros têm suas condutas observadas e, possivelmente, repreendidas. Nos conceitos da sociologia da religião de Max Weber, o conflito ocorre porque, em uma igreja, o carisma de função é mais importante do que o carisma pessoal (WEBER, 2000).

Esses conflitos são relevantes para o trabalho aqui empreendido. Por isso, serão analisados em seus pormenores nos capítulos seguintes. Basta, por ora, salientar que não parece estar de todo correto ter que optar apenas pelo carisma de função, ou pelo carisma individual. Frei Hugolino considerava que, ao impor mãos e curar, estava menos exercendo seu carisma individual, e principalmente seguindo o Evangelho e sua obrigação de ser um bom samaritano.

Isso vale inclusive para quando falava de energias, curto-circuito, DO-IN e operações espíritas. Como tentarei mostrar nos capítulos seguintes, os curandeiros vão além da ortodoxia sem serem heterodoxos. Eles se utilizam, para tanto, de mecanismos como a hermenêutica das sagradas escrituras, a particular intimidade com Deus, que fala sobre a árvore mais grossa da cidade, e a ênfase nos sacramentos, que funcionam como linha de fuga do *cânon* que são canônicas.

Tradicionalmente, a literatura considera que o catolicismo oficial apresenta certa pureza e seria, portanto, mais ortodoxo. Ao contrário, o catolicismo popular, constituído às margens, seria poroso e faria trocas com outras matrizes religiosas (APÊNDICE B)²¹. Nesse modelo, o catolicismo é maior que a Igreja Católica. A noção de Ribeiro de Oliveira (1972) segundo a qual os catolicismos oficial e popular compartilham significantes cujos significados são maleáveis parece típica deste modo de ver as relações entre catolicismos²².

Essa oposição fica particularmente clara em boa parte dos trabalhos que analisam o processo de romanização²³. A historiografia da religião, em cujo âmago a romanização chegou a ser tema dominante²⁴, percebeu que, durante o século XIX, a ação do episcopado, auxiliado pelo afluxo de religiosos compromissados com a reforma tridentina²⁵ e com o ultramontanismo²⁶, promoveu uma desarticulação do catolicismo tradicional – baseado em poucos padres e muitos agentes leigos e nas devoções a santos –, processo que se acelerou com a Proclamação da República (1889) e com o conseqüente fim do padroado²⁷ (AZZI, 1976, 1983;

²¹ “[...] a religião popular continuou o seu desenvolvimento espontâneo e pacífico [no Brasil]. Misturou-se com contribuições indígenas, africanas, até orientais, importadas pelas caravelas que voltavam da Índia ou da China” (COMBLIN, 1966 apud AZZI, 1976, p. 99).

²² “Justamente porque os significantes religiosos utilizados na produção religiosa popular são os mesmos significantes do catolicismo oficial, a unidade religiosa e moral do todo fica assegurada, mesmo quando sob a homogeneidade formal existe a maior diversidade de representações e práticas religiosas. Essa maleabilidade do sistema religioso católico, que permite a diversificação de significações desde que sejam usados os mesmos significantes, torna-o capaz de organizar a vida coletiva de modo diferenciado conforme as diversas classes e grupos sociais, sem ameaçar a unidade religiosa e moral do todo. Mas essa maleabilidade do sistema religioso católico poderia levar à fragmentação do aparelho religioso se não fosse exercido um certo controle das bases por um organismo central. Tal articulação das bases dispersas é o trabalho do aparelho eclesiástico, cujos membros asseguram a unidade religiosa e moral do todo por meio das visitas de desobriga, das missões populares e da presença clerical nos santuários. Essa atividade esporádica, mas intensiva, dos agentes eclesiásticos junto às bases do aparelho religioso, garante a manutenção do código católico e imprime ao conjunto do aparelho a mesma orientação religiosa e moral” (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 164-165).

²³ Beozzo (1977) identifica na romanização o fim do equilíbrio entre “[...] o abasileiramento do catolicismo pela sua convivência com a senzala e com o índio, pelo cruzamento de tradições reinóis e da terra, catolicismo mestiço e barroco [...] e sua 'europeização' embutida na luta por um catolicismo mais 'puro', mais 'branco', mais ortodoxo, mais próximo de Roma [...]”. Com a romanização, o catolicismo ortodoxo passou a ser considerado legítimo e o “catolicismo popular” ilegítimo, supersticioso e um mal a ser extirpado. Azzi (1976) destaca que o “catolicismo renovado” se caracteriza por um “progressivo centralismo” das decisões em Roma, de onde se difundiriam os dogmas.

²⁴ “Esse processo de ‘romanização’ da Igreja brasileira é um dos temas dominantes na historiografia recente” (FERNANDES, 1984, n. 5).

²⁵ Diz-se da reforma da Igreja Católica empreendida a partir dos ditames do Concílio de Trento, ocorrido no século XVI (SANTIROCCHI, 2010, p. 26).

²⁶ É a doutrina que prega a superioridade papal sobre reis, ainda que seu sentido mude no transcorrer da história (SANTIROCCHI, 2010, p. 24-25).

²⁷ Padroado é o regime que facultou aos reis de Portugal e Espanha a administração da Igreja Católica em seus domínios. No Brasil, esse regime persistiu até a Proclamação da República e a conseqüente separação entre Estado e religião (Cf. AZZI, 1983).

RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1972). Teria desfeito a multiplicidade e estabelecido uma uniformidade das práticas periféricas e romanas.

Como premissa desse modelo, está uma concepção de agência que compartilha com Ortner (2007) a posição privilegiada dos humanos. E, no caso específico de boa parte das análises sobre a romanização, ainda que o renomado historiador Peter Burke (1992) tenha destacado que a *História da Igreja no Brasil* é um exemplo bem sucedido de “[...] história vista tanto de baixo, como de cima”, é atribuída aos religiosos e, dentre esses, ao episcopado, uma capacidade de ação capaz de transformar as práticas católicas e “sujeitá-las” a Roma:

A Igreja, como instituição, torna-se neste período histórico mais ‘católica romana e menos ‘nacional’. Todo o movimento de reforma levado avante pelo nosso episcopado no Segundo Império tinha como premissa a vinculação e “sujeição” à Sede Romana. Por outro lado, o movimento de independência da Igreja em face do Estado visava afirmar que éramos “católicos romanos” e não “católicos do Conselho de Estado” (Tarquínio de Sousa). (FRAGOSO, 1980)

Analisar com mais vagar os processos históricos abarcados pelo conceito de romanização, isto é, abrir essa chave de leitura e esmiuçar suas partes, ainda que se apresente como uma unidade, talvez seja uma útil estratégia para suplantar distinções rígidas que mais estorvam do que aguçam nossas sensibilidades. Afinal, os pesquisadores não podem deixar que a romanização se torne uma espécie de caixa-preta, para usar o termo de Latour (2012, p. 65), dos estudos da religião. Se este trabalho for bem-sucedido, conseguirá mostrar como os religiosos se parecem com os leigos ou que o catolicismo universalista não veio com os romanizadores, mas esteve nas práticas católicas há tempos.²⁸

Analizando as trajetórias e as práticas de frei Hugolino e dos demais religiosos com quem pesquisei, parece, como tentarei deixar claro nos próximos capítulos, ser preciso procurar outro modelo para pensar as relações com dos catolicismos popular e oficial²⁹. Nas narrativas das páginas anteriores, pode-se transitar do padre ao leigo, do leigo ao irmão religioso, sendo que eles compartilhavam concepções e práticas. Uma alternativa possível seria assumir que a instituição não consegue permanecer imune do mundo e, portanto, que trocas acontecem em todos os níveis. De fato, pressupor a uniformidade, seja catolicismo oficial, seja em outra realidade, é *ser mais realista do que o rei* e fazer o trabalho que Douglas vê como próprio da

²⁸ O foco na romanização se deve ao fato de que esse processo, geralmente, é visto como responsável por uma crise do catolicismo popular em razão de um centro irradiador de mudanças. “Foi esse catolicismo do povo que sofreu o embate violento da assim chamada ‘romanização’, que marcou o processo de instauração no Brasil de um ‘catolicismo universalista’, caracterizado pelo maior controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro as diretrizes centralizadoras de Roma”, afirmou Teixeira (2009, p. 21).

²⁹ Os modelos aqui apresentados são *a posteriori*, foram feitos para dar conta do material de campo.

instituição: “Nada mais, a não ser as instituições, podem definir a uniformidade. A similaridade é uma instituição” (DOUGLAS, 1998, p. 67). Nesse modelo, que poderia ser chamado simétrico, o catolicismo oficial é tão impuro e heterodoxo quanto o catolicismo popular. Ambos são porosos e sincréticos, apresentando trocas com outras matrizes religiosas (APÊNDICE C). O catolicismo, também neste modelo, é maior que a Igreja Católica.

Em um trabalho que pode ser aproximado a este modelo, Camurça (1998) recorda que uma característica social e histórica do catolicismo é sua inclusividade, de modo que a Nova Era se faz presente nas práticas religiosas de seus fiéis, bem como – e este é o ponto a ser destacado – de sacerdotes. Irmãs e frades mantêm centro holístico, padre é mundialmente conhecido por suas publicações Nova Era (Ibid., p. 94). Tomando, pois, os catolicismos de modo simétrico, é possível perceber que magia, superstição e sincretismo não são privilégios das bordas do catolicismo³⁰, estando também em seu centro.

Investigar religiosos católicos que são curandeiros, e não leigos, parece significar a promoção de um movimento rumo a uma antropologia do centro, como proposto por Latour (1994, p. 99-100), em um constante processo de simetrização. De fato, parece ser um erro poupar certos atores da participação em pesquisas antropológicas e analisar apenas o centro da periferia ou a periferia do centro. “Se ele [o antropólogo] volta para casa mas se contenta em estudar aspectos marginais de sua própria cultura, perde todas as vantagens conquistadas a duras penas pela antropologia”, afirma Latour (Ibid., p. 100), convocando os antropólogos a estudarem suas sociedades da mesma forma que, por exemplo, Descola estudou os Achuar (Ibid., p. 19-20).

Por outro lado, nunca é demais recordar alguns apontamentos de Goldman (2006) sobre essa atitude antropológica. Em primeiro lugar, cabe lembrar que abordar as margens também caracteriza a disciplina (Ibid., p. 37). Ademais, antropólogos costumam se perguntar: “centrais para quem?”, pois a percepção do que é central não é unânime (Ibid., p. 36). Diante disso, Goldman sugere que se investiguem instituições centrais, mas com “[...] uma espécie de ‘desvio etnográfico’, um ponto de vista descentrado” (Ibid., p. 37).

Um tanto instigado por essas provocações, ao mesmo tempo em que caminho para uma antropologia do centro do catolicismo ao pesquisar com membros da hierarquia religiosa, interesse-me por religiosos que praticam cura, os quais ora são perseguidos pela instituição, ora

³⁰ “A noção de “catolicismo popular”, segundo Santirocchi (2014, n. 2), apesar de ter um desenvolvimento próprio, constrói-se quase paralelamente ao conceito de romanização, apresentado às vezes como o seu oposto, ou o aposto de catolicismo ortodoxo. A ele são ligados traços do catolicismo pré-tridentino, de magia, de superstição de sincretismo, de credices, humanização do divino, entre outras características.”

são sagrados santos por ela³¹. Contudo, para os estudos sobre catolicismo, tentar identificar o que é central e o que é periférico é menos relevante do que “[...] tirar proveito da possibilidade de antropologizar tudo” (GIUMBELLI, 2002, p. 104). Trata-se de seguir o convite de Charkrabarty (2007) e provincializar, não apenas a Europa, mas o mais possível. E assim salientar que as instituições, por exemplo, são guiadas não apenas por regras do funcionamento institucional, mas por algo próximo às cosmologias das populações ameríndias.

Um verdadeiro processo de simetrização, então, talvez tivesse que rever a própria noção de centro e periferia. E, conseqüentemente, o modelo de análise, provavelmente, deve ser revisto. Um possível modelo que não implica a identificação do centro e da periferia seria algo que se poderia chamar de modelo fractal, pois é inspirado em Wagner (2011). Assim como no modelo anterior, o catolicismo oficial é tão impuro e heterodoxo quanto o catolicismo popular (APÊNDICE D). A Igreja Católica, contudo, seria uma instanciação do catolicismo, isto é, uma parte que não é menor do que o todo e sim uma porção com todas as suas propriedades.

Há, no entanto, pelo menos dois problemas nesse modelo. Ainda que ele seja mais refinado na relação entre o centro e a periferia, ele é demasiado prescritivo, a menos que se tivesse descoberto um outro Aleph, do conto do Borges: um ponto onde se pode ver todo o mundo (BORGES, 1974). Ora, uma prática religiosa não necessariamente reconstitui o todo do catolicismo. Ou pelo menos não deve ter essa obrigação. Um trabalho de pesquisa exige maior maleabilidade. Por outro lado, a vantagem de uma diacronia é observar os movimentos e as transformações. E a metáfora do fractal insiste no mesmo e na repetição.

Por esses motivos, pensando no material que coletei sobre os curandeiros católicos e junto com seus devotos, proponho um modelo aberto (APÊNDICE E). Trata-se, a bem dizer, de um anti-modelo. Sugere que a Igreja Católica, bem como o catolicismo, de um modo geral, é uma coisa, na acepção que Tim Ingold (2012b, 2015b) dá ao termo, isto é, antes de serem algo passível de uma definição que inclua certos elementos e exclua os demais, são caminhos ou suas próprias trajetórias de mudanças³². Neste anti-modelo, a Igreja Católica e o Catolicismo

³¹ Já do ponto de vista das práticas de cura, muito provavelmente a medicina das universidades e hospitais poderia ser tomada como central. Assim, ao investigar saúde e doença com religiosos, também construo um *desvio etnográfico* para essas questões.

³² Este anti-modelo segue as pistas de literatura recente sobre o catolicismo no Brasil, que tenta ir além da oposição entre centro e periferia. O trabalho de Steil (1996) consegue suplantar a dicotomia entre centro e periferia, local e universal, ao apontar uma circulação entre as *grande e pequena tradições*, não percebendo o centro apenas como difusor, mas também receptor de novidades. Já as preocupações de Meneses (2004, p. 25–28) se inclinam em abordar um elemento tido como típico do catolicismo tradicional – a devoção aos santos – e verificar como se reconfigura no contexto plural da metrópole do século XXI. Ao focar as formas de sociabilidade, a antropóloga consegue contornar a oposição entre leigos e religiosos ou entre erudito e popular, e, assim, focar nas interações entre diferentes agentes.

são linhas, sem exterior ou interior. Têm, pois, o mesmo tamanho. Quando o espiritismo ou a Nova Era, a homeopatia ou a medicalização, o barroco ou o marianismo, ventos da contrarreforma ou do Concílio Vaticano II povoam as práticas de cura dos religiosos católicos, nota-se que se trata de uma instituição em transformação. Está em questão, pois, menos a agência e mais a vida (INGOLD, 2012b, p. 31–34), menos a agência de humanos e mais as contribuições das coisas para o refazer do mundo vivido.

Estudos poderiam mostrar que a antropologia moderna se fundamentou no signo da igualdade. Ao circularem os colares e os braceletes dos trobriandeses, podemos ler em Malinowski (1978) que era como se as joias da realeza britânica fossem de casa em casa dos súditos. Mais recentemente, contudo, tem ganhado força o signo da liberdade. Aos poucos se notou que não basta afirmar que os outros são iguais e, na escrita, surrupiar a liberdade de serem o que quiserem. Nesse sentido, talvez Wagner (2010) tenha sido um dos pioneiros ao escrever que é insuficiente afirmar que todas as culturas são equivalentes – o princípio da relativização, se levado a sério, implica em não impor às alteridades visões de mundo, como a famigerada distinção entre natureza e cultura.

Na esteira desses trabalhos que são feitos sob a égide do signo da liberdade, esta pesquisa salienta que a Igreja Católica é mais do que forma-estado. Ela é múltipla: muitos de seus agentes vão além da unificação, da homogeneidade, buscam linhas de fuga à instituição. E mesmo assim não rompem com a instituição, tampouco são dela expulsos. Pelo contrário, depois de mortos, seus nomes são objeto de devoção e, por vezes, escritos no *canôn* dos santos. Isso não quer dizer que seja *uma boa instituição* ou melhor que outras. Quer somente expressar que talvez as instituições não estejam imunes do mundo e, se, conforme Douglas (Op. cit.), elas estabelecem a uniformidade, não se restringem a isso. Nos próximos capítulos, então, descreverei trajetórias de religiosos que foram além da ortodoxia, trazendo muita coisa para o âmago do catolicismo, a exemplo de leigos que também o fazem (STEIL, 2004). Mas antes, descreverei como o material aqui analisado foi coletado.

1.2. CHEGA DE SAUDADE!

*“Chega de saudade.
A realidade é que sem ela
Não há paz não há beleza.
É só tristeza e a melancolia
que não sai de mim
não sai de mim, não sai.”*

(*Chega de saudade*, de Vinícius de Moraes)

Diante do exposto até aqui, poderia se dizer que o objetivo geral deste trabalho é analisar e compreender a incorporação de práticas de cura pela instituição católica no Brasil, a fim de traçar uma trajetória das correntes de práticas religiosas e de promoção da saúde que povoaram ou povoam o catolicismo oficial. Há, ainda, uma atenção especial aos materiais acionados nas práticas, materiais esses que são meios para acessar os povoamentos das práticas – outros elementos que atravessam e se somam aos atos de cura.

Inicialmente, este trabalho se pretendia uma etnografia. Mas é possível fazer uma etnografia pesquisando seis personagens que nunca residiram na mesma cidade, nem sequer se viram? Que viveram em períodos históricos distintos, quiçá nem ouviram falar um do outro? De fato, a etnografia, tal como ela se constitui a partir da virada do século XIX ao XX, tem em Malinowski (1978) seu modelo, muito mais do que seu estopim, conforme salientam algumas análises, entre elas o trabalho de Barth *et al.* (2015, p. 15–16). De qualquer modo, estabeleceu-se um arquétipo e, com a institucionalização da disciplina, empreender uma pesquisa nesses moldes se tornou – e talvez ainda seja – a carta de entrada ao grêmio. Esse arquétipo era uma monografia que estava marcada pelo que Trouillot chama convenientemente de “[...] trilogia etnográfica: um observador, um tempo, um lugar” (2011, p. 187).

Pesquisas mais detalhadas poderiam apontar que esse arquétipo não sofreu duras críticas durante boa parte do século XX. No final desse século, alguns autores destacaram problemas no modelo. Uma das críticas mais polêmicas foi a de Thomas (1991b). Para esse antropólogo australiano, a etnografia poderia ser problematizada por exotizar os *nativos* e também do ponto de vista epistemológico, porque não lidaria bem com a teoria. O autor sugere estratégias que, se poderia dizer, justamente alargam o olhar para além da trilogia etnográfica.

Um tanto na esteira dessa e de outras críticas, surgiram alternativas ao modelo malinowskiano ou tentativas de reformulá-lo. Cabe aqui destacar três abordagens. A primeira é a chamada etnografia multi-situada, proposta por Marcus (1998). As etnografias multi-situadas seguiriam pessoas, objetos, biografias, entre outras coisas, ao invés de estabelecer um único *locus* e forjar fronteiras para um *objeto*. Aqui se questiona o elemento *lugar* da trilogia etnográfica.

Outra contribuição para esse debate que se deve destacar é a de Giumbelli (2002). Esse autor problematiza a associação entre antropologia e trabalho de campo, sustentando que essa vinculação não deve excluir outras opções metodológicas, como trabalhos exclusivamente

feitos com fontes históricas, a exemplo das etnografias do próprio autor (Ibid., p. 92 et seq.). Assim, Giumbelli abre espaço para questionar o elemento *tempo* da trilogia etnográfica.

Em terceiro lugar e mais recentemente, Ingold entrou nessa discussão sobre etnografia. Ingold (2015b) havia questionado a equivalência entre antropologia e etnografia. No epílogo de *Estar vivo*, eloquentemente intitulado *Antropologia não é etnografia*, o autor britânico, lembrando, em alguma medida, a clássica distinção entre etnografia e antropologia, afirma que a etnografia descreve a vida alheia, ao passo que a antropologia procura entender o ser humano e o mundo em que vivemos (Ibid., p. 327). Sugere o antropólogo que a ênfase na etnografia se deveu à suposição de que, comparando os jeitos pelos quais pessoas percebem o mundo e agem nele, seria possível identificar universais da humanidade (Ibid., p. 339).

O dilema, contudo, pontua Ingold, estaria no fato de esses universais não existirem concretamente. Se os universais não são identificados, o pesquisador, não raro, se restringe à descrição e ignora as principais questões da vida social. Ingold (Ibid.), portanto, convida os antropólogos a participarem dessas grandes discussões, tal como se fazia à época da antropologia de gabinete (*armchair anthropology*), mas, à diferença dessa escola, afirmando os engajamentos com o mundo. Assim, antropologia se torna uma filosofia vívida ou com gente dentro (Ibid.).

No outro artigo sobre etnografia, o tom de Ingold (2016) fica mais ácido. Aqui, a crítica ao que o autor chama de “inflação” do entendimento de etnografia ou das atividades qualificadas como *etnográficas* soa, por vezes, panfletária. A preocupação segue sendo a relevância social da disciplina: “Ostentar a etnografia como uma medalha de honra não irá impressionar ninguém para além do pequeno círculo encantado a que se pertence”, afirma Ingold (Ibid., p. 405).

Simultaneamente, Ingold agrega dois outros elementos ao debate. Um ponto remete à produção da alteridade intimamente ligada à etnografia, pois não se confundiria com as atividades acadêmicas, por exemplo. “É como se a etnografia sempre acontecesse em outro lugar”, escreve Ingold (Ibid., p. 405). O outro item demonstra que Ingold está preocupado (preocupação que encompassa o primeiro elemento, recém-citado) com o engajamento do pesquisador no mundo, o que fica claro na sua defesa da observação participante:

A suposta contradição entre participação e observação não passa de um corolário desse divisor. É como se fosse possível aspirar à verdade sobre o mundo apenas através de uma emancipação que faz com que se desligue dele, e que provoca um estranhamento de nós mesmos [...]. Certamente, a antropologia não pode aceitar passivamente essa partilha entre conhecer e ser. (Ibid., p. 407)

Já que defende a observação participante e sugere que *educação* é mais importante para o antropólogo do que *etnografia*, o problema identificado por Ingold é realmente a descrição: “[...] ao etnografar esses [outros] modos [de fazer e conhecer], a prioridade é deslocada do engajamento para o relato, da correspondência para a descrição, da coimaginação de futuros possíveis para a caracterização daquilo que já passou” (Ibid., p. 410). Se Marcos problematiza o espaço, Giumbelli, o tempo, Ingold problematiza o observador: não é possível conhecer enquanto se estiver apartado do mundo.

Devo, então, insistir em fazer etnografia? Eu não deveria aproveitar que meu trabalho não segue nenhum dos elementos da famigerada trilogia etnográfica, fonte de tantos problemas à disciplina, e propor outra perspectiva de trabalho? Estaria certo Ingold ao afirmar que *Chega de etnografia*? Quando iniciei esta pesquisa, achava que o antropólogo britânico estava jogando a criança junto com a água suja. Jogava fora o grande trunfo disciplinar por tolo receio com relação à escrita. De fato, não deixa de ser surpreendente que Ingold expresse esse medo da escrita, como se ela tivesse um poder desconcertante de apartar o pesquisador do mundo. Surpreende ainda que o antropólogo britânico não seja o único a ter essa opinião, postulada também por outros grandes, como Bataille (Cf. ALMEIDA, 2016, p. 61).

Eu tinha consciência, porém, de que era preciso alterar o sentido de etnografia. A etnografia não pôde permanecer imune aos debates antropológicos. Não é mais o uso de uma coleção de técnicas de pesquisa que a caracteriza, como queria Malinowski (1978), nem se trata de um tipo específico de descrição, como definia Geertz (2008). Tampouco pode ser um modo de salvar os nativos evanescentes, como criticou Sahlins (1997). O erro da etnografia moderna não foi *descrever*, mas *prescrever* um povo, uma cultura, uma sociedade (THOMAS, 1991b). Por isso, o clamor de Ingold me parecia equivocado. A solução parecia ser não *chega de etnografia*, mas sim *chega de saudade*, como já haviam adiantado Tom e Vinícius³³.

Faltava-me, contudo, coragem para levar essa crítica ao saudosismo mais adiante. A mesma coragem que faltou a João Gilberto para cantar *Desafinado*³⁴. Faltara-nos a coragem de ir além das nossas especialidades. Vítima do saudosismo, eu via com maus-olhos o desprezo da etnografia. Aos poucos descobri que *chega* não apenas da saudade dos tristes trópicos, mas também da saudade da etnografia.

³³ Quando digo que *chega de saudades*, estou querendo afirmar que a antropologia deve ser menos melancólica e não tomar os *nativos* como evanescentes, para citar novamente Sahlins (1997). Mas em uma pesquisa com vários locais como esta, *saudade* é o que mais se tem, porém em outro sentido: sente-se falta dos amigos que se fez em cada lugar.

³⁴ Ao poder me comparar com João Gilberto, pude fazê-lo com mais tranquilidade.

Trata-se aqui, então, de apresentar uma análise antropológica das práticas de cura de religiosos católicos. Assim como aponte, no tópico anterior, uma passagem do signo da igualdade para o signo da liberdade, pode-se também escrever que, se a antropologia pós-evolucionista frisava a continuidade temporal entre as culturas – sincronia – e uma descontinuidade territorial – sob a metáfora das ilhas de culturas –, parece que atualmente tem crescido a ênfase na continuidade, com a preocupação com os fluxos e deslocamentos. Percebeu-se que lugar algum fica isento dos intercâmbios que cruzam o mundo. E que todas as populações têm história – inclusive as que se acreditou que não tivessem. Há, enfim, uma ressurgência do interesse por continuidades e uma refração das distinções. Por isso, esta pesquisa é tanto sincrônica quanto diacrônica e não se contenta com um *locus* específico, circulando ao sabor das trajetórias dos seus pesquisados e enfatizando os atravessamentos que povoam as práticas.

Fazer antropologia sem etnografia não significa ficar somente dentro de bibliotecas, em confortáveis poltronas, como que apartado do restante do mundo. De fato, estive em muitos lugares (APÊNDICE F). Frei Fabiano de Cristo me levou ao Rio de Janeiro (RJ) e à virada do século XVII ao XVIII. Frei Galvão me levou a Guaratinguetá (SP) e à capital de São Paulo. E ao final do século XVIII e início do XIX. Frei Rogério, por sua vez, me deslocou a Santa Catarina e ao Rio de Janeiro da virada do século XIX ao XX. Padre Eustáquio me fez visitar a cidade de Poá (SP) e à primeira metade do século XX. Já os pesquisados que viveram o fim do milênio me levaram para Santa Catarina: fui conhecer com padre Aloísio a região de Jaraguá do Sul e, com frei Hugolino, a região de Santo Amaro da Imperatriz³⁵.

Mas os objetivos desses movimentos não são tão estritos assim. Pois frei Rogério viveu também em São Paulo; frei Hugolino, em Guaratinguetá; padre Aloísio nasceu em município próximo a Santo Amaro; frei Galvão esteve em Santa Catarina. Tanto é que no início de 2017, quando fui a Santo Amaro da Imperatriz retomar contatos com os meus amigos devotos do frei Hugolino, um deles, Jorge, convidou-me para conhecer o Santuário da Beata Albertina, que fica há cerca de 90 km de Santo Amaro, na localidade chamada Vargem do Cedro. Quando escutei Jorge falar esse nome, logo lembrei que lá havia nascido padre Aloísio. Foi assim que acabei

³⁵ Os túmulos dos religiosos se tornam lugares de peregrinação e centros de devoção. Também as festas são significativas e acontecem, em geral, no dia do falecimento do homenageado. Tentei acompanhar essas festas. Sobre os períodos das viagens, consultar os apêndices (APÊNDICE F).

conhecendo a casa onde ele nasceu, a igreja em que rezou sua primeira Missa e o memorial que a Paróquia construiu em sua homenagem³⁶.

E tampouco os deslocamentos no tempo são estritos. Frei Galvão segue distribuindo suas pílulas. Frei Rogério, suas bênçãos. Frei Fabiano e padre Eustáquio, suas águas. Padre Aloísio, seus óleos. Frei Hugolino permanece a fazer circular suas energias. Isso em razão de pelo menos dois motivos relacionados. Em primeiro lugar, como me explicaram nos diferentes lugares em que estive, uma vez que são santidades, intercedem junto a Deus pelos seus fiéis, da mesma forma que o faziam enquanto estavam na terra. A morte é muito importante na carreira de um santo católico – mas, de forma alguma, significa o mesmo que o fim. Contaram-me que frei Hugolino, antes de morrer, disse: “Vou fazer mais milagres lá do céu”. Por outro lado, aqui na terra, há uma série de atores que dão prosseguimento às atividades de promoção da saúde desses religiosos. Para tentar salientar isso, será preciso traçar notas sobre uma complexa noção de pessoa com que tive contato.

Em 2006, aos 93 anos, Padre Aloísio faleceu³⁷. Mas a vida do padre Aloísio já acabou? Convivendo com as pessoas envolvidas com seu processo de beatificação, posso dizer que sua vida *continua* e tentarei explicar por quê.

Em Nereu Ramos, bairro de Jaraguá do Sul onde Aloísio veio a falecer, as *irmãzinhas*, como são conhecidas as religiosas da Fraternidade Mariana do Coração de Jesus, fraternidade essa criada pelo padre, dão continuidade à pastoral da saúde e ao trabalho de acolhida dos enfermos, que foi um dos eixos, quiçá o principal eixo da trajetória do padre. O padre se tornou conhecido pelo óleo bento que distribuía para sanar doenças. Antes de sua morte, o padre benzeu uma boa quantidade de litros de óleo. E as *irmãzinhas* conseguiram autorização episcopal para *multiplicar* esse óleo, isto é, pingar certa quantia dele em óleo não-abençoado, que então passa a compartilhar as propriedades curativas do azeite bento pelo padre.

Como estou pesquisando religiosos católicos que praticam (ou praticaram) curas, resolvi conhecer o trabalho das *irmãzinhas*. O interessante é que, mesmo me apresentando como um pesquisador interessando em acompanhar religiosos que praticam curas, a irmã Thaís (que pode ser incluída no *tipo social* que eu pesquiso, pois é a religiosa responsável por acolher os

³⁶ Inclusive formulei uma hipótese para justificar o nome de batismo do servo de Deus. Ele se chamava *Aloísio Sebastião*. São Sebastião é o padroeiro da igreja de Vagem do Cedro. Já a igreja da comunidade vizinha tem como padroeiro São Luiz Gonzaga – e o radical de Aloísio é o mesmo de Luiz. Os pais do padre homenagearam os dois santos das redondezas com o primogênito.

³⁷ Essa discussão sobre pessoa e processo de beatificação de padre Aloísio foi discutida no evento comemorativo dos 20 anos do NER (ALMEIDA, 2016b).

enfermos na residência em que viveu padre Aloísio seus últimos anos), não se sentia, ela própria, um sujeito da minha pesquisa. No seu entender, eu pesquisaria apenas a trajetória do padre, trajetória essa que eu conseguia acessar por meio das suas atividades. Certo dia, comentei com a religiosa que minha pesquisa ajudaria a divulgar o trabalho que ela e suas confradeiras fazem de acolhida do pessoal e a obra do padre Aloísio. Ela falou, contudo, que era preciso difundir principalmente os feitos do padre: “Nós apenas damos continuidade ao trabalho do padre Aloísio”.

Em última análise, irmã Thaís não se sente autora de seu trabalho. Suas atividades são reverberações do trabalho do padre Aloísio. A pessoa do padre, enquanto pessoa distribuída, *continua* curando. É como se a irmã Thaís não recebesse os doentes, não os aconselhasse e não lhes distribuísse óleo bento. É como se o próprio padre Aloísio seguisse abrindo a porta para acolher os enfermos que procuram conforto para suas moléstias. A vida do padre segue nas ações das irmãs e no óleo multiplicado.

E a vida de um santo precisa mesmo continuar depois de sua morte. Para se tornar *beato*, a carreira normal do santo exige que seja comprovado um milagre realizado pelo santo depois de sua morte. Para ser declarado *santo*, precisa que um milagre seja comprovado depois de sua beatificação. Enfim, ele precisa continuar vivo, isto é, seu caminho precisa atravessar outras coisas (como doentes e doenças) e modificá-las, para que essas outras coisas modifiquem o candidato a santo, transformando-o em curandeiro, milagreiro, santo.

Mas a morte é um momento crucial na trajetória de um santo católico. O processo de beatificação e canonização começa, via de regra, cinco anos após o falecimento do candidato (cf. PEIXOTO, 2006). E esse candidato precisa ter tido uma vida carnal. Muitos santos populares não chegam ao cânone porque sua existência terrena não é comprovada (o corpo do padre Aloísio foi exumado).

Ressalta-se, então, que a morte não pode ser confundida com o término da vida. Para entender esse argumento, é preciso recorrer a noções tais como de pessoa distribuída (GELL, 1998) ou de divíduo (STRATHERN, 2006). Talvez seja possível dizer que o padre Aloísio é uma pessoa fractal, isto é, toda uma cadeia que pode ter várias instanciações ou exemplificações (WAGNER, 2011), sendo irmã Thaís uma dessas exemplificações³⁸ e o óleo, outra. Mas não considero essa a melhor metáfora, pois, ainda que irmã Thaís apague sua contribuição ao processo, ela não se resume à sua participação nele. Da mesma forma, o óleo agrega mais linhas às tramas. Por isso, é preciso pensar com outra metáfora, o que será feito em outro capítulo.

³⁸ Isso remete a uma questão de gênero que também precisa ser investigada.

De qualquer forma, essa discussão sobre pessoa distribuída e vida faz lembrar o livro do Jorge Amado *A Morte e A Morte de Quincas Berro D'Água*. Nessa novela, Amado (2001) mostra as duas vidas de Quincas e suas duas respectivas mortes:

Não sei se esse mistério da morte (ou das sucessivas mortes) de Quincas Berro D'água pode ser completamente decifrado. Mas eu o tentarei, como ele próprio aconselhava, pois o importante é tentar, mesmo o impossível. (AMADO, 2001)

Tampouco eu sei do mistério da vida (ou das sucessivas vidas) de Aloísio Boeing ou de qualquer outra coisa. Mas sei que, diante dessas vidas consecutivas ou dessa vida continuada, para tentar entender as práticas do frei Galvão, por exemplo, o aprendiz de antropólogo precisa também acompanhar as práticas de cura das Irmãs Concepcionistas do Mosteiro da Luz, em São Paulo, dos franciscanos de Guaratinguetá (SP).

Mas tampouco isso é suficiente. Devo refletir também com leigos de Guaratinguetá que fazem e distribuem pílulas-de-frei-Galvão na sacristia da Catedral da cidade. Mas estudar o que fazem leigos não fugiria da temática abordada por esta tese? Está certo que o foco da pesquisa é estudar as práticas de cura de seis religiosos. Mas, como visto, a noção de pessoa distribuída implica investigar os leigos também. Isso reforça o equívoco que se incorre ao levar muito a sério clivagens. As coisas participam umas das outras (INGOLD, 2012b) e para entender o crescimento do trigo, talvez se deva observar o solo, a luz do sol, a água da chuva.

Muito mais do que vários lugares, esta investigação engloba antes *nichos de acontecimentos*: aborda os fenômenos de cura, a relação entre religioso e enfermo, a relação da cura e do religioso com a instituição e as relações entre humanos e divindades. Mais do que diferentes lugares, parece se tratar de diferentes escalas. Envolvem-se as forças divinas distribuindo graça. Há outras forças que vão além do nacional e que circulam para conformação das práticas – religiosos vêm do exterior e, com eles, outros santos. Não raro, Roma se vê no direito de estar por dentro de tudo. Da mesma forma, o Estado brasileiro: ora como força repressora de *charlatães*, a fim de proteger *vítimas* do *curandeirismo*, ora incentivando o *turismo religioso*. Além disso, desde pelo menos o final do século XIX, quando se fala em promoção da saúde, os médicos também acham que o assunto lhes diz respeito.

Isso fica particularmente claro quando observamos os processos de beatificação e canonização (APÊNDICE G). Uma das formas mais importantes que a cura entra na Igreja Católica é como *graça*, isto é, como resultado da ação de Deus, que promove a restauração da saúde de modo sobrenatural. Para que a graça aconteça, meus amigos espalhados pelas cidades acima referidas disseram que convém pedir, com muita fé, a *intercessão* do religioso aos qual

inclinam suas devoções e/ou a santos e a Nossa Senhora – cuja ajuda, por vezes, é requerida pelos próprios religiosos, como veremos nos outros capítulos. Esses intercessores solicitam a ação de Deus, à moda do que Maria fez na Boda de Caná, conforme o capítulo segundo do evangelho de João (BÍBLIA, 2012, p. 1259). O resultado dessa confluência de forças – fé, intercessão e graça divina – é a cura.

Uma cura como essa pode ser tomada como um milagre. Para tanto, é preciso englobar mais coisas a essa “reunião”, como escreve Ingold (2012b, p. 29 et passim). Um milagre é uma reunião de esforços que envolve uma campanha de beatificação e de canonização, com seus devotos e suas orações, seus santinhos e testemunhos de cura, historiadores e biografias, e assim por diante. Envolve também médicos e seus laudos: a cura não pode ter explicação *natural* e cabe aos médicos e a sua ciência verificarem isso. E, principalmente, exige um decreto romano afirmando que se trata de um milagre.

Esses milagres são cruciais na carreira de um santo. Se o processo de beatificação é aberto, o candidato a santo é dito *servo de Deus*, como o é atualmente padre Aloísio. Seu processo está andando e o pessoal que tem devoção por ele está aguardando o decreto do Vaticano, confirmando suas virtudes heroicas. Quando for publicado este decreto, padre Aloísio receberá o título de *venerável*. E quando Irmã Edith, a irmã da Fraternidade Mariana do Sagrado Coração de Jesus responsável por catalogar as graças alcançadas por intercessão do padre Aloísio, finalmente identificar um milagre, seu pai espiritual será *beato*. E para o sacerdote ser *santo*, ela deverá encontrar mais um milagre. Melhor dizendo, não é possível encontrar ou identificar um milagre: um milagre é uma reunião de coisas.

Somem-se a isso os meios de comunicação, que me mantêm em contato com muitos de meus amigos devotos dos religiosos que pesquiso. Alguns deles me adicionaram no *Facebook*, mídia por meio da qual também sigo campanhas de canonização, *fanpages* de santuários, de seminário, de memorial. Jorge, um dos devotos do frei Hugolino que mais me auxiliou na pesquisa, conheceu a campanha pela beatificação desse frade e se juntou ao movimento por meio da *fanpage* da Campanha. Como Jorge não tem perfil no *Facebook*, foi sua irmã que entrou em contato com o administrador da página e o colocou em contato com Augusto, o líder do movimento pela beatificação, e com o restante da rede formada a favor da causa de Hugolino, sendo que a maioria das pessoas envolvidas são de Santo Amaro. Chama atenção que, inclusive para encontrar vizinhos, a mediação dos meios de comunicação é, muitas vezes, fundamental.

Mas não apenas pelo *Facebook* me mantenho em contato. Acesso periodicamente também *sites* de internet de pesquisados e de santuários e *blogs* (APÊNDICE H). Também

mantenho contato telefônico³⁹. Além disso, adicionei algumas pessoas no meu *Whatsapp*. Inclusive, quando comecei a pesquisa, não possuía esse aplicativo, para surpresa da Irmã Edith, que ganhou um *smartphone* para falar com o postulador da causa de padre Aloísio e queria usar o *Whatsapp* para me contatar⁴⁰. E como a vida dos religiosos com quem pesquiso cresceu em páginas de jornais, o aprendiz de etnógrafo tornou-se leitor de jornais antigos e vasculhou vários periódicos atrás de notícias sobre religiosos curandeiros (APÊNDICE I)⁴¹. Enfim, não é fácil estabelecer até onde vai o mundo dos meus pesquisados, tampouco definir onde e quando estou fazendo pesquisa.

Assim, a esta pesquisa cabe a pergunta análoga à que Comaroff e Comaroff fazem ao refletirem sobre os zumbis na África do Sul: “É possível ‘fazer’ etnografia em uma escala desajeitada em múltiplas dimensões?⁴²” (COMAROFF; COMAROFF, 2003, p. 147). A resposta que o casal de antropólogos encontra para a questão, e que parece pertinente ao presente trabalho, é realizar uma etnografia não apenas multi-situada, mas multidimensional, capaz de acompanhar toda a extensão de um fenômeno que acontece em diferentes escalas, bem como em diferentes épocas (Ibid., p. 169-170). Como uma investigação antropológica interessada num fenômeno de longa duração, que comporta emergências e desaparecimentos, novidades e continuidades, diversas instituições e agentes, este trabalho busca dar conta de várias escalas das práticas de cura dos religiosos católicos acompanhados.

Para perceber essas emergências e desaparecimentos, é preciso realizar uma série de comparações. A comparação sempre esteve presente no fazer antropológico, ainda que às vezes de modo sub-reptício. Porém, o crescimento de abordagens empíricas mitigou a utilidade da comparação e mesmo tem sido colocada em questão a possibilidade de comparar, como afirma Kuper (2002), não sem deixar de lembrar a crítica de Ingold à etnografia. De qualquer forma, outro movimento concomitante tenta revigorar os *approaches* comparativos (LAZAR, 2012; VEER, 2011, 2016).

Seguindo essa corrente, neste trabalho, não se procura uma verdade geral para os seis religiosos com quem se pesquisa. “O que é geral normalmente é banal”, como escreve Peter van der Veer (2011, p. 2)⁴³. Sugere o antropólogo holandês que o mais interessante não é tecer

³⁹ Tornei-me um colecionador de cartões de visitas. Recebi muitos.

⁴⁰ Fazer pesquisa com *Whatsapp* se mostrou muito bom! Como todas as conversas são automaticamente salvas, o aprendiz de antropólogo não fica angustiado por registrá-las. Pois antropólogo gosta de boas histórias. Mas prefere boas histórias registradas.

⁴¹ Essa atividade foi facilitada pela disponibilização *on-line* dos acervos, bem como pelos mecanismos de busca.

⁴² Minha tradução para: “Is it possible to ‘do’ ethnography on an awkward scale in multiple dimensions?”

⁴³ Minha tradução para: “What is general is often banal”.

generalizações ou comparar sociedades ou outras totalidades unitárias (Ibid., p. 3-8), e sim investir no estudo intensivo de fragmentos, o que é uma das vantagens da antropologia ao fazer comparações (Ibid., 2016, p. 9).

Isso responde a um dos dilemas identificados por Kuper (Op. cit., p. 146) nas pesquisas comparativas, isto é, o estabelecimento da unidade de comparação. Nesta investigação, não se compara um religioso com outro, pois não se trata de seis casos isolados e unos. Comparam-se antes os pormenores das práticas de cura, bem como das práticas religiosas relacionadas. A sensibilidade do aprendiz de antropólogo se dedica a acompanhar se, por ventura, surge aqui e acolá uma *mesma* prática de cura ou se um *mesmo* material é empregado, ou ainda se ocorre um *mesmo* atravessamento de fluxo. Cabe, então, observar as nuances de cada acontecimento, as transformações que acontecem com o passar do tempo, as novidades que emergem, os desaparecimentos que ocorrem. Pois, em cada acontecimento, há a participação de outros fluxos que se enrodilham e que podem dar a cada configuração certa diferença.

É preciso ainda justificar porque a opção por religiosos que praticam curas. Acontece que há muitos irmãos, freiras e padres que se preocupam em curar males. Tomei conhecimento de alguns deles porque parentes meus pegaram um ônibus e foram, em excursão, curar suas doenças. Sobre outros, como o frei Hugolino, ouvi durante o trabalho de campo relativo ao mestrado, como já dito. Também soube de extensa lista de livros sobre saúde e doença escrita por religiosos (FRANCO; FONTANA, 2001; KÖRBES, 2002; STEFFEN, 2010; ZAGO, 1997; ZATTA, [s.d.]). E esses contatos que tive com suas concepções, ainda que tenham sido esparsos e pouco sistemáticos, indicaram uma grande multiplicidade de práticas dentro da instituição.

Por certo, alguns poderão pensar que pesquisar com sacerdotes, irmãs e irmãos não seja o melhor modo de se acercar das maneiras pelas quais práticas de cura são incorporadas pela instituição. Até porque Igreja não é equivalente ao clero, essa “[...] noção essencialmente jurídica, estranha a qualquer conotação mística ou escatológica” (LE GOFF, 1987, p. 374)⁴⁴. Ainda que a distinção entre clero e povo não seja mística, possui uma grande força. Mais ou menos à imagem dessa definição jurídica, contruiu-se outra distinção, a saber, entre a religião erudita e suas versões das massas, entre uma “verdadeira religião” e as crenças do povo, entre as vivências religiosas “racionalizadas” da elite e as “superstições” populares. Essas distinções,

⁴⁴ Um canto entoado em uma missa que participei durante o período do doutorado expressa que leigos são incluídos no sentido de “Igreja Católica”. Chamado “Juntos como irmãos”, o canto tem um interessante refrão: “Juntos como irmãos, membros da igreja, vamos caminhando, junto como irmãos, ao encontro do senhor”. Assim, pesquisar leigos católicos, como se faz nas investigações sobre catolicismo popular, também é pesquisar a instituição.

que afetaram a importante corrente de pensamento social tributária de Max Weber, teriam emergido em meados do século XIX (BROWN, 1981).

A opção por religiosos, portanto, aumenta as probabilidades de que as práticas de cura aqui analisadas sejam, em alguma medida, ratificadas pela instituição. Acontecem, em geral, em ambientes institucionais (mosteiros, igrejas, sacristias) e são levadas a cabo por pessoas ou consagradas ou que fizeram votos e não romperam com a instituição, tendo, em alguma medida, anuência de colegas e superiores. Se não tomarmos isso como institucional, acabaremos como o inglês da história que Geertz (2008, p. 20) conta. Conta o antropólogo estadunidense que um inglês, ao ouvir de um indiano que o mundo repousa em sobre uma plataforma que se apoia em um elefante, o qual, por sua vez, equilibra-se sobre uma tartaruga, queria saber o que há depois da tartaruga. Um tanto entediado, o indiano teria dito: “Ah, Sahib, depois dessa são só tartarugas até o final” (Ibid.)⁴⁵. Se considerar que o institucional começa apenas na próxima tartaruga, dificilmente não se idealizará a instituição como algo puro e não sincrético.

E os seis religiosos escolhidos conseguem dar pistas para pensar os movimentos do culto nos últimos séculos. Frei Rogério e padre Eustáquio remetem ao período da romanização. Compará-los com o que lhes precedeu – frei Fabiano de Cristo e frei Galvão –, bem como com os que lhes sucederam – padre Aloísio e frei Hugolino –, permite entender esse processo em sua intimidade. Por outro lado, o processo de feitura do santo na Igreja Católica pode ser acompanhado por esses religiosos em suas diferentes etapas: há desde campanhas incipientes até nome que já consta no *canôn*.

Dentre os documentos coletados, as biografias dos pesquisados são alguns dos mais significativos. Não é à toa que todos os seis religiosos têm uma ou mais biografias, pois, como observou Miceli (1984, p. 48), “milagreiros” atraem as atenções de biógrafos. E elas foram importantes para esta pesquisa, primeiro, porque reúnem reportagens de jornais, testemunhos de cura, além de traçar toda a trajetória do religioso. Em segundo lugar, escrever com base nas biografias contribui para me aproximar do *modus operandi* dos agentes da hierarquia católica, uma vez que, em geral, são escritas por confrades ou pessoas ligadas à Igreja Católica⁴⁶

⁴⁵ Não custa transcrever a narrativa do próprio Geertz: “Há uma história indiana - pelo menos eu a ouvi como indiana - sobre um inglês a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou (talvez ele fosse etnógrafo; é a forma como eles se comportam), e onde se apoia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga: ‘Ah, Sahib, depois dessa são só tartarugas até o final.’” (Geertz, 2008, p. 20).

⁴⁶ “[...] os modos de operação, os valores, a cultura política dos grupos, os sentimentos vigentes na hierarquia, os padrões de relacionamento, enfim todas as características materiais e mentais das elites, estão como que inscritas

(APÊNDICE K). Além disso, os religiosos pesquisados, como pessoas distribuídas, também são constituídos por esses textos. É sabido que descrever é prescrever. Sugiro que também seja constituir⁴⁷.

A postura metodológica aqui defendida está baseada, portanto, na incursão pelo passado e no vasculhar de arquivos. Afora os já citados, também os das causas de canonização, cujos processos exigem grande documentação. Ao mesmo tempo, também realizei observação participante com registro em diário de campo das práticas de cura contemporâneas, bem como das práticas de devoção aos curandeiros do passado. Além disso, foram feitas entrevistas com pessoas que receberam graças por intercessão dos religiosos curandeiros, com pessoas que conviveram com esses religiosos e com pessoas-chave dos processos de beatificação e canonização e/ou da difusão da devoção⁴⁸.

Em última análise, pois, não se trata de um estudo da biografia de alguns religiosos. O trabalho aqui proposto é, antes, o acompanhamento de diversas linhas, para usar a expressão de Ingold (2007, 2015b). Ingold tem utilizado esse termo para pôr em suspeita os limites das coisas que habitam o mundo. Em alguma medida, a sugestão de fazer antropologia em vários lugares e tempos compartilha com a perspectiva de Ingold a inquietação diante dos limites e cortes. Provavelmente, imaginar uma pesquisa a partir dessa noção de linhas garante uma abertura maior aos fluxos da vida⁴⁹. Por isso, o trabalho aqui proposto baseia-se em uma antropologia que segue as linhas – romanização e marianismo, espiritismo e tridentismo, medicalização e homeopatia, divindades e santidades, energias e outras potências, entre outros atravessamentos – e observa o modo como se tramam em vários materiais acionados nas práticas de cura de religiosos católicos. Sugiro, pois, uma metodologia próxima à proposta por Steil (1996, p. 161), que tomou “[...] as estórias [contadas pelos romeiros] como mapas das mudanças que vêm ocorrendo no culto”. Tentei fazer algo parecido em minha dissertação, ao tomar as plantas como testemunhas do mundo (ALMEIDA, 2016a, p. 45). Cada prática de cura, então, é entendida como um entrecruzamento de biografias de religiosos, doenças, corpos, materiais mais diversos, correntes de religiosidade, enfim, todo um mundo em constante mutação, devido às

nas fontes que elas mesmas produzem (ou subsidiam ou encomendam) e que, via de regra, falam desses grupos como eles apreciam que se fale deles” (MICELI, 1985).

⁴⁷ Não confundir essa postura com o pós-modernismo. Essa atitude parte do princípio de que os jogos de linguagem se imiscuem nos jogos, por assim dizer, “materiais”, de modo que se trata de uma única dinâmica. Ao contrário, o movimento pós-moderno tende a aumentar o abismo entre as palavras e as coisas (LATOUR, 1994, p. 61).

⁴⁸ Para a construção das memórias, utilizei entrevistas semi-estruturadas, as quais, conforme classificação de Tim May (2004, p. 148-149), mesmo sendo guiadas por roteiro (APÊNDICE J), sempre podem tomar outros rumos.

⁴⁹ Talvez porque o maior deslocamento não ocorra nem *no* sistema mundo, nem seja *do* sistema mundo, de que fala Marcos (Op. cit.), mas justamente sejam as linhas que fogem das organizações sistêmicas.

composições que acontecem. Buscarei construir um painel histórico e qualitativo das práticas de cura, as quais parecem se transformar ao sabor das mudanças que acontecem no culto.

Para seguir essas mudanças, o trabalho está organizado em dois capítulos. O seguinte, que carrega uma pergunta em seu título – *Medicalização das práticas religiosas?* –, dedica-se a analisar as relações das pessoas dos religiosos aqui pesquisadas com os médicos. Ao acompanhar a emergência da medicalização das práticas sociais no decorrer dos últimos séculos, o capítulo lança luz sobre o caráter tortuoso desse processo. E destaca as incorporações das práticas médicas e outras grandes correntes das práticas de promoção da saúde nos rituais de curas promovidos pelos religiosos, ao mesmo tempo em que as subverte (GIUMBELLI, 2006).

O último capítulo ocupa-se em analisar a efetividade da uniformização do catolicismo brasileiro proposta pela romanização. Enfoca, portanto, nas relações das pessoas dos religiosos pesquisados com seus confrades, seus superiores e com prelados, bem como para com seus paroquianos leigos. Ao observar uma purificação almejada e não alcançada, sugere-se que *jamais fomos romanos*. E testemunha-se que a ação dos religiosos romanizadores produziu a proliferação dos híbridos e das misturas. Assim, ratifica-se que a única possível unidade do catolicismo se expressa justamente na sua capacidade de englobar e fazer confluir diferentes vivências sob sua égide (STEIL, 1996).

2. MEDICALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS?

[...] entre todas as funções do clérigo, a que historicamente desempenhou o principal papel e que conferiu todo o seu significado à oposição clérigo/leigo foi a função didática, científica, com conseqüente monopólio neste campo. O modo pelo qual o diálogo entre o douto e o ignorante se subtraiu à oposição entre sagrado e profano é uma das grandes astúcias da história.

(LE GOFF, 1987, p. 378)

A construção histórica que permitiu à corporação médica brasileira gozar, atualmente, de grande ingerência sobre a vida e a morte das pessoas envolveu, ao longo dos séculos da história do país, muitos conflitos entre diferentes matrizes de práticas curativas e mesmo entre variedades concorrentes de medicina (WEBER, 1997, p. 6). A visão desse processo como linear já foi objeto de crítica pela historiografia contemporânea (Ibid.).

Uma das premissas dessa perspectiva que simplifica o processo histórico e ignora certas astúcias da história identifica a medicalização com a destituição do campo religioso das práticas de promoção de saúde. É sabido que, ao longo da Idade Média, a Igreja Católica foi assumindo diversos papéis, a ponto de fornecer a seus fiéis “[...] um grande reservatório de poder mágico, capaz de ser empregado para uma série de finalidades seculares. De fato, é difícil pensar em alguma aspiração humana a que ela não pudesse atender” (THOMAS, 1991a, p. 50). Dentre esses desafios cotidianos da vida terrena, incluíam-se as doenças. A racionalização, que Max Weber (1983) percebeu na vida moderna, teria propiciado a divisão social dos campos e a promoção da saúde pelas instituições religiosas – assim como elas próprias – estaria com os dias contados.

Como uma insistente tradição de longa duração (BRAUDEL, 1990), essas práticas de cura seguem presentes no catolicismo. O questionamento, contudo, da teleologia weberiana não se resume à simples persistência dessas práticas, mas também remete ao enredado entrelaçamento das práticas religiosas com as médicas e de promoção da saúde. Diante disso, o presente capítulo, partindo de testemunhos de graças de devotos dos religiosos, explora as idas e vindas, as nuances e intrincadas tramas desse processo. Ao testemunharem a graça divina em diferentes épocas, os relatos de curas milagrosas testemunham também certa complexidade do processo de medicalização das práticas sociais. E indicam pistas para entender como grandes processos, fluxos e transformações acontecem: enrodilhando-se com tudo o mais⁵⁰.

⁵⁰ Partes deste capítulo foram apresentadas no 3º Simpósio Sul da Associação Brasileira de História das Religiões (ALMEIDA, 2017). Agradeço aos comentários dos presentes, que permitiram a escrita da versão aqui apresentada.

2.1. UM HOMEM SE DIRIGE À CIDADE DE SÃO PAULO

Um homem se dirige à cidade de São Paulo (SP). Não esconde a apreensão. Algo lhe aflige e isso transparece em seu semblante. Provavelmente, está montado em um cavalo que velozmente corre, ainda que semelhantes detalhes não tenham sido encontrados. Sabe-se somente que partira de uma das várias fazendas distantes a léguas da cidade.

Estamos na vidade do século XVIII para o XIX. São Paulo é um pequeno aglomerado de casas que acomoda cerca de 10 mil habitantes (ANEXO G)⁵¹. Poucos diriam que se transformaria, no século XX, em uma das maiores metrópoles do mundo.

O homem que, ansiosamente, se encaminha a esse vilarejo não teve seu nome registrado. O motivo de sua aflição, contudo, guardou-se. Sua esposa, que está dando luz ao seu filho na fazenda onde iniciara aquela jornada, passa pelas dificuldades de uma grave doença. E pedira a ele que fosse buscar recursos no tímido povoado.

Depois das léguas do caminho, chega à porta de um imponente convento. Trata-se do Convento São Francisco, que abriga os filhos espirituais do santo patrono da casa. Ao frade responsável pela portaria, solicita, talvez ainda ofegante, o socorro de um dos frades, frei Antônio de Sant'Ana Galvão. Talvez trouxesse consigo outro cavalo, pois tinha a expectativa de levar consigo o frei Galvão, que à época era o guardião do Convento.

Justamente por ocupar esse cargo, o franciscano não se encontra no Convento. Está no Capítulo Provincial, que acontece no Rio de Janeiro. Ainda mais aflito, o homem faz o caminho de volta à fazenda, tão ou mais de pressa. “Qual não foi, porém, sua surpresa ao encontrar sua esposa livre de todo o perigo e a proclamar as virtudes do seu grande benfeitor!”, escreve o Correio Paulistano do início da década de 30, um dos vários documentos a reproduzirem essa história (“Guaratinguetá no tri-centenário de sua fundação”, 1930). É possível ler no texto do periódico como o religioso a salvou do perigo que corria:

Contou-lhe então a boa mulher que, durante a noite, a qual estava muito chuvosa, lhe apareceu o servo de Deus, completamente enxuto, mandou que lhe trouxesse um copo com água, benzeu-a e deu-lhe a beber, e lato foi o suficiente para que ficasse livre de todo o perigo. (Ibid.)

Outras narrativas do mesmo ocorrido trazem mais detalhes. Algumas, como a incluída em um santinho distribuído pelas monjas do Mosteiro da Luz, destacam que na água o frade

⁵¹ Esse é o número habitantes que havia em 1822, ano da Independência do Brasil (QUEIROZ, 1972).

pusera um papel com a escrita: “*Post partum Virgo inviolata permansisti; Dei Genitrix intercede pro nobis*”⁵². O santinho ainda esclarece: “Esta foi a origem das pílulas que desde então foram muito procuradas pelos devotos de frei Galvão, e até hoje o Mosteiro da Luz as fornece gratuitamente às pessoas que têm confiança na intercessão de frei Galvão”.

Narrativa semelhante é encontrada no sítio de divulgação da devoção:

Certo dia, Frei Galvão foi procurado por um senhor muito aflito, porque sua mulher estava em trabalho de parto e em perigo de perder a vida. Frei Galvão escreveu em três papelinhos o versículo do Ofício da Santíssima Virgem: *Pos partum Virgo, Inviolata permansisti; Dei Genitrix intercede pro nobis* [...]. Deu-os ao homem, que por sua vez levou-os à esposa. A mulher ingeriu os papelinhos, que Frei Galvão enrolara como uma pílula, e a criança nasceu normalmente. [...] Esta foi a origem dos milagrosos papelinhos, que, desde então, foram muito procurados pelos devotos de Frei Galvão, e até hoje o Mosteiro fornece para pessoas que têm fé na intercessão de Servo de Deus⁵³.

Talvez as narrativas não se refiram a um mesmo socorro prestado pelo frade. E sim a vários acontecimentos similares. Tanto é que na narrativa que reconstruí com base em reportagem jornalística o frade não é encontrado pelo marido, ao contrário do que pode ser lido no portal de *internet*. Em uma biografia dos anos 1950, inclusive os diálogos do aflito marido com o franciscano são reproduzidos:

De outra feita, procurou-o um senhor muito aflito.
 - Senhor padre, minha mulher está para ser mãe.
 - Parabéns, amigo, o céu te manda mais um anjo.
 - Ai de mim, sr. Padre, ela está passando tão mal que temo pela sua vida!
 - Oh! Pobre filho, já vou rezar por ela!
 - Deus lhe pague, meu Pai, mas dê-me também um remédio qualquer para ela tomar. Frei Galvão teria sorrido diante da simplicidade do aflito homem; que remédio poderia ele dar em semelhante caso?
 Eis que se lembra do papelinho da Virgem; faz outro igual e dá ao pobre pai que sai voando para casa. Horas depois, muito alegre, vem dar a notícia de que o anjinho chegara com muita felicidade, e que mãe e filho se encontravam em ótimas condições de saúde.
 Estes fatos se propalaram com grande rapidez, e os pedidos dos papelinhos eram muito frequentes, mesmo em vida do Servo de Deus; por isso ele ensinou às irmãs fazê-lo, e ainda em sua ausência podiam dá-los às pessoas que os viessem pedir à porta do Convento. (MARISTELA, 1954, p. 158–159)

Reforça essa hipótese um pequeno relato biográfico que, a pedido do provincial franciscano, fora escrito entre os anos 1803 e 1806 – portanto, durante a vida de frei Galvão –

⁵² A frase, originalmente em latim, pode ser traduzida para: “Depois do parto, ó Virgem, permaneceste intacta: Mãe de Deus, intercedei por nós”.

⁵³ **Origem das Pílulas?** Disponível em: http://www.saofreigalvao.com/w3c_novena.asp. Acesso em: 11 nov. 2018.

e reproduzido na sua principal biografia (BOVE, 1993)⁵⁴. O texto, que difere dos demais por ter um tom mais historiográfico, destaca a atenção despendida a populares:

O que se pode acrescentar é que em nada tem diminuído os créditos, devidos à sua virtude, antes cada vez mais tem merecido a admiração e o respeito dos povos, que olham para ele como um varão apostólico, ornado de todas as virtudes; e o conceito que dele formam é sem duvida de um santo. O seu nome é em S. Paulo, mais que em outro qualquer ouvido com grande confiança, e não uma só vez de lugares remotos muitas pessoas o vinham procurar nas suas necessidades. (REGISTRO... Apud. BOVE, 1993, p. 228)

Cabe ressaltar que o relato biográfico patrocinado pela Província Franciscana não especifica o tipo de atendimento realizado pelo frade à população que por ele batia à porta do Convento. Resume-se a dizer que frei Galvão era procurado pela população para tratar de suas “necessidades”. O termo faz lembrar da Igreja Católica retratada por K. Thomas (1991a), capaz de auxiliar fiéis em seus problemas cotidianos.

A despeito dessas dúvidas – se o homem estava a cavalo ou a pé, se encontrou ou não o frade, se as narrativas se referem a um mesmo evento ou a vários –, um elemento compartilhado por todas essas narrativas, de variadas épocas e apresentadas em diversas plataformas, pode ser destacado. A estrutura de todas as narrativas pode ser assim resumida: seja por sugestão da parturiente, seja por iniciativa do futuro pai, um frade é procurado para tratar de uma mulher em trabalho de parto e enferma. E o drama da enfermidade é superado quando as súplicas alçadas aos céus pelo franciscano, por meio das pílulas ou por meio de rezas, ganham os ouvidos da Virgem Maria, que garante a graça da recuperação da saúde.

Essa narrativa somou-se à do homem que, sofrendo dores dos cálculos nos rins, foi auxiliado por frei Galvão. O frade lhe deu papezinhos com a mesma prece escrita em latim. Assim narra um santinho distribuído no Mosteiro da Luz:

Certo dia um moço, que se debatia com fortes dores de cálculos renais, pediu a Frei Galvão que o abençoasse para ficar livre da dor. Frei Galvão, lembrando-se do poder da intercessão da Santíssima Virgem, escreveu num papelzinho o verso do breviário: ‘Post partum Virgo inviolata permansisti, Dei Genetrix Intercede pro obis’ e mandou o moço ingerir o papelzinho feito em forma de pílula. O moço fez, confiando em Nossa Senhora e expeliu os cálculos sem dificuldade.

As duas histórias se tornaram a origem mítica das pílulas-de-frei-Galvão ainda hoje distribuídas em diversos lugares que se prestam à sua devoção, como o Mosteiro da Luz, na capital paulista. O número de julho de 1917 do jornal *Eco Seráfico*, uma publicação franciscana,

⁵⁴ O conteúdo do documento, contudo, indica que a data está equivocadamente informada pela biografia documentada.

testemunha a peregrinação em busca de pedaços de papéis com a frase difundida por frei Galvão:

[...] a confiança na intercessão do Servo de Deus nestes casos [de parturientes] se conservou até hoje. Segundo nos afirmam as Irmãs do Recolhimento da Luz em S. Paulo, não passa dia que não acudam à sua portaria três, quatro pessoas pedindo o papelzinho de seu santo Fundador e que mesmo do Interior mandam buscar, agradecendo todos a Deus o feliz resultado. (FR. B. Apud BOVE, 1993, p. 315)

Se vinham três ou quatro pessoas por dia, atualmente, vêm centenas de devotos. Formam-se filas diante da roda em que uma irmã entrega um santinho do frade contendo a novena e com os papéis em que se lê a poderosa frase. Caso se fique algum tempo na pequena loja do Mosteiro em que são vendidos objetos religiosos, especialmente ligados ao construtor do recolhimento, várias vezes se ouvirá a pergunta: “Onde se distribuem as pílulas-de-frei-Galvão?”

Não raro, um leitor do século XXI faria uma ressalva às narrativas que ganharam status de míticas origens das pílulas, identificando uma ausência nelas: onde estarão os médicos? Essa ausência indica uma transformação do que seja uma graça. Isso fica mais claro se a narrativa desse sucesso for contraposta a outros testemunhos de graça alcançadas por devotos do frade mediante sua intercessão. Se conhecer é se deslocar (INGOLD, 2015b), talvez para compreender essas narrativas é necessário locomover-se um pouco mais no espaço-tempo. Acompanhemos o testemunho do milagre que, por ter sido reconhecido pelo Vaticano, permitiu que se escrevesse o nome de frei Galvão no rol dos santos católicos.

2.2. A MESMA CIDADE, O MESMO SANTO, OUTRO PARTO

Continuamos na cidade de São Paulo. Porém, passaram-se dois séculos e o pequeno acumulado de ruas das quais as tropas de burros e os cavalos levantavam poeira se converteu em um dos maiores aglomerados de pessoas do mundo. Dessa vez, o nome da pessoa miraculada ficou registrado. Pouco antes da canonização e durante alguns dias depois, vários jornais o publicaram, muitas vezes junto com sua fotografia. Nas imagens, não raro, aparecia feliz ao lado de seu filho.

Não é à toa essa felicidade. Sandra teve, em 1999, Enzo somente depois de vários abortos espontâneos⁵⁵. Em 1993 e no ano seguinte, sofreu três desses abortos, um precoce e

⁵⁵ A narrativa deste milagre se baseou nas informações das seguintes fontes: Museu Frei Galvão (2007), Westin (2007) e Padilla (2008).

dois tardios. A razão para esses insucessos nas gestações, que não chegavam à 20ª semana, era o seu útero bicorne. Dividido por uma cartilagem, o espaço uterino se torna pequeno para acomodar e desenvolver um feto. Ademais, a divisão faz com que uma das partes do órgão siga menstruando durante a gravidez. E as contrações da menstruação estimulam a expulsão do embrião ou feto.

A identificação dessa má formação útero de Sandra e o estabelecimento da relação entre esse problema e a dificuldade de ter filhos exigiu a atuação de um tipo especial de personagem na história: médicos. Vera Lúcia Delascio Lopes, como médica ginecologista, atendeu a Sandra e tratou de acionar sua prática profissional para que Enzo nascesse. Vera Lúcia ainda contou com o apoio de outros colegas de profissão.

Dentre as ações executadas por Vera Lúcia e por seus colegas no caso em tela, não está incluída a intervenção cirúrgica do útero de Sandra. A descrição do milagre pela religiosa postuladora da causa, irmã Célia Cadorin, destaca esse fato e ainda assevera a impossibilidade de uma mulher com semelhante anormalidade uterina lograr sucesso em uma gestação: “Com tal má-formação – não corrigida cirurgicamente – era **impossível levar a termo qualquer gravidez**” (CADORIN Apud. MUSEU FREI GALVÃO, 2007 – Grifos do original). O mesmo relato, contudo, revela que a junta médica da qual Vera Lúcia participava realizou uma “cerclagem cervical”. Esse procedimento consiste em dar pontos no colo do útero, a fim de que o órgão não dilate antes do fim da gestação.

A gestante não foi atendida apenas por médicos. Receosa de repetir as infelicidades do início da década de 90, que provavelmente eram vívidas memórias, Sandra resolveu recorrer a outro tipo de apoio. Conhecedora da história de frei Galvão, àquela altura já beatificado, ela passou, no segundo mês de espera de Enzo, a tomar as pílulas de frade. “Já no primeiro dia em que tomei a pílula parei de sentir dor e sangrar. No quarto mês, passei por uma cirurgia para fechar o colo do útero e segurar o bebê por mais tempo. Isso dilataria ainda mais o útero e faria com que eu sentisse mais dor e tivesse mais sangramentos. Mas nada disso aconteceu”, revelou a miraculada à revista *Época* (PADILLA, 2008).

Em função desses apoios, a gravidez progrediu até a 32ª semana, quando a equipe de médicos solicitou o repouso absoluto de Sandra. E para acompanhamento diário dos últimos meses de gestação, ela foi internada em uma maternidade. A gestação era considerada arriscada e inspirava cuidados.

Decidiu-se por fazer uma cesariana no dia 11 de dezembro de 1999, ainda na 32ª semana. Enzo nasceria prematuro. Já tinha sido gestado por algumas semanas a mais do que as 28 mínimas para sobreviver.

O parto também mobilizava preocupações. Uma hemorragia poderia ceifar a vida de Sandra. O bebê poderia nascer com sequelas. A oxigenação que recebia no útero bicornes era provavelmente insuficiente. Vera Lúcia comentou depois do parto os riscos pelos quais passavam o nascituro e sua mãe:

O risco de o bebê ter uma hemorragia cerebral naquela situação era altíssimo. Sandra também correu muitos riscos. Em casos como esse, a placenta se desprende com dificuldade do útero na hora do parto. Se a placenta permanecesse, o risco de uma hemorragia seria muito alto, já que o organismo entenderia que o feto ainda estava ligado ao organismo da mãe. Sandra sabia que poderia morrer. (Apud. PADILLA, 2008)

A despeito dessas apreensões, a cesariana transcorreu sem percalços. O recém-nascido teve, entretanto, um problema respiratório nas membranas hialinas, o que obrigou os médicos a intubá-lo. Agora era Enzo, um bebê prematuro e com baixo peso, que corria risco de vida.

Sua recuperação, contudo, foi rápida e no dia seguinte já pôde ser “extubado”, como os médicos dizem. Uma semana depois, teve alta do hospital. Dada a fragilidade das crianças em semelhantes circunstâncias e a rapidez da cura de Enzo, a superação do problema respiratório também foi considerada um milagre. “Trata-se de um duplo milagre, pois aconteceu com a mãe e a criança”, afirma o boletim do Arquivo Memória de Guaratinguetá (MUSEU FREI GALVÃO, 2007).

Vera Lúcia também classificou o caso como um milagre. E ao expressá-lo à revista *Época*, a médica resume uma grande transformação que se observa no entendimento do que seja um milagre: “Para um médico é difícil falar em milagre. Mas as condições desse caso eram muito nefastas. **Houve algo a mais que somente medicina**” (Apud. PADILLA, 2008 - Grifos meus). Na narrativa do caso oitocentista, a graça surge como a superação de uma adversidade, como uma doença, um parto melindroso que, ao final, traz ao mundo uma criança e não ceifa a vida da mãe. Ou expele uma pedra nos rins que incomoda seu portador. Essa superação pode ser explicada como a ação divina. Já na narrativa do caso do final do milênio, a cura milagrosa se torna a superação da medicina. O testemunho de cura passa a ser, em alguma medida, um testemunho da vitória do sobrenatural ao saber e à prática dos humanos.

2.3. DESENGANADOS

É certo que outras transformações se deram entre a corrida do pai oitocentista em busca do auxílio de frei Galvão e a ação do frade na gestação e parto de Enzo. E algumas delas serão abordadas por outras partes deste trabalho. Por outro lado, essas narrativas em que a graça

divina supera o saber médico já existiam antes da ansiosa corrida na ainda bucólica São Paulo. Exemplos dessas narrativas podem ser encontrados entre os testemunhos dos devotos do frei Fabiano de Cristo, que, no século XVIII, viviam às voltas da Baía da Guanabara:

O oficial de alfaiate João de Moraes Lal, com 33 anos de idade, desde quatro meses sofria veementes dores no ventre e peito. Os médicos, por não entenderam o achaque, não lhe aplicavam medicina alguma. Leal, no dia do enterro de frei Fabiano, levou para casa um palmo de fita, que cingira a perna do irmão franciscano. Aplicou-a no dia seguinte ao ventre e viu-se curado desde então. (Depoimento de 12 – III – 1748)

Manuel de Souza Lobo, de 43 anos, tísico, se viu em grave perigo de morte, e o maior motivo de estar se seguir (segundo o que julgavam os médicos) eram uns contínuos suores, que todas as noites o oprimiam, fazendo-lhe casa noite ensopar neles três camisas por espaço de um mês. Aplicou uma relíquia de frei Fabiano de Cristo no ventre e prometeu ‘uma esmola para a enfermaria, onde ele fora enfermeiro. Foi de tal sorte esta rogativa despachada, que na mesma noite... lhe não repetiram os suores nem até o dia de hoje, e afirma ele testemunha, que não viu prodígio mais evidente. (Depoimento de 9 – V – 1748).

Esses dois testemunhos foram registrados no Livro de Tomo do Convento Santo Antônio e posteriormente publicados em uma biografia do santo popular (SINZIG, 1928). A análise deles permite entender que a transformação para a qual aqui se chama a atenção não consiste em etapas de uma sucessão histórica, inclusive porque a primeira variedade de testemunho, de alguma forma, engloba a segunda. Ao contrário, já estava presente em registros de período anterior ao do acontecimento que se converteu na mítica origem das pílulas-de-frei-Galvão.

Talvez essa narrativa mítica, em suas diversas variações, excluiu a personagem do médico porque o parto não fosse objeto de atenção dos médicos. Além da ajuda do frade, havia, à época, outros recursos para promoção da saúde e talvez eles foram acionados, ainda que não mencionados. Normalmente, as mulheres que estavam nos então chamados “melindres do parto” eram atendidas por escassas parteiras, conhecidas durante o Brasil Colônia e o Primeiro Reinado como “aparadeiras” (ALENCASTRO, 2002, p. 71–72)⁵⁶. Médicos eram mais raros e pouco entendiam desses “melindres”. B. Weber (1997, p. 287), analisando a virada seguinte de século, afirmou: “Entre o pudor e a imperícia, as mulheres e seus problemas de saúde foram relegados a um espaço próprio, no qual os médicos custaram a se envolver”. Os primeiros médicos ginecologistas passaram a atuar no Brasil em meados do século XIX, não sem a resistência marital e das parteiras (ALENCASTRO, 2002, p. 75; ROHDEN, 2006).

⁵⁶ As estatísticas mais antigas a que se têm acesso do número de pessoas encarregadas desse ofício remontam a 1872 (REIS, 2002, p. 71–72). Em São Paulo, havia, a cada 10 mil pessoas, entre sete e dez aparadeiras, médicos, farmacêuticos e cirurgiões. As aparadeiras eram, sobretudo, mulheres negras de mais idade.

Por outro lado, a busca de um sacerdote pode remeter ao temor da morte que acompanhava o parto (ALENCASTRO, 2002, p. 71). Era essa uma das três situações em que a confissão era obrigatória, junto com a Quaresma e a Extrema-Unção (Idem.). Assim se entende porque as devoções ligadas à proteção do parto eram bastante difundidas: Nossa Senhora do Amparo, da Glória, da Luz (Idem.). A essas santas frei Galvão veio a se somar⁵⁷. Diante de semelhante cenário, sentir a falta do médico na primeira narrativa é sinal de viver em um tempo de medicalização da gravidez e do nascimento.

Além do mais, há como contar a gestação e nascimento de Enzo sem falar na Vera Lúcia, como se vê a seguir:

O segundo milagre veio em 1999. Uma gravidez de altíssimo risco, que tinha tudo para ter as piores consequências para a mãe e para o bebê, terminou praticamente sem problemas. O único problema foi a criança ter nascido com uma doença grave. Ele se curou logo em seguida, também sem explicação. É por causa desse milagre que frei Galvão será elevado ao status de santo hoje. Nos dois casos, as pessoas envolvidas tomaram as famosas pílulas de frei Galvão, pequenos papeis enrolados com uma oração em latim considerados milagrosos. As pílulas começaram pelas mãos do próprio frade. Ele as deu a uma mulher que sofria de dores fortíssimas nos rins. Logo após ingerir os papeizinhos, o sofrimento passou. (WESTIN, 2007)

Trata-se, contudo, de uma exceção. Na mesma reportagem, ao se narrar o milagre que rendeu a frei Galvão o título de beato, recorre-se à noção de milagre como superação da medicina, explicitada na imagem do “desengano médico”:

No caso de frei Galvão, o primeiro milagre ocorreu em 1990. Uma menina de Distrito Federal estava internada numa UTI e já havia sido **desenganada pelos médicos**. Curou-se sem explicação. Com fé, sua família havia pedida a cura a frei Galvão. O Vaticano reconheceu o milagre e canonizou o frade em 1998. (WESTIN, 2007 – Grifos meus)

O fato é que, nos testemunhos mais contemporâneos, a graça aparece, via de regra, quase como sinônimo da superação do saber médico. Os seguintes testemunhos podem exemplificar essa noção, como no caso da carta remetida a frei Rogério ainda na década de 30 pelos familiares do carioca Francisco José, os quais agradecem por sua recuperação, alcançada graças à intercessão de frei Fabiano de Cristo, ainda que o médico já estava perdendo as esperanças:

Cumprimentando-o pedimos-lhe a bênção e o obséquio de ser intermediário nosso para o efetivo cumprimento de uma obrigação que assumimos para com o grande Servo de Deus frei Fabiano de Cristo, publicando a seguinte graça que recebemos por sua interseção:

Em lugar longínquo e sem recursos médicos enfermou gravemente nosso filho de então com quatro anos de idade, Francisco José.

O médico que o assistia desanimava no tratamento em virtude da persistência e elevação da febre que atacara nosso querido doentinho.

⁵⁷ Onde frei Galvão é muito grande, como no Mosteiro da Luz, crescem as chances de essas devoções crescerem também. Em visitas ao lugar, encontrei santinhos de Nossa Senhora do Bom Parto sendo distribuídos.

Pedimos a Deus o restabelecimento de nosso filho prometendo publicar a graça que solicitamos por intercessão de frei Fabiano, o enfermeiro. O menino, contra a expectativa de todos, salvou-se e recuperou rapidamente as forças.

Em cumprimento da promessa, escrevemos-lhes esta carta. Tomamos a liberdade de juntar uma espórtula para as despesas de publicação. Enviamos igualmente uma outra espórtula para que, em qualquer dia 17, seja celebrada uma missa pedindo a Deus o rápido andamento da causa da beatificação de frei Fabiano; da importância junta para esse fim, pedimos queira considerar o excedente à espórtula habitual das missas sem hora marcada com contribuição acarretadas pela mencionada causa. É a segunda parte da promessa que na mesma ocasião fizemos.

Agradecemos a V. Revma. o favor que nos presta, pedimos queira com sincera estima amigos obrigados. (Carta de 22 jul. 1931 da Família K. a frei Rogério. AHPFNSC)

Também exemplifica a superação do saber médico a graça alcançada por uma menina mineira na década de 40 mediante a intercessão de padre Eustáquio. O religioso salvou da paralisia a menina Maria Alticiou, que também procurara sem sucesso os recursos da medicina. A graça foi publicada cerca de 25 anos depois:

Uma das curas que constam do processo de canonização é a da menina Maria Alticiou, de 12 anos de idade, filha do ex-prefeito de Rio Pardo, MG, que ficou parálitica ao cair de um cavalo. **Sem encontrar solução na medicina**, seus pais a levaram ao padre Eustáquio, que após dar-lhe a bênção, mandou que voltasse no dia seguintes para comungar. Ao se dirigir ao altar, Maria Alticiou disse aos pais: ‘Estou melhor. Eu quero andar’. Na própria igreja, em Belo Horizonte, voltou a andar normalmente. (“Padre Eustáquio sugou veneno de cobra cascavel”, 1966)

Já O. A. J., cujos problemas do coração, para medicina, “não tinha[m] mais cura”, recebeu uma graça por intermédio de frei Hugolino e suas imposições de mãos no início da década de 90:

DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, de minha livre e espontânea vontade que eu, O. A. J., portadora de problemas do coração, fui curada com o auxílio de frei Hugolino, através da imposição das mãos, estando hoje em plenas condições de saúde e trabalhando normalmente. Por ser a expressão da verdade, firmo a presente declaração, na presença das testemunhas que abaixo também assinam

Santo Amaro da Imperatriz, 17/08/1992

[Assinaturas da declarante e de testemunhas]

[Comentário anexo ao testemunho:]

Fazem três anos que começou o problema, estava se tratando com os médicos e com o frei Hugolino. No dia 17/08/1992 veio trazer a notícia que tinha ficado curada graças ao frei Hugolino pois **pela medicina não tinha mais cura**. (Declaração de cura. AHPFNSC)

Anos mais tarde, L. G., também acometido por problemas cardíacos, salvou-se por intercessão de padre Aloísio, a despeito da incapacidade dos médicos lhe ajudarem:

[L.G.] Passou por cirurgia do coração em 15-06-2013. Lesões segmentares graves em coronária. Enxerto de artérias mamaria interna esquerda para artéria descendente anterior e pontes de vela safena para artéria coronária direita e ramo marginal. Esteve no hospital Curitiba, onde fez a cirurgia, depois Jaraguá do Sul. Passou muito mal em diversas vezes e **inclusive desenganado dos médicos**. Ficou muito inchado e o corte não fechava. Sua esposa, juntamente com as filhas, desde o primeiro momento recorreu à intercessão do Padre Aloísio. Rezando junto ao túmulo, na casa onde o

padre viveu, usando o óleo bento. Seu L. está curado e veio agradecer a graça alcançada e reza para que o Padre Aloísio logo possa ser declarado santo. Vem sempre rezar junto ao túmulo e na missa nos dias 17. (Testemunho de Graça. AIPA)

Uma variante dessa noção de graça como superação da prática médica são os casos em que, diagnosticada a necessidade de realizar uma cirurgia, essa é desmarcada por não haver mais precisão. Nesse ínterim, a operação deixa de ser necessária porque a intercessão do religioso garantiu uma cura. Enviada ao Convento Santo Antônio mais de uma década depois de alcançada a graça, a carta de C. U. informa que a remetente logrou superar uma apendicite sem necessidade de cirurgia.

C. U. Comunica que sofrendo em 1921 uma gravíssima crise de apendicite, tendo-se repetido por mais duas vezes, fez uma promessa ao Servo de Deus frei Fabiano de Cristo e ficou curada **sem precisar de intervenção cirúrgica a que estava condenada**. (Testemunho de graça de 12 out. 1932. AHPNSC)

Publicada em 1955, a graça recebida pelo pai de Resende, devota de padre Eustáquio, documenta, além da dispensa da intervenção cirúrgica, a convicção devota. E também a recomendação sacerdotal de, por via das dúvidas, divulgar o fato. Dentro dos circuitos de trocas com divindades, convém cumprir suas obrigações, ainda que outros ponham dúvidas sobre as dádivas:

Tendo meu pai, com 82 anos, adoecido com grave infecção renal e a causa não se revelasse pela radiografia, por não aturar devidamente o contraste, **os médicos haviam resolvido operá-lo**. A intenção era, sem dúvida, arriscada devido a idade avançada do paciente. Nessa circunstância, recorri, confiante, ao padre Eustáquio, solicitando sua intercessão para que na última tentativa radiográfica tudo se esclarecesse e fosse evitada a operação, prometendo a publicação da graça, atestada pelos médicos. Fui inteiramente atendida; a radiografia revelou claramente tudo, **ficando dispensada a intervenção cirúrgica** entrando o doente em progressivas melhoras e conseqüente restabelecimento. Como os médicos recusaram o atestado por não atribuírem o fato exclusivamente a um milagre, dirigi-me a um dos Padres dos Sagrados Corações em Belo Horizonte, narrando-lhe o acontecido. Este me aconselhou fazer a publicação tal como havia narrado, dando por cumprido o meu voto. É o que ora faço na firme convicção de verdadeiro milagre, agradecendo, de público, ao padre Eustáquio a graça obtida. Entre Rio de Minas, Janeiro de 1955. Lygia Alves de Resende. Nota: Isto aconteceu há dois anos, estando meu pai livre de tal infecção. (RESENDE, 1955)

Caso similar vivenciei, em 2014, S. V. M., cujo joelho se recuperou sem a necessidade de operação depois de pedir a padre Aloísio⁵⁸:

Certo dia, eu estava pintando a casa e caí da escada, machucando o joelho. **Fui três vezes ao médico em Joinville e nada melhorou**. Fui de férias na casa do meu irmão, em Renascença, no Paraná, e lá fui ao médico, tirei um raio-x. Ao levar o resultado do raio-x para o médico, ele disse que **tinha que realizar uma cirurgia**, pois estava

⁵⁸ Ambos os testemunhos remetem a uma tendência de crescimento da importância dos aparelhos de exames de diagnóstico mediando as práticas de promoção da saúde, tendência essa que também é sentida nos testemunhos de cura. Este trabalho voltará a essa questão.

secando a cartilagem do joelho, receitou um remédio e quando acabasse de tomar era para voltar e operar. Chegando em casa, fiquei muito desorientado e fui me deitar e neste momento veio em minha mente o Pe. Aloísio. Então comecei a rezar o terço em honra de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a minha dor começou a aliviar até eu esquecer. **Fiquei curado, não voltei mais ao médico.** Sempre que posso venho aqui nos dias 17 e rezo todos os dias o terço ensinado pelo Padre Aloísio. (Testemunho de Graça de S. V. M., de Joinville [SC]. 11 mai. 2014. AIPA)

2.4. O MÉDICO É BOM, GRAÇAS A DEUS!

Há ainda outros modos pelos quais os médicos emergem em testemunhos de cura. Em alguns casos, eles são iluminados pelas graças derramadas mediante a intercessão dos religiosos acionados nas orações dos devotos. Diante de um médico indeciso, H. N. V. decidiu, na década de 70 do século XX, recorrer ao frei Fabiano, que permitiu a compreensão do caso pelo médico:

Revmo. Pe. Superior do Convento de Santo Antônio,
Sou muito devota de frei Fabiano de Cristo e como alcancei várias graças venho vos comunicar.
Minha falecida tia, T. M. M., era devota e foi por intermédio dela que tenho as relíquias e as orações.
1ª graça - Meu filho estava doente e o médico meio indeciso sobre a doença. Passaram três meses e como não acertasse o diagnóstico recorri a frei Fabiano e graças a ele descobri que o meu filho estava com pedras na vesícula. Foi operado e hoje se sente bem. [...] H. N. V. [...] (Carta com Testemunho de Graça de 15 nov. 1973. ACSARJ)

Foi ao mesmo frade franciscano que E. S. S. encaminhou o pedido de encontrar um médico capaz de tratar sua enfermidade:

Glorioso frei Fabiano:
Mais uma vez, me ajoelho diante de vossa santa e milagrosa imagem pedindo a vossa intercessão junto ao senhor para a minha cura divina. São tantos os meus males que eu resumo num só: a minha saúde. Faça admirável servo de Deus que eu encontre um gastroenterologista que acabe com essa queimação no estômago e que eu possa dormir sem tomar Valium⁵⁹ [...]. Dai-me a vossa bênção. Ajude-me. A vossa ajuda é valiosa. Receba o meu perdão pelas minhas culpas e abençoe a vossa devota.
E. S. S. [...] (Carta com pedido de graça de 18 set. 1977. ACSARJ)

Pedido semelhante foi dirigido a padre Aloísio em um bilhete:

Padre Aloísio, me ajude que os médicos consigam resolver o meu problema, que [?] a minha doença e o remédio certo, me ajude. Amém. (Bilhete de 201[~6] com Pedido. AIPA)

Já ao ler o testemunho de Cardoso transcrito abaixo, cuja publicação não traz a data, mas há elementos para localizá-la na década de 90, acredita-se, inicialmente, que seria mais um caso de dispensa cirúrgica. Finda a leitura, conclui-se que a intercessão do sacerdote holandês Eustáquio investe confiança ao pai e habilidade ao cirurgião:

⁵⁹ Nome pelo qual certo remédio calmante foi inicialmente comercializado.

Humberto Galvão Cardoso - O filho, aos 10 anos caiu de uma laje e quebrou o braço em diversos lugares; o médico avisou que deveria operá-lo mas que talvez fosse necessário amputar. O sr. Humberto dirigiu-se então a padre Eustáquio, dizendo-lhe que por sua intercessão o filho nascido perfeito e que agora confiava que ele assim continuaria. Abriu a Bíblia e leu: 'Salvai o Vosso filho que vos espera...' - Salmo 85. O menino foi operado e recuperou todos os movimentos do braço, sendo hoje perfeito. ("Graças Alcançadas", [s.d.]

Há, contudo, também aquele que querem fazer um procedimento cirúrgico e recorrem ao seu santo de devoção para viabilizá-lo:

17/01/2017

Querido padre Aloísio,

Quero agradecer por todas as graças recebidas. Peço saúde e paz a minha família. Que padre Aloísio interceda sempre por minhas [?].

A graça de conseguir um bom trabalho. **Que o Paulo consiga fazer logo sua cirurgia pelo SUS.**

Pela saúde de M. T. M. [...]

Obrigada Senhor. (Bilhete com agradecimento e pedido. AIPA)

O bilhete encaminhado a padre Aloísio revela uma variante dessa relação entre santo e médicos. Aqui, a ação do santo se concentra na abertura dos caminhos do sistema público de saúde, afetado por certa morosidade. De modo similar aos demais casos do que estamos chamando de graça como superação da medicina, está em jogo certo itinerário terapêutico. Subverte-se, nestas situações, porém, as redomas do que sejam os sistemas de atenção à saúde, classificados em três registros por Kleinman (Apud. CABRAL et al., 2011): profissional, familiar e popular. Se a prece funcionar, o profissional será acionado pelo religioso, que, por sua vez, participa do itinerário de Paulo porque a sua parente está preocupada por sua saúde, bem como de toda a família. Esse processo é melhor explicado pelo caso que quase fez de padre Aloísio um beato⁶⁰. Acompanhemos a narração da graça, com base no testemunho arquivado no AIPA.

2.5. CAMINHOS DA CURA

É uma brincadeira perigosa. Talvez por isso as crianças gostem tanto dela. Trata-se das chamadas bombas-de-cal-virgem. A cal, posta em uma garrafa com água, produz, em seguida, uma explosão. A detonação e o estrondo produzidos encantam e mobilizam G. e seus amigos. Mas para isso é preciso arranjar os materiais. A garrafa é fácil. Mais difícil é a cal. É preciso

⁶⁰ A equipe médica que aconselhava a vice-postuladora desincentivou levar o caso a Roma, por não o considerar um milagre.

encontrar um pai ou mãe que queira incentivar essas “experiências”, como escreveu a mãe de Gabriel no seu testemunho.

Naquela tarde do dia 06 de julho de 2012, os garotos conseguiram. E armaram a bomba. Por duas vezes, ela explodiu e garantiu a alegria da meninada. Na terceira, não estourou. Era necessário verificar por quê. G. foi averiguá-lo.

Ao tomar a garrafa na mão, soube que era só uma questão de tempo. A cal precisava interagir mais com a água para produzir a reação que os garotos esperavam. Quando isso aconteceu, a distância segura que sempre havia sido mantida fora desrespeitada. E os resíduos da reação se difundiram pelos ares, alcançado os olhos do menino.

“Padre Aloísio, me dê uma luz!”, gritou, ao saber do acontecimento, a avó do garoto, que havia ficado encarregada por ele naquela tarde. Talvez recebendo a solicitada iluminação, lavou os olhos do neto com água e leite gelado. Afetado pela dor e desesperado pela perspectiva de cegueira que lhe vinha à mente, G. gritava enquanto a avó lhe lavava os olhos: “Não quero ficar cego! Prefiro morrer!”

Também um grito marcou o momento em que o pai de G. soube do fato: “Padre Aloísio, agora é a hora de nos ajudar!”. Tempos depois, ao relatar para as religiosas à frente da campanha de beatificação do dehoniano⁶¹, a mãe do menino foi contundente: “E assim ele, com certeza, nos atendeu”.

É um frade a quem se recorre e que atende, mas não se trata de correr ao Convento em busca dele, como fizera o homem da São Paulo colonial. Vai-se a um hospital. A personagem do tempo do rei também poderia ter ido a hospitais. O mapa do pequeno povoado informa que havia pelo menos duas dessas instituições. Apesar de compartilhar o mesmo nome, em pouco se parecia com a instituição a que os pais de G. levariam o filho sob risco de perder a visão. Uma das instituições, a Santa Casa de Misericórdia, era antes um lugar para a prática da caridade aos excluídos, loucos, moribundos, pobres, do que médica (SANGLARD, 2006). O outro hospital, outra sede do primeiro, o “Hospital dos Lázaros”, que havia sido recentemente criada, ocupava-se das pessoas com hanseníase (MARZLIAK et al., 2008).

Com base nessa caracterização dos hospitais coloniais de São Paulo, pode-se formular uma ideia sobre a enfermaria do Convento Santo Antônio, em que frei Fabiano de Cristo consumiu quase toda sua vida religiosa. Em comunicação pessoal, o museólogo frei Róger Brunório chamou a minha atenção para a planta dessa enfermaria. Como se pode ver na gravura de uma das biografias do famoso frade enfermeiro (ANEXO H), as camas ficavam dispostas

⁶¹ Relativo a padre Leão João Dehon (1843-1925), francês fundador da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus, que congrega religiosos chamados *dehonianos* (Cf. OLIVEIRA, 1978).

no centro da sala. “Isso deixava dois corredores, um nos pés e outro na cabeceira das camas”, destacou frei Róger, ressaltando ainda que esses corredores não podiam ser vistos pelos enfermos: “Havia cortinas que cobriam a visão desses corredores”. A função desses caminhos era a passagem dos mortos, que eram levados sem que os demais doentes o percebessem. “Era para que uma morte não afetasse os outros”, comentou o também pesquisador. Frei Diego, em seu livro sobre a Província da Imaculada Conceição apresenta a mesma justificativa para o duplo corredor: “Esses quartinhos, por sua vez, tinham também uma porta que dava para o corredor que se formava entre a parede e os ditos biombos. Em caso de falecimento, por aí saía o cadáver para poupar aos outros doentes a má impressão...” (FREI DIEGO Apud. CASTRO, 1944, p. 52).

Essa arquitetura ajuda a revelar as finalidades daquela enfermaria para a qual se destinavam os frades enfermos da Província. Antes de ser uma “máquina de curar”, como definiu Foucault (1984), era talvez uma “máquina da boa morte”. O grande objetivo almejado pelos habitantes do Brasil colônia estava relacionado a uma boa morte, “[...] uma das preocupações maiores dos homens e mulheres daquele tempo” (REIS, 2002, p. 96). A morte era organizada cuidadosamente e o receio maior era ser tomado de assalto por ela (Ibid., 2002, p. 101). Ainda como leigo, frei Fabiano de Cristo criou a Irmandade da Boa Morte de Parati (RJ) (CASTRO, 1944, p. 23). Depois, já como enfermeiro do Cenvento Santo Antônio, era bastante atento à proximidade da morte das pessoas sob seus cuidados, conforme escreveu um contemporâneo seu:

Quando os reconhecia perigosos [sob perigo de vida], os encomendava a Deus com especiais deprecações, confortava-os com tantas palavras, que quanto mais sinceras, mais eficazes, e punha todo o cuidado em que se lhe administrassem todos os Sacramentos. (CONCEIÇÃO, 1754, p. 591)

Por outro lado, a enfermaria pode ser tomada como uma “máquina de misericórdia”, capaz de auxiliar na boa morte daquele que lá serve, pois lhe proporciona um espaço para acolher e cuidar de enfermos, exercendo, pois, misericórdia. Frei Fabiano, quando de sua designação ao posto de enfermeiro, pouca experiência tinha no trato com enfermos, como escreve uma de suas biografias: “Não levava consigo nenhuma formação ou preparação para o novo ofício [de enfermeiro]” (CASTRO, 1944, p. 53). Ademais, notabilizou-se antes pela paciência e caridade com que tratava os doentes do que com seus conhecimentos acerca de medicamentos ou técnicas curativas (Ibid., p. 53-54).

Bastante distinto era o hospital que adentrariam os pais de G. com seu filho acidentado. Muito tempo passara e muitos fluxos atravessaram espaços desse tipo. Em algum nível, a mãe

de G. expressava, contudo, a mesma apreensão que se viu no homem que buscou frei Galvão. O seu receio era encontrar grandes filas que inviabilizassem o atendimento imediato que necessitava G.: “Eu estava tentando manter a calma e pedindo ao Padre Aloísio que intercedesse por todos nós. Muito movimento nas ruas, filas e eu só pensava: *Vai dar tudo certo!*”.

As preces tiveram resultado. Ainda que tenham encontrado a sala de espera lotada, com pessoas sentadas e em pé, logo G. foi atendido:

Chegando ao hospital, aquela sala de espera lotada, pessoas sentadas e em pé. Então pensei: Nossa, se tivermos que esperar, não sei o que irá acontecer! Mas **a mão do Padre Aloísio estava conosco**. De repente abriram a porta do pronto-socorro e solicitaram que entrássemos. Dois médicos logo pediram o que havia acontecido e quando relatamos o fato, imediatamente, ligaram para o oftalmologista, que repassou o procedimento e nos encaminhou diretamente para seu consultório. Acredito que ficamos no pronto-socorro cerca de dez minutos. Depois fomos ao consultório do Doutor H. I. R.. Este já nos aguardava.

O itinerário em busca de cura para G. teve prosseguimento. Do pronto-atendimento, saíram com a boa notícia de que cego o menino não ficaria, mas provavelmente com sequelas. A mãe, ainda inconformada, buscou na *internet* outros médicos que pudessem auxiliar:

Já na segunda-feira, 09/07, o Gabriel começou a enxergar. Eu escrevia em um papel palavras para ele ler, e ele conseguia! Vibramos muito, estávamos muito felizes, mas mesmo assim, ficamos apreensivos porque o médico falou em sequelas. Então comecei a pesquisar nomes de outros médicos da região e a “Clínica S.”, apareceu no monitor. Então, me cadastrei e enviei um e-mail explicando o que havia acontecido. Não demorou cinco minutos e o telefone tocou. Era da Clínica S. dizendo que na terça-feira, 10/07, teria um especialista em córnea atendendo e se nos interessava ir, teríamos que aguardar a vez, mas iríamos ser atendidos. Fomos até Joinville na Clínica S. e contamos o fato à doutora. Ela nos encaminhou para fazer todos os exames necessários e nos disse: “Está tudo bem! Não ficou sequela alguma! O anjo da Guarda dele é grande! E quem o socorreu fez todos os procedimentos corretos e rápidos”. Saímos de lá aliviados e agradecidos, pois sabíamos que o Anjo da Guarda “Padre Aloísio” nos atendeu e intercedeu por nós.

Tanto no pronto-atendimento, onde a consulta foi eficiente e bastante eficaz, quanto ao se encontrar uma clínica com um especialista justo no dia seguinte, quem age é o Anjo da Guarda da criança, o padre Aloísio. De modo similar às freiras da Fraternidade Mariana do Sagrado Coração, cuja atividade é encopassada pela pessoa do seu fundador, ou das monjas do Mosteiro da Luz, que fazem e fazem pílulas, as quais, no entanto, seguem sendo do frei Galvão, no itinerário terapêutico de G., as ações profissionais são encopassadas pela pessoa do religioso, que recebe os agradecimentos pela cura. Semelhante processo de englobamento, de certa forma, inviabiliza uma abordagem dos itinerários terapêuticos que distinguem claros sistemas de atendimentos, ou ao menos implica na necessidade de torná-la mais complexa.

2.6. O SENHOR VESTE JALECO

Esses dados apontam para outro tipo de relação entre os religiosos e médicos, distinta da tradicional oposição entre campos no mais descrita nos textos sobre processos de medicalização que desloca sacerdotes, freiras e ordens terceiras dos cuidados a enfermos. Conforme Le Goff e Truong observaram ao tratarem dos inícios, durante a Idade Média, da distinção entre os *curas da alma* e aqueles que se ocupam dos corpos, a capacidade de curar, não raro, é tomada como um dom de Deus:

Em resumo, os homens da Idade Média podem recorrer a um outro médico além de Cristo. Pouco a pouco, os médicos da alma – os padres – se distinguem daqueles do corpo – os médicos –, que vão se tornar ao mesmo tempo sábios e profissionais, assim como uma corporação, um corpo de ofício. Surgem escolas de medicina, assim como universidades em que homens se formam em uma ciência que é considerada, sem dúvida, um dom de Deus, mas, igualmente, um ofício. Os médicos trabalham, pois, como profissionais pagos [...], não devido à terapia ou socorro que trazem (que são dons de Deus), mas *devido à preparação e ao trabalho que lhes exigiram muito zelo e fadiga*. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 113 - grifos do original)

Se com o par de autores podemos ir até a Idade Média europeia, com a Bíblia se pode ir mais além. Esse outro tipo de relacionamento entre médicos e religiosos é encontrado mesmo na Bíblia.

Os primeiros 15 versículos do capítulo 38 do livro Eclesiástico indicam ao fiel como enfrentar as doenças que se assomarem em sua vida (BÍBLIA, 2012, p. 874–875). O capítulo inicia com um mandamento e, em seguida, com a justificativa para tal atitude diante desses profissionais: “Honra o médico por seus serviços, pois o Senhor criou também a ele”. O texto bíblico afirma que a cura vem os céus, ainda que pelas mãos do médico: “É do Altíssimo que vem a cura, e é do rei que ele recebe o dom. [...] Foi o Senhor quem deu a ciência aos seres humanos, para que pudessem glorificá-lo por suas maravilhas”. E também recomenda certo itinerário terapêutico:

Filho, quando adoeceres não te descuides: roga ao Senhor e ele te curará. Evita as faltas, torna reto o agir de tuas mãos, purifica o coração de todo pecado. Oferece o incenso e o memorial de flor de farinha e sacrifica vítimas gordas segundo tuas posses. E recorre depois ao médico, pois também a ele o Senhor criou; e não se afaste de ti, pois dele igualmente necessitas. Chega o momento em que a cura está em suas mãos; pois também eles rogarão ao Senhor, para que lhes conceda o dom de aliviar e a cura para salvar uma vida. (Idem.)

Não há dúvida de que muitas coisas mudaram entre a escrita desse texto e o aflitivo itinerário terapêutico de G. A recomendação de sacrifícios de “gordas” é apenas um indício dessas mudanças. E também se deve ponderar o caráter controverso do texto, que foi excluído da Bíblia protestante. Não deixa de chamar a atenção, contudo, certas semelhanças entre as

sugestões bíblicas e as vivências desses fieis que suplicam aos santos o encontro de um bom médico para sua queimação no estômago, para acertar o diagnóstico e perceber as pedras nos rins que fazem o filho gemer de dor, para receitar o remédio correto, para não deixar sequelas da operação do filho, para agilizar o atendimento no sistema público de saúde ou na urgência de um acidente. Nesses casos, em certa medida, é o Senhor que veste jaleco⁶².

Essa capacidade de Deus se fazer médico e atender a G. e a outros enfermos talvez sugira elementos para comparar a santidade e o xamanismo. Vauchez afirmou que, a despeito das aproximações funcionais entre os santos e os xamãs, as duas figuras não se confundiram porque a primeira, ao contrário da segunda, não entraria em transe durante o milagre, limitando-se a “[...] invocar a intervenção de Deus em favor do doente ou do suplicante [...]. E se há convulsão, esta dá-se no corpo do miraculado, onde se desencadeia um combate entre a *virtus* do santo e as forças do Mal” (1987, p. 293–294).

Essa ausência de transe, contudo, já foi questionada em algumas pesquisas sobre vivências do catolicismo. Maués (2003, 2010) destacou que o corpo é a morada para o Espírito Santo, cuja possessão é atualizada em determinados rituais da RCC ou de outra variante católica. Chama a atenção que a tranquilidade e o pacifismo não puderam ser reconhecidos como técnica corporal de êxtase. Apenas por meio de técnicas menos discretas, como falar em línguas, é que essa ideia cristã do corpo como morada do Espírito foi levada a sério. A presença do Espírito Santo, animador por excelência dos seres, é, no entanto, central e contínua. Trata-se, por certo, de uma presença fugidia e problemática. Se não renovada, reafirmada, pode a pessoa tomar o caminho errado. Os religiosos aqui acompanhados, bem como seus devotos que sobre eles me ensinaram, entenderam, tais quais os amigos de Costa (2017), a necessidade de se abrir para Deus, firmar uma aliança com Ele, um compromisso reiterado.

Esse ideal de abertura a Deus, que se faz imanente por meio do Espírito Santo, levado às últimas consequências, implica em uma anulação de si, em se transformar em “serviço”, de modo que sua obra seja, antes de mais nada, um produto do Senhor. Quem então age é Deus, quem faz as pílulas é o frei Galvão, quem distribui o óleo é o padre Aloísio. Talvez isso coloque em dúvidas a oposição entre intercessão e ação, entre suplicar a Deus e fazer o milagre, entre intermediário e mediação. Tal como sugere Latour (2012), todo intermediário, em alguma

⁶² O livro do Eclesiástico foi escrito por volta de 200 e 175 a. C. (BÍBLIA, 2012, p. 843). Seu contexto de produção remete aos começos do choque cultural entre helênicos e judeus, que a seguir promoveria um significativo hibridismo (Idem). “Para enfrentar esta ameaça [de fusão cultural] o autor escreve sua obra, colocando-se na defesa dos valores religiosos e culturais do judaísmo, de sua concepção de Deus e mundo. [...] Para tanto, procura chegar a uma síntese entre a religião tradicional e os princípios da sabedoria, aprofundados na experiência pessoal do autor” (Idem). O texto foi definitivamente incluído no cânon pelo Concílio de Trento, na mesma época, portanto, em que surgiam as Igrejas Protestantes, as quais o excluíram de seus livros sagrados (Idem).

medida, modifica e medeia, participando dos processos de agir no mundo. Mas não em um sentido fraco, segundo o qual basta existir para fazer a diferença. Mas em um sentido forte, ou seja, se quem veste o jaleco é o Senhor, pouco difere pedir a ele um remédio ou, em uma oração, a Deus a cura.

2.7. O FIEL ESCUDEIRO

As narrativas de curas reproduzidas até aqui indicam que as relações entre médicos e religiosos mudaram bastante no tempo e no espaço. Por isso, certas nuances devem ser apontadas. “Nem sempre o saber médico conflitava com a visão religiosa, já que o catolicismo era uma perspectiva compartilhada por muitos”, assinala B. Weber (1997, p. 228) na história da Santa Casa da Misericórdia de Porto Alegre. A historiadora identificou, no início do século XX, profissionais da medicina que aprovavam as confissões dos pacientes no ambiente da instituição, a comunhão e a conversão deles, práticas das quais não participavam, mas louvavam.

Frei Rogério, por exemplo, de meados da década de 20 até o seu falecimento, em 1934, período em que esteve no Rio de Janeiro, contou com uma ajuda muito especial: um clínico, dr. Pontes, acompanhava-lhe em suas andanças. Os dois estabeleceram um relacionamento bastante próximo. A tal ponto que o biógrafo do religioso se refere ao clínico como “escudeiro” de frei Rogério (SINZIG, 1939, p. 338). Dr. Pontes também escreveu uma série de cartas, que serviram, ao intelectual franciscano, como base para a execução do trabalho de biografar seu confrade. Algumas dessas correspondências ficaram arquivadas no AHPFNSC. Depois da morte do sacerdote, o clínico mandava lhe rezar, anualmente, uma missa e noticiava o aniversário de passamento (“Comunicados”, 1939; “Frei Rogério Neuhaus, 1º aniversário”, 1935). Dono de uma “baratinha”, apelido do antigo automóvel Ford que se popularizou no final dos anos 20 e na década de 30, dr. Pontes facilitava as locomoções do frade franciscano. É curioso que um médico e um padre iam às casas dos doentes, e quem objetivava ver o enfermo era o sacerdote, não à toa chamado de “anjo dos enfermos”:

Para descobrir doentes, ele tinha o faro de um caçador. Todo o Rio viu-o caminhar nas ruas, entrando nesta e naquela casa, passando para as ruas transversais e recomeçar as visitas. No mais não havia necessidade que ele procurasse: chamavam-no; demais até. Privavam-no do descanso indispensável, despertando-o mesmo depois de recolhido e obrigando-o a percorrer as ruas da capital a horas mortas da noite. Não havia bairro que não conhecesse, não excetuando os subúrbios. Inúmeras vezes aceitava o oferecimento do médico da casa, seu amigo particular, dr. Antônio Ferreira Pontes, que o levava em sua ‘baratinha’, com o que ganhava tempo, podendo desdobrar mais a sua ação de anjo dos enfermos e estando e volta mais cedo para

atender aos que o esperavam no confessionário da igreja de Sto. Antônio. (SINZIG, 1939, p. 295–296)

Essa curiosa amizade, que proporcionava semelhantes situações, incentivou-me a buscar saber mais sobre o dr. Pontes. Algumas cartas de devotos de frei Rogério faziam referências a ele. Em um telegrama de junho de 1936, N. escreveu ao Convento Santo Antônio que escolhera para seu filho recém-nascido o nome de Rogério, a fim de homenagear o frade alemão, e elegera dr. Pontes, “secretário” do religioso, como padrinho: “Acaba nascer-me um filho darei nome Rogério convencida que frei Rogério terá honra altares Igreja Católica escolhi-o protetor meu filho padrinho Dr. Pontes Secretário de frei Rogério” (Telegrama. AHPFNCS). Outra carta testemunha que frei Rogério foi apresentado às redes de amizades do dr. Pontes e nelas difundiu a devoção à frei Fabiano de Cristo, atividade à qual muito se dedicou, como se esmiuçará em outro capítulo:

Veja que aqui neste sertão mineiro existe uma pessoa que embora uma só vez teve a ventura de falar com o virtuoso frei Rogério, isto no dia 18 de abril do ano passado sendo a ele apresentado pelo Exmo. Sr. Pedro Antônio Ferreira Pontes, tendo com ambos uma proveitosa palestra a respeito de frei Fabiano de Cristo. (Carta de S. R. R. Itapicirica (MG), 24 abr. 1934. AHPFNCS)

Os jornais da época também registraram algumas passagens sobre o dr. Pontes. Quando seu filho, que também era médico, se aposentou, o jornal *A Noite* noticiou, fazendo referências ao pai e ao frade:

O Dr. Ferreira Pontes [filho] é um médico que a pobreza conhece, como conhece o seu pai, o saudoso clínico Dr. Ferreira Pontes.
O conhecido clínico foi assistente de Clínica Pediatra da Faculdade de Medicina, chefe do ambulatório de pediatria do Hospital de São Francisco de Assis, e companheiro dedicado do saudoso Frei Rogério, que o acompanhava quando no desempenho de sua missão. (“Aposentado o Dr. Ferreira Pontes, medico da Assistência”, 1934)

O fato de seu filho ter o mesmo nome e também profissão dificultou a pesquisa. Encontrou-se registro de que dr. Antônio Ferreira Pontes fora membro da União Católica Brasileira e responsável pelos “Exercícios de Piedade” da referida instituição (ALMANAK LAEMMERT, 1924, p. 770). Se fora o pai ou o filho o membro da instituição de leigos católicos, não se encontraram elementos para determiná-lo. De qualquer modo, é possível afirmar que se tratava de um médico católico e por isso crente no poder de cura dos sacramentos.

2.8. A BOTICA HOMEOPÁTICA DO FRADE

A despeito dessas relações amigáveis, houve momentos de intensa disputa. Quanto mais avançada se achava a constituição de uma corporação médica com o monopólio da prática da cura, mais tensões se patrocinaavam com os religiosos que se ocupavam com a promoção saúde. Essa construção, no entanto, não aconteceu rapidamente, nem foi um processo linear ou uniforme em todas as regiões do país (WEBER, 1997). No início do século XX, os médicos se dividiam, por exemplo, entre os que defendiam uma terapêutica alopática e homeopática (LUZ, 2014). A difusão da homeopatia teve, por outro lado, auxílio de religiosos e padres católicos (Ibid.), inclusive frei Rogério atuou como um desses divulgadores. Aliás, a relação menos tensa de frei Rogério com médicos no Rio de Janeiro talvez esteja relacionada ao fato de não haver registro da distribuição de remédio homeopático na então Capital Federal, ao contrário do Planalto Catarinense. Acompanhemos o frei Rogério distribuindo homeopatia em suas andanças nesse planalto.

Certa vez, frei Rogério encontrou o sertanejo Lucindo velando sua mulher, que, cada vez mais fria, repousava no leito⁶³. O frade, ao chegar à capela da localidade de Canoinhas, onde morava Lucindo, soubera da enfermidade da paroquiana e fora correndo a pé acudi-la. Chegando à casa, perguntou: “Como está sua senhora, seu Lucindo?”. “Está morta, sr. padre”, respondeu Lucindo, por certo já enlutado pela viuvez. “Não, não!”, reagiu imediatamente o franciscano, “Dona Malvina não deve morrer; ainda precisamos dela. Ainda precisamos dela. Quero preparar já um bom remédio”.

E começou a manipular os medicamentos que trazia. Tomou duas pílulas e as dissolveu em um copo de água, dizendo: “Sr. Lucindo, dê umas gotas deste remédio à sua senhora; ela logo ficará melhor.” Suspeitando que não conseguiria fazê-la ingerir sequer gotas, dada a situação difícil de sua esposa, Lucindo respondeu: “Mas, sr. padre, há dias ela não pode engolir nem um pinguinto d’água”. Frei Rogério, no entanto, não titubeou: “Não faz mal; basta molhar os beijos dela com este remédio”. Ainda benzeu a enferma e o remédio que há pouco preparara. Despediu-se confiante: “Amanhã, depois da missa, hei de trazer a s. comunhão para ela”.

O sertanejo fez o que lhe pedira o sacerdote: “Nós molhamos os beijos da doente”. O resultado positivo não tardou: “[...] e esta, daí a pouco, abriu os olhos; algum tempo depois, começou a falar; melhorou de hora para hora”. No dia seguinte, o frade retornou trazendo a

⁶³ Descrevo a cena conforme relato de frei Solano, que conheceu Lucindo, de quem ouviu a história.

comunhão e encontrou a Malvina bastante melhor, como contou seu marido: “E, no outro dia, recebeu os ss. Sacramentos, sentada na cama. Agora faz anos que minha esposa goza saúde, graças a Deus e ao bom frei Rogério”.

Que remédio era esse que fora preparado por frei Rogério? Na sua biografia, em que a história está narrada (SINZIG, 1939, p. 358–359), não consta de que tipo de remédio se tratava. Mas alguns indícios a narrativa traz. O franciscano dissolveu em água. E também sugeriu que se desse apenas algumas gotas da solução. Ora, provavelmente, nessa ocasião, frei Rogério também recorreu à sua botica homeopática.

De fato, há registros de que frei Rogério sempre andava com uma pequena farmácia. “Levava parte de seus remédios mesmo nas viagens, já que costumava ir a lugares onde nunca aparecia um médico”, conta seu biógrafo (SINZIG, 1939, p. 331–332), destacando que seu confrade dedicava bom tempo às atividades homeopáticas, as quais atraíam significativa quantidade de pessoas: “A distribuição de remédios homeopáticos roubou-lhe bastante tempo. Vinham em magotes os pobres e doentes, ou seus parentes e amigos, para lhe solicitar um remédio” (Idem.).

Ainda conforme essa biografia (Ibid., 93), logo que chegou ao planalto catarinense, frei Rogério percebeu na população da região certa carência de assistência à saúde. Essa necessidade se ratifica pelo fato de que também os monges João Maria e José Maria distribuíam medicamentos. Diante dessa precisão, recorreu à medicina homeopática, que surgira na sua Alemanha natal no século anterior: “Mandou vir, então, uma farmaciazinha portátil, de homeopatia, começando a dar remédios a quem lhos pedia e a oferecê-los, ao encontrar algum doente” (Idem.). Não abandonou a atividade sequer quando a região já contava com médicos: “Mesmo quando, mais tarde, Lages já tinha um e mais médicos, à portaria do modesto conventozinho franciscano e viam constantemente pessoas da cidade e caboclos vindos de fora, com uma garrafa à mão, à espera de frei Rogério e de seus remédios” (Idem.).

Esse encontro do catolicismo com a homeopatia se confunde com os princípios da história da terapia no Brasil. Luz (2014, p. 100–102) apontou que a prática da homeopatia por sacerdotes católicos foi uma estratégia de interiorização da medicina trazida ao Brasil por Benoit Mure:

Apesar do fogo cerrado da medicina [alopática], [...] instalam-se vários consultórios gratuitos destinados aos pobres em vários povoados do Império. Deles, alguns eram entregues a médicos ‘convertidos’, mas onde não houvesse médicos, eram confiados aos vigários de paróquias.

A prática da homeopatia era diferenciada, desta forma, de maneira informal (abdicando do ensino oficial) através de outros poderes (padres, fazendeiros, professores, bacharéis, até comerciantes) que não o poder médico. O que excitava ainda mais os representantes deste poder. (Ibid., p. 100-101)

Religiosos mantinham, assim como fazendeiros e pessoas com outras profissões, boticas de remédios homeopáticos. O Apóstolo do Planalto Catarinense era, pois, um desses padres. Algumas ordens religiosas também desempenharam papel parecido. Irmãs de caridade vicentinas foram trazidas de Portugal para atuarem em espaços em que se realizavam tratamentos homeopáticos (Ibid., p. 159).

Isso está relacionado ao fato de os fundadores da homeopatia no Brasil, que implementaram a prática em meados do século XIX, terem sido católicos (Ibid., p. 116-117). Está certo que Benoit Mure era antes do mais um reformador social, mas seus primeiros seguidores, geralmente, agiam em prol da saúde dos pobres, por exemplo, imbuídos pelo cristianismo (Ibid., p. 144).

Contudo, no final do século XIX e início do século XX, o espiritismo, cuja obra fundamental, *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec, foi publicada em 1857, passa a influenciar a homeopatia (Ibid., p. 125). Essa influência indica câmbios nas práticas religiosas e salienta a imbricação das histórias das práticas de cura e das religiosas. Se alguém puxa o fio, vem o novelo inteiro.

Nesse novelo, também está enrodilhado o romantismo. Luz (Ibid.) comenta que a homeopatia é atravessada pelo romantismo. As próprias concepções de energia e matéria de Hahnemann eram apoiadas no espiritualismo romântico, assim como na física newtoniana e na fisiologia vitalista do século XVIII (Ibid., p. 128 et passim). Há, pois, um tanto de romantismo em cada frasco de medicamento dinamizado que o frei Rogério distribuía.

Cabe ainda refletir sobre o que era a homeopatia que frei Rogério distribuía. Como foi destacado no capítulo anterior, frei Hugolino possuía uma pequena loja que vendia, segundo alguns de meus interlocutores, *remédios homeopáticos*. Convém, então, responder à seguinte pergunta: os remédios homeopáticos da botica de frei Rogério eram os mesmos comercializados na tenda do seu confrade cerca de quase um século depois?

A resposta é não. Quando frei Rogério distribuía seus remédios dinamizados, a homeopatia estava em um período no qual Luz (2014) percebeu dois movimentos. O final do século XIX é marcado pela *expansão*, que se relaciona aos religiosos como o frade alemão que difundiram a prática no interior, e *resistência institucional*. Em 1882, a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro havia negado o pedido da organização dos médicos, que pleiteara a criação de cadeiras de homeopatia no ensino médico oficial (Ibid., p. 168). Havia, então, uma disputa entre a homeopatia e a alopatia – ou entre a arte de curar e a ciência das doenças, para usar as

metáforas da historiadora. Por certo, esse debate se mantém e as abordagens seguem em tensão. À época, no entanto, parece que era mais factível a inscrição das “performances” homeopáticas nas “práticas pedagógicas” da medicina⁶⁴.

O momento já era outro quando frei Hugolino abriu sua lojinha. Trata-se do período em que Luz (Op. cit.) vislumbra uma retomada da homeopatia, que, durante boa parte do século XX, esteve em letargia. Essa retomada se dá como uma medicina alternativa. É como se a homeopatia não mais objetivasse se registrar na pedagogia médica e sim constituísse uma pedagogia paralela – algo distinto da medicina hegemônica –, ainda que o tensionamento com a prática alopática seja constante. Enfim, dos vidrinhos do frei Hugolino emanava outra aura, compartilhada pelas chamadas terapias alternativas. Uma aura marcada, muitas vezes, pela valorização do não hegemônico no ocidente.

2.8.1. O socorro do monge, o socorro do farmacêutico

Talvez o leitor se pergunte quais os métodos de promoção da saúde que o sertanejo Lucindo e seus vizinhos dispunham. Para ajudar a responder a essa questão, pode-se recorrer a monge João Maria e a frei Hugolino. O primeiro andou pelas mesmas terras em que frei Rogério, que inclusive o conheceu. O segundo nasceu em terras por onde frei Rogério havia passado.

Na sua passagem pelo Planalto Catarinense, o monge João Maria praticava justamente curas. Além de abençoar, distribuía aos que lhe procuravam garrafadas de ervas (MONTEIRO, 1974, p. 90). Receitava plantas medicinais, que devotos, um século depois, seguem colhendo nos lugares por onde o monge passaram (GOES, 2007).

Mas frei Rogério viveu no Planalto Catarinense uma virada de século, época de grandes mudanças. Ele e seus confrades vieram a Santa Catarina para atender os migrantes que chegavam da Alemanha, de onde vinham também os frades (WILLEKE, 1977). Muitos dos descendentes desses migrantes se tornaram religiosos nos conventos criados nessa virada do século, dentre eles, Evaldo Back. O filho de camponeses germânico-brasileiros, que assumiria o nome de Hugolino, nasceu em 1926, quando frei Rogério há pouco havia se transferido para o Rio de Janeiro.

⁶⁴ Faço referência às noções de pedagógico e performativo encontradas em Bhabha (1998, p. 209).

O irmão gêmeo do pequeno Evaldo faleceu com poucos dias. O mesmo destino já tinham tomado os seus irmãos mais velhos. Evaldo era o único que havia sobrevivido à quarentena que de praxe se observava à época.

Seus pais não escondiam a alegria. Finalmente criariam uma criança. Aguardaram ansiosamente os 40 dias. Tão logo cumpridos, era hora de os avós conhecerem o neto: “Quando eu tinha 40 dias de vida, meus pais foram visitar meus avós na localidade chamada Terceira Linha”, testemunhou Hugolino em manuscrito arquivado no AHPFNSC.

De Rancho das Tábuas à Terceira Linha, custava oito horas no lombo de cavalos. “Meus pais, a cavalo, ainda levavam, tocando, algumas cabeças de gado para pô-las no pasto dos meus avós”, contou o religioso. Em um morro do caminho, o gado estava sentindo o forte sol. Mostrava-se cansado. O pai de Hugolino falou para sua esposa: “Segura as rédeas do cavalo para que ande mais devagar, para não cansar tanto o gado”.

Seu cavalo não gostou do ritmo mais lento. Era ligeiro. Passou a dançar na estrada, de um lado a outro. A mãe tratava de equilibrar o recém-nascido Evaldo em seu colo. Não o logrou, contudo, quando, em seu baile na irregular estrada, o cavalo caiu em uma valeta. “Do colo da mãe fui cair aos pés do cavalo, dentro da vala. Com os pulos que dava, ele [o cavalo] derrubava do barranco muita terra por cima de mim e fiquei enterrado”, relatou o franciscano.

Ato contínuo, o pai, ansioso por acudir o pequeno filho, pulou do seu animal e tomou as rédeas do de sua esposa, orientando o cavalo caído a seguir um caminho que o permitisse sair da valeta. “Depois, o pai começou a desenterrar a mim com as mãos”, contou Hugolino, que foi encontrado quase morto: “Retirou-me de debaixo da terra aparentemente morto, com a cabeça amassada, como se fosse uma bola vazia”.

O que se fazia diante de semelhante acidente? Os pais de Hugolino o levaram à farmácia de Nicolau Oster em Angelina (SC), povoado a que pertencia Rancho das Tábuas. Era comum, no início do século, recorrer a farmácias para primeiros socorros, mesmo em centros urbanos como Porto Alegre (WEBER, 1997, p. 74–75), tanto mais em pequenas localidades, como essa de Santa Catarina, ou em Poá, como se verá no próximo tópico. “Naquele tempo não havia recurso a não ser a oração”, resumiu o acidentado. Acabou sobrevivendo: “Quando foi de tardinha, dei de novo sinal de vida”.

2.9. A HORA E A VEZ DE POÁ

Quem haveria de dizer que o silencioso vilarejo ali à margem da Central, estaçõzinha quieta, modesta, sem pretensões, metida na sua paz e no seu ótimo

clima, viesse, dentro dos nossos dias, constituir-se numa espécie de São Genaro, Lourdes e outros centros de esperança e cura? (VIEIRA, 1941)

Relação mais conflituosa com os médicos e com os aparelhos de Estado por eles mobilizados estabeleceu padre Eustáquio. O sacerdote reuniu, em Poá (SP), multidões em busca de suas águas milagrosas no início dos anos 1940. O então pequeno vilarejo do subúrbio da São Paulo, crescido às margens da linha férrea, testemunhou prodígios do sacerdote e grandes peregrinações de enfermos e devotos (ANEXO I). Essa grande movimentação, que relatos afirmam ter provocado transtornos inclusive nas operações da ferrovia Central do Brasil, inapta a deslocar tanta gente para Poá, não passou despercebida pelas autoridades. Os superiores religiosos do padre Eustáquio, receosos das proporções que tomava a devoção surgida em torno do sacerdote holandês, não demoraram em transferi-lo (ALMEIDA, 2015a).

Tampouco aos jornalistas o fenômeno passou despercebido. E as manchetes estampadas diariamente nos principais jornais da crescente metrópole de São Paulo do início da década de 40 contribuíram para engrossar ainda mais a multidão de devotos. O jornal *Lar Católico*, publicação de católicos mineiros, fez uma reportagem em 1956 sobre o sacerdote em razão do seu processo de beatificação, então já em curso, e citou alguns dos títulos de notícias que ajudaram a difundir a fama do ‘padre de Poá’: “Os milagres atribuídos ao sacerdote de Poá”; “Perseguido pela popularidade 2000 pessoas visitaram o sacerdote de Poá”; “Legiões de enfermos de todo o Brasil em busca da água milagrosa de Poá”; “Padre Eustáquio, sou cego, devolvi a luz aos meus olhos”; “Até a muda falou!”; “Meu filho, jogue fora essas muletas”; “Padre Eustáquio mandou o aleijado andar”; “O médico foi curado pelo santo de Poá”; “Minha filha era cega e agora ela vê”; “Salvo da morte pelo santo de Poá”; “Os próprios médicos procuram o santo de Poá” e “A muletas na parede são provas do milagre” (“Aquele que curou multidões talvez seja declarado santo”, 1956)⁶⁵.

As proporções do ajuntamento de pessoas deslocaram a Poá também policiais, cujos relatórios de investigação foram publicados em livro sobre o fenômeno (WHITAKER, 1944, p. 28–32). Como escreve o relatório do dia seis de maio de 1941, a presença de policiais no lugar mantinha uma dupla justificativa: “[...] promover um serviço de vigilância policial naquela localidade e, bem assim, de fazer uma minuciosa observação dos fatos que aí se estão passando e que já vem merecendo especial atenção dos poderes”. Isto é, tratava-se também de verificar se o religioso holandês praticava charlatanismo, curandeirismo ou exercia ilegalmente a

⁶⁵ Chama a atenção as notícias que destacam o fato de médicos procurarem o padre Eustáquio. Ao fazê-lo, validavam suas práticas.

medicina, condutas que eram tipificadas no Código Penal vigente, promulgado no ano anterior. Nos relatórios, os policiais se preocuparam em descrever as práticas do sacerdote, salientando apontamentos sobre existência de cobranças e sobre a relação com a prelazia:

[...] 3) O modo de cura empregado pelo padre é água benta e benzimento na parte afetada pela moléstia, sendo de notar que a água benta é para beber e, em caso de paralisias, para ser friccionada. 4) Pelo referido padre nos foi dito que o dinheiro arrecadado era guardado em sua residência e oportunamente entregaria ao Bispo um relatório. 5) Foi dito que o Bispo tinha conhecimento das suas atividades ali em Poá. (Relatório Policial. São Paulo, 9 abr. 1941 Apud. Ibid., p. 31-32)

A presença desses itens nos relatórios está relacionada ao Código Penal de então, no qual o recebimento de dinheiros era um agravante para o curandeirismo e para o exercício ilegal da medicina.

Já a descrição das práticas do padre Eustáquio permitiu aos investigadores encaixarem as suas ações no registro do religioso, sob os cuidados do bispo, o que asseguraria, na percepção dos policiais, certa lisura aos procedimentos do sacerdote. À época, esse mesmo tipo de investigação era comum em centros de práticas mediúnicas. Giumbelli (2006) registra que, no Distrito Federal, a Chefatura de Polícia tentou regrar esses espaços. Uma das atitudes da FEB frente a essas regulamentações foi dar prosseguimento à tendência de abandono de práticas caritativas híbridas e apostar sobretudo em serviços “mais materiais” ou “mais espirituais” – os primeiros podendo ser publicamente legitimados como caridade e os segundos, como religião (Ibid.). Os relatórios policiais sobre padre Eustáquio, de certa forma, legitimam suas práticas por meio de estratégia similar – englobando-as na chave da religião. Talvez por se tratar do catolicismo, cujos fazeres são modelo do que seja religioso, essa circunscrição foi facilitada e os relatórios já concluem que a devoção a padre Eustáquio devia mais aos devotos do que ao sacerdote e a seus poderes miraculosos:

Em suma, de tudo quanto vi, observei e venho investigando, posso afirmar que as curas milagrosas não passam de boatos de romeiros. A água de que estes se servem é retirada de uma cisterna para uma caixa e daí distribuída para nove torneiras. Não há portanto nenhuma vertente. Na igreja, que está para ser concluída, existem dez cofres. Entretanto afirmo o seguinte: o padre Eustáquio não cobra cousa alguma nem pede esmolas aos romeiros. Foi o que ele me disse e foi também o que eu observei. Posso afirmar ainda que o padre Eustáquio, com suas rezas, benzimentos e conselhos, não exerce curandeirismo previsto pelas nossas leis. [...] Como não se trata de charlatanismo, mas sim de credence popular a um vigário, sou de parecer, salvo melhor juízo, que esta [Polícia] Especializada, entretanto, nada tem a fazer no caso, além do mais em se tratando também de um sacerdote em atividades eclesiais. (Relatório Policial. São Paulo, 5 mai. 1941 Apud. WHITAKER, p. 31)

Temeroso de que os eventos de Poá produzissem “[...] atritos entre a Igreja e o poder civil”, como escreve a biografia do processo de beatificação (ANDRADE, 1990, p. 93), dom José Gaspar, então arcebispo de São Paulo, resolveu chamar uma reunião com o clero. O

prelado, diante de insinuações de outro sacerdote sobre a conduta do religioso holandês, também defende a Eustáquio, reafirmando que em Poá não havia charlatanismo e sim práticas englobáveis no registro do religioso:

O clero também dedicou uma reunião especial ao assunto [a saber, o que fazer diante da situação de Poá, tida por muitos como caótica] e, como sempre acontece quando se trata de formar um critério objetivo, as opiniões estavam divididas. Alguns queriam proibição imediata de todas as bênçãos; outros defendiam, ardorosamente, o caso de Poá, alegando que o povo não podia ser prejudicado pela proposta de proibição, uma vez que o povo se achava bem com as bênçãos de padre Eustáquio. Um ou outro ensaiou uma insinuação, falando em ‘fanatizar o povo’ [...] “exibição em grande escala” [...], mas o Sr. Arcebispo, Dom José Gaspar da Fonseca e Silva, cortou imediatamente, toda crítica pessoal. Respondeu, pois, aos que julgaram padre Eustáquio um charlatão, que ele, o Arcebispo o conhecia como um sacerdote virtuoso e abnegado; que em Poá nada acontecia, diretamente, contra o direito canônico ou contra os costumes da Igreja, pois lá se pregava, ouviam-se confissões em massas, davam-se bênçãos litúrgicas conforme o ritual. (HULSELMANS, 1944, p. 98–99)

O arcebispo, então, solicitou um relatório das práticas do religioso ao seu vigário geral. Ao se explicar para o monsenhor, padre Eustáquio também recorreu ao registro do religioso para circunscrever suas práticas. Como se vê no diálogo transcrito em uma de suas biografias, o religioso afirma que não indicava medicamentos, pois haveria médicos na região para receitá-los, restringindo suas atividades às práticas definidas no Ritual Romano:

- Padre Eustáquio, que bênçãos o senhor dá?
- As do Ritual Romano, monsenhor.
- Quais medicamentos que o senhor receita, padre?
- Quando eu estava em Romaria, onde não havia médico, eu receitava todos os remédios que julgava necessários. Aqui, em São Paulo, jamais receitei remédio algum. Aqui há médicos para isso.
- Muito bem, padre Eustáquio. Quais as devoções que o senhor prega? – insistiu o monsenhor.
- Prego as devoções aprovadas pela Igreja, mas, especialmente a devoção a São José. (ANDRADE, 1990, p. 94)

Se jornalistas, policiais e o clero voltaram seus olhos para os acontecimentos de Poá, os médicos, que então consolidavam o monopólio das práticas legítimas de promoção da saúde e se constituíam como organização corporativa (WEBER, 1997, p. 173), também se interessaram pelos eventos do subúrbio paulistano. E o livro de Whitaker (1944) é registro privilegiado desse interesse da comunidade médica. Edmur de Aguiar Whitaker foi um médico psiquiatra, ligado à criminologia paulista, que dedicou uma de suas inúmeras pesquisas e publicações aos acontecimentos de Poá.

No livro, são reproduzidas as percepções de cinco médicos sobre padre Eustáquio e seus milagres, ou abordados pelo autor, ou por jornalistas (Ibid., p. 19-23). Somadas às conclusões do próprio Whitaker, essas opiniões permitem que se construa uma ideia das reações da classe

médica aos fatos transcorridos em Poá⁶⁶. Os médicos são unânimes em considerar que os supostos milagres do padre Eustáquio são, na realidade, frutos da crença popular:

[...] Nada mais natural – todo aquele que sofre, anseia por curar-se. Nesse afã, tão humanamente justificável, corre atrás de todos os remédios. [...] Os milagres de frei Eustáquio fá-los o povo – é bom que se diga – e fazem-nos os jornais. O próprio padre está cansado de afirmar que não faz milagres. O povo é que teima em dizer que o pobre padre dá vista aos cegos, audição aos surdos, faz andar os paráliticos. (Depoimento de dr. Pedro Augusto da Silva Apud. *Ibid.*, p. 19).

Além de exemplificar a opinião dos médicos sobre os sucessos de Poá, cuja verdadeira causa seria a sugestão, uma categoria então bastante investigada pela psiquiatria e destrinchada no livro (WHITAKER, 1944, p. 87–88, 107–108), dr. Pedro Augusto da Silva ainda expressa outra percepção, compartilhada pelos seus colegas consultados: a vitimização do sacerdote. Dr. Pedro o adjectiva inclusive de ‘pobre’, cansado de que se lhe atribuam agências nas curas miraculosas. De fato, mais de uma vez a imprensa publicou afirmação do padre Eustáquio que atribuía os milagres a Deus: “Eu nunca fiz milagres, meu filho, tudo isso é obra da fé”, disse padre Eustáquio a jornalista. “O milagre pertence a Deus”, declarou, à ‘Folha da Noite’, Padre Eustáquio (HULSELMANS, 1944, p. 93–96). Nos períodos em que não podia atender aos fiéis, dispensava-os dizendo não ser capaz de curar. “Não sou médico, não faço milagres; só Deus os faz”, dizia padre Eustáquio aos que o procuravam já em Belo Horizonte para pedir curas (HULSELMANS, 1944, p. 181). Os médicos pareciam exigir certa humildade como antídoto ao curandeirismo e ao charlatanismo, sugerindo um duplo horizonte comum entre o saber científico e o catolicismo: uma noção de agência distribuída – os médicos dizem que o milagre advém da cabeça do miraculado; o padre, que vem de Deus – e a valorização da humildade. “Não tenho competência para tratar do caso sob o ponto de vista religioso”, afirmou Ulisses Paranhos (Folha da Tarde. 7 mai. 1941 Apud. WHITAKER, 1944, p. 22). Mesmo assim afirmou: “Mas, estou certo de que frei Eustáquio jamais quis se fazer passar por milagreiro”.

Esse último médico expressou outro ponto recorrente nas percepções de seus colegas: a preocupação com a higiene. A Paranhos, por exemplo, parecia-lhe urgente providências contra a romaria de enfermos:

Não percebo, pois, deslize, na conduta do padre de Poá; [...] O que se precisa, sim, é tomar providências contra as consequências das romarias a Poá, que estão gritando por medidas inadiáveis. Viajam, nos vagões da Central, doentes de enfermidades contagiosas que podem ocasionar a infestação de pessoas indenes; amontam-se no vilarejo indivíduos em condições péssimas de higiene; alimentam-se crianças com comidas impróprias à sua idade e transforma-se o pequeno povoado em um núcleo de

⁶⁶ Não se podem ignorar certos *bias* presentes nessas opiniões transcritas pelo autor. Todos os médicos consultados por ele compartilham suas próprias conclusões. E são todos médicos psiquiatras. Selecionando bem a quem dar ouvidos, fica mais fácil criar consensos.

imundícies por falta de abrigo e aparelhos sanitários. (Folha da Tarde. 7 mai. 1941 Apud. Ibid., 1944, p. 23)

Essa defesa da higiene urbana era, desde a virada para o século XX, um dos meios pelos quais a medicina se convertia em política pública em vários lugares do Brasil, ainda que guardadas as variantes regionais (WEBER, 1997, p. 57 et seq.). As reclamações sobre a insalubridade do vilarejo em que padre Eustáquio atuava surgiam de vários lugares e pessoas. Os policiais as fizeram:

A pé, de automóvel e de trem, levas e levas de frangalhos humanos despejavam-se na vila de Poá. Sem quaisquer recursos para abrigar forasteiros e por força da natural superlotação que adveio com tal afluência, Poá passou a oferecer o mais confrangedor dos espetáculos [...] o ambiente que então se apresenta é tudo o que há de mais anti-higiênico e que está a merecer sérias atenções por parte do Serviço Sanitário do Estado, pois não será estranhável a irrupção aí de uma grave epidemia. O povo, para a satisfação das suas necessidades fisiológicas, invade quintais e os terrenos abertos, ocasionando tão mau cheiro por todo o canto que torna o ambiente repugnante e de verdadeira intolerância geral. Nos botequins e vendas, onde a multidão se acotovela em busca de quaisquer alimentos ou de um líquido para matar a sede, é sempre o mesmo espetáculo anti-higiênico que se nota. As mãos e os copos usados pelos enfermos, portadores de moléstias contagiosas, tudo isso é mergulhado numa bacia de água, à guisa de ablução. A água não é trocada e, no final de alguns minutos, tal líquido apresenta o aspecto de um caldo repugnante, que melhor estaria nas estufas de um laboratório, como caldo de cultura microbiana. (Relatório Policial. São Paulo, 6 mai. 1941 Apud. WHITAKER, 1944, p. 31)

Em alguma medida, esses maus-cheiros e esses temerosos caldos, verdadeiras culturas microbianas, os vagões da Central cujo compassado ruído de seus deslocamentos pareciam contar os segundos da bomba epidemiológica prestes à explodir que carregavam, todos esses “espetáculos anti-higiênicos”, meticulosamente percebidos pelos policiais e por eles minuciosamente relatados, para alarde dos médicos também afetados pela fluxo sanitaria, contribuíram para que padre Eustáquio fosse transferido em 13 de maio de 1941 (ANDRADE, 1990, p. 95). Foi a solução encontrada pelas autoridades eclesiásticas regulares e diocesanas. A saída se deu, portanto, poucos dias depois de concluída a investigação policial.

Surpreendidos pela transferência de padre Eustáquio, a população de Poá se mobilizou para que voltasse. Primeiro, foram feitas reformas nos prédios e higienização dos espaços públicos, que ficaram a cargo dos Serviços Sanitários paulistano e de Mogi das Cruzes (SP), como noticiou jornal de 10 dias após a retirada do sacerdote holandês:

Poá está se remocando. Em sua rua principal onde as casas permaneciam sempre velhas, turmas de pedreiros em trabalho consecutivo, vão remodelando fachadas, construindo, pintando de novo. De frente a Casa Paroquial foram derrubadas as cercas de madeira, que haviam sido levantadas recentemente, e, trabalhadores estão nivelando o terreno. O Serviço sanitário de SP e o de Mogi das Cruzes conseguiram limpar e desinfetar todos os recantos próximos à praça fronteira à Igreja, casas particulares onde se aglomeravam peregrinos, bares e confeitarias e a própria estação férrea. Fortes jatos de água, creolina e outros preparados próprios para limpeza desse

gênero, evitaram que a população de Poá viesse ter que enfrentar epidemias. (Jornal A Platea. 22 mai. N° 303. 1941 Apud. RAMOS, 1996, p. 202)

Por outro lado, os moradores criaram um ‘livro de ouro’, por meio do qual reuniram recursos financeiros para melhorar as condições de recebimento de peregrinos:

Em palestra com o subprefeito de Poá, sr. Archimedes Nola, e com elementos representativos da cidadezinha, constatamos que o povo dessa localidade está mesmo disposto a construir por sua própria conta, os melhoramentos relativos à higiene, para que possa atender o padre Eustáquio e aos romeiros. Assim, já se idealizou a construção de uma pequena rede de esgoto, utilizando-se para tal fim do córrego Itaim, que passa próximo à cidade, e que tem volume de água suficiente. Essa rede por ora, seria para atender a 15 ou 16 ‘W.C.’ que seriam construídos especialmente para uso dos romeiros. Futuramente todas as casas de Poá, a essa rede seriam ligadas... (Jornal A Platea. 22 mai. N° 303. 1941 Apud. RAMOS, 1996, p. 203)

Todos esses esforços foram em vão. Talvez porque um nível do “espetáculo anti-higiênico” passou despercebido, inclusive pelos atentos policiais e pelos preocupados moradores. Mas não pelo médico psiquiatra Durval Marcondes, livre docente da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Segundo esse acadêmico, a real causa das crenças que alçaram padre Eustáquio a taumaturgo e promoveram todo o restante do “espetáculo” foi a falta de “higiene mental”. Essa dimensão estaria, entretanto, com os dias contados, graças aos avanços da ciência psicológica:

[...] A ciência psicológica e a medicina mental já dispõem hoje de elementos para tomar a si o manejo da vida intelectual dos doentes, pelo que é de esperar-se que tais casos, com o tempo, se tornem mais raros. Cada vez mais a higiene mental vai penetrando no seio das massas, substituindo aos poucos essa credulidade por normas de conduta mais racionais e científicas. (Depoimento de dr. Durval Marcondes Apud. WHITAKER, 1944, p. 20)

Esse trabalho de higienização das mentes, gestão científica dos cérebros das massas, também afetou os cultos mediúnicos (GIUMBELLI, 2006). Muitos médiuns foram levados para clínicas psiquiátricas e lá detalhadamente investigados. Nesse ponto, observa-se uma aproximação entre o espiritismo e a trajetória de padre Eustáquio, o que será aprofundado em outro capítulo. Cabe citar, contudo, que essa aproximação foi observada por um dos médicos consultados por Whitaker, o dr. Alberto Nupieri. Esse médico chama a atenção para o fato de que os milagres de padre Eustáquio poderiam ser explicados à luz do espiritismo, doutrina que influía inclusive alguns de seus colegas médicos:

O dr. Alberto Nupieri, após outras considerações, disse que esta é a explicação dada a tais milagres pela medicina oficial. Considerou que, se se quisesse esclarecê-lo de outra forma, cairíamos no imenso campo do espiritismo, com todas as suas forças do Além, tendências essa que toma incremento entre a própria classe médica. Disse ainda que, se desejássemos explicar essas curas dentro do âmbito espírita, teríamos que admitir que, realmente, se trata de forças extra-terrenas, forças do invisível, absorvidas

e irradiadas, por indivíduos dotados desses poderes, como o padre de Poá. Os espíritas – concluiu – o chamariam de ‘médiu’ curador. (WHITAKER, 1944, p. 21)

O sanitarismo, que se mostrou hábil em combater as epidemias tropicais, constituiu-se como uma forte corrente, hábil para atravessar a medicina acadêmica e afetar variadas dimensões da vida cotidiana. Seu sucesso permitiu a construção de uma corporação médica, capaz de efetivamente proibir o exercício de medicina por profissionais não-habilitados (WEBER, 1997, p. 173). Concomitantemente, outra forte corrente atravessou a medicina acadêmica e também outras dimensões da vida cotidiana: o espiritismo. O crescimento dessa corrente possibilitou que, mesmo nessa emergente corporação médica congregada em associação, conselho e sindicato, percebessem-se práticas com distintas tonalidades.

O espiritismo não estava, portanto, excluído da academia e suas ciências. Ao contrário, dr. Nupiere demonstra que constituía uma classe de fenômenos, uma terminologia para descrevê-los e uma metodologia para analisá-los. Chiesa (2016), em um inspirador trabalho sobre os caminhos dos ectoplasmas, cujos recorrentes cruzamentos com o espiritismo são salientados pelo autor, sugere tomar ciência como situacional. Isso porque as trajetórias do magnetismo, da metapsíquica e da mais recente conscienciologia, os três movimentos acompanhados por Chiesa, são marcadas por um constante processo de construção de fronteiras entre o que seja “ciência” e “não-ciência” (Ibid., p. 258). Nesse fazer, a metapsíquica e a conscienciologia trataram de se afastar do espiritismo, por o considerarem pouco científico, ainda que seu fundador, Allan Kardec, visse o magnetismo, que, de algum modo, foi “reanimado” pelos outros dois movimentos, e o espiritismo como “[...] duas ciências irmãs e solidárias” (Apud. Ibid., p. 84). Há, então, uma persistente controvérsia em torno do espiritismo. Ora é inscrito na ciência, ora da ciência o demovem. E apenas uma análise situacional é suficientemente sensível para captar esses deslizos.

Algo similar se passa com a religião e medicina. Também situacionalmente, o padre Eustáquio e o arcebispo circunscrevem as práticas do primeiro no registro do religioso e afastam as acusações de charlatanismo ou curandeirismo, que os policiais eram hábeis para identificá-los. E nesse instante dialogam com as definições dos agentes públicos do que seja religião, ponto em que têm certa vantagem em relação às práticas mediúnicas.

Essa vantagem ficou clara quando, em meados da década seguinte, se lançaram os trabalhos preliminares para beatificação do padre Eustáquio. O sacerdote responsável por levantar as informações para instruir o processo foi ao Palácio do Catete, então residência oficial da Presidência da República, e foi recebido pelo ocupante da chefia do executivo nacional, Juscelino Kubitschek. Na oportunidade, o presidente autorizou a divulgação da graça

que recebera por intercessão do padre Eustáquio em 1943, quando era prefeito da capital mineira. O periódico *O Reformador*, órgão da FEB, viu na ocasião uma oportunidade de questionar o Código Penal e suas definições de curandeirismo:

Informa-nos 'O Globo' de 19 de Junho do corrente ano, à página 7, que o padre encarregado de recolher documentos para a beatificação e conseqüente canonização de Padre Eustáquio, o médium curador a que nos referimos em nosso número anterior, compareceu ao Palácio do Catete e que o Exmo. Sr. Presidente da República o autorizou a declarar que ele, Presidente, procurou o Padre Eustáquio porque sofria tremendamente, atacado de angustiante dor de garganta, sem que os remédios pudessem aliviá-lo. E que se curou logo após haver recebido a bênção do bondoso Padre Eustáquio. Dúvida alguma temos sobre o caso. Esses fatos ocorrem com todos os médiuns curadores sejam eles adeptos desse ou daquela religião. E Padre Eustáquio foi um grande médium. O que desejamos frisar é que a bênção, com fim curativo, está incluída, como curandeirismo, em nosso Código Penal (arts. 282 e 284). O item II do artigo 284 é taxativo, proibindo que alguém não diplomado em Medicina efetue curar usando de 'gestos, palavras ou qualquer outro meio.' Ora, bênção não se dá sem gestos, logo... Por isso é que há catorze anos nos vimos batendo pela reforma dos tais artigos do nosso Código. Para nós, Padre Eustáquio não praticou crime algum, e, por isso, apelamos para o Sr. Presidente Kubitschek, pedindo-lhe interferir a fim de que tais artigos sejam modificados. ("As curas de Padre Eustáquio", 1956)

O artigo tenta restringir o entendimento do que seja curandeirismo. Sua esperança consiste em contribuir para que as práticas mediúnicas fossem menos assediadas por investigações policiais. Sugere que o método de cura utilizado para salvar o eminente enfermo poderia ser englobado pela definição legal de exercício ilegal de medicina. Feita essa aproximação, condena, em seguida, o Código e não o sacerdote, chamado honrosamente de 'médium curador' e 'grande médium'⁶⁷.

A pessoa do padre Eustáquio, mesmo em meio a tantos fluxos e controvérsias, fica ileso. Os jornais difundiram seus milagres e sua humilde afirmação de que era tudo obra de Deus. As investigações policiais lhe absolveram. Os médicos lhe vitimizaram. A falta de higiene de Poá não prejudicou sua imagem. Seus superiores, ainda que o tenham transferido, o defenderam. Salvou-se das epidemias cujo estopim parecia eminente. Salvou-se também de um processo por curandeirismo, recorrendo à chave da religião e contando com o reconhecimento público que o catolicismo gozava nos meios investigativos da época.

2.9.1. Outra cidade, outro santo, outro parto

Há certa insistência em afirmar que, durante o período em que esteve à frente da paróquia de Poá, o padre Eustáquio não fez as vezes de um médico. Um dos principais indícios disso seria a não distribuição de remédios. Essa afirmação foi repetida durante a sua defesa nas

⁶⁷ Para ojeriza de periódicos católicos, que escreveram reativamente, como se verá em outra parte.

investigações policiais e eclesiásticas e reforçada na biografia de seu processo de beatificação e canonização:

Com muita paz e sem os problemas da pobreza incontável [desafios que encontrara em Romaria (MG)], padre Eustáquio teve mais tempo para dedicar-se à direção espiritual mais sistemática e às visitas metódicas aos enfermos, que confortava e abençoava, sem lançar mão de qualquer recurso de medicina natural, como o fazia em Romaria. Seu novo campo de atividades possuía muitos farmacêuticos e médicos, enfermeiros e dentistas bem formados e sempre à disposição de todos quantos necessitassem de seus préstimos ou os procurassem. (ANDRADE, 1990, p. 71)

Constrói-se, pois, uma grande distância entre a cidade sertaneja, cuja vida girava em torno da mineração, e a suburbana, atenta ao vai-e-vem do trem. Conforme os biógrafos (ANDRADE, 1990; HULSELMANS, 1944, p. 36–37), em Romaria, padre Eustáquio se utilizava de um livro sobre medicina camponesa e indicava remédios caseiros e infusões de ervas, tal qual fizera ainda na sua Holanda natal:

O número de médicos também era diminuto na região. Por isso, desde sua chegada, padre Eustáquio passou a suprir a deficiência com a indicação de remédios caseiros, geralmente feitos sob a forma de chás e emplastos. [...] seguia as orientações medicamentais do ‘Manual de Medicina no Campo’, compêndio de medicina natural e primeiros socorros, que sempre carregava consigo, no bolso de sua batina ou com seus objetos religiosos, que guardava numa pequena valise de couro. Era comum vê-lo folhear o livro medicinal, após ter ministrado alguma bênção ou feito alguma indicação medicamentosa. (ANDRADE, 1990, p. 51–52)

Em Poá, servida por profissionais da saúde, esse expediente não seria mais necessário. O primeiro biógrafo afirma que padre Eustáquio ensinava receitas caseiras, mas como havia médicos, “[...] não ousava exercer seu ofício de médico não diplomado” (HULSELMANS, 1944, p. 70–71).

Os documentos que recolhi sobre Poá, bem como as narrativas dos moradores, divergem, contudo, da hagiografia em pelo menos dois aspectos. Primeiro, no que diz respeito à distribuição de remédios. M. N., moradora de Poá que era criança quando padre Eustáquio assumiu a Paróquia, fugia da escola para acompanhar os milagres do taumaturgo. Em entrevista ao historiador Wagner Rogério de Souza (2012), que fez um trabalho de história oral com as pessoas que conheceram o padre, M. N. comentou que havia em uma sala da casa paroquial uma estante com pequenos vidros de remédios que eram distribuídos:

Para começar ele tinha na... na casa daqui... tinha uma... uma salinha do lado... ele tinha uma estantezinha com bastante vidrinhos, e esses vidrinhos tinham água e tinham um pozinho no fundo, eu... não sei... a gente pensa que, acho que... como ele estava fazendo cura... ele não queria se manifestar né... então: meu irmão ele... um dia nós estamos na missa...ele olhava...cada vez que virava... porque a igreja era... de primeiro se rezava de costas... cada vez que ele virava pra gente... porque nos ficávamos, nos primeiros bancos, ele olhava, olhava, achava que estava faltando um... acabando a missa ele desceu e falou pra minha mãe: "dona Dulce está faltando um. É o Expedito!". Ele já bateu os olhos e viu que era um dos meninos, que era um dos

mais velhos dos meninos, minha mãe falou: “é, eu deixei ele em casa porque agora eu vou para... vou para Mogi... (porque aqui não tinha nada, tinha que ir para Mogi) nós vamos pegar o trem, vamos para Mogi levar ele, porque ele não pode nem andar [...] ele ficou inchado inteirinho, foi uma coisa horrível, inchado inteirinho”. Até hoje não se sabe o que foi aquilo, amanheceu inchado. Ai...deixamos meu pai tomando conta, porque ela não perdia a missa né... saímos da missa... ai ele falou assim: "Olha...a senhora passa aqui casa paroquial, que eu vou dar um remedinho pra senhora dar para ele, não leva ele pra Mogi já não, primeiro dá o remedinho". Aí minha mãe levou aquele vidrinho com aquele pozinho, aí ele falou: "a senhora chacoalha bem... balance bem o vidrinho, bota numa na colherzinha... um outro remédio...colherzinha de chá e dá para ela". Isso era... nós chegamos em casa era umas dez horas, quando foi três horas escutamos um barulho, era ele que já tinha... já se levantado... mas ele estava encharcado de suor, aquilo saiu tudo... a roupa... o pijama dele ficou molhado... precisamos dar banho nele... pusemos água para dar banho...naquele tempo era banho de bacia né... pra ele tomar um banho bem quente... e a gente falou: você está bem agora? Ele falou: “Agora estou ótimo, agora estou é com fome”. Mas só com aquele vidrinho... então eu acho que... ele começou ali a cura... com aquele vidrinho que é pra ninguém perceber... mas aí foi indo, um fala para outro, fala para outro: vai lá que ele tem uma aguinha... um remedinho bom... que cura... e com aquele remedinho... depois ele parou com o remédio...

O relato é longo, mas serve também para testemunhar o outro aspecto em que divergem a hagiografia e a documentação coletada, a saber, a disponibilidade de médicos. A mãe de M. N. levaria seu irmão ao médico em Mogi das Cruzes (SP), município ao qual Poá pertencia, pois em Poá “[...] não tinha nada, tinha que ir para Mogi”. É possível argumentar que o processo de medicalização se mede tanto ou mais pela vontade de procurar um médico diante de um problema do que pela disponibilidade deles para auxiliarem nas questões do cotidiano. Cabe destacar, no entanto, que a oferta de serviços médicos, em meados da década de 1930 e inícios da década de 1940, não era tão grande no subúrbio de São Paulo quanto em seu centro, onde médicos prestavam seus serviços não apenas em hospitais e consultórios, mas também em órgãos públicos tão diversos como a polícia e o serviço de higiene.

Outros dados reforçam essa ausência de médicos em Poá na época de Padre Eustáquio. Também a morte não era, na maioria dos casos, acompanhada por médicos. Um levantamento realizado no Cartório de Registro Civil de Poá (SP) sobre as décadas de 1920, 1930 e 1940 mostrou que apenas nessa última década mais da metade dos óbitos eram registrados mediante um atestado médico (APÊNDICE L). O estudo que contém esse levantamento também informa que os primeiros médicos residentes no lugar chegaram justamente quando o padre Eustáquio estava de saída:

Nesse período [1920-1950] a região onde se insere o atual município de Poá não dispunha de hospitais, pronto-socorro, posto de puericultura ou posto de saúde e os primeiros médicos que começaram a clinicar foram os Dr. Guido Guida e Gutemberg Perrone, por volta da década de 40. Os poenses por não disporem dos serviços básicos de saúde à sua disposição no Distrito, tinham obrigatoriamente que se locomoverem para Mogi das Cruzes ou à cidade de SP. [...] Neste Distrito, quando as mulheres engravidavam não tinham acompanhamento médico e normalmente as crianças nasciam em casa, sendo o parto feito pelas chamadas 'parteiros' [...] As

crianças quando acometidas por doenças, eram tratadas de acordo com a medicina popular, pelo farmacêutico e com os benzimentos. Com a chegada dos médicos, via de regra só buscavam esses profissionais quando não conseguiam curar as enfermidades com os remédios caseiros, sendo que o socorro às vezes não fazia mais efeito. (RAMOS, 1996, p. 114–118)

Dois elementos da narrativa de Ramos são retomados pelo relato de história oral de L. N., transcrito a seguir: os partos sem médicos e a figura do farmacêutico (Apud. SOUZA, 2012). L. N. foi residir em Poá no final da década de 1930, durante, portanto, o período em que padre Eustáquio era pároco da localidade. Sua casa ficava ao lado da igreja Nossa Senhora de Lourdes. Então, tinha um convívio intenso com o sacerdote holandês, ainda que fosse espírita⁶⁸. A um estudioso da história do lugar, L. N. contou a ocasião em que acompanhou o vizinho padre a acudir uma parturiente.

O ano, L. N. não soube precisar. Talvez 1940, 1942. Certo mesmo é que a noite era chuvosa. Uns batidos na sua janela tentaram competir com os fortes ruídos que a chuva fazia. Alguém lhe chamava. Era o senhor Alberto, farmacêutico de Suzano que depois se mudou para Poá, responsável pelo socorro aos doentes da região, desprovida de médico⁶⁹.

– Tem uma pessoa muito doente em Biritiba e eu preciso ir vê-la – falou o farmacêutico ao amigo – É uma mulher que está muito mal no parto, está difícil, e o marido mandou me chamar.

L. N. não perdeu tempo. Sabia que o socorrista precisava de uma carona. Correndo, ajustou o cavalo na charrete, única condução disponível. As estradas não eram as melhores. Muito menos, abaixo daquele aguaceiro.

Ao chegar à casa, a surpresa. O vizinho padre também viera. Tinha levado água benta e outros apetrechos de seus rituais. Estava preparado para dar a extrema unção à parturiente:

– Vocês entram e eu fico tomando conta aqui do cavalo – sugeriu L. N. preocupado com o animal da tração, bastante indócil.

Foram longas horas de espera. “Como demoram esses dois!” era o pensamento que lhe dominava. A agonia acabou quando os dois voltaram, lado a lado. Seus sorrisos antecipavam que a noite acabara bem. A criança estava em má posição, mas a dupla conseguiu fazer o parto sem cesariana. “Então, quando se fala dos milagres do padre, esse atendimento foi um deles”, garantiu a testemunha, talvez cometendo uma injustiça a seu amigo farmacêutico.

⁶⁸ Retornarei a essas relações entre padre Eustáquio e o vizinho espírita.

⁶⁹ Assim afirmou L. N.: “[...] havia aqui em Poá um único farmacêutico, que servia como médico da cidade: o Sr. Alberto. Ele tinha farmácia em Suzano, depois aqui (Poá), e não tinha médico na cidade, então ele atendia todo mundo. Ele era também meu amigo”.

2.10. UM CARREIRO DE FORMIGA

Enquanto esses episódios relacionados a padre Eustáquio se passaram, Padre Aloísio estava iniciando sua vida sacerdotal e frei Hugolino, sua trajetória como frade franciscano. Anos depois, ambos se dedicariam à promoção da saúde. Conforme os registros coletados, no caso do sacerdote do Sagrado Coração, isso se dá a partir de meados da década de 60 em Jaraguá do Sul (SC).

O Livro de Crônicas do noviciado em que ele era Padre Mestre registrou essa atividade de atenção aos doentes: “Pe. Mestre passa o dia quase todo atendendo doentes e benzendo casas”, consta dentre os apontamentos sobre o dia 14 de março de 1963. Naquela época, Odilo era um de seus noviços. “O noviço não faz muitas perguntas”, advertiu-me Odilo, quando o entrevistei, meio século mais tarde. Mesmo assim, soube me contar sobre a multidão que procurava o religioso no Noviciado de Nossa Senhora de Fátima:

Eu fui noviço dele em 1964, quando ele começou a adquirir uma fama assim de milagreiro. Naquela época, foi bem no início, as pessoas começavam a procurá-lo. E nos anos seguintes aumentou muito, de modo que ele cortou de vez. Tinham dias. Então ele reservou as quartas-feiras, limitava os atendimentos para quarta-feira para não quebrar o ritmo do noviciado todos os dias. (Padre Odilo. Entrevista ao autor. 2015)

O noviço não chegou a ver os ônibus cheios de devotos estacionarem no Noviciado. “No meu tempo, ele estava começando com isso, né? Mas eu sei que depois vinham caravanas lá de ônibus...”, recordou. Dos seus interiores, desciam pessoas em busca do óleo que o padre distribuía, o óleo de cróton. “[Esse óleo] pelo menos aliviava [as doenças]. Porque no caso da sinusite: sinusite é pus que se forma. Ele tirava o pus”, afirmou o padre. E prosseguiu: “Eu não sei se curava para sempre. Ou se depois voltava outra vez esse pus. Mas ele limpava o organismo. Fígado também. Isso aí tem inúmeros testemunhos de pessoas que se declararam curadas pelo uso desse óleo.” Uma delas é a irmã Neide, pertencente à Fraternidade Mariana do Coração de Jesus: “E saía toda a infecção que tivesse no corpo. Eu nunca me esqueço. Eu tinha sempre dor de garganta, amidalite, coisas assim, ele passou aqui assim e, Nossa!, aquilo deu bolsas de pus”.

As origens do óleo de cróton que o padre Aloísio utilizava e de seu conhecimento sobre o fomento não é clara. “Uma pessoa uma vez ensinou para ele, eu não lembro se um padre, ensinou para ele”, contou-me, em entrevista a irmã Zenaida, que, confrreira de Neide, conheceu o padre também em meados da década de 60 e conviveu com ele até sua morte. A irmã Neide

soube contar mais detalhes: “Primeiro ele só atendia as pessoas. Depois, surgiu um óleo de cróton que vinha da Alemanha, os padres de lá enviavam para ele, padres da Congregação enviavam para ele. Quando ele precisava, ele pedia”. O óleo, então, circulava na rede transnacional propiciada pela confraria religiosa.

Se o óleo ora se movimentava uma rede formada por religiosos, já havia circulado por receitas médicas. Na multiplicidade que cabia na medicina científica da década de 30, havia espaço para o óleo de cróton dentre os variados métodos de tratamento da pneumonia (WEBER, 1997, p. 112).

Chegando ao noviciado mediante essa rede religiosa, o óleo precisava ser dissolvido. Nessa tarefa, irmã Neide e suas confeitarias ajudavam:

Era uns vidros de óleo. Mas aquilo era tão forte que a gente ajudava a preparar num vidrinho desses assim – não sei quantas emeles teria isso – 30 ml, vamos dizer. Era três gotinhas de óleo de cróton, de tão forte. Misturava num óleo de cozinha. Era tão forte que, Nossa!, se tomasse sozinho poderia até ser prejudicial. Se passasse puro também. Mas ele passava também nas pessoas. Que se a pessoa sofria de dor de cabeça, sinusite, ele passava aquele óleo e, Nossa!, aquilo explodia em bolsas de pus.

Na década de 60 ou início dos anos 70, a população de Jaraguá e arredores, em grande número, recorria ao padre no Noviciado. A ponto de os médicos, segundo irmã Zenaida, o invejarem: “E os médicos de Jaraguá começaram a ficar com inveja. Ficaram incomodados com aquilo. Porque as pessoas falavam tanto, tanto daquilo, que ele curava sinusite”, afirmou. Irmã Neide também testemunhou a reação dos médicos: “Só que aquilo foi tomando vulto em Jaraguá. E o povo, ao invés de procurar os médicos, iam no padre. E começou a criar uma dificuldade entre os médicos e o padre”. Perguntei sobre a atitude dos médicos diante das práticas de cura de padre Aloísio a outra filha espiritual sua, irmã Edith. Além de reafirmar esse conflito com os médicos, ela se refere a uma reportagem sobre o caso, à qual não tive acesso: “É assim: os médicos se queixaram... Até existe uma reportagem, alguma coisa que os médicos... Não foi muito tempo porque ele mesmo sentiu de não fazer mais, né? Mas houve conflito com os médicos”.

Outras testemunhas daqueles eventos apresentam outras versões. Dentre essas outras versões, destaca-se a narrativa de M. M., que até hoje reside na vizinhança do noviciado. Ele comentou que esses conflitos se deram porque os fieis iam aos médicos quando lhes saía o pus:

Ele [padre Aloísio] tinha um remédio, ele passava aqui atrás da orelha um remédio, e aquilo tirava a inflamação. Aquilo ficava, dava um tipo de um, como se diz? Ficava inflamado. Saía tudo aquele pus. O pessoal, quando inflamava, corria nos médicos. Ele [padre Aloísio] dizia: ‘Daqui a dias, vai começar a inflamar’. [...] E os médicos começaram a... porque, principalmente as mulheres, madames vinham aqui, inflamava, corriam em médicos. E os médicos faziam uma cirurgia, extirpava aquela inflamação. Gastavam. Aqui não custava nada. Começaram a fazer campanha, colocar pressão. Aí foram de certo ao provincial ou quem [...].

Essa pressão, por certo, contribuiu para que o padre Aloísio decidisse parar de usar o óleo de cróton. Os religiosos narram o abandono do óleo de um ponto de vista mais próximo ao do padre:

“Parecia um carreiro de formiga”, disse irmã Zenaida, tentando descrever a quantidade de pessoas que viera naquele dia em busca de padre Aloísio. Está certo que a vizinhança estava acostumada a ver filas de pessoas. Mas nunca em tão grande número.

O próprio padre Aloísio se espantou com a movimentação que vira pela janela do noviciado ainda na manhã daquele dia de 1965. “Tanta gente chegando!”, falou, conforme a sua filha espiritual. Por certo, pusera-se a pensar o que significava tamanha aglomeração do povo. Irmã Neide afirmou nunca ter sabido o que aconteceu aquele dia: “Veio uma invasão de povo, que lotou. Não tinha como chegar perto do padre. Uma coisa misteriosa. Um dia só. No noviciado. Não dava para passar a ponte. Nada, nada.” Zenaida falou em duas mil pessoas: “Dizem que naquele dia passaram mais de duas mil pessoas”.

A despeito das incertezas, padre Aloísio se pôs a realizar a atividade que considerava uma obrigação. “Ele atendia, passava aquele óleo, mandava embora, e atendia, passava óleo. Quando era nove horas da noite, ainda tinha multidão de gente. [...] E as pessoas vindo e vindo e vindo”, contou Zenaida. “Foi até o fim do dia”, resumiu Neide.

Esgotado, padre Aloísio resolveu fugir do noviciado na noite daquele dia: “Tiveram que tirar ele de lá. Ele não tinha mais força. Foi levado para outro lugar. Fugiu mesmo. Se refugiou para ficar longe. Foi para Ipiporanga, na Gruta de Nossa Senhora”, contou Neide, cujo pai dirigiu o carro que levou o religioso. Tanta gente, tanta fama. Era um convite para ser muito grande. “Ele considerou aquele dia uma tentação”, revelou Zenaida.

No exílio, padre Aloísio ficou cerca de uma semana. Sem dúvida, muito refletiu sobre os acontecimentos. Fez uso do discernimento que tentava ensinar aos seus noviços. E quando recebeu as ordens dos superiores, que, acatando as reivindicações de médicos, mandavam abandonar o uso do óleo de cróton, o sacerdote talvez os surpreendeu dizendo que já tomara essa mesma resolução:

Enquanto isso, os médicos de Jaraguá foram falar com os superiores, com o provincial, dizendo que eles não concordavam, que assim não podia continuar. Eles iam levantar alguma coisa para impedir isso. Os superiores falaram com o padre Aloísio. Ele disse: “Podem ficar tranquilos. Daqui em diante, quem vai curar é a fé. Não só o óleo de cróton. Não vou mais usar o óleo de cróton”. (Irmã Neide. Entrevista ao autor)

Depois deste dia, Padre Aloísio passou a utilizar o óleo de cozinha, que benzia antes de distribuir aos peregrinos. Esse mesmo óleo, a Fraternidade segue distribuindo:

E realmente, deixou de usar o óleo, dava o simples óleo de cozinha com a bênção e fazia o mesmo efeito. Pela fé. Ele ficou muito satisfeito de fazer essa troca, de atingir o povo não através de óleos e coisa, mas pela fé. Jesus iria curar ali para frente. Foi assim que continuou o óleo até hoje. Nós continuamos. (Irmã Neide. Entrevista ao autor)

Experimentar esses acontecimentos como uma tentação remetem a uma cultura bíblica, certa elasticidade da Bíblia, que não se encerra no seu texto e se faz presente nas vivências das pessoas (STEIL, 1996; VELHO, 1987). Na narrativa construída pelas religiosas, a fuga do noviciado remete às recorrentes fugas que populações judaico-cristãs vivem “[...] desde pelo menos o Êxodo” (VELHO, 1987). Comunica a negação da tentação, que assume a forma de adoração, e o estabelecimento de uma renovada aliança com Deus, fonte verdadeira das curas (Cf. COSTA, 2017, p. 72).

As cobranças dos médicos, cujo monopólio sobre o exercício da medicina estaria sendo infringido por um sacerdote, não foram acatadas pelo padre Aloísio. Em sua atividade de discernir sobre o bem e o mal, padre Aloísio identificou o caminho a percorrer e tratou de não se deixar enganar pelas tentações dos caminhos. Tanto é que padre Odilo duvida de ter havido reação do corpo médico:

Não sei se chegou a ter alguma coisa dos médicos. Isso realmente desconheço. Se eles reagiram... se houve alguma denúncia. Não, foi o padre mesmo que resolveu... A coisa realmente estava ganhando uma certa – sei lá? – estava ganhando uma certa, uma proporção muito grande de curandeirismo. Daí ele... não chegou a ter reação dos médicos. Intervenção do corpo médico para... que o assustasse. Ele previu isso e já deixou. (Padre Odilo. Entrevista ao autor)

Antes de assim se expressar, Odilo já havia dito que seu mestre de noviciado deixou de usar óleo de cróton em função de certa divisão de trabalho entre médicos e sacerdotes: “Que ele decidiu, achou que... não era por aí. Que ele não era médico... e... deveria se ater mais a bens [espirituais]...”. Essa decisão vem antes como revelação divina do que como imposição das leis dos homens.

O caminho para o qual apontou a capacidade de discernimento do padre Aloísio não excluía nem o atendimento a enfermos, nem o uso de óleo. “Quem vai curar é a fé”, garantiu ele ao superior. O óleo comum, afetado pela bênção do candidato a santo, “[...] fazia o mesmo efeito”, conforme asseverou a irmã Neide. Novamente, é ao registro do religioso que se recorre, com suas bênçãos, sua base na fé, e também seus óleos, que têm vários usos litúrgicos.

2.11. O QUE FAZ UM FRADE NA CIÊNCIA?

Já o frei Hugolino iniciou seu apostolado da saúde no final da década de 70⁷⁰. Como já visto, o frade franciscano também experencia uma fuga quando a busca pela imposição de suas mãos estava ganhando proporções de “fanatismo”. Por sugestão de seu superior, passa uma temporada na Europa. É possível, então, perceber um traço em comum entre as trajetórias desse frade e de padre Aloísio, ambas atravessadas pelo processo de medicalização, que implica um reordenamento das práticas de atenção à saúde. Acompanhar os caminhos de frei Hugolino, ponderando-os com a trajetória do padre do Sagrado Coração, que foi seu contemporâneo, ajuda a iluminar as duas vidas e, principalmente, dar um passo a mais em direção ao entendimento do complexo relacionamento entre processo de medicalização e as práticas de cura levadas a cabo por religiosos católicos no Brasil.

De volta ao seu país, frei Hugolino não mudou suas práticas. Seguiu curando pessoas que sofriam de enfermidades, impondo-lhes as mãos. Acreditava que, ao fazê-lo, estava correspondendo a um mandamento de Jesus, conforme afirmou em várias oportunidades, inclusive em uma reportagem de meados da década de 80:

O que faço é seguir um mandamento de Jesus. No Evangelho diz: 'Curai os enfermos impondo-lhes as mãos'. Até há alguns anos, o homem não sabia como fazê-lo, mas com a ajuda da ciência foi possível descobrir. Curar através das mãos é como usar a água, que está na natureza. A energia, que existe em nosso corpo, está a nosso dispor e pode ser canalizada.

Se o mandamento foi de Jesus, foi apenas graças aos avanços da ciência que essa ordem cristã pode ser seguida. O livro que frei Hugolino escreveu em coautoria com o parapsicólogo Grisa conta, como já dito, com uma primeira parte denominada *Fundamentação científica*. Em última análise, as páginas fazem jus ao nome, pois tentam asseverar que a técnica de imposição de mãos aplicada pelo frade se sustenta não no catolicismo, sequer no espiritismo, mas na parapsicologia independente dessas duas correntes religiosas.

Não é à toa, pois, que se encontra, nessa parte do livro, em especial, mas no opúsculo de um modo geral, certa performatização das práticas de escrita científica, tal como é de se esperar de um texto científico. Há uma revisão da literatura, na qual autores são referenciados e suas ideias são resumidas (Back & Grisa, 1989, p. 25-28). Fala-se em *métodos de cura*, assim como em *técnicas* de imposição de mãos. Trazem-se *definições* e *tipologias*, entre as quais uma

⁷⁰ Trechos deste tópico foram apresentados no II Simpósio Internacional da ABHR (ALMEIDA, 2016c). Agradeço os comentários dos presentes, que possibilitaram esta presente versão.

espécie de *estado da arte* da parapsicologia no Brasil. Esse esforço para se engajar às ciências parece ligado ao constante questionamento da cientificidade da Parapsicologia:

Muita gente, de analfabetos a pós-graduados de nossas universidades, confunde Parapsicologia com Religião, confunde Parapsicologia com espiritualismo, Parapsicologia com Espiritismo, Parapsicologia com ritos africanos, Parapsicologia com feitiçaria... (BACK; GRISA, 1989, p. 34)

O verbete da enciclopédia colaborativa *Wikipédia* diz que se trata de “[...] uma pseudociência”⁷¹, que a mesma enciclopédia vincula à teologia, à espiritualidade, às práticas ocultistas, ao charlatanismo⁷². Isso faz com que a cientificidade da prática seja reiteradamente questionada. Não é surpreendente, então, que a ABPCM (Associação Brasileira de Parapsicologia e Ciências da Mente) use, em poucas linhas, três palavras com o radical de ciência para definir a atividade da disciplina: “A Parapsicologia é a *ciência* que se preocupa em estudar *cientificamente*, ou seja, via aplicação de método *científico*, as realidades que vão além do que é tido como normal – comum [...]”⁷³.

Essa enfática defesa da cientificidade da prática dá mais relevância ao estado da arte da parapsicologia que os autores apresentam. Segundo Hugolino e Grisa, no “[...] Brasil desenvolveram-se três linhas da Parapsicologia, cada qual com objetivos e alguns métodos que as diferenciam: Linha Católica; Linha Espírita; Linha Independente” (BACK; GRISA, 1989, p. 31). E, na maior parte do texto, os autores se vinculam à linha independente.

Por que eles se distanciam da linha espírita e da linha católica, ainda que reafirmem essa fé? Justamente porque os parapsicólogos ligados a essas linhas não seguiriam os preceitos das ciências, não permanecendo abertos às *verdades objetivas*, o que os aproximaria das religiões:

Mas, como tudo o que tem em mira defesa ou ataque, fácil ou progressivamente, tende a entrar num processo de fechamento, tanto a linha católica quando a espírita fecharam-se em alguns pontos de radicalização extrema. Atitude, aliás, pouco científica. A busca da verdade objetiva não pode assustar nenhum espírito de mentalidade efetivamente científica. (BACK; GRISA, 1989, p. 34)

Buscando entender, de forma mais real e objetiva, os pontos de radicalização das linhas Espírita e Católica da Parapsicologia, surgem **estudiosos independentes ou agnósticos** que – sem a preocupação da defesa ou do ataque – passam a estudar, mais pacientemente, os fenômenos e os temas de discórdia entre Católicos e Espíritas. [...] A grande vantagem dos Independentes – sem nenhuma preocupação de ordem **religiosa** ou filosófica – foi de poder checar os resultados dos pesquisadores Católicos e Espíritas e fazer novas descobertas. (BACK; GRISA, 1989, p. 35 – grifos meus)

⁷¹ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Parapsicologia>. Acessado em: 21 jul. 2016.

⁷² Disponível em: <https://es.wikipedia.org/wiki/Pseudociencia>. Acessado em: 22 jul. 2016.

⁷³ Disponível em: <http://www.abpcm.org.br/en/top/oque-e-parapsicologia/>. Acessado em: 21 jul. 2016. Grifos meus.

A parapsicologia, assim, nada teria a ver com *almas penadas* ou com *Saci-Pererê*. Como *ciência*, palavra que não raro aparece grafada com maiúscula, parapsicologia diz respeito ao *natural*:

Os limites da ciência são os limites do Natural, do experimental, do empírico. O que ultrapassa esses limites deixa de ser objeto da Ciência, qualquer que seja a ciência. E aqui está o grande motivo que leva a confundir-se parapsicologia com religião, espiritismo, etc.

A Parapsicologia, como ciência, se propôs o desafio de buscar uma explicação lógica natural e científica dos fenômenos paranormais que, antes dela, eram **atribuídos** ao Sobrenatural, o misterioso mundo espiritual. Fenômenos que eram **atribuídos** a manifestações divinas – Deus bondoso ou irado, a manifestações diabólicas, de almas penadas, do Saci-Pererê, lobisomem... (BACK; GRISA, 1989, p.36 – grifos meus)

Enfim, a opção pela linha independente – ora também chamada de agnóstica – remete à passagem do âmbito das *atribuições* ao âmbito do *real*. Do *para si* ao *em si*. Ou seja, fazer ciência está relacionado a ter acesso privilegiado à verdade do mundo – e não ficar restrito ao *misticismo* que identificam nas vertentes católica e espírita. Talvez fosse possível responder à pergunta do título da seguinte forma: frei Hugolino (e seu coautor), ao se engajar na parapsicologia, objetivava ir além da dimensão das crenças – lugar moderno da moderna religião – e descrever uma dimensão ontológica do mundo. Para tanto, enfrenta uma dupla batalha. Há um combate interno à parapsicologia, para que os autores parecem dizer: “Sejamos científicos, não religião”. Há outro combate com o exterior: “Nós, parapsicólogos, somos científicos, não religião”.

Dessa forma, no debate com o processo de medicalização das práticas de promoção da saúde e da vida de um modo geral, frei Hugolino inscreve suas práticas no registro da ciência. Ao tomar semelhante atitude, tenta se legitimar com a mesma base dos médicos. A historiografia sobre as práticas médicas eruditas aponta que, desde o início do século XX, a medicina é uma “atividade científica” (WEBER, 1997, p. 103). O frade, então, perfaz um caminho distinto de padre Aloísio e de padre Eustáquio, que preferiram enfatizar a significância do religioso para práticas de cura. Ao contrário, Hugolino busca inscrever suas práticas, que não rompem com o religioso, no âmbito do científico.

Tanto não rompem que o livro associa a parapsicologia independente ou agnóstica à linha católica: “Atualmente, é a linha católica que se tem mostrado mais aberta à rigorosa avaliação científica dos fenômenos paranormais, e este livro é uma prova disso” (BACK; GRISA, 1989, p. 37). Assim, ratificam também a capacidade de englobar do catolicismo. Antes, o vimos encompassando o fazer médico, ora, o fazer científico.

Esse encompassamento talvez indique que o engajamento de frei Hugolino à ciência não distingue o franciscano dos outros dois religiosos. Os três estão preocupados com a produção

de melhoras nas saúdes de seus devotos. E para todos eles, em última análise, essas curas são graças de Deus. O que, de fato, distingue frei Hugolino dos demais é a sugestão da mediação dessas graças por uma ciência.

Isso implica em transformações no catolicismo. Back e Grisa destacam que essa prática de impor as mãos era já realizada por Jesus Cristo:

Os Evangelistas referem-se inúmeras vezes ao método: “Traziam-Lhe os doentes e Ele os curava impondo-lhes as mãos”, não sendo especificadas as Técnicas de como e onde Jesus impunha as mãos. Isso nos faz pensar que eram técnicas tão habituais e repetitivas que os Evangelistas se dispensavam de descrevê-las. (Ibid., p. 80)

Assim, Cristo emerge como uma espécie de cientista *avant-garde* ou um precursor da parapsicologia. Jesus já sabia as leis naturais, que milênios depois seriam descobertas pelos estudos em parapsicologia. A principal dessas leis é a chamada *lei da criação*, que consiste na seguinte formulação: “A realidade é produto de nossa mente” (Ibid., p. 53). Dela decorre que a capacidade de produzir diferenças no mundo está contida na mente dos humanos: “A essência, o cerne, é a atuação da Mente” (Ibid., p. 76). E, para Jesus, isso já estava bem claro: “O essencial é o desencadear do Processo Psíquico que produz a faísca da Fé. “Vai, tua fé te salvou!” é a afirmação de Jesus de Nazaré, sem cessar, ao longo de sua vida de resultados ou efeitos miraculosos, repete insistentemente” (Ibid., p.76).

2.12. UM COMPLEMENTO

Para um periódico de Joinville (SC), frei Hugolino afirmou certa vez terem sido médicos os que mais desconfiaram de seu fazer: “Mas no começo lembra que passou por muitas desconfianças, especialmente pela classe médica”, escreveu o jornal (“Frei Hugolino diz como cura usando as mãos”, 1984). Essas desconfianças se desfizeram, ainda conforme o relatado pelo frade ao diário, quando ele participou, em 1984, de um seminário no *Instituto Mind-Power*, uma organização paulista comandada por médicos interessados nos poderes da mente.

Às vezes, no entanto, não são apenas os médicos que defendem o seu monopólio. Em algumas ocasiões, a acusação de charlatanismo ou curandeirismo vem, por exemplo, de jornalistas, cujas opiniões, no mais das vezes publicadas, são mais facilmente retomadas. É o que aconteceu quando o frei Hugolino foi chamado por uma irmã religiosa de Tancredo Neves, então Presidente eleito do Brasil, para curá-lo. O franciscano impôs as mãos na UTI do Instituto do Coração, hospital de São Paulo onde se encontrava o político. Alguns periódicos chegaram a dizer que o enfermo galgou ligeira melhora pela ação do frade:

Ele [frei Hugolino] tocou várias vezes na testa de Tancredo e desde então o estado de saúde do presidente - que piorava a cada momento - estacionou-se e passou até a ter 'pequenos ganhos'. 'Isso que eu faço não é milagre. É uma questão de técnica e qualquer um pode aprender esta técnica', explicou frei Ugolino à espantada dona Risoleta. ("Padre transfere energia para Tancredo reviver", 1985)

Anos mais tarde, perguntado por jornalista sobre os fatos daquele abril de 1985, frei Hugolino declarou que os médicos não apresentavam restrição a seu trabalho. A religiosa que o chamara, contudo, percebeu que os médicos sentiram inveja da imposição de mãos quando Neves apresentou melhoras: "O Dr. Walter Pinotti lhe dava plena liberdade de trabalho. Entretanto, no terceiro dia em que estava tratando do Presidente, uma irmã deste, Ester, lhe disse que os médicos já estavam ficando com inveja de seu trabalho" ("Freis Hugolino e Gervásio: As mãos que curam", 1987).

Invejado ou não, o frei Hugolino teve sua prática considerada "superstição" por uma das principais revistas do Brasil, cuja reportagem também o chamou de curandeiro:

A verdade é que os bispos não podem legislar sobre como o povo dever rezar. Igualmente não conseguem controlar a superstição. De certa forma, ela entrou até mesmo na UTI onde estava Tancredo, levada por sua irmã, a freira Esther. Ali penetrou, dia 14 de abril, um religioso catarinense da ordem franciscana, Evaldo Back, 58 anos, que adotou o nome de Hugolino e alega ser capaz de curar doenças com as mãos. Filho de pequenos agricultores, Hugolino estudou até o terceiro ano primário e entrou na ordem como irmão, uma categoria da qual não se exigem estudos. Era porteiro e sacristão do convento dos franciscanos em Blumenau, Santa Catarina, em 1978, quando frequentou um curso de parapsicologia e mudou de atividade. Ele explica que capta 'energia cósmica' e a irradia para um corpo doente, com o objetivo de devolver-lhe a saúde. Tentou o mesmo recurso com Tancredo Neves e, diante do insucesso, apelou para a falta de tempo. 'Chamaram-me tarde demais', desculpou-se ele. Se não fosse franciscano e se apresentasse espontaneamente no hospital, seria barrado à porta como curandeiro. ("Uma prece ecumênica", 1985)

O texto destaca a posição singular que o catolicismo detém no país mediante também os pertencimentos religiosos de figuras proeminentes na esfera pública. Na frente do Instituto do Coração, havia pessoas das mais diferentes religiões:

Comparável a esse cruzamento de crenças só o que ocorreu, durante quatro semanas, à frente do Instituto do Coração. As calçadas e a rua, sempre apinhadas, foram transformadas num grande templo multi-religioso: a ele compareceram católicos, judeus, muçulmanos, umbandistas e adeptos de dezenas de outras confissões, ritos e seitas. (Ibid.)

Mas tinham acesso à UTI apenas os religiosos e os sacerdotes amigos da católica família do enfermo: "Muito religiosa, a família de Tancredo autorizou a entrada, no hospital, de um número de padres só comparável ao de médicos" (Ibid.). Uma das personagens religiosas que os periódicos mais acusavam a presença era frei Betto. O beneditino, acometido na

oportunidade por uma dor de cabeça, foi curado por um toque de frei Hugolino (“Padre transfere energia para Tancredo reviver”, 1985).

O caráter de terapia complementar que frei Hugolino atribuía às suas práticas talvez tenha sido mais significativo para não ter recebido um incisivo rechaço por parte do corpo médico. Reiteradas vezes, Hugolino disse a jornalistas que aconselhava seus atendidos a seguirem o tratamento médico: “Acostumado a atender médicos, diz que o tratamento pelas mãos é apenas um complemento. ‘Sempre recomendo que não deixem de tomar seus remédios ou consultar com os especialistas’” (LOURENÇO, 1987). Alguns anos depois, voltou a ser tema de reportagem: “A cura pela imposição das mãos não exclui o tratamento médico tradicional. [...] em nenhum momento são aconselhadas a abandonar os remédios; pelo contrário, em alguns casos, as pessoas que trabalham com as mãos sugerem aos pacientes que procurem um médico” (“Cura pela mãos está em Santo Amaro da Imperatriz”, 1990).

Os médicos expressariam reciprocidade. E participariam de suas palestras: “Frei Hugolino Back, hoje, famoso no mundo da parapsicologia [...], tendo ministrado inúmeras palestras para platéias as mais diversas, inclusive para médicos e outros profissionais de saúde, é um milagre do poder da mente” (GRISA, 1987). Também indicariam aos pacientes a procura de frei Hugolino:

Ao contrário de outros paranormais que fazem curas e posteriormente têm problemas com a classe médica, o frei Hugolino recebe enorme incentivo dos médicos, tendo inclusive já realizado demonstrações e palestras para os mesmos. Alguns chegam a indicar seus trabalhos, quando percebem que não podem curar seus clientes. (“Frei cura usando apenas as mãos”, 1988)

2.13. TRADUZIR PARA CRER

Esse caráter complementar da prática de frei Hugolino, provavelmente responsável pelo convívio pacífico com médicos, que era tensionado por algum jornalista ou pela “inveja” de algum médico, talvez também esteja relacionado à incorporação pelo frade das mediações dos aparelhos de diagnóstico. Mais de uma vez, o franciscano contou a periódicos que, enquanto impunha as mãos no moribundo Presidente eleito, os aparelhos do quarto hospitalar ligados ao doente, mostravam sinais de melhoras: “Já dava muitas consultas e era bastante conhecido, quando foi solicitado para atender Tancredo Neves. [...] A sala estava tomada por equipamentos, que chegaram a registrar melhoras quando o frei colocou as mãos nele (esta garantia foi dada pela freira Ester, irmã de Tancredo)” (LOURENÇO, 1987). Por meio dos equipamentos, o religioso verificava que os órgãos de Tancredo funcionavam melhor: “Sempre que impunha as mãos sobre o Presidente, as máquinas registravam melhora. O coração, o

pulmão e a respiração funcionavam melhor. Tanto assim que os médicos chegaram a divulgar boletins otimistas demais” (“Freis Hugolino e Gervásio: As mãos que curam”, 1987).

Há alguns elementos que indicam um expressivo gosto de frei Hugolino pela magia dos exames laboratoriais. Ao receber alguns desses vários jornalistas que o entrevistaram, mostrava exames comprobatórios de suas curas, apresentação que ficou registrada em algumas fotografias (ANEXO J). O religioso constituiu um dossiê com declarações dos agraciados com suas curas, fartamente documentado com exames de sangue, de imagem, entre outros. Essa coleção foi arquivada no AHPFNSC, onde a encontrei.

Dentre os casos dessa coleção, a cura da toxoplasmose em mãe e filha talvez ilumine a relação de frei Hugolino com os exames laboratoriais. Acionou-os em um debate que manteve com o superior da casa paroquial de Santo Amaro da Imperatriz (SC) no início da década de 90. Conforme relatou frei Hugolino, em manuscrito anexo à documentação sobre o caso, quando frei T. se tornou o religioso responsável pelo convento franciscano da cidade, ainda que auxiliasse a execução da pastoral da saúde no Conventinho, não acreditava na eficácia da imposição de mãos como método de cura: “[...] ele queria ajudar muito aqui no Conventinho, sempre fomos grandes amigos, mas notei que ele não acreditava nesta obra de Deus, não acreditava nas curas que a gente fazia”. Às vezes, não são os médicos, nem os jornalistas que defendem o monopólio dos primeiros, mas religiosos que deslegitimam as práticas de cura de seus confrades.

Essa desconfiança gerou brigas entre o superior e o religioso curandeiro. Em uma discussão, frei T. condicionou sua crença no método difundido por seu confrade a um relatório por escrito de uma cura:

Um dia nós discutimos um pouco por ele não acreditar, então: ele me disse, se você na sua vida já fez uma cura pela imposição das mãos. Se me trazer por escrito que uma pessoa ficou curada então acredito. Fiquei desanimado, triste e falei para ele que eu não só ia trazer uma prova por escrito de cura mas, ia trazer muitas provas para que ele pudesse finalmente acreditar. (BACK, 1992. Manuscrito. AHPFNSC)

Ao que parece, essa controvérsia com o seu superior está na origem do dossiê de documentação das curas de frei Hugolino. O frade passou a solicitar declarações dos agraciados por curas mediante imposição de suas mãos. Esse processo de arquivamento iniciou quase imediatamente. E foi assim que A. H. e filha passara a fazer parte dessa discussão conventual:

No dia seguinte eu estava atendendo aos doentes quase sem condições de atender por causa da grande mágoa que eu tinha no coração pelo que o frei T. tinha me dito, quando entrou uma senhora chamada A. H. e sua filha H. S., ambas portadoras de Toxoplasmose, eu pensei: se as duas ficassem curadas seria uma prova incontestável para levar para o frei T.. Então eu fechei os olhos, tendo as duas sentadas na minha frente e me concentrei, falando baixinho para o meu coração: Meu Deus, Jesus, eu nunca duvidei que esta obra do 'Conventinho' não fosse obra de Deus, porém existem

padres e outras pessoas que não acreditam em mim, por exemplo o frei T.. Então eu disse: Meu Deus, Jesus cura através de minhas mãos estas duas pessoas de Toxoplasmose e que eu possa levar a cura por escrito ao frei T.. (Ibid.)

Feliz ao saber que as enfermas fariam exames em seguida, o franciscano solicitou para A. H. cópias dos resultados anteriores e posteriores ao *tratamento* de imposição das mãos. Com os novos exames apontando a ausência da doença, frei Hugolino agradeceu a Deus pela “[...] resposta tão clara” à desconfiança superior:

Perguntei então às duas quando iam novamente fazer exames, elas responderam esta semana mesmo. Então eu pedi para elas trazerem o resultado para mim dos exames, após ter feito o pedido para elas, fiz a imposição das mãos para elas. E na mesma semana elas trouxeram os exames, nos quais constava a cura completa de ambas, nos exames deu tudo negativo, não tendo mais nada da doença. Foi a maior alegria da minha vida, por Deus me ter da[do] uma resposta tão clara, fiquei tranquilo e muito contente e com uma força maior ainda e agora posso morrer sossegado pois sei que esta obra que Deus me confiou vai até o fim do mundo. (Ibid.)

Dessa forma, os exames laboratoriais de A. H. e de sua filha e de outras tantas pessoas cujos itinerários de cura ficaram arquivados no dossiê do franciscano se configuram como revelações divinas. Medeiam tanto a experiência religiosa (MEYER, 2015), quanto a descoberta da doença e a experiência da cura. Ao suplicar um resultado favorável, é a Deus que frei Hugolino recorre e a Ele que destina o agradecimento quando alcança o objetivo. Os exames são mais do que os sinais de cura. Tornam-se sinais da ação de Deus no mundo. Mais uma vez, portanto, a incorporação da gramática médica e de suas ferramentas são utilizadas para fazer crescer a presença de Deus no mundo. Trata-se, em alguma medida, de traduções de Deus, da doença e da cura (LATOURE, 2012), que passam a ser lâminas de Raio-X, hemogramas e assim por diante.

Ao dar semelhante atenção ao que parece em exames laboratoriais, frei Hugolino seguia uma tendência da própria medicina, na qual a incorporação das novas tecnologias e o aumento da importância da medicina diagnóstica são uma realidade em várias partes do mundo. Isso se reflete na expansão do setor econômico de apoio à diagnose e terapia. No Brasil, o número de estabelecimentos desse setor cresceu em um terço de 2005 e a 2009, segundo estudo (MARTINS, 2014). O número de aparelhos disponíveis também tem crescido (Ibid., p. 142-143). “No cenário mundial de oferta de equipamentos diagnósticos o Brasil ocupa [contudo] uma posição apenas intermediária” (Ibid., p. 143).

O gosto do frade por exames e equipamentos de diagnóstico por imagem, entretanto, não se restringia aos aprovados pelos médicos. Frei Hugolino admirava também, por exemplo, a kirliangrafia, técnica fotográfica capaz de registrar a aura do fotografado. A aura de cada um, visível apenas para pessoas de “[...] um elevado grau de desenvolvimento espiritual” (BACK;

GRISA, 1989, p. 64), expressa a energia de seu corpo. Tomando fotografia por meio do método kirlian antes e depois de um tratamento, como a imposição de mãos, seria possível identificar o reequilíbrio energético. Fotografaram-se pessoas atendidas por frei Hugolino por meio da kirliangrafia e o resultado foi incluído no livro em que o frade é coautor (Ibid., p. 68). As fotografias tiradas depois da imposição de mãos revelam corpos mais brilhosos, com uma aura mais homogênea (ANEXO K).

2.14. TRÊS PÍLULAS DURANTE NOVE DIAS

Outro fenômeno que atravessa não apenas as práticas de promoção da saúde, mas o cotidiano da vida em sociedade de um modo geral é a medicamentação. O encanto dos medicamentos nos afetou a tal ponto que sua centralidade nos cuidados à saúde é vista como ponto de consenso entre profissionais da medicina e seus atendidos (GEEST; WHYTE, 2011)⁷⁴. A história de padre Eustáquio indica, como já visto, certa afinidade eletiva entre a medicalização e a medicamentação. Processos de medicamentação, no entanto, atravessam também as mais variadas dimensões da vida social, ultrapassando “[...] binômio saúde/doença” e podendo ser utilizadas “[...] não apenas para lidar com a extensão da vida, mas também com suas intensidades” (AZIZE, 2012, p. 135).

Em alguma medida, esse processo atravessou a vida de frei Galvão. Uma empresa do comércio de medicamentos criou uma linha de produtos São Frei Galvão, cujo lucro seria revertido ao Mosteiro da Luz. Dentre os produtos ofertados, há pílulas que ajudam “[...] a viver a maturidade com mais saúde e energia”, cápsulas que prometem combater o estresse, suplementos minerais e cremes.

Provavelmente, esse processo de atravessamento dos medicamentos na vida cotidiana possa ser também relacionado à emergência de uma pílula muito singular, a pílula-de-frei-Galvão. Em algum momento, aquele pequeno pedaço de papel – o “[...] papelzinho” da citação de 1917 (FR. B. Apud BOVE, 1993, p. 315) – com a prece à Virgem Maria que frei Galvão ofereceu à mulher em trabalho de parto – e que depois da morte do frade continuou a ser distribuída pelas religiosas que dele se entendiam como filhas espirituais – transformou-se na pílula-de-frei-Galvão.

⁷⁴ Em outra pesquisa, destinada a seguir os caminhos das plantas, relatei a surpresa com que recebi a indicação de remédios e pílulas de uma benzedeira, a quem eu entrevistava por ser uma especialista em ervas medicinais. Aproveitei a surpresa para sinalizar a transversalidade das práticas de promoção da saúde (ALMEIDA, 2016a).

Ao receberem essas pílulas, os fiéis também ganham, como convém aos “medicamentos”, papel com indicações de uso. Normalmente, é um retrato do santo, em cujo verso há uma espécie de ‘bula’, como se definiu em uma reportagem (“Pílulas de frei Galvão terão ‘bula’”, 1998). A entrega de uma ‘bula’ foi uma exigência de dom Cláudio Hummes, então arcebispo de São Paulo, para não interromper a produção e distribuição de pílulas no Mosteiro da Luz, como fizera o arcebispo de Aparecida (SP), dom Aloísio Lorscheider. Em 1998, às voltas da beatificação do franciscano, dom Aloísio proibiu a feitura de pílulas em Guaratinguetá (SP), tema ao qual se retornará. Dom Cláudio, que achou suficiente acrescentar as recomendações de uso, demonstrou que sua preocupação girava em torno de o nome “pílulas” não ser tomado apenas como uma metáfora: “‘Vamos esclarecer que não se trata de remédio e quem está doente deve procurar o médico’, disse o arcebispo. Para ele, a pílula tem um significado devocional. ‘É uma oportunidade para se pedir a graça de Deus’”, escreveu a reportagem (Ibid.). Nessa justificativa da pertinência da ‘bula’, há certa defesa das distinções entre os registros médico e religioso.

As próprias religiosas que produziam as pílulas – e depois de revogada a suspensão, voltaram a produzi-las – as tratam como remédios. “As irmãs concepcionistas, que fabricam o **remédio**, não conseguiram atender à demanda”, falou a irmã Maria de Nazaré da Divina Providência, reclusa do Mosteiro da Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Guaratinguetá, a periódico, tentando explicar porque Dom Claudio Hummes resolvera parar com a produção (“Freiras suspendem a produção de ‘pílulas’”, 1998). Ao mesmo tempo, reforçam a distinção entre os registros médicos e religioso: “‘Estamos aconselhando a quem vem buscar as ‘pílulas’ cumprimento da novena’, diz irmã Maria de Nazaré. ‘A ajuda não vem da ‘pílula’, mas da fé’” (Ibid.).

Acompanhar a feitura de pílulas talvez traga mais elementos para essa aproximação. Durante minha estada em Guaratinguetá (SP), em fevereiro de 2016, participei da feitura das pílulas. Não é possível acompanhar as irmãs do Mosteiro da Luz, pois são reclusas e seus contatos com o exterior do mosteiro é reduzido. Mesmo a distribuição das pílulas é feita por uma roda. Já, em Guaratinguetá, além de religiosos, há leigos que se dedicam à produção de pílulas.

Ou melhor: leigas⁷⁵. Cerca de 30 senhoras que se reúnem diariamente em uma grande sala da catedral de Guaratinguetá e fazem milhares de pílulas para serem distribuídas.

⁷⁵ Houve homens que ajudavam, mas sempre foram minoria.

Constituem a Irmandade Frei Galvão. Olga, senhora de 80 anos que coordena os trabalhos da equipe, não soube precisar desde quando a Irmandade se reúne. Pensativa, apenas garantiu: “Desde antes da beatificação”.

Logo no primeiro dia em que conheci a Irmandade, Olga me apresentou todas as etapas do processo (APÊNDICE M). Demonstrou grande preocupação com a higiene. O ritual para fazer as pílulas começa com o ritual de higiene das mãos. Em seguida, do local de trabalho. Olga me mostrou que se limpam, com álcool, as pedras de granito que pontilham a mesa de trabalho. O espaço de trabalho é organizado de tal forma que a frente de cada cadeira há uma dessas pedras. “Cadê meu frasco de álcool?” é uma frase comum de escutar na sala, ora saindo de uma, ora de outra boca.

A coordenadora também destacou que o material é comestível. O papel utilizado, em forma retangular de 10 cm por 15, é de arroz. E elas o recebem já com a jaculatória impressa 19 vezes por folha. A tinta usada também pode ser ingerida, bem como a cola, que é feita da mistura de polvilho azedo e água. Se é para levar adiante o frade e ser ingerida por seus fiéis, as pílulas devem ser higiênicas e comestíveis.

Essas folhas comestíveis devem ser enroladas de modo a ficarem uma espécie de fino cano. Cortar é o próximo passo. Várias das voluntárias não gostam de executar essa tarefa. “As outras reclamam que suas mãos doem quando cortam. As minhas não doem”, asseverou Olga, que já recebeu o título de “cortadeira”. Ela me passou os detalhes de seu ofício. É preciso descartar as pontas do rolinho, onde não há a oração. Corta-se sobre uma bacia, que recebe a chuva de pílulas recém-cortadas. Algumas dessas pílulas, contudo, talvez descontentes em permanecerem restritas à bacia, almejam aventuras maiores e caem no chão, voam pela mesa, buscam o colo da cortadora ou do antropólogo que a auxilia. Olga se mostrou rígida com essas pílulas: “São incineradas”. Explicou que não são higiênicas o bastante para levar o frade adiante e tampouco podem ir ao lixo comum, que não é entendido como um lugar digno para um santo.

Há, pois, pelo menos duas dinâmicas acompanhando cada atividade da feitura de pílulas. Por um lado, há as evitações tipicamente presentes quando se trata de um objeto sagrado. Os resíduos não podem ir ao lixo. Uma das preocupações, que as senhoras sanaram perguntando ao padre, era concernente às conversas durante o processo de produção. Acreditavam que não poderiam falar sobre qualquer assunto, dada a solenidade do sagrado. Por outro lado, há uma rigidez com relação à higiene do local e das mãos produtoras. O uso do álcool como anti-séptico é recorrente. Trata-se do respeito a uma das regras do Decreto 11.843/2010 da Arquidiocese de Aparecida (SP), assinado pelo sucessor de Lorscheider, dom Damasceno. O Decreto, que versa sobre a produção de pílulas, disse o seguinte: “3. As ‘Pílulas’ sejam confeccionadas com esmero

e com total higiene: quem as faz tenha profunda espiritualidade e enquanto são feitas seja em clima de oração”. A “total higiene” pode remeter à pureza do sagrado, mas também a assepsia da produção de fármacos.

Em seguida é o momento de fazer os “pacotinhos”. “Está colocando certo, Juliano? Está indo três em cada pacotinho?”, perguntava Olga, sempre vigilando seu aprendiz. A preocupação de Olga se justificava: a novena em que se pede a intercessão do frade envolve a ingestão de três pílulas, uma no primeiro, outra no quinto e a última no nono dia. Por isso, cada “pacotinho” precisa ter três pílulas. Seguindo a metáfora indicada pelo nome ‘pílula’, trata-se da posologia, que nem sempre é seguida. “Eu não sigo isso aí”, revelou uma das senhoras que há anos faz pílulas na Catedral de Guaratinguetá. Bastante burlona, a senhora sugeriu que, graças a sua proximidade ao frade, toma as pílulas conforme lhe parece conveniente: “Você acha que eu sigo isso aí? Eu tomo quase todo dia uma pílula, faço meus pedidos e minhas orações”.

Esses pacotinhos são colocados dentro de um pequeno saco plástico, acompanhados de santinho, a famosa ‘bula’. Então, estão prontos para receber a bênção, que pode ser durante uma celebração eucarística ou não. “Quando é preciso, eu arrumo tudo aqui e chamo o diácono para benzer, porque sem bênção não dá”, asseverou Olga.

2.15. COMO APRENDER A FAZER O SANTOS COM OS MÉDICOS

A distribuição dessas pílulas é também a distribuição da pessoa do franciscano, a qual cresce no mundo como uma pessoa distribuída. O frade vive em cada uma das pílulas⁷⁶. Se, com uma linha, fosse representada a ligação entre frei Galvão e cada um dos “papeizinhos” (e a milhares de outras coisas nas quais vive o santo), seria possível perceber como uma vida se desfaz em muitas linhas.

O grande diferencial é que essas muitas linhas transformam a pessoa da qual são vazamentos. Em um primeiro sentido, porque o tornam quase onipresente. Alguns pedidos de pílulas vêm de outros países. Em Guaratinguetá, há uma professora de inglês que auxilia a distribuição de pílulas justamente respondendo cartas. Recebeu essa tarefa pela facilidade que tem para entender as mensagens vindas de longe, como a que chegou da Califórnia (EUA) à igreja de Guaratinguetá quando eu estava fazendo pesquisa na cidade paulista.

Fazer pílulas é também refazer o frade e contribuir para *fazer o santo*. E isso é outro motivo pelo qual essas pílulas-frade transformam frei Galvão. Foi por meio do consumo de

⁷⁶ Assim como a Virgem Maria e uma infinidade de outras coisas que se espremem nas pequenas pílulas.

pílulas que Sandra invocou a ajuda do santo para que Enzo viesse ao mundo, como vimos acima. Esse auxílio na gravidez e no parto de Enzo foi declarado um milagre e tornou o frade o primeiro santo nascido em terras brasileiras.

Já vimos que a *feitura do santo* católico é um complexo processo. Envolve desde o devoto que suplica a canonização do santo até o devoto que recebe uma graça por sua intercessão, passando pela declaração papal de que essa graça é um milagre. A exigência desse decreto do Sumo Pontífice é uma larga construção histórica que testemunha o crescimento da importância de Roma na definição de quem merece o título de santo (VAUCHEZ, 1987). Esse aspecto será aprofundado no próximo capítulo.

Por ora, debruça-se sobre o atual processo de definição do que seja um milagre. Via de regra, têm sido declarados milagres curas extraordinárias. Tanto o é que o órgão da Santa Sé responsável pelos processos de beatificação e canonização, a Congregação da Causa dos Santos, promulgou um Regulamento da Consulta Médica, no qual se determina que, em se tratando de outro tipo de milagre, uma “Consulta Técnica” será feita de modo análogo à Médica (SANTA SÉ, 2016). O Regulamento também estabelece o rito de avaliação de possíveis milagres de um Servo de Deus ou um Beato por peritos médicos previamente inscritos em um registro. Para participar desse rol, o regulamento exige que o profissional tenha “[...] comprovada competência e probidade moral” (Ibid.)⁷⁷. Escolhidos para compor certa Consulta, os médicos deverão elaborar um “voto médico-legal” sobre o caso em tela e “[...] resolver as dúvidas e esclarecer quaisquer objeções técnico-científicas suscitadas durante a apreciação do caso” (Ibid.).

O protagonismo médico nos processos de beatificação e canonização, contudo, começam antes. Como visto, geralmente, são personagens dos testemunhos de graça. Exigem-se também relatórios dos médicos que atenderam o miraculado, bem como cópias de todos os exames realizados durante o tratamento, como se pode ver nas orientações dadas pela equipe responsável pela causa do padre Aloísio:

Orientações sobre relato de graças: para este processo pedimos às pessoas que receberam graça, que façam o relato por escrito mais detalhada possível, em ordem cronológica, assemelhando-se a uma carta. O relato pode ser escrito de forma manual ou digitado e, ao final, é importante que contenha todos os dados: nome completo, endereço, contatos telefônicos, e-mails, etc. Junto ao relato, também é necessário que sejam anexadas cópias de relatórios e exames médicos do processo. A documentação deve ser encaminhada [...] (IPA, 2016)

⁷⁷ Não há referência à necessidade de ser católico.

E os postuladores e vice-postuladores, as pessoas responsáveis por defender a causa de algum candidato a santo e reunir as documentações sobre ele e apresentá-las às autoridades eclesiais pertinentes, cercam-se por uma equipe de médicos, que os orientam sobre as chances de uma cura ser declarada um milagre. A cura do menino G., por exemplo, uma graça alcançada por intercessão de padre Aloísio, acionado pelas súplicas de seus familiares, nem foi levado ao Vaticano porque os médicos consultados pela irmã Edith, a vice-postuladora da causa do sacerdote dehoniano, lhe desestimularam:

Quanto ao menino da cal, eu estive conversando com todos os médicos que acompanharam. Nós temos uma clínica [...] aqui em Joinville. [...] Na verdade, não foi uma queimadura grande, porque tem de **vários graus**, né? Então, ele foi uma queimadura leve, e, segundo os médicos, os especialistas, isso, mesmo que não tivesse feito nenhuma medicação, ele teria ficado curado. A própria natureza se encarrega. **Lógico que no caso dele a cura foi mais rápida. Os médicos admitem que a fé dos pais ajudou bastante.** Não tenho dúvidas. **Mas é uma graça.** Não é considerado um milagre. Nem foi adiante. Nós só estudamos aqui. Para ir para o Vaticano, só quando está totalmente comprovado aqui no Brasil. (Irmã Edith, 02 dez. 2018, em áudio enviado ao *WhatsApp* do autor)

Ocorre inclusive uma incorporação das terminologias do jargão médico, suas classificações e escalas. A irmã Edith precisou aprender as gradações da queimadura, assim como a irmã Célia, responsável pela causa bem-sucedida de frei Galvão teve que incluir em seu vocabulário expressões como “útero bicornes”, “membranas hiliares” e “hemorragias” – e o antropólogo também. O idioma falado nos processos de declaração de milagres é proposto pela comunidade médica. E, desde pelo menos Sapir (1980), a antropologia sabe que um idioma carrega toda uma cosmologia. Os sentidos do que seja doença, cura, corpo ou milagre vêm juntos. Por certo que a irmã Edith percebe uma ação da mística, uma contribuição da fé a essa história toda, um papel para a graça. Isso, porém, no espaço deixado pelos médicos especialistas, seus exames e diagnóstico, suas medicações e pareceres.

Para aprender esse idioma proposto pelos médicos e ratificado por Roma, irmã Célia, postuladora da bem-sucedida causa de frei Galvão, também tinha suas equipes médicas consultivas. Ela contou a um periódico que o caso de Sandra e seu filho Enzo foi escolhido entre 5643 graças. “Dessas, 3520 eram relacionadas a curas. A maioria dos restabelecimentos envolviam gestações complicadas, problemas para engravidar e doenças renais”, escreveu a jornalista (LOPES, 2006). “Foi uma seleção difícil”, falou a religiosa, revelando que a escolha se deu em diálogo com um grupo de médicos: “Ficamos, eu e uma equipe médica, entre cem graças. E 2004, quando fui para Roma acompanhar o processo de perto, tínhamos ainda quatro bons milagres em mãos”, contou a religiosa para jornalista (Idid.). Foram os médicos do Vaticano que decidiram pela história da gravidez de Sandra (Ibid.).

Há, pois, um crescimento sociológico dos médicos e sua corporação, suas ciências e modos de gestão da vida. “Por que a Igreja necessita de práticas científicas, seu grande contraponto, para poder validar uma decisão que na verdade compete ao plano da crença?”, pergunta-se Soares, em sua dissertação sobre a produção de santos católicos (SOARES, 2007, p. 145). Em um artigo no jornal Estado de S. Paulo, Citeli (2007) identificou uma contradição na relação da Igreja católica com as ciências: “Para eleger santos, a Igreja Católica tem fé na ciência. Mas não tem ao tratar do aborto ou células-tronco” é o título do texto (Ibid.). Ou seja, ao mesmo tempo em que apresenta oposição a certas investigações científicas, como às das células-tronco, as “[...] notícias divulgadas pela Igreja sobre o processo de santificação defrei Galvão, o [então] quase-santo brasileiro, denotam a importância atribuída à ciência como árbitro da natureza”.

Parece estar em jogo certa crença dogmática na ciência. A própria socióloga o afirma no mesmo texto:

Esses procedimentos demonstram em primeiro lugar o recurso estratégico para um assunto religioso e também uma crença desmensurada na ciência, como se não houvesse qualquer zona de sombra que o conhecimento científico não alcançasse: se a ciência não pode explicar, então o que ocorreu foi milagre. (Ibid.)

Ainda que identificar uma contradição valha como argumento político para defesa de um posicionamento e deslegitimação do seu adversário, é possível afirmar que não há antinomia entre os modos de se relacionar com a ciência nos dois casos. Parece estar em questão um enfrentamento ao processo histórico de ruptura da analogia entre os pares clérigo e leigo, por um lado, e, por outro, sagrado e profano, ruptura essa magistralmente definida por Le Goff (1987, p. 378) como “[...] uma das grandes astúcias da história”. Esse processo permitiu que católicos leigos se convertessem em doutos conhecedores e cientistas, capazes de elaborar pareceres e de resolver “[...] objeções técnico-científicas” (SANTA SÉ, 2016). Sociologicamente – e não sem certo grau de ironia –, o milagre que aqui se chamou de “superação da medicina” testemunha a centralidade da medicina na contemporaneidade e abre espaço para uma medicalização da santidade. São médicos que definem quem deve ser e quem não deve ser santo, o que é milagre e o que não é milagre. Do ponto de vista antropológico, porém, poderia ser considerado um ritual de demonstração da superioridade do divino em relação ao humano, do religioso em relação ao científico. É possível identificar um movimento duplo de introjeção das práticas médicas e subversão, de modo similar ao identificado entre espíritas por Giumbelli (2006). A junta médica atesta que não consegue explicar o fenômeno, abrindo alas para a explicação mágico-religiosa. Os médicos, cuja relevância é demonstrada

por serem chamados a opinar sobre beatos e santos, prestam reverência, em seguida, ao poder do outro registro. Dizer que os médicos não conseguiram a almejada cura comunica, aos demais, que reconhecem o saber médico, certo poder da divindade.

2.16. CRISTO MÉDICO

Além do mais, encontrar contradições no âmbito do catolicismo não é nenhuma novidade. Em seu texto clássico, Schimitt (2011), ao pensar a Igreja Católica como um *complexio oppositorum*, parece duvidar da existência de alguma contradição que não possa ser incluída pelo catolicismo ou praticado pelos integrantes da Igreja Católica:

Sua elasticidade é, de fato, assombrosa. [...] ali temos, junto ao cura mimado pelas damas da Corte, o franciscano irlandês que anima a resistência dos trabalhadores em greve. Não cessam de desfilar ante os olhos de um figuras e conexões do catolicismo igual de contraditórias. (Ibid., p. 4-6)

Considera que essa característica englobante remete às heranças de práticas do Império Romano, hábil em expressar certo universalismo (Ibid., p. 6). Afirma, então, que essa multiplicidade garante ao catolicismo grande capacidade de adaptação a diferentes ordens sociais e estatais (Ibid., p. 30).

A multiplicidade da figura de Jesus Cristo parece estar relacionada a isso. A um só tempo, Ele é ovelha imolada e pastor de rebanho; é rei glorificado e humilde que morre crucificado. Um santinho encontrado no Mosteiro da Luz em 2016 indica essa multiplicidade. Trata-se da imagem de “Cristo Médico” (ANEXO L). No verso, há uma apresentação da devoção, suas indicações e características:

Se você está sofrendo com algum tipo de doença, ou tem alguém de sua família doente, peça ajuda ao Cristo Médico. O Cristo Médico é o protetor dos enfermos. Em todo o mundo, milhões de pessoas conseguem auxílio através do Cristo Médico, pedindo seu pronto restabelecimento.

Esse Cristo, que repentinamente surge como médico, também pode ser enfermo e motivar atenção dos bons samaritanos. Pode ser um sacerdote falecido e se fazer companheiro dos fiéis nas horas difíceis, como quando um filho se acidenta. Pode ser cirurgião ou graciosamente evitar a necessidade de uma cirurgia. Pode ser parapsicólogo ou se fazer um frade que distribui papéis com frases⁷⁸. A variedade de formas que pode assumir está, por certo, relacionado à solubilidade do Espírito Santo, à capacidade do Espírito se imiscuir e animar os seres, seja a

⁷⁸ À moda de um enorme *Big Man* melanésio (SAHLINS, 2004), Cristo pode englobar as ações dos religiosos bons samaritanos – que englobam muitas outras ações –, de médicos, entre outros, que o fazem crescer no mundo.

natureza que tiverem. Essa imanência no cristianismo já foi apontada, não apenas no catolicismo (WEBSTER, 2013).

A onipresença do Espírito Santo poderia proporcionar uma experiência religiosa demasiadamente encantada. Ou, para usar a expressão de Schmitt, gerar um selvagem fanatismo, que é freado, na sua opinião, pelo caráter não profético da figura do papa:

O papa não é o profeta, e sim o representante de Cristo. Uma configuração tal mantém distante todo o selvagem fanatismo de um profetismo desenfreado. Pelo fato de que seu cargo é considerado independente do carisma, o sacerdote adquire uma dignidade que parece abstrair totalmente do que é a persona em concreto. (SCHMITT, 2011, p. 17)

Essa posição é central para Schmitt, que apresenta o catolicismo como baluarte da política tal como o autor entendia (e defendia), relacionada ao representativismo. Trata-se, no entanto, de uma representação singular, porque Jesus é a ovelha e o pastor, assim como é o enfermo e o médico. É preciso atender ao convite de Taussig (1993, p. 57) e rever a noção euro-americana de imagem. Como vimos, a noção de bom samaritano implica em uma forte empatia, visceral. O freio do “selvagem fanatismo” não se dá pelo caráter representacional do papa, mas pela insistente prática do discernimento e busca pelo caminho divino. O problema não consiste na presença do encantamento, mas na sua natureza boa ou má.

Parece mais importante, então, a noção de discernimento como chave para compreender essas dinâmicas do catolicismo, sugerindo um modelo singular de religião (APÊNDICE N). Isso porque, como sugere Costa (2017), ao mesmo tempo em que o Espírito Santo está em tudo, bastando cultivar as habilidades para percebê-lo, o maligno *pode* estar. É preciso sabedoria para distinguir o joio do trigo (Ibid.). Também para reconhecer quando a multidão de doentes se transforma em uma tentação.

A multiplicidade do catolicismo e essa onipresença do Espírito Santo, bem como a centralidade do discernimento e suas distinções, parecem sugerir, então, um tipo singular de religião. Barbosa Neto e Goldman (2018) sugeriram uma dicotomia entre as religiões de conversão e as religiões de confluência. No primeiro grupo, estariam contempladas, em geral, religiões universalistas, notadamente as cristãs. No segundo, seriam representadas no campo religioso brasileiro pelas religiões de matriz afro-indígena. O que distinguiria as religiões de confluências das religiões de conversão é que essas últimas implicariam uma noção de adesão a um único e verdadeiro Deus, adesão mediada pelo proselitismo e convencimento. Haveria um corte temporal na trajetória individual (APÊNDICE O). Ao contrário, as religiões de confluência estariam abertas a congregar variedade de práticas religiosas ou, como definiu Pai Luis da Oyá a um dos autores, tudo o que “[...] está funcionando” (APÊNDICE P).

As práticas católicas dos religiosos aqui acompanhados não podem ser enquadradas em um desses dois modelos. O discernimento parece sugerir um outro modelo. Comparando os modelos que representariam as religiões de confluência, de conversão e de discernimento (APÊNDICES N, O e P), é possível traçar diferenças e semelhanças. O modelo das religiões de discernimento mostra como o modelo da conversão ignora o contínuo processo de discernimento e distinção que a vida católica implica. Por outro lado, há semelhanças entre os modelos de discernimento e da confluência. É a conclusão a que se chega tendo em vista a atitude de frei Hugolino frente as operações espíritas, cuja prática ele incorporou, como visto na introdução deste trabalho em trecho de seu livro que reproduzo novamente:

As famosas operações espíritas – realizadas à distância – não só despertam a curiosidade do Frei como levantam pontos de interrogação, de ordem científica:
 - Se é possível mumificar carnes à distância, pelo mesmo princípio, seguindo as mesmas leis, usando as mesmas técnicas ou técnicas semelhantes, não seria possível fazer curas à distância? Uma vez que a Energia Mental não conhece limites nem barreiras, e – para que o efeito seja realmente eficaz – é preciso estar em ‘estado alfa’, o processo espírita não seria a mesma coisa, diferenciando-se somente nos termos e na crença que desencadeia o poder mental e direciona a Energia Mental? (BACK; GRISA, 1989, p. 101)

Nas religiões de discernimento, parte-se de uma base comum⁷⁹, que se apresenta, em seguida, sob inúmeras variações e diferentes caminhos, alguns do ardiloso, outros, divinos, ao passo que, nas de confluência, trata-se de agregar variações, sem, tampouco misturá-las ou pelo menos anular suas diferenças (BARBOSA NETO; GOLDMAN, 2018). Neste trabalho, tem-se apontado que, no catolicismo, as curas acontecem porque as coisas funcionam, seja com médicos ou com óleos-de-padre-Aloísio, com pílulas-de-frei-Galvão ou com águas-de-padre-Eustáquio ou da moringa de frei Fabiano, com as mãos de frei Hugolino ou com a homeopatia de frei Rogério. Mas nem sempre funciona. No Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro, conversei com Valéria, uma voluntária do lugar que afirmou ter feito pedido para frei Fabiano de Cristo, rezando ao pé de seu túmulo. Mas não foi atendida. Como não funcionou a aliança, não se tornou devota. Diante dessas aproximações entre as religiões de confluência e de discernimento, não surpreende que ambas proponham inconstâncias das práticas, desafiando as forma-Estado.

Essas aproximações, no entanto, não significam ausência de diferenças substanciais. Os autores argumentaram que as religiões de confluências são marcadas por cortes e pelo respeito a essas distinções, materializado em inúmeras regras de etiqueta (BARBOSA NETO; GOLDMAN, 2018). Diferentemente, nas religiões do discernimento, as distinções não são

⁷⁹ Um certo monismo, que talvez justifique a facilidade de pensar o catolicismo com o aporte de Ingold (2015b).

claras e, como salientado, o grande dilema é ter a habilidade de diferenciar os caminhos do bem e do mal, a presença constante do divino das possíveis tramas do maligno, as dádivas dos céus dos cativeiros, os sinais de Deus das tentações (COSTA, 2017)⁸⁰.

Ainda que ressalvadas essas diferenças, alguns pesquisadores de religiões de matriz africana talvez não concordariam com tal aproximação entre catolicismo e religiões de confluência. Anjos (2008), por exemplo, estabelece inclusive uma oposição entre a tradição judaico-cristã e as religiosidades afro-brasileiras. O autor sugere que o cristianismo está relacionado ao distanciamento entre representação do sagrado e o sagrado representado e à crítica da proliferação das imagens sob a acusação de idolatria. Ao contrário, o acutá, a pedra sagrada das religiosidades afro-brasileiras, seria o próprio poder sagrado, em seu imediatismo e sua imanência:

O acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – esta pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a Iemanjá. (ANJOS, 2008, p. 89)

No entanto, é preciso tomar o cuidado para evitar ser mais realista que o rei. Identificar toda essa “tradição judaico-cristã” como iconoclasta é desconhecer o catolicismo e suas práticas, assunto ao qual se retornará. Ademais, imanência se faz presente no catolicismo como já dito. Seja com o Jesus Cristo se fazendo enfermo, se fazendo médico, seja com o Espírito Santo animando os seres, iluminando médicos. A frase de Anjos sobre o sagrado afro-brasileiro certamente caberia ao sagrado católico, difuso, por exemplo, como graça divina: “[...] esse sagrado está o tempo todo presente, imanente aos corpos concretos” (Ibid., p. 89). Trabalhar com binarismos talvez seja mais fácil para transmitir uma ideia. Nem sempre, contudo, é o mais fidedigno às realidades vividas.

2.17. FREI GALVÃO VAI AOS ALTARES

No final de 2006 e inícios do ano seguinte, boa parte da mídia brasileira se voltou a uma visita. O papa Bento XVI viria ao Brasil para participar da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, que aconteceria em Aparecida do Norte (SP), e também canonizar o primeiro santo brasileiro, frei Galvão.

⁸⁰ Seguindo-se habilmente esses caminhos, ora o catolicismo pode se aproxima de uma religião de conversão e exigir uma interiorização de “crenças”, ora pode se aproxima das religiões de confluência, agregando tudo o que funciona. No computo geral, o catolicismo se apresenta como essa religião capaz de englobar e fazer confluir inclusive a ruptura.

Seguindo uma exigência do Vaticano, inicialmente, foi mantido em segredo o milagre responsável pela inclusão da missa de canonização de frei Galvão no cronograma da viagem do sumo pontífice ao Brasil. “Médicos legistas da Itália reconheceram oficialmente o segundo milagre atribuído ao frei Antônio [...]. A informação foi divulgada ontem, mas o milagre será mantido em sigilo até que seja confirmada a canonização do santo” (“Frei Galvão, o primeiro santo 100% brasileiro”, 2006). A postuladora da causa, no entanto, dava pistas: “O milagre do frei é referente a uma gestação complicada, depressão ou doença de criança”, contou a um jornal e prosseguiu: “Envolveu muitos médicos e 'provavelmente' ocorreu num hospital” (LOPES, 2006).

Quando se revelou que o milagre foi o nascimento de Enzo, também se comentou sobre as graças que não foram escolhidas. Um texto sobre irmã Célia publicado em jornal cita algumas graças que não se mostraram boas para canonizar:

Irmã Célia pediu que [as irmãs do concepcionistas] filtrassem coisas assim raras, três ou quatro por década, questão de rim, de parturiente e de criança, porque o frei tem um quê com esses temas. Uma muito linda, não estrondosa, mas que chamou a atenção, foi a criança de um ano e dois meses, no Paraná, que engoliu uma agulha. A caminho do hospital, a mãe rogou para frei Galvão. Foi os médicos pegarem a criança no colo para, puft!, o bebê ter um acesso de tosse e botar a dita cuja para fora. Quando surge algo espetaculoso, com potencial para milagre, Irmã Célia procede à sindicância para saber se tem outro santo na jogada. Chamou São Judas também? Invocou Santo Expedito? Pediu para Santa Rita? Diz pro fiel, olha, depois o senhor vai jurar diante de um tribunal, é dizer a verdade e só a verdade. Parafusa a pessoa, explica que é uma coisa muito séria, pão pão queijo queijo. Só vale casamento com Jesus e/ou Nossa Senhora. Assim perdeu dois casos espetaculares para frei Galvão, dois médicos, coisa louca de doença, mas que misturaram os canais no céu. (MANIR, 2007)

Essas graças descartadas compartilham o fato de não proporcionarem a certeza da ação de frei Galvão. Essa ação deve ser exclusiva e não concomitante à de outros santos, a exceção de Deus, Jesus e Nossa Senhora. Tampouco se pode dividir a cura com médicos ou seus remédios. Quem me ensinou isso foi irmã Edith, responsável pela causa de padre Aloísio. Enquanto dirigia o carro de volta da casa de Antônia, uma moça que se salvou de um grave acidente de carro mediante intercessão de padre Aloísio, irmã Edith, entre uma troca de marcha e outra, entre olhar para cá, para lá e, de repente, ao carona, me revelou: “O caso da Antônia é interessante. É uma graça. Sem dúvida. Mas não serve ao processo [de beatificação]. Muita intervenção médica. Foi muito medicada. Viu quantos exames ela fez?” Nos processos de beatificação e de canonização, é preciso grande purificação do agente. Os médicos podem ser iluminados pela graça de Deus por intercessão de algum candidato aos altares, mas tal mediação não permite galgar um nicho de alguma igreja. À moderna (LATOURE, 1994), contudo, o procedimento de purificação exige muito trabalho, principalmente daqueles que não podem

figurar como coautores, os médicos. O protagonismo médico acontece para atestar o protagonismo dos religiosos. E, para não restar dúvidas de que a Igreja Católica jamais foi moderna, o passo seguinte consiste em partilhar essa ação com Deus, fonte de toda a graça.

Desfeito o mistério em torno do milagre, as manchetes passaram a dar destaque aos detalhes da viagem papal. Como uma celebridade, os jornais noticiaram todos os preparativos para a recepção de Bento XVI. O *Estado de S. Paulo* deu destaque à ampla estrutura médica que estava à disposição do santo padre: “Nas mesmas proporções do esquema de segurança, uma megaoperação está sendo montada para garantir a saúde do papa Bento XVI e da multidão que acompanhará sua visita ao país, a partir de quarta-feira que vem” (“Papa terá 4 hospitais à sua disposição no país”, 2007). Um helicóptero equipado com UTI estaria às postas para emergências. Se necessário, quatro hospitais foram designados a prestarem socorro ao papa. Um deles reservou um andar inteiro de UTI geral e uma UTI cardiológica. Os médicos desses hospitais receberam um dossiê sobre o estado da saúde do ilustre visitante. Além disso, dois médicos viriam do Vaticano e acompanhariam toda a viagem do papa. Um deles, inclusive, seria um dos poucos leigos do seletto grupo da comitiva do avião (MAYRINK, 2007). “O que preocupa é o fato de esse ser a primeira longa viagem de Bento XVI desde que se elegeu papa, em abril de 2005. Ele acaba de completar 80 anos” (“Papa terá 4 hospitais à sua disposição no país”, 2007).

Diante de semelhante medicalização da vida – do espaço hospitalar, da velhice, do poder, entre outros –, processo que atravessa a experiência da saúde e da doença no catolicismo, não é para estranhar que a enfermaria do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro, na qual frei Fabiano de Cristo gastou boa parte de sua vida, moldada antes para caridade que para cura, tenha sido desmanchada. Agora, o médico acompanha o padre para cuidar de sua saúde e não facilitar sua prática de promoção de saúde, como fizera dr. Pontes para frei Rogério. As práticas de cura de religiosos católicos, seus atos como bons samaritanos, tendem, então, a expressar um teor de complemento à medicina acadêmica, seja recorrendo ao registro do religioso, como caminha padre Aloísio, seja acionando a ciência, como fez frei Hugolino. Isso em função da aliança entre saber médico e Estado brasileiro.

E antigas vertentes da medicina assumem esse caráter de terapia complementar, ainda que às vezes emergem como alternativas às práticas dominantes. Vide o óleo de cróton. E também a homeopatia. Os vidrinhos vendidos por frei Hugolino na loja do Conventinho já não apresentavam a mesma relação com a medicina que os da botica de seu confrade Rogério. Há um processo de uniformização da medicina, o qual, no entanto, é posto à prova a cada instante, muitas vezes, em função dos pertencimentos religiosos, tal qual em décadas passadas. A médica

Vera Lúcia, que atendeu a miraculada Sandra, definiu-se como católica à reportagem: “Vera Lúcia é católica praticante e devota de Santa Terezinha. Em seu consultório particular, tem uma imagem da Nossa Senhora do Bom Parto. Diz que isso não influenciou em seu julgamento [do caso de Sandra e Enzo]”.

O catolicismo é, pois, ágil em se imiscuir, em participar e em transformar as coisas e suas práticas. Como visto, o grande processo de medicalização reconfigura os atos dos bons samaritanos e a santidade. Nos processos de beatificação e canonização é possível identificar um empoderamento do corpo médico a ponto de ser facultado identificar uma medicalização da santidade. Tentou-se salientar, contudo, que esse empoderamento é tensionado pela ideia de milagre como superação da medicina, uma tradição de longa duração que emerge com e acompanha a medicalização das práticas sociais. Essa tradição indica que as práticas religiosas católicas incorporam a medicalização e a subvertem (GIUMBELLI, 2006).

Antes, portanto, de identificar uma medicalização das práticas religiosas, é preciso destacar os emaranhados, as complexas tramas que enrodilham médicos e religiosos, médicos religiosos, médicos que são *longa manus* de religiosos, entre outras múltiplas configurações. Assim, a crescente instrumentação do diagnóstico em medicina medeia a experiência do divino, como se viu com frei Hugolino. E a medicamentação é, em alguma medida, subvertida pelas pílulas-de-frei-Galvão.

Neste longo passeio que fizemos, que começou com um homem correndo por uma ainda pequena São Paulo em busca de frei Galvão e acabou com esse frade sendo alçado aos altares, que começou quando as mulheres temiam sobremaneira as dificuldades no parto e acabou quando a essas dificuldades se somam as para engravidar propriamente, um outro grande processo acontecia. As tensões entre centro e periferia católicos acompanharam os debates sobre a medicalização na vida dos religiosos católicos que praticavam curas. As tensões aumentaram quando Roma quis se fazer mais importante em cada prática católica, processo que se chama de romanização. As atenções do próximo capítulo se voltam a esse processo.

3. JAMAIS FOMOS ROMANOS

Certas peculiaridades da colonização portuguesa no Brasil teriam produzido um catolicismo *suis generis* na antiga colônia lusitana das Américas. À época da expansão colonial ultramarina, Estados Absolutistas que emergiam passaram a gozar de certa autonomia em relação a Roma e as práticas católicas em seus territórios ganharam contornos “nacionais” (NOVAIS, 1997, p. 34–35). No que se refere a Portugal, esse empoderamento real frente ao papa resultou na instituição do padroado, sistema que, como já dito, dava ao rei a faculdade de nomeação dos sacerdotes e da hierarquia católica em seus domínios, bem como passava a ele a administração das finanças da Igreja Católica (LACOMBE, 2003). Somava a isso certo processo de privatização do culto, em função do parco clero e do diminuto número de templos em uma vastidão territorial (MOTT, 1997, p. 163). Sob essas condições, produziu-se um catolicismo heterodoxo, bastante sincrético: “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 97). Essa singularidade do catolicismo teria se perpetuado até pelo menos o Império, que se dizia católico, mas de fato não o seria: “Enquanto o ‘país legal’ (para usar de uma expressão cara a Tavares Bastos) se declarava católico, o ‘país real’ movia-se inteiramente à margem da fé romana” (BARROS, 2004, p. 373).

Marca a trajetória histórica do catolicismo, contudo, a tensão entre os particularismos das práticas marginais e uma vontade uniformizadora advinda de Roma, tida como centro do catolicismo. Imagens do cristianismo primitivo, quase sempre remetendo a características como a horizontalidade das relações e governo colegiado, foram mais de uma vez acionadas para criticar a Igreja Católica como instituição hierárquica, centralizadora e monárquica (GEREMEK, 1987). Por outro lado, a violência da Igreja Católica tridentina tentou uniformizar a fé, o que, na Europa, teria surtido efeito apenas a partir do século XVII (MELLO E SOUZA, 1986, p. 89)⁸¹.

Na América portuguesa, essa tensão teria se tornado manifesta somente a partir da chamada romanização. Na segunda metade do XIX, o episcopado, que se tornara em sua maioria ultramontano, almejou aproximar as práticas do catolicismo brasileiro às diretrizes de Roma, patrocinando certo intento de “purificação” das religiosidades nacionais (Cf. STEIL, 2001). Como resultado desses esforços, baseado largamente na atuação de religiosos europeus,

⁸¹ Como visto, chamou-se Ultramontanismo a corrente que advogava, no âmbito do catolicismo, a legitimidade universal do papa (SANTIROCCHI, 2010). Essa postura era desafiada largamente pelo regalismo, isto é, a defesa intervenção real sobre questões eclesiásticas (Ibid.).

teria ocorrido a instituição de uma uniformidade, capaz de incluir o Brasil nos parâmetros universais do catolicismo (FRAGOSO, 1980).

Esse conflito entre o centro e suas margens atravessou também as trajetórias dos religiosos curandeiros aqui pesquisados, especialmente dos missionários que vieram ao Brasil no âmbito da romanização. Diante disso, o desafio deste capítulo é mostrar como essas tensões no culto emergiram nas práticas de cura dos religiosos, voltando as atenções principalmente para as relações dos religiosos pesquisados com seus confrades e demais membros da hierarquia católica, bem como às controvérsias sobre as práticas religiosas utilizadas em rituais de promoção da saúde. Essas emergências sugerem algumas reflexões. Por uma via, observam-se elementos que colocam em suspeição o particularismo do catolicismo praticado no Brasil. A história das práticas católicas no Brasil não pode ser entendida como uma história feita em uma ilha, à moda do proposto por Sahlins (1990). Ao se apresentar atravessado por correntes mais gerais, o catolicismo brasileiro está *tradicionalmente* articulado às dinâmicas globais do catolicismo (STEIL, 1996). Isso, entretanto, não significa uniformidade de práticas. As próximas páginas tentarão salientar que, se o objetivo da romanização era “purificação” do catolicismo praticado no Brasil, os agentes romanizadores não atingiram sua meta e suas ações, antes de mais nada, produziram mais circulação de práticas religiosas, mais hibridismos. Parafraçando Latour (1994), seria possível afirmar que *jamaís fomos romanos*. Iniciemos verificando desde quando somos globais.

3.1. TRADICIONALMENTE GLOBAL

Era o ano de 1704⁸². O Brasil vivia o frenesi das minas de ouro. Atento às novidades que chegavam sobre a colônia, o reinol João Barbosa migrara à América e se tornara um bem-sucedido comerciante nas minas de ouro do Brasil. Fora ambulante, mas o sucesso de seu negócio lhe permitiu fixar residência em Parati (RJ), cidade portuária onde recebia mercadorias e remetia aos enriquecidos e mal abastecidos lugares de extração do metal precioso.

“Habitava ele em sua casa a sós com Deus”, assevera-nos um de seus biógrafos (CASTRO, 1944, p. 26). Solteiro e já somando uma idade que à época suscitava a tomada do rumo do altar, o português era objeto de investidas dos companheiros de negócio, que queriam fazer as vezes de cupido. Firmes nesse propósito, tramaram uma surpresa ao colega. E ao chegar

⁸² Este e os próximos parágrafos são escritos com base nas biografias de frei Fabiano de Cristo (BAGGIO, 1974; CASTRO, 1944; CONCEIÇÃO, 1754; SINZIG, 1928).

em sua casa, o negociante encontrou uma mulher que “[...] se prestara aos nefandos intentos de seus sócios” (Ibid., p. 27). Ato contínuo, João Barbosa fugiu de sua casa.

Ou melhor, fugiu da “tentação”. Atento aos sinais, prontamente discerniu “[...] as intenções da tentadora” (Ibid.). Não à toa o biógrafo contemporâneo de João denomina seus sócios de “ministros do satanás” (CONCEIÇÃO, 1754, p. 588).

“João vencera”, resume um biógrafo (CASTRO, 1944, p. 27). Teria, porém, mais batalhas pela frente. Recebeu pouco tempo depois a notícia de que um de seus sócios, igualmente próspero nos negócios deste mundo, fora morto em localidade próxima a Parati. Hábil em acompanhar sinais, reconheceu no assassinato o chamado de Deus: “Com luz superior, ele ponderava agora (mais do que nunca) o desgraçado fim das riquezas e quão breves são os seus gostos” (ECO SONORO Apud CASTRO, 1944, p. 28). “Já nada o podia reter no século”, afirma uma das biografias (CASTRO, 1944, p. 28).

Assim que João Barbosa reconheceu sua vocação: ser religioso. Tornou-se filho de São Francisco e, ao fazer seus votos, passou a ser chamado de frei Fabiano de Cristo. “Ele, que por prolongados anos tinha sonhado com riquezas terrenas queria agora ser pobre como o Pobrezinho de Assis” (Ibid., p. 30).

Na narrativa produzida pelos biógrafos, a morte do companheiro de trabalho de João Barbosa é rigorosamente um *exempla*, pequena história esquemática que caracteriza as pregações desde a Idade Média (LE GOFF, 1989). Ao saber utilizá-la como seu talismã para a salvação (Ibid., p. 10), Frei Fabiano emerge como um hábil habitante do mundo, capaz de seguir os sinais que a paisagem lhe oferece (INGOLD, 2012c). Essa paisagem onde o frade caminhava era marcada por um grande conflito entre Deus e o Diabo: este tentando tirar as pessoas do caminho daquele; aquele dando sinais das artimanhas do último. Isso permite aproximar essa paisagem do mundo barroco, que é palco do conflito de Deus e suas forças com o diabo e suas hostes (MOTT, 1997, p. 174).

Em meio a esse conflito, o franciscano aparece como um típico colonizador europeu, para quem a colônia congregava o paraíso e o inferno. O primeiro representado pela natureza e economia; o segundo, pelos ardilosos humanos (MELLO E SOUZA, 1986, p. 17). É a perspectiva de prosperidade, a possibilidade de formar “seus cabedais” que encanta João Barbosa e o motiva a fazer a grande travessia. É sua força em soltar essa bolsa que o salva para alcançar o “verdadeiro paraíso” (LE GOFF, 1989). São seus sócios os patrocinadores da tentação pelos prazeres deste mundo, sintetizados por uma mulher. É um de seus sócios que se apegava em demasia à sua bolsa e com ela é ceifado pela morte.

Fugindo de ter semelhante destino, João Barbosa não busca a natureza, que à época funcionava como um ato *performativo* em contraposição ao convívio social das cidades (STEIL, 1996, p. 213). Para escapar do “mundo” e suas tentações, veste o hábito franciscano e inclusive passa a viver em uma das grandes urbes coloniais, São Sebastião do Rio de Janeiro, ao contrário, por exemplo, do eremita que fundou o santuário de Bom Jesus da Lapa (Ibid.). Isso se relaciona a uma inovação do pai seráfico de frei Fabiano, como explica Le Goff: “Vencendo ele próprio a tentação da solidão para ir ao meio da sociedade viva, nas cidades, e não nos desertos, nas florestas ou no campo, [Francisco] rompia de maneira decisiva com um monarquismo da separação” (LE GOFF, 2001, p. 114). À semelhança do santuário baiano, contudo, o Convento era “[...] um convite à penitência e a tomar o caminho para Deus” em alternativa às riquezas e aos prazeres deste “mundo” (STEIL, 1996, p. 215).

3.1.1. Mortificar o corpo...

Alternativamente ao santuário sertanejo de Bom Jesus da Lapa, cuja incorporação à ortodoxia católica proporcionou uma tensão entre o *local* e o *universal*, entre as práticas dos peregrinos e a estrutura oficial da Igreja Católica (STEIL, 1996, p. 226), o Convento Santo Antônio é parte significativa dessa estrutura universal. E testemunha a presença dessa estrutura na colônia. Ao invés de isso significar uma descontinuidade em relação aos demais moradores da colônia em termos de vivência religiosa, vê-se nas biografias de frei Fabiano certas continuidades, salientadas por um modo barroco de viver na paisagem.

Em sua descrição das práticas religiosas dos colonos das suas terras americanas, Mott (1997, p. 170–171) destaca o quanto afetava os portugueses o ascetismo. Praticantes de orações e de vários exercícios espirituais, evitavam os prazeres, além de se mortificarem e praticarem penitência. Segundo seus biógrafos, frei Fabiano compartilhava dessas práticas. Mesmo tendo uma enfermidade que afligia a perna e dificultava seu caminhar, autoflagelava-se, como fez questão de detalhar o seu contemporâneo que se ocupou em escrever sua vida:

[...] para melhor guardar dos insultos da concupiscência, flagelava seu corpo com cotidianas, e rigorosas disciplinas, trouxe-o cingido por toda a vida com um cilício de arame, de que só o aliviou porco tempo antes de sua morte, e o duplicava por muitas vezes com outro de cerdas. Eram seus jejuns frequentes, as vigílias quase de toda a noite, e a cama em que descansava penitentíssima; a que eu lhe conheci por alguns anos foi em um canto da Enfermaria uma arca, servindo-lhe de colchão um couro de novilha, e por cabeceira um pau. (CONCEIÇÃO, 1754, p. 590)

Tampouco esqueceu frei Apolinário Conceição de destacar o gosto de frei Fabiano pelas orações, que, somadas à atenção despendida aos enfermos, ocupavam quase todas as horas de seu dia:

Os dias empregava nas precisões de seu officio [de enfermeiro], e também as noites, quando os doentes necessitavam da sua assistência; e quando não, e lhe permitindo lugar, as levava rezando, orando, e fazendo suas penitências de sorte que só das dez horas da noite até as doze tomava o preciso descanso e levantando-se assistia na Igreja a Matimas, ou na Enfermaria, porque para este Servo de Deus em qualquer parte era apto para orar. (Ibid.)

Essas orações se voltavam principalmente a Bom Jesus, santo muito próximo do cultuado no referido santuário baiano. Não se trata de uma mera coincidência. Era uma devoção muito difundida. Segundo levantamento de Fernandes (1987 Apud STEIL, 1996, p. 224 - Nota 26), até o final do século XIX, 80% das paróquias dedicadas a Jesus se chamavam “Bom Jesus”. “No Barroco, essa devoção desempenhou papel relevante, com a construção de inúmeros Sacros Montes e suas respectivas capelas (Passos)” (CARVALHO, 2011). Refere-se a um Jesus sofredor vivendo sua Paixão. E remete a uma antiga tradição ligada a práticas devocionais que buscam imitar a Cristo, como a já referida flagelação (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 56–57). Em comunicação pessoal, levando-me a conhecer todo o convento e sua imaginária, o museólogo frei Róger Brunorio salientou essa devoção do seu confrade do Brasil Colônia. Dentre as imagens do Convento, há um Bom Jesus português de 1678. Feita em madeira, tem 1,75 metro (RÖWER, 2008).

Tal era a devoção de frei Fabiano a Bom Jesus que resolveu utilizar do óleo da lâmpada que pendia frente à imagem para ungir enfermos e pedir-lhes graças: “[...] ungia [os enfermos] na testa, com o óleo da lâmpada que ardia diante da imagem do *Ecce Homo*, de que era muito devoto. Os fatos muitas vezes provaram a eficácia da intercessão do humilde enfermeiro” (RÖWER, 2008).

Esse barroco seja do santuário de Bom Jesus da Lapa, seja vivido pelo frei Fabiano de Cristo, não atravessava e participava apenas das práticas dos colonos portugueses. Inclusive Roma era atravessada por essa corrente, como testemunham as edificações dos séculos XVI e XVII que carregam traços barrocos em sua arquitetura. “O Barroco é tradicionalmente associado com Roma”, assevera-se aos turistas que perambulam pelas ruelas estreitas da capital italiana em busca de um ou outro monumento (PUBLIFOLHA, 2014, p. 63). Frei Fabiano tentara sair do “mundo”, onde o maligno faz das suas. O mundo, suas correntes, seus modos de habitar, contudo, insistiam em participar de sua vida.

Esse estar no mundo implicava em acompanhar, pois, as mudanças no culto. Ainda no Reino, João Barbosa frequentou ao catecismo, inovação do Concílio de Trento, desejoso de “interiorizar” a vivência cristã (GEREMEK, 1987, p. 201). Mas nem nessa incorporação do catecismo tridentino frei Fabiano se distinguia dos demais habitantes da Colônia. Mott (1997, p. 167) afirma que o catecismo tridentino figurava junto a imagens de santos, palmas-de-Domingo-de-Ramos, nos oratório familiar.

3.1.2. ...para se santificar.

Essas práticas ascéticas parecem ter garantido a frei Fabiano uma morte em “odor de santidade”. Trata-se literalmente de cheiros. A santidade, essa ambivalente posição entre o humano e o divino, expressava-se, antes de mais nada, no corpo. Ao falecer, em 1947, frei Fabiano juntou uma multidão na diminuta São Sebastião do Rio de Janeiro, como contam registros da época. E a surpreendeu porque suas carnes não apertavam. Seu rosto não expressava medo – sorria. Eram sinais de uma “vida santa”:

Seu rosto, depois de amortalhado, o corpo passadas pouco mais de duas horas se reconheceu com semblante alegre, e risonho. [...] Depois de haver estado clausurado o corpo na sepultura quatro horas e meia, aonde às quatro e meia da tarde foi metido a toda a pressa por atalhar a comoção do devoto povo, abrindo-se o sepulcro para lhe tirarem o hábito, vestirem-lho outro, [...] revoluto a primeira pedra do ingresso, entrou dentro o religioso para esta função eleito pelo Prelado [...] e logo sentiu um suavíssimo cheiro que de dentro saía, e disse então ao Prelado que inclinasse a cabeça para dentro, oara ser participante da fragrância que do corpo saía: assim o fez, e logo sentiu um cheiro tão suave, que esquecido do receio que antes tivera do tumulto dos religiosos, exclamou dizendo-lhes, que estavam alerta: “Louvemos a Deus, Irmãos, venham todos a maravilha que Deus obra em seu Servo”; e chegando-se todos, participaram da suavidade daquele peregrino cheiro. (CONCEIÇÃO, 1754, p. 594–595)

Em seu testemunho sobre o passamento do frade, o bispo dom Antônio do Desterro, então responsável pela Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, anotou que sentiu o mesmo bom perfume no defunto. Destacou ainda que as chagas da perna que por uma vida lhe molestaram e prejudicaram o andar, além de produzirem mal cheiro, depois da morte, não fediam:

[...] havendo falecido o dito Servo de Deus de uma hidropezia, e de umas chagas antigas, ascorosas, e que lançavam de si matérias fétidas, depois de morto nenhum mau cheiro lançaram. Que as ditas chagas estavam encarnadas, ou rozadas, vertendo de si sangue líquido. Que esfregando nós as ditas chagas com um retalho do hábito do mesmo Servo de Deus, e molhando-o no seu sangue reparamos depois, e advertimos que o tal pedaço de hábito lançava de si um cheiro mui suave, que recreava o olfato. [...] Que tinha as cores do rosto tão naturais, e agradáveis, e os olhos tão cristalinos como se estivesse vivo, havendo mais de vinte e seis horas que estava morto [...]” (D. Fr. ANTÔNIO DO DESTERRO, 2 ago. 1748 Apud. SINZIG, 1928, p. 30)

É sabido que o cristianismo propõe um convite à santidade a todos os humanos. Cristo, ao se fazer homem, facultou uma aproximação entre divindade e humanidade (VAUCHEZ, 1987, p. 295). Os corpos daqueles que logram alcançar essa proximidade, ao invés de serem maculados pelos prazeres desta vida e por isso putrefatos, exalando os maus odores, difundem bons cheiros, sorriem, mesmo depois da morte. É como se a materialidade dos corpos sintetizasse em carne as práticas e os comportamentos, as caridades e os apegos, as virtudes e as horas de oração de uma vida, sugerindo a participação do moral e do comportamental no biológico. Le Goff e Truong observaram uma ambígua relação com o corpo durante o medievo, ora humilhado, ora venerado: “O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 13). Parece-me que a veneração do corpo, capaz de mover as pessoas aos cemitérios em peregrinações, ou a sua repugnância, razão para tercer o nariz para sua pestilência, está intimamente relacionada a quem o encompassa, Deus e as “maravilhas” que Ele obra, como disse o bispo, ou o maligno e seus enganos. Um suave odor ou um sorriso do cadáver são sinais de que Deus o engloba, pois na terra o sujeito fora orante, penitente, caridoso.

3.1.3. Corpo de santo, corpo que cura

E sendo expressão das obras de Deus no mundo, o corpo do santo se torna assaz intermediário aos demais humanos, desejosos de alcançar as graças divina. Eis uma possível justificativa para o uso das relíquias. O povo que acorreu para despedir-se de frei Fabiano buscava levar à casa uma relíquia do santinho:

[...] o povo, sem atender mais que à sua devoção, rompendo as centinelas, entrou em tanta multidão, que todo o claustro se preocupou, fazendo logo todas as diligências por chegar a ver o corpo, e participar alguma partícula de seu hábito, o que muitos conseguirão fazendo-lhe alguns em retalhos. (CONCEIÇÃO, 1754, p. 596)

Tampouco apenas populares tinham esse objetivo. Os confrades de Fabiano, bem como o prelado, assim também procederam:

Tanta confiança faziam todos de suas virtudes, que os religiosos, logo que faleceu, lhe tonsuraram os cabelos da cabeça, e repartiram entre si, e o prelado local, guardando-os, e estimando-os como prendas de um tal irmão. Na Capela do Bom Jesus, junto à Enfermaria, na que serve de Capítulo no Claustro, e na sepultura, uns se puzeram de joelhos a tomar-lhe a bênção beijando-lhe as mãos, o que também fez o Padre Provincial; outros a pedir-lhe mercês, e todos a tocar no defunto corpo contas, bentinhos, cordões de que usamos, e outras várias cousas. (CONCEIÇÃO, 1754, p. 595)

Essas partículas dos hábitos, esses chumaços de cabelos, ou outros objetos que tocaram no corpo eram depois acionados em rituais de cura e promoção da saúde. Justamente por essa emanção da divindade, que contagia o que lhe toca e lhe faz participar da graça de Deus, as relíquias, de um modo geral, e, particularmente, os restos mortais, relíquias *par excellence* – daí o sentido das romarias aos túmulos –, podem curar. Le Goff e Troung salientam esse caráter singular dos corpos dos santos: “São seus cadáveres e o túmulo que curam os doentes que se aproximam deles e chegam a tocar seja uma parte de seu cadáver tornado relíquia corporal, seja seu túmulo” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 171).

Essa potência dos túmulos causou o roubo da lápide mortuária de outro frade franciscano, frei Galvão. Sua principal biografia documenta que nem sempre foram usadas pílulas pelos devotos do franciscano. Lascas da lápide do santo eram sistematicamente retiradas pelos fieis, de modo que mais de uma vez a pedra da sepultura teve que ser substituída (BOVE, 1993, p. 312). Esses pedaços de pedra eram depositados em água e, como se deles emanasse certa propriedade benfazeja, essas propriedades eram transmitidas à água, que devia ser bebida por enfermos e outros devotos desejosos de graças, conforme contaram alguns devotos de frei Galvão que conheci.

O culto centrado nas relíquias representou certo incremento do domínio dos eclesiásticos sobre as práticas religiosas (STEIL, 2003, p. 25–26). Eram as catedrais e outros templos católicos sob controle de religiosos e sacerdotes que guardavam as grandes relíquias, seja a lasca da cruz de Cristo, seja o fragmento de osso de santo Antônio ou de outro santo milagreiro. O próprio Convento Santo Antônio preservava uma significativa coleção delas, como informou uma reportagem de quando a residência de religiosos completou 325 anos:

Na sacristia, guardam-se quatro receptáculos com relíquias insígnies. Tem esses relicários a forma de um braço, dois maiores, de 68 cm de altura e dois menores, de 42 cm. Há relíquias do martir S. Jutino, da martir Santa Crescência, do Bispo e martir São Braz, e dos martires S. Victor e São Deodato. Outro relicário, em forma oval de 6 por 5 cms, encerra relíquias de todos os Apóstolos. (“Recordando a crônica venerável do Convento de Santo Antônio”, 1940)

Para Steil (2003, p. 25), as aparições marianas que pontilharam a Europa e a América no século XVI contrabalançaram esse domínio clerical.

Também significam linhas de fuga desse controle clerical a propriedade contagiante do sagrado das relíquias, capaz de multiplicar as relíquias, bem como os usos para os quais servem as relíquias. Muitos são os testemunhos de graça em que as relíquias são usadas nos rituais de cura e nos quais elas emergem como mediadoras da graça da cura. Em significativa parte dos testemunhos de devotos do frei Fabiano de Cristo, o ritual de cura com relíquia envolve o

contato dela na região do corpo afetada pela enfermidade. Foi o caso de um contemporâneo do irmão franciscano, o alfaiate João de Moraes Leal, que se aproveitou do velório do frade para lhe encostar uma fita, depois posta sobre o ventre onde muitas dores sentia:

O oficial de alfaiate João de Moraes Leal, com 33 anos de idade desde quatro meses sofria veementes dores no ventre e peito. Os médicos por não entenderem o achaque lhe não aplicavam medicina alguma. Leal, no dia do enterro de frei Fabiano, levou para casa um palmo de fita, que cingira a perna do irmão franciscano. Aplicou-a no dia seguinte ao ventre e viu-se curado desde então. (Depoimento de 12-III-1748). (SINZIG, 1928, p. 41)

Outro contemporâneo do religioso, Manoel Gonçalves Loureiro, logrou conseguir um pedaço do hábito do franciscano e, por sofrer “[...] da vista”, o esfregou nos olhos, garantindo assim milagrosa cura:

Manoel Gonçalves Loureiro, com 61 anos de idade sofria da vista. Apesar da aplicação de remédios caseiros, o mal cresceu, ameaçando o pobre ‘ajudante de auxiliares’ de cegueira completa. Este, então, aplicou uma relíquia do hábito de frei Fabiano, esfregando com ele os olhos, sentindo-se logo melhor até desaparecer toda a doença. (Dep. de 18-III-1748). (SINZIG, 1928, p. 42)

Um terceiro testemunho que transcrevo apresenta uma mãe pondo a prova a capacidade de frei Fabiano mediar o acesso a graças. Diante da doença de sua criança, Luiza Josefa Grinalda suplica ao frade sua cura, também passando um pedaço do hábito do famoso enfermeiro do convento carioca no rosto efermo da filha:

[...] Luiza Josefa Grinalda, de 23 anos de idade, mulher de Manoel de Souza de Andrade, a 21 de março de 1748, narrou a doença de sua filhinha de três meses que padecia de uma empingem ‘tão brava, que lhe ia lavrando por todo o rosto’. Não surtindo efeito os remédios, em um dia, em que a face da menina estava mais afogueada e a empingem mais brava, pegou uma relíquia do hábito do servo de Deus... dizendo ela testemunha estas palavras: *Frei Fabiano, se vóis sois santo, mostrai aqui o vosso milagre*, e aplicando a relíquia à face da menina foi então tão bem-sucedida que no dia seguinte ficou livre da empingem. (Depoimento de 21-III-1748). O marido, depois do juramento sobre os S. evangelhos, confirmou as palavras da sua mulher. (Depoimento de 21-III-1748). (SINZIG, 1928, p. 43–44)⁸³

Mott (1997, p. 184) informa que era um costume então essa prática de provação dos santos, com os quais se estabeleciam relações de amor e ódio.

Merece ser escrutinado ainda um quarto relato, em função de narrar o auxílio que um religioso prestou a João Baptista de Souza, português presente nas fúnebres homenagens ao frade seu conterrâneo. Nessa ocasião, um irmão franciscano tocou um rosário de João no corpo

⁸³ Não passa despercebido também o procedimento diverso quando o testemunho é feito por uma mulher. Nesse caso, o frade que estava recolhendo os testemunhos, em atividade sobre a qual se escreverá em seguida, solicitava o juramento também do esposo da testemunha.

do falecido santo, relíquia essa em seguida usada pelo leigo para se curar de “sua moléstia de estômago”:

João Baptista de Souza, casado, natural do Alentejo, descreveu ao inquisidor frei José dos Anjos minuciosamente a sua moléstia de estômago, da qual sofria por mais de seis anos. Tendo notícia da morte do servo de Deus, foi ao Convento aos 18 de outubro dia do seu enterro e entrando na capela de Jesus, Maria e José, na qual estava o corpo depositado, entregou a um religioso o seu rosário para que o tocasse no corpo, o que feito tomando ele testemunha ao dito seu rosário, o aplicou com sua própria mão à parte lesa, com tal fortuna, (tudo procedido da fé com que o fez e dos merecimentos do servo de Deus), que de todo ficou livre da sua meléstia até o dia de hoje, como se nunca de tal padecera. (Dep. de 20-III-1748). (SINZIG, 1928, p. 42)

O auxílio oferecido ao leigo por esse anônimo confrade de Fabiano corrobora que essas práticas de cura nas quais são protagonistas relíquias, ainda que feitas no ambiente privado das casas dos enfermos, tinham aprovação dos membros da hierarquia religiosa. Tanto o é que constam no relatório do frei José dos Anjos, relatório solicitado pelo bispo da época sobre as graças recebidas mediante intercessão de frei Fabiano com a finalidade de dar andamento à causa de canonização do filho de São Francisco. Por isso esses testemunhos são em terceira pessoa. Por isso também se pode atribuir uma maior participação da instituição nos testemunhos⁸⁴.

O ritual apresentado nesses testemunhos remetem ao contágio. E assim faz lembrar a clássica discussão de Frazer (1982), bem como toque curativo dos reis europeus medievais, prática minuciosamente estudada por Bloch (1993). Da mesma forma que os santos, os reis eram intermediários entre humanos e o divino. Seus toques, portanto, também emanavam as graças capazes de produzir curas e outros prodígios.

3.1.4. Uma ermida no caminho do frade

Se frei Fabiano não foi a uma ermida, a trajetória de seu confrade frei Galvão passou por uma. E essa passagem o marcou tanto que sua personalidade se mescla com esse lugar e o encopassa. Trata-se do Mosteiro da Luz, em São Paulo, cujas origens remontam a um eremitério erigido ainda no século XVII nas proximidades do então povoado de São Paulo (BOVE, 1993,

⁸⁴ O resultado dessa atividade executada por frei José dos Anjos foi, em larga medida, reproduzida em livros sobre o frade (CASTRO, 1944; SINZIG, 1928). Encontra-se arquivado na Biblioteca Nacional o relatório de frei José dos Anjos e consiste em um manuscrito ao qual se teve acesso em sua íntegra. Optou-se, no entanto, por citar as fontes bibliográficas quando se refere a trechos reproduzidos em livros.

p. 109)⁸⁵. Hoje localizada no centro paulistano, à época, ainda que ficasse perto do povoado, situava-se a uma boa distância, como de praxe em se tratando de ermidas (ANEXO G).

Há, no entanto, controvérsias sobre a antiguidade desse eremitério, bem como sobre o protagonismo leigo em sua criação. Religiosa que residiu no Mosteiro da Luz, Maristela (1954, p. 67), em seu mais importante livro sobre frei Galvão, destaca que a ermida dedicada a Nossa Senhora da Luz serviu de pouso à primeira missão franciscana na Capitania de São Vicente, a qual ocorreu em 1583. E somente anos mais tarde, em 1603, Domingos Luiz, também conhecido como Carvoeiro, e sua esposa Anna Camacha teriam reavivado as festas em honra à Virgem da Luz ao levarem uma imagem de sua casa à capela (MARISTELA, 1954, p. 66). O casal e depois “[...] ermitões que ali moravam ao modo de solitários” mantiveram, por anos, o lugar, destino de muitos peregrinos (Ibid., p. 67–68). Pesquisas mais recentes, contudo, afirmam que o próprio casal de Domingos Luiz e Anna Camacha fundara uma capela em honra à Virgem da Luz no ano de 1580 em seu antigo endereço, no então Piranga (atual bairro Ipiranga), capela que foi transferida para os Campos do Guará (atual bairro da Luz) junto com a mudança de residência dos leigos (BOVE, 1993, p. 109).

De um modo ou de outro, a ermida foi um representante típico dos espaços atravessados pelo

[...] importante movimento de espiritualidade, protagonizado pelos ermitões ou beatos leigos, e centrado no culto às imagens de Nossa Senhora e da Cruz, [que] vai se constituir base de sustentação do catolicismo devocional que domina o contexto religioso ibero-americano até segunda metade do século passado. (STEIL, 2003, p. 26)

Em 1729, contudo, foi repassada aos cuidados dos frades beneditinos. Um descendente do Carvoeiro transferiu a propriedade aos filhos de São Bento sob uma série de condições, como a de manter sempre algum frade residindo no lugar (BOVE, 1993, p. 109; MARISTELA, 1954, p. 68). Depois de mais de um século, a Capela saía do domínio dos leigos e se tornava residência de religiosos.

Os beneditinos não a habitaram por muito tempo (Ibid.). Assim, quando, em 1765, Morgado de Mateus chegou em São Paulo para governar a capitania, encontrou abandonada a capela. E aproveitou para divulgar a devoção de sua casa, Nossa Senhora dos Prazeres, mudando o título pelo qual Santa Maria era evocada no lugar (BOVE, 1993, p. 109). Com esse

⁸⁵ O mosteiro é atualmente o principal centro de peregrinação dos devotos de frei Galvão. A história do prédio e do frade se confundem a tal ponto que as reportagens sobre o franciscano muito frequentemente fazem referência ao mosteiro que ele fundou na capital paulista e vice-versa (p.e. “A Igreja da Luz e a história de frei Galvão”, 1960; “O mosteiro de frei Galvão, 200 anos de fé”, 1977).

movimento, novamente a ermida ficava sob administração leiga, agora, porém, controlada por um membro da elite.

É sabido que, no Brasil Colonial, a casa era um espaço privilegiado para a religiosidade familiar (MOTT, 1997, p. 164). No âmbito dessa, tinha destaque a devoção familiar, santo a quem os membros de uma família destinavam preferencialmente suas orações, pedidos e agradecimentos (Ibid.). No caso da família do governador, tratava-se de Nossa Senhora dos Prazeres. Também chamada de Nossa Senhora da Consolação, essa invocação da Virgem remete aos prazeres que Maria viveu, como a Anunciação e o Nascimento de Jesus, e os começos de seu culto remetem ao século IV, mas apenas em 1577 foi aprovado por Roma (CARVALHO, 2011, p. 160–161). A família de frei Galvão, frade cuja trajetória em seguida passaria pela Ermida ora da Luz, ora dos Prazeres, também mantinha uma devoção familiar. No caso do santo paulista, tratava-se de Sant’Ana, outra santa bastante popular à época (Ibid.). Três das irmãs de frei Galvão se chamavam *Anna* (BOVE, 1993, p. 46–47). E, ao fazer os votos de franciscano, ele incorporou em seu nome uma homenagem à avó de Jesus (Ibid., p. 52).

Acompanhando o caminho da ermida do Brasil Colônia sobre a qual se contruiu o Mosteiro da Luz, é possível perceber como circula entre leigos e religiosos a administração do espaço. Também se observam movimentos não apenas de privatização do culto, mas também de socialização das devoções domésticas, por meio da ereção de capelas ou outros espaços públicos dedicados à religiosidade, ou ainda por meio da retomada de algum desses espaços que se encontrava am estado de abandono. Acompanhemos, a seguir, como a ermida regressa ao controle dos religiosos logo depois de agregar a devoção a Nossa Senhora dos Prazeres.

3.1.5. “Eis aqui estas minhas ovelhas...”

“Eis aqui estas minhas ovelhas que procuram um aprisco para se recolherem e não o encontram, pois, vós podendo, não quereis subministrar-lhes um, fundando um convento em cumprimento de minha vontade”, disse Jesus o Bom Pastor, cercado por suas ovelhas, alguma acomodada em seus ombros à religiosa Helena Maria do Espírito Santo do Recolhimento de Santa Tereza, a única casa de religiosas daquela São Paulo do século XVIII (MARISTELA, 1954, p. 53).

Passara-se isso por volta de 1770. Frei Galvão, então contando cerca de 30 anos, há pouco recebera o sacramento da ordem. Diz-se que, em sinal de reconhecimento de suas qualidades, logo foi designado confessor daquele Recolhimento (BOVE, 1993, p. 105). Lá ouviu da irmã Helena narrativa sobre as visões que tivera e as revelações que recebera.

À irmã Helena, religiosa “[...] com grandes créditos de virtudes” e hábitos ascéticos, como depois afirmaria uma pequena biografia que dela escreveu frei Galvão (~1775 Apud BOVE, 1993, p. 113–115), aparecia o Filho de Deus e o diabo. Mas, conforme afirma seu confessor franciscano no mesmo texto, “[...] pelo discernimento grande de que era dotada, e auxílios do céu nunca este [o diabo] a iludiu e sempre dele triunfou”. E também conseguiu identificar a mensagem que realmente era “Divina inspiração” (Ibid.): o pedido para que se construa um novo convento feminino na cidade de São Paulo.

Logo que soube das revelações, o jovem sacerdote frei Galvão, responsável por orientar no confessorário a vidente, se pôs em semelhante situação: precisava discernir as revelações dos enganos do maligno. E abundavam as dúvidas, como escreveu uma biógrafa do frade:

[...] seriam as visões e revelações de Madre Helena verdadeiras? Estas coisas a muitos deixam sempre desconfiados, e o servo de Deus não o ficou menos. Não conhecia ainda a fundo Irmã Helena; acaso não seria uma destas visionárias da moda, que em todos os tempos sempre aparecem, pondo embascados os simples, em irritação os céuticos e em susto os responsáveis pela sã doutrina e bons costumes? (MARISTELA, 1954, p. 52)

Deve-se salientar essa proliferação de dúvidas em meio a uma religião de dogmas. Vários autores já escreveram sobre a questão da dúvida na cultura popular (ALMEIDA, 2016a, p. 164–165; STEIL, 1996, p. 148; VELHO, 1991, p. 123–124). Mas não parece ser um privilégio dos populares. De fato, em uma religião centrada no discernimento, há pouco espaços para certezas. Mais recorrente é a necessidade sempre presente de habilmente reconhecer sinais da paisagem que permitam distinguir o caminho “certo” e segui-lo (INGOLD, 2012c).

Coube a frei Galvão contribuir para o desenvolvimento dessas habilidades na sua penitente. Escreveu-lhe instruções que chamou pelo seguinte título: “Doutrina a respeito das visões, revelações ou outras coisas que pode acontecer ou no interior, ou no exterior aos olhos do corpo”, instruções essas que foram reproduzidas por Bove (1993, p. 116–117). O confessor sugere à irmã que atente para o quanto a visão afeta sua alma e seu corpo. E afirma que só Deus pode causar impressão na alma:

As visões: Principalmente as visões imaginárias podem ser de Deus ou do Demônio. Se forem de Deus aproveitai só aquilo que vos mover a alma para as virtudes, amor, e santo temor a Deus. [...] Advirto que na alma não pode o demônio imprimir coisa alguma, só Deus pode. Na imaginação facilmente pode o demônio imprimir. Se forem de Deus deixam grande conhecimento da própria vileza [...]. Se forem do demônio deixam uma aflição sem se saber de que procede: deixa temor, tristeza, e às vezes deixa suavidade nos membros do corpo; Deixa mais tudo o que não aproveita a alma. [...] E para que possais ter luz para estes acertos pedi ao Senhor claridade e discernimento [...] (Idem)

Simultaneamente, frei Galvão recorreu a outros religiosos e membros do clero. Pediu-lhes que opinassem sobre as visões (Ibid., p. 106). Concluído esse criterioso exame das mensagens que recebera irmã Helena, frei Galvão se convenceu da divindade do pedido, tal qual os outros sacerdotes que analisaram o caso (Ibid.).

3.1.6. Outra vez o regalismo

Realizar o pedido revelado de Jesus, contudo, implicava outras dificuldades. Na Lisboa sob os comandos do marquês de Pombal, realizavam-se profundas reformas de cunho regalista, seja no ensino, seja no âmbito do direito, ou ainda no controle das ações de religiosos no reino (LACOMBE, 2003, p. 87). Estavam proibidas inclusive a construção de novos conventos e a profissão de votos de religiosos desde 1763 (Ibid.).

Não era a primeira vez que as decisões pombalinas atravessavam a trajetória de frei Galvão. Aos 13 anos de idade, fora mandado estudar no Seminário de Belém, mantido na Bahia pelos padres Jesuítas, onde esteve até 1756 (BOVE, 1993, p. 49). Lá, teria descoberto sua vocação para o sacerdócio e seria sua intenção se somar aos filhos de santo Ignácio, intuito ao que seu pai se contrapôs, já sobrevivendo as tensões que culminariam, em 1759, na expulsão da ordem, bastião do ultramontanismo, dos territórios lusitanos (SANTIROCCHI, 2010). Dessa forma, apresentou-se Antônio aos franciscanos, que atuavam na região de Guaratinguetá, onde nascera.

Ainda que parecesse ilegal, frei Galvão incentivou irmã Helena a escrever ao governador morgado de Mateus, solicitando a autorização para consecução do pedido revelado. Na carta, reproduzida por Maristela (1954, p. 55–56), entrevêm-se os modos encontrados para driblar as proibições. Ao fazer o pedido, a religiosa assevera que “[...] os religiosos são também seus fiéis vassallos, que sem soldo defendem sua coroa, com suas orações contra os inimigos visíveis e invisíveis”, tentando, por certo, criar empatia para com a causa. E solicita a construção não de um convento, mas de um recolhimento. O Estatuto do lugar, redigido por frei Galvão, não mencionava a profissão de votos e sim a práticas das virtudes da caridade, pobreza, obediência e castidade pelas moças que para lá passassem a viver (BOVE, 1993, p. 149). Assim escapariam das vedações impostas por Pombal.

A resposta do governador foi positiva. Mas incluiu uma séria de condições. O morgado de Mateus aproveitou o pleito para perpetuar as devoções de sua casa e solicitar orações para sua própria salvação:

[...] somente desejava muito o que vou lhe referir. Primeiro que houvesse *Laus Perene* diante do Santíssimo Sacramento assim como se pratica no Convento de Louriçal, e a sua imitação na capela da minha casa de Mateus; Segundo que a Padroeira fosse Nossa Senhora com o título dos Prazeres, para que se perpetuasse a sua festa como sempre lhe fiz no Sítio da Luz, e como sempre se faz na minha casa de Mateus [...] Terceiro que V.M. e as suas devotas companheiras entre as suas devoções fizessem comemoração do bom despacho de três petições que muito tempo trago no Tribunal Divino, as quais são primeiro a minha salvação e se tanta for a Divina Misericórdia, também a da minha família e dos sucessores da minha casa. (Ibid., p. 120)

Assim, emergiu o Mosteiro da Luz, fazendo retornar a administração da antiga ermida da Luz ao controle de religiosos e religiosas. Sob esse controle, o Mosteiro viria se tornar um dos principais destinos de peregrinos católicos em busca de cura de suas doenças do Brasil. As “companheiras” de irmã a que o governador se referia, especialmente as que sucederam nos anos seguintes, não apenas deram prosseguimento a essas devoções requeridas pelo morgado de Mateus, mas também contribuíram para produzir uma nova santidade, frei Galvão.

3.1.7. Quatro Marias, uma só senhora

O Mosteiro da Luz, assim, congregou uma série de invocações de santa Maria. Primeiro, Nossa Senhora da Luz, em função do Carvoeiro do século XVI. Segundo, Nossa Senhora dos Prazeres, em virtude do governador do século XVIII. Em terceiro lugar, como se verá agora, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, a pedido do bispo franciscano do século XVIII.

Irmã Helena queria que o novo convento fosse carmelita, tal qual o Recolhimento de Santa Tereza, onde morava. Na carta que enviara ao Morgado de Mateus solicita “[...] a bênção, licença, e amparo de Vossa Excia. [...] para fundar um Recolhimento com o título e antiga observância de Nossa Senhora do Carmo e Divina Providência” (1773 Apud MARISTELA, 1954, p. 55). Dom Manuel da Ressureição, filho de são Francisco que então era prelado da diocese, sugeriu a observância da regra concepcionista. Ao fazê-lo, reforçava o vínculo dos filhos de são Francisco com a ordem concepcionista, que remontava aos inícios dessa última, ainda no século XV: “Os franciscanos, grandes defensores da Conceição Imaculada de Maria, muito apoiaram a nova Ordem, sobretudo no início; mais tarde, a Igreja colocou as Concepcionistas sob a proteção dos franciscanos, embora conservando o seu próprio carisma” (BOVE, 1993, p. 110).

A devoção à Virgem Maria era bastante presente no Brasil Colônia. Ao ratificar a doutrina imaculista, o Concílio de Trento contribuiu para sua difusão, especialmente na América (CARVALHO, 2011, p. 157). Portugal elegeu essa invocação de Maria como sua padroeira e de suas colônias, o que, no Brasil, somou-se aos esforços das ordens religiosas e

tornou essa a festa mariana mais popular (Ibid., p. 157-158). Não é à toa que a imagem encontrada, em 1717, por pescadores perto da terra natal de frei Galvão era da Imaculada⁸⁶.

Refletindo e reforçando essa popularidade, foi a Imaculada Conceição que frei Galvão invocou na pílula que dera aos enfermos que o procuraram. No pequeno pedaço de papel, escrevera em latim a frase que pode ser assim traduzida: “Depois do parto permanecestes virgem, Mãe de Deus, intercedei por nós”. Na hora de pedir o auxílio da mãe de Jesus, a invocou destacando sua virgindade.

Em meio a quatro diferentes títulos de Maria – da Luz, dos Prazeres, da Imaculada e, por fim, Aparecida –, frei Galvão se fez um devoto da Mãe de Deus. Nesse ponto, repetia um gosto compartilhado com grande parte dos demais habitantes da colônia (MOTT, 1997, p. 184–185). Tratava mesmo de uma culto em expansão: “O culto marial, que se desenvolvia desde o século XII, conheceu, no século XV, um momento de intensificação” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 115).

O frade, no entanto, quis se entregar “como filho e como escravo” à Virgem Maria. E o fez por meio de um manuscrito assinado com seu sangue:

Saibam todos quantos esta carta e cédula virem, como eu, frei Antônio de Sant’Ana, me entrego por filho e perpétuo escravo da Virgem Santíssima Minha Senhora, com a doação livre, pura e perfeita de minha pessoa, para que de mim disponha conforme sua vontade, gosto e beneplácito, como verdadeira mãe e senhora minha. [...] (FR. GALVÃO Apud. BOVE, 1993, p. 79)

3.1.8. Além fronteiras

Ao se entregar como escravo, frei Galvão participava de uma devoção surgida na Espanha do século XVI, que foi bastante difundida tanto entre franciscanos, como na Ordem Concepcionista, “[...] da qual iria frei Galvão aproximar-se tanto com a fundação do Convento da Imaculada Conceição da Luz” (MARISTELA, 1954, p. 45). Participava das práticas religiosas do frade franciscano as correntes que iam além das fronteiras da colônia.

Dentre essas correntes, a mais importante que atravessava o cristianismo – e o repartira – era o que Demuleau denominou de “[...] inquietação da consciência cristã” (DELUMEAU, 1989, p. 83). O historiador percebeu nos habitantes da Europa do século XVI uma grande angústia sobre o futuro, sobre sua salvação, angústia que ele atribui às desventuras dos últimos tempos. O desejo de tranquilidade levaria à produção das Reformas.

⁸⁶ Trata-se da narrativa sobre a origem de Nossa Senhora Aparecida, que fora encontrada nas águas do rio Paraíba do Sul, em região de São Paulo então englobada no território do município de Guaratinguetá, terra natal do primeiro santo brasileiro.

Talvez frei Galvão e frei Fabiano de Cristo representem antes uma continuidade da vivência religiosa da Idade Média do que propriamente testemunhem a solução católica para essa grande inquietude. De fato, frei Galvão, ao atender os pedidos do homem angustiado do capítulo anterior, tratou de ajudar sua esposa dando-lhe um papel com um pequeno texto. A frase não era uma passagem da Bíblia, única fonte infalível, segundo os afetados pelo protestantismo (DELUMEAU, 1989, p. 76). Tampouco fora escrita em língua vernácula – era em bom latim, que causaria ojeriza a Lutero e seus seguidores, os quais evitavam a língua do Lácio para dirimir o formalismo e a sugestão de que uma fórmula humana poderia invocar a graça (THOMAS, 1991a, p. 63). Ademais, por recomendação do frade, a grávida engoliu o papelzinho. A cura não foi um ato consciente, mas uma experiência corporal, o que se relaciona com a perspectiva de religião como prática vivenciada questionada pela Reforma protestante: “A religião”, escreve Thomas (Ibid., p. 74), “era um método ritual de vida, não um conjunto de dogmas”. Le Goff e Thoung (2006) sugerem que Shakespeare era um “bom homem medieval”. Talvez se pudesse dizer o mesmo de frei Galvão.

Algo similar se poderia afirmar sobre frei Fabiano. Ele parece ignorar fronteiras entre magia e religião. Sua imagem de maior devoção, Bom Jesus, fora capaz de abençoar, com seu olhar, o óleo que garantia a luz da lâmpada pendida a sua frente, o que revertia em graças aos enfermos por ele ungidos. Também se utilizava da famosa água-da-moringa, água que distribuía aos doentes que o procuravam, sempre tomando o cuidado de servi-la de sua moringa (ANEXO H), a qual, apesar de sua simplicidade, oportunizava acesso a um significativo fluxo de graça. As imagens produzidas de Fabiano, não raro, o apresentam com sua moringa (ANEXO M). A prática é assim descrita pelo principal biógrafo do frade:

Costumava frei Fabiano dar-lhes [aos enfermos que a ele recorriam] de beber um pouco de água de uma moringa de que para este fim usava; ao beber essa água dada pelas suas mãos, recuperavam a saúde. A confiança e caridade conferiam a esse simples elemento extraordinária eficácia. [...] essa moringa ainda hoje [1944] existe coberta de dupla camada de cimento e argila para se poder conservar. Pode-se vê-la no Convento de Santo Antônio. Inúmeras pessoas diariamente aí vão pedir um pouco de água dessa moringa e não poucas são as graças alcançadas. (CASTRO, 1944, p. 84).

Seu uso é corroborado por testemunhos de graças, como o de uma “preta”, cujo relato incluído no relatório oitocentista sobre as graças de frei Fabiano informa uma melhora mediante o consumo da dita água:

[...] mandou ela Testemunha buscar ao Convento de Santo Antônio uma pouca de água do pucaro, de que se tinha servido o Servo de Deus em vida, e dando a beber a dita preta, logo esta daí a um quarto de hora pouco mais ou menos conseguiu melhora. (SINZIG, 1928, p. 50)

Ao mesmo tempo em que remetiam ao medievo, todas essas práticas de piedade foram reafirmadas pelo Concílio de Trento.

Contra Lutero e Zwinglio que haviam zombado das indulgências e das peregrinações, contra Calvino que ironizara acerca das relíquias, o Concílio manteve todas as formas tradicionais de piedade; confirmou também o culto das imagens. [...] Altares monumentais, grandiosas procissões simbolizaram o triunfo do Santíssimo Sacramento sobre a heresia[...] exaltou a Virgem e os santos, opôs o “triumfalismo” católico à modéstia e ao despojamento reformados. (DELUMEAU, 1989, p. 169–172)

Talvez se poderia afirmar que as pessoas de frei Fabiano de Cristo e frei Galvão e, especialmente, suas práticas de promoção da saúde, testemunham a solução católica para o salto de consciência proposto pelas Reformas. K. Thomas (1991a, p. 73) identifica nesse período certo “protestantismo popular” na Inglaterra, capaz de rapidamente distinguir práticas mágicas da “verdadeira religião”: “Se a distinção entre magia e religião havia sido diluída pela Igreja medieval, os propagandistas da Reforma protestante reafirmam-na energicamente” (THOMAS, 1991a, p. 55). Todo poder residia em Deus – qualquer outro agente ou encantamento era desempoderado. Ao contrário, nas trajetórias dos dois frades franciscanos, há uma efetiva dissolução da agência (INGOLD, 2012b). Por mais que a graça seja divina, acontece e é mediada por uma infinidade de meios.

No caso de frei Fabiano de Cristo, fica clara a importância das obras em detrimento da fé como justificativa para a salvação. O franciscano foi avaliado pelo seu confrade frei Apolinário (1754), na biografia que esse escreveu pouco depois da morte do santinho carioca, por suas obras: o que fez, a quem e o quanto ajudou, o quanto rezou, como se flagelou, suas penitências, suas caridades, seus anos de dedicação à enfermagem e suas virtudes na terra. Aliás, procedimento idêntico seria utilizado por frei Galvão (~1775 Apud BOVE, 1993, p. 113–115) para escrever a breve biografia de irmã Helena, essa penitente cujos “[...] jejuns eram contínuos”, que “[...] exercitava-se em obras de caridade”. Não deveria surpreender os prodígios que se testemunharam nos corpos de ambos, portanto. Semelhante vida de boas obras, só poderia culminar em um cadáver de bom odor, sorridente, ou, como diz frei Galvão sobre sua Clara: “[...] nela se conheceram aqueles mesmos sinais que a lenda de alguns santos os fazem admiráveis: o seu corpo ficou flexível de tal sorte, que falecendo ela no dia 23 no dia seguinte 24 estralavam os dedos quando se os comprimiam” (Ibid., p. 114). Isso se liga à recusa da justificativa apenas pela fé, ratificada pelo Concílio de Trento: “Para mais facilmente recusar a justificação apenas pela fé, ele majorou o valor das obras e desenvolveu a noção de mérito” (DELUMEAU, 1989, p. 169).

Além disso, ambos os frades reforçam a importância dos sacramentos. Viu-se, ainda no capítulo anterior, quanto o receio da morte repentina movimentava as pessoas à época e toda a preparação que envolvia a produção de uma Boa Morte. Isso envolvia, principalmente, o recebimento dos sacramentos na hora derradeira. Um dos milagres mais reproduzidos de frei Galvão é o atendimento do agonizante de Jaú (SP), que o frade acudiu e a quem administrou os sacramentos, ainda que não tenha deixado a missa que celebrava na capital, configurando, pois, um milagre de bilocação:

A versão de que [Manoel] Portes teria sido vítima de acidente é a mais conhecida na região de Jaú, a julgar pelas notícias dos antigos jornais. [...] Esse era o Potundava aonde chegou Portes, aportando à margem direita do Tietê, com sua trempe. Armada a barraca em terra prodiga, o mestre de moções tratou de desbravar a mata espessa e abrir picadas para assegurar a sua propriedade [...]. Nesse trabalho, certo dia Portes tropeça num cipó que se insinuara sob um tufo de salgueiro e cai de borco sobre seu próprio facão. A ferida era grave; o sertão, inóspito e o mameluco teve o pressentimento da morte. Estirado sobre uma rede, tomou-se de profundo desespero ao perceber que iria morrer sem confissão. De repente, exclamou: 'Que felicidade ter aqui o frei Galvão, meu velho amigo!' E logo a seguir assumiu uma expressão de felicidade, dizendo aos amigos imperioso: 'Retirem-se que vou me confessar. Frei Galvão diante de mim!'. Os homens não viram o religioso, mas contam que forte tufão irrompeu no local. [...] Concomitantemente, frei Galvão, no púlpito de uma igreja paulistana, pregava. A certa altura, sua palavra, habitualmente fluente, começou a falhar aos arratões. Interrompeu o sermão e ordenou aos fiéis: 'Ajoelhai e orai. Em remoto sertão um moribundo me chama. Esperai que eu volte'. Ajoelhou-se no púlpito e durante 15 minutos aproximadamente, pareceu dormir, a cabeça pendida sobre o peito. Depois, como que acordou e continuou a prédica normalmente. (PRADO, 1969)

Há outras versões, algumas menos abonadoras ao Manuel Portes. Em todas, no entanto, ele está preocupado menos pela morte do que pela circunstância da morte – sem os sacramentos. E frei Galvão o acude, salvando-lhe da morte em pecado. Escreveu-se que frei Fabiano tinha o mesmo cuidado em sua enfermaria. Ao ratificar a força do sacramento, os frades coincidiam com os ensinamentos do Concílio de Trento, que também a ratificou, reforçando *pari passu* a distinção entre leigos e clérigos (DELUMEAU, 1989).

Também o Barroco vivenciado pelos dois frades remete ao Concílio de Trento e suas definições: “[...] foi o Concílio de Trento que ditou as leis litúrgicas e artísticas (arquitetônicas, esculturais, pictóricas, musicais) que abriram as portas ao espírito barroco e a todas as manifestações de arte que ele congeminou e realizou” (DIAS, 2003, p. 292). A profusão de elementos da arte barroca, capaz de cobrir todos os espaços, e o triunfalismo de seu esplendor evidenciavam uma resposta católica ao pauperismo luterano, cujo vazio performava a simplicidade (Ibid., p. 291).

Outra coincidência, que aparece mais declaradamente no caso de Galvão, é o conflito com o Regalismo. Sua pendenga com o pombalino poderia ter emergido da expulsão dos jesuítas, que o impediu de ser filho de santo Ignácio. Não surgiu, contudo, nesse momento.

Aguardou uma revelação divina. As divergências emergem porque Jesus solicita uma casa para suas ovelhas. Frei Galvão diverge do Regalismo não tanto para aderir à Roma e questionar o reino lusitano. A verdadeira oposição, que é entre a vontade de Deus e as ordens do rei, denuncia meandros do processo de empoderamento de Roma, que acontece em uma paisagem encantada, onde Jesus leva seu rebanho para pastar, onde o demônio inventa das suas⁸⁷.

Essas confluências com Roma não significam rupturas com a população colonial. Pôde-se observar certa continuidade entre as práticas dos frades e do restante das gentes, seja ao buscar relíquias, seja ao procurar viver de modo ascético ou ao menos valorizar semelhantes práticas, ou ainda manter devoção à Imaculada Conceição. Diz-se que o catolicismo dessa época era demasiado exteriorista, afeito mais a teatralizar do que experimentar o “espiritual”:

[...] o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português - como quiseram tantos autores -, mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 91).

O combate a esse tipo de vivência do catolicismo caracterizaria a solução católica para o salto de consciência cristã das Reformas, o que teria tardado mais na América: “Com a grande reação católica do século XVII, preocupada com a depuração da espiritualidade, o exteriorismo europeu iria se dissolvendo; na colônia, por motivos específicos à maneira como se montou a religiosidade colonial, persistiria” (Ibid.).

Há um pressuposto individualista nessa perspectiva. Supõe que haja um universo interior ao humano a ser povoado por um modo de vida cristão, por seus valores e normas. Sugere uma vivência da religião como crença e não como habilidade para viver junto com outros materiais, como se pode pensar com Ingold (2015b). Como visto, frei Fabiano, o sorriso de seu cadáver, o perfume de seus restos mortais ou frei Galvão e suas preces para serem engolidas apontam que viviam o catolicismo mais do que o pensavam com uma mente apartada do mundo. Mas denominar de “exterior” essa vivência que literalmente se faz carne parece um tanto inapropriado.

A despeito de tal controvérsia terminológica, conforme B. Weber (1997, p. 180), ainda no século XIX esse tipo de vivência do catolicismo seria perceptível no Brasil. Essa continuidade implicava que um trabalho de “depuração” estava por ser feito, ao qual concorreriam o episcopado da segunda metade do século XIX e inícios do XX. Torna-se

⁸⁷ Essas coincidências, portanto, não implicam que os dois frades fossem signatários dos desígnios do tridentismo. Sugere-se que, ao se tratar de religião, menos se fala de uma política de adesões e mais de uma prática das coisas que funcionam, que servem para salvar um agonizante ou para tornar um cadáver menos mal-cheiroso, mais flexível.

elucidativo voltar as atenções para as práticas de religiosos desse período e aguçar as sensibilidades para as continuidades e descontinuidades.

3.2. MAIS CAMINHANTES

Na época em que frei Rogério chegou à região de Lages (final do século XIX), os matos nativos predominavam no planalto catarinense e as estradas eram inexistentes e os meios de transporte, precários (SINZIG, 1939, p. 92). Ainda assim, frei Rogério atuava em uma extensa área:

Era maior do que muitos bispados, a imensa paróquia, que frei Rogério percorria, ora como coadjutor, ora como vigário [...]. Abrangia não só o extenso município de Lages, mas ainda os de São Joaquim, de Curitiba e de Campos Novos, isto é, até às fronteiras, ao norte, do Paraná e, no sul, do Rio Grande. (Ibid., p. 92)

Percebe-se, então, o quanto o frade caminhava.

Caminhava, cavalgava, enfim, deslocava-se. Durante esses deslocamentos, aproveitava para visitar doentes e praticar suas funções sacerdotais. Seu biógrafo comenta que demorou dez dias, muito mais do que o habitual, para ir de Teresópolis a Lages, onde assumiria como padre, provavelmente porque visitou doentes e fiéis que há tempos não viam um sacerdote (Ibid., p. 74). Acontece que o número de religiosos era pequeno no Brasil, especialmente, no interior. Praticava-se menos uma “pastoral da convivência” e mais uma “pastoral da visita”, o que tornava a distribuição da “desobriga” uma das atividades principais dos clérigos (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985).

O cotidiano dessa pastoral da visita exigia uma boa alimentação, mesmo se tratando de um dedicado franciscano que preferiria jejuar. Um confrade seu, o frei Buscardo Sasse, que conviveu com frei Rogério por muito tempo, contou que o frade:

[...] jejuava menos na quantidade do que na qualidade. Efetivamente, as fadigas e os trabalhos extraordinários, a que se sujeitou toda a sua vida de apóstolo, obrigaram-no a conceder ao corpo a alimentação suficiente para ter forças. Em compensação tinha um tino admirável para não ver o mel e a manteiga na mesa, comendo o pão sem coisa alguma. (SINZIG, Op. cit., p. 45)

Parece que frei Rogério, hábil para não ver mel e manteiga, não possuía habilidade semelhante para palmilhar as matas do planalto. Não raro, perdia-se, conforme conta seu biógrafo. Sua atenção voltava-se menos para as estradas vicinais, para as picadas e matas e pradarias, e mais para as orações. Foi o que contou dr. Antônio Bottini, que fora, quando criança, sacristão do frade e com quem, muitas vezes, viajou pelo planalto:

Frei Rogério era assim [...] rezava sempre, de dia, de noite, na rua; viajando a pé ou a cavalo, ia sempre rezando, não conversava não prestava atenção a coisa alguma do que se passava ao redor dele e, por isso, o seu companheiro de viagem devia sempre ir à sua frente.

Um dia eu o acompanhava da igreja à nossa casa (em Campos Novos, Sta. Catarina), numa distância de três quilômetros, através de campos. Fazia frio com as mãos escondidas nas mangas do burel, apenas o rosário ficava de fora; eu, minha tagarelice de garoto inconveniente, provoquei várias conversas, sem obter resposta; por fim, impaciente, falei forte:

-O senhor não conversa? não responde?

Ele, então, todo bondade, sorriu suavemente e, com carinho, me disse:

-*Ja*⁸⁸, menino, converse com Deus; faça como eu, e ele nos ajudará. (Ibid., p. 350)

Nas palavras finais do franciscano na narrativa acima, é possível perceber a confiança em Deus e a certeza de que a divindade auxiliaria a ele e a seus paroquianos. Essa mesma certeza transmitiu a um viajante que lhe pediu ajuda em meio à Guerra do Contestado. Um senhor rumava a Porto Alegre e foi parado pelas forças do Exército Brasileiro, porque não poderia atravessar as áreas em conflito sem um salvo-conduto. Sabendo da situação, frei Rogério resolveu escrever, ele próprio, uma permissão para passar. A carta serviu e o viajante chegou ao destino. Talvez porque o frade era conhecido das forças armadas por ter atuado como “pacificador” da Revolta. Ou talvez porque, ao entregá-la, ele disse: “Sigam, em nome de Deus; são José há de protegê-los” (Ibid., p. 252).

Essa certeza na ajuda divina talvez se originou em situações nas quais, depois de fazer suas preces, achava o caminho depois de estar perdido ou em dificuldades. O mesmo dr. Bottini contou outra história de suas andanças com o frade alemão:

De uma feita, eu acompanhei o frei Rogério, de nossa casa a uma outra distante três léguas. Neste trajeto havia um rio que devíamos atravessar; como tivesse chovido, meu pai recomendou-me que, ao chegarmos no passo, eu tomasse a frente porque o meu cavalo era ‘conhecedor da travessia’.

Apesar de estreito, o rio tinha grande volume de água, por isso, foi-me recomendado que, quando descesse na água, subisse pela margem até um determinado local, e daí fosse atravessando, que a correnteza da água nos traria à margem oposta; descreveríamos nessa travessia uma curva em forma de ferradura.

Minha montaria, já acostumada à travessia, foi voluntariamente, mas a de frei Rogério recusou e não quis entrar no rio.

Volto, digo ao companheiro de viagem que ele monte no meu cavalo e eu montarei no seu que, com um pouco de bordoadá, por certo, não recusará a travessia.

Frei Rogério responde pela negativa; apeia-se, tira o chapéu, faz o sinal da cruz, junta as mãos, volta para o céu e põe-se a orar.

Momentos depois, monta novamente o cavalo e diz:

-Vamos!

-Sim, mas eu irei na frente porque o meu cavalo conhece o rio, e o seu burro [cavalo ou burro?] ainda não; o senhor deixe-me passar.

-Vamos assim mesmo, porque ele agora não se recusará mais a seguir e também já sabe o caminho.

E, de fato, na posição em que nos achávamos, prosseguimos: frei Rogério à frente e eu atrás.

⁸⁸ “Sim”, em alemão, língua materna de frei Rogério.

O burrinho, que nunca havia passado aquele rio, descreveu com precisão, a ferradura indicada por meu pai, e nós passamos muito bem, apesar das águas terem atingido meia costela dos animais.

-A sua montaria passou alguma outra vez este rio? - perguntei.

-Não, mas s. José sabe o que faz, - e... continuou desfiando entre seus dedos as contas de seu rosário. (Ibid., p. 353–354)

Afora a inexatidão da narrativa – ora frei Rogério monta um cavalo, ora, um burro –, salienta-se que a oração iluminou também a montaria e ensinou-lhe como atravessar o rio que se vovera caudaloso.

Nem sempre era possível seguir viagem e passar os rios em tempos de enchente. Certa vez, frei Rogério saiu atender a um enfermo, mas a cheia do Rio do Peixe não lhe deixou chegar à morada do enfermo. “Aflito, frei Rogério ajoelhou-se à beira d’água, rezando fervorosamente, e sendo visto *ao mesmo tempo* junto ao leito do enfermo, que sarou. Seria, pois, um caso de bilocação” (Ibid., p. 260)

Outro companheiro de caminhos do frade, certo Pedro Moritz Carvalho, relatou a seguinte ocasião, na qual a dupla se perde e Santo Antônio a guia:

Viajando de Campos Novos a Curitiba em companhia de Frei Rogério, perdemos o caminho. A noite era escura, e eu, ainda menino, quis desanimar. Então, frei Rogério me disse:

-Pedro, apeie e reze um Padre nosso e uma Ave Maria em homenagem a s. Antônio, que ele nos guiará.

Dito e feito. Do momento avistamos uma estrada larga, na qual logo chegamos a uma casa. Fomos recebidos por uma senhora idosa que louvava s. Antônio por ter trazido a frei Rogério para confessar o seu esposo que se achava muito mal, e que já tinha mandado chamar em Curitiba, sem que fosse encontrado. Frei Rogério confessou o doente, dando-lhe, na manhã, o s. viático. O homem morreu no outro dia.

Seguimos para Curitiba em péssima estrada. Frei Rogério ia sempre rezando o seu rosário. (Ibid., p. 455)

Pode parecer coincidência que tenham batido à porta de uma residência cujos moradores estavam em busca de frei Rogério. Parece, porém, que prodígios aconteciam na vida do sacerdote. O próprio frei Rogério narrou em diário outra ocasião em que se perdeu e acabou encontrando um doente que precisava de ajuda, o qual auxiliou com sacramentos:

Estive na fazenda do Raposo – conta frei Rogério. – Queria voltar para a cidade por uma estrada conhecida, mas, sem que me lembrasse por que, tinha que tomar outro caminho. Passamos por uma casinha muito pobre.

-Aqui, - observou o condutor, - está um doente.

-Vamos vê-lo, - respondi, apeando.

Entrando na casa, achei uma senhora de cerca de trinta anos, de pé, e um homem de uns setenta anos, deitado. O pobre estava mal.

-É sua filha? – perguntei.

-Não, - respondeu o velho; - é minha companheira.

-Não está casado, então?

-Não estou, não, senhor.

-Pois é melhor casar-se, para viver e morrer na graça de Deus.

O velho anuiu. Ouvi-o em confissão, saindo depois para fora, onde me assentei num tronco de árvore, para ouvir a confissão da moça. Fiz, em seguida, o casamento. Na

noite seguinte, Deus chamou a alma purificada do pobre velho perante o seu tribunal. Espero que tenha achado um juiz propício. (Ibid., 1939, p. 141)

Sugiro que situações como essas não sejam tomadas como coincidências. Tampouco frei Rogério seja considerado um inábil caminhador no mundo. Ele muito bem sabia caminhar. Sua habilidade (INGOLD, 2015b), contudo, não era conhecer as árvores da paisagem sul-americana – tão diferente da sua terra natal – ou seus rios, ou ainda as estradas que estavam por fazer. A paisagem na qual se deslocava não era formada apenas por estradas vicinais, picadas, matas e pradarias. Também era povoada por divindades, santos como são José, doentes. Quem tem Deus consigo, por certo, não precisa dispende tempo conhecendo vias.

Também é certo que dessa paisagem não participavam apenas boas divindades – também apresentava más, as quais atrapalhavam o caminho do sacerdote. Este relatou em seu diário que, certa vez, saiu para atender um caso de exorcismo. Porém, a sua montaria, um asno, não colaborava: “[...] quanto mais nos aproximávamos do termo da viagem, mais o animal cansou e se tornou rebelde, embora, nas outras ocasiões, fizesse o contrário, correndo muito, porque voltava para casa” (SINZIG, Op. cit., p. 165). Frei Rogério teve que pedir emprestado um animal em uma casa do caminho. O mais impressionante é que, ao chegar à casa do possesso, parentes lhe disseram que o jovem gritava: “O padre já está Amola-faca (como se chama certa região no caminho para Canoas); vou cansar-lhe o burro, para que não possa chegar” (Ibid., p. 165).

Quando, no final de sua vida, mudou-se ao Rio de Janeiro, alguns elementos da paisagem mudaram, outros, permaneceram. Sua habilidade para saber onde estavam os doentes, que tanto lhe preocupavam, ficou notória. Seu companheiro deixou de ser um ou outro sacristão e passou a ser, como já dito, um médico, o dr. Pontes. O motivo para a transferência à Capital Federal, no início da década de 20, parece ter sido a progressiva cegueira que lhe afligia. A visão lhe estava tão comprometida que não mais conseguia identificar os letreiros dos bondes elétricos e dos auto-ônibus:

[...] sendo-lhe, assim, muito difícil acertar, quando ia em visita a enfermos. Dirigiu-se a seu predecessor na santidade, frei Fabiano de Cristo, para lhe alcançar a graça de melhorar a vista ao ponto de poder ler os letreiros dos bondes e rezar o breviário. Conseguiu o primeiro, indispensável para o seu apostolado; - não alcançou o segundo, que só lhe teria tirado tempo, em prejuízo dos enfermos e dos penitentes. (Ibid., p. 298)

Essa preocupação em voltar a rezar o breviário reflete a importância da oração em sua vida. Depoimentos de ex-colegas de seminário revelam que a oração sempre foi onipresente em seu cotidiano. Escreveu frei Rembert Wegener, um companheiro de estudos:

Habitando, durante algum tempo, a mesma cela, tive a ocasião de admirar também seu grande espírito de oração. Se não me engano, até no sono ele suspirava como se fossem exalações de uma alma abrasada de amor. (SINZIG, Op. cit., p. 62)

Também no Rio, seu dia-a-dia era polvilhado por orações: “Cada um, a todo instante, assim podia vê-lo na igreja, nos intervalos entre as confissões, pois não perdia um momento sequer, aproveitando todos os momentos livres – quanto mais horas e meias horas – para rezar” (Ibid., 1939, p. 349).

Outro colega de seminário relatou a mesma presença constante das orações:

Era natural nele que os estudos não causassem o menor mal à sua vida espiritual. Não alterou a sua prática da oração, cultivada já nos anos anteriores. Podia-se ver, frequentemente, fosse no estudo, fosse no recreio, como estava interiormente unido a Deus. Tornou-se-lhe costume elevar muitas vezes os olhos para Deus, como notei não poucas vezes; não conseguia ocultá-lo. Quando o tempo e a ocasião lho permitiam, fazia uma visita maior ou menor ao ss. Sacramento, onde rezava com recolhimento completo. [...] Durante todos os anos do nosso estudo levou, quanto me foi possível observar, uma vida realmente interna, unida a Deus. (Ibid., 1939, p. 56)

Chama a atenção a expressão, utilizada por esse último colega, segundo a qual orar é “estar unido a Deus”. De fato, não raramente, viam em seu proceder uma proximidade para a divindade: “Em tudo quanto empreendia ou que lhe sucedia, frei Rogério se deixava guiar pela divina Providência”, escreveu seu biógrafo (Ibid., p. 141). Suas percepções, como vimos acima, eram hábeis para identificar as ações das divindades no mundo quando elas ensinam burros a atravessar rios, a ser guiado por santo Antônio e assim trocar de caminho, ainda que não se lembre por que motivo ao certo. Enfim, ainda que frei Rogério tenha vindo ao Brasil no âmbito da romanização, compartilhava com a população do país um mundo encantado e densamente povoado pela Bíblia e suas divindades. Ademais, o cotidiano do frade alemão era muito próximo ao de um sacerdote do Brasil Colônia. Em função das grandes distâncias, os padres eram caminhadores. Administravam mais que nada a “Desobriga”. E praticavam, antes de uma “Pastoral da Convivência”, uma “Pastoral da Visita”⁸⁹. Assim, é possível identificar alguma continuidade entre seus catolicismos.

⁸⁹ Vivera, a bem dizer, uma transição entre os dois tipos de pastoral referidos. No Rio de Janeiro, especialmente, acompanhava, como veremos, pessoas no confessionário.

Padre Eustáquio era outro desses caminhantes. Sua grande estátua erigida em Poá testemunha que essa é a percepção sobre ele produzida por onde esteve. Com chapéu à mão, caminha em direção à igreja matriz de sua paróquia (APÊNDICE Q). Seus contemporâneos ainda vivos ratificam essa imagem. Nesse sentido, a senhora A. M. K., por exemplo, afirmou que, independentemente do clima, o cotidiano de Eustáquio era caminhar:

E todo dia, ele saía de manhã, se chovesse ou não chovesse, ele ia fazer visitas. Era católico ou não era católico, ele batia nas casas e visitava. A batina dele era quase metade de barro. Ele não tinha bicicleta, ele não tinha carro, ele não tinha nada. Era a pé, a pé mesmo, que ele fazia visita. (Apud SOUZA, 2012)

A paisagem em que caminhava compartilhava com a de frei Rogério o encantamento. Na trajetória do frade e do padre, várias situações remetem a eventos bíblicos, o que a literatura tem tratado como uma cultura bíblica (STEIL, 1996; VELHO, 1987)⁹⁰. Os casos de cura realizados por padre Eustáquio mais emblemáticos são os bíblicos: mudos que falam, cegos que enxergam, paráliticos que andam (HULSELMANS, op. cit., p. 140 e passim). O autor da biografia testemunhou a cura de uma parálitica:

Às dez horas veio o esperado [padre Eustáquio]. Desceu do carro no princípio das filas, e, benzendo aos dois lados, avançou, lentamente, até à porta.

De vez em quando, agitavam-se as filas, demonstrando que acontecia algo de anormal. Esta bênção levou, mais ou menos, meia hora. Quando padre Eustáquio entrou, suspirou profundamente: “estou morto de cansaço”. Mas ainda não era tempo para descansar. Chamei-lhe a atenção para um moça parálitica que chorava num canto do hall.

- “Que é que a senhora tem, quer andar?”

- “Quero!!!”

- “Então levante!”

- “Não posso, não posso!!...” entre copiosas lágrimas.

- “Pode, sim! Venha cá” e estendendo-lhe um indicador, levantou-a.

A mãe da moça, que nesse meio tempo entrara também, desmaiou ao ver a filha, moça de uns 25 anos de idade e que nunca tinha andado, levanta-se de chofre.

Padre Eustáquio afastou-se uns três passos mandou-a vir na sua direção. Pé ante pé, ela o conseguiu.

“Esse eu vi”, dizia de mim para mim”; agora gostaria de saber como estará daqui há uns quinze dias.”

Não a vi nesse curto prazo de tempo, mas depois de um ano reencontrei-a. Andava de bengala e vinha pedir nova bênção para andar perfeitamente. (Ibid., p. 141)

Não é difícil perceber algumas similaridades entre essa cura e a cura bíblica do parálitico de Cafarnaum (Mateus 9:1-8, Marcos 2:1-12 e Lucas 5:17-26). A própria dedicação aos doentes não pode ser entendida senão cotejada com a parábola do bom samaritano (Lucas 10:30-37). Hulselmans descreve o padre Eustáquio depois que é expulso do Rio como um “eremita”

⁹⁰ A noção de cultura bíblica foi cunhada por Velho (1987) para dar conta do material sobre a religiosidade dos camponeses da frente de expansão na região amazônica brasileira. No artigo, Velho (1987, p. 25) mostra que certa “reserva de sentido” de mitos como o Êxodo garante a possibilidade de que novas significações sejam adquiridas por esses mitos, bem como novos eventos também possam ser aproximados à narrativa mítica. Assim, é possível viver o cativo no norte do Brasil milhares de anos depois do Êxodo bíblico.

(HULSELMANS, op.cit., p. 143 e seguintes). Poderia se dizer que essa interpretação diz mais sobre o biógrafo do que sobre o biografado. Mas não se pode esquecer que Hulselmans era um sacerdote. E o próprio padre Eustáquio assim escreveu sobre sua situação, ainda quando estava no Rio de Janeiro:

Deus sabe... Na minha vida atual, o Domingo de Ramos e a Sexta-Feira da Paixão se sucedem, sem parar... A única diferença é que o “fora com ele” segue mais rapidamente à entrada triunfal. Sou um segundo Ahasverus, um autêntico judeu errante, e só Deus sabe onde ainda irei parar! (Apud ANDRADE, 2004: 57)

No momento de se defender das acusações de ter se transformado em um médium espírita, padre Eustáquio também deixa ver certa cultura bíblica:

Os senhores enganam-se. É cedo ainda para falar abertamente, e é preciso combater o espiritismo com suas próprias armas. Os espíritas é que nos roubaram as cerimônias da Igreja. A imposição das mãos em doentes já era usada pelos apóstolos e a liturgia conservou essa cerimônia. Os espíritas a usam porque nós sacerdotes abandonamos o que nos pertence de direito; ou se quiserem, nós a não usamos porque os espíritas a praticam. Mas está errado isto! Nós é que devemos usá-la a exemplo dos apóstolos, e Nosso Senhor mesmo ensinou-lhes que deviam tocar os doentes, se quisessem curá-los. (Apud HULSELMANS, op. cit., p. 161-162)

3.3. O FRADE TAMBÉM FOI DEVOTO

No encontro já citado de Lacerda de Almeida com frei Rogério (ALMEIDA, 1933), Almeida acabou conversando sobre frei Fabiano de Cristo, confrade de Rogério que é apresentado como “[...] seu predileto candidato aos altares”. De fato, várias fontes mostram que frei Rogério, quando foi ao Rio de Janeiro, tornou-se um difusor da devoção a esse frade que havia sido enfermeiro do Convento Santo Antônio.

Eis outra continuidade em relação ao catolicismo já praticado no Brasil: frei Rogério não apenas sugeria que outros rezassem, como também era ele próprio um grande devoto, inclusive de seu confrade setentista. Tanto era assim que seus confrades, que lhe chamavam de paizinho, certo dia, perguntaram-lhe quando já se encontrava no hospital em que morreria: “E frei Fabiano de Cristo não poderia curá-lo, Paizinho? Isto sim, que seria milagre!”⁹¹. Conforme o seu biógrafo, “paizinho” refletiu bastante. Por um lado, “[...] não se apegava à vida, embora toda a natureza humana o faça”. Por outro, percebia que talvez fosse a chance de ver o nome de frei Fabiano no cânone de santos. “Diga ao P. guardião que lhe mando pedir um pouco d’água de frei Fabiano”, decidiu frei Rogério⁹².

⁹¹ Essa história é contada pelo biógrafo (SINZIG, 1939, p. 394–396), testemunha ocular dos fatos.

⁹² Frei Fabiano de Cristo distribuía em vida a água de uma moringa milagrosa, moringa essa que segue no Convento de Santo Antônio (SINZIG, 1939, p. 394–396).

Tal qual oferecera para muitos enfermos e devotos um pouco da água-da-moringa de frei Fabiano de Cristo, ora ele a requisitava. O padre guardião consentiu ao enfermo e o capelão da Casa de Saúde lhe levou um frasco com o líquido miraculoso. Frei Rogério, com todos os cuidados que os rituais, em geral, suscitam, tomou goles da água. O milagre, contudo, não se realizou. Frei Rogério viu suas dores aumentarem. E poucos dias depois, expirou.

Não ter a sua cura alcançada não deve ter abalado a devoção de frei Rogério ao frei Fabiano. Como afirma Menezes (2004, p. 227), não alcançar uma graça, às vezes, indica que não era para o bem do devoto o que lhe fora pedido: “O santo possui um conhecimento sobre a vida e o destino das pessoas maior do que o que elas mesmas possuem, e, portanto muitas vezes ele não concede a graça, apesar de poder fazê-lo, porque sabe que suas consequências a longo prazo não serão boas”.

Este tópico apresenta essas práticas devocionais, as quais também eram acionadas nas práticas de promoção da saúde, como veremos a seguir. Frei Rogério era devoto não apenas de seu confrade. Especialmente o era de são José. Suas práticas devocionais parecem indicar uma proximidade em relação às encontradas na literatura sobre o catolicismo tradicional, a despeito de suas vinculações já destacadas com a romanização. Isso parece reforçar que a trajetória do franciscano e suas práticas de cura vão além da romanização. Inicialmente traço alguns apontamentos sobre a invocação de divindades e santidades no momento de promover a cura.

3.3.1. A pessoa do santo

“Quem vos ouve, a mim ouve; quem vos despreza, a mim despreza.”
(BÍBLIA, 2012, p. 1235)

Como já dito, no Rio de Janeiro, frei Rogério tinha um companheiro de andanças, o dr. Pontes. Ele tanto acompanhou o frei Rogério que decorou a oração que o frade rezava com doentes depois da confissão destes (SINZIG, 1939, p. 296–297). A oração era a seguinte:

Ó meu amado Jesus, eu vos adoro, aqui presente, no ss. Sacramento, com o vosso corpo, com a vossa alma, com a vossa divindade, tão real e perfeitamente como estais no céu!

É meu amado Jesus, abençoai os meus pais, os meus parentes, benfeitores, os meus amigos, os meus inimigos, se alguns tenho. Livrai-me dos perigos da alma e do corpo e conduzi-me para a glória eterna no céu!

Ó Maria, minha boa Mãe, seja minha protetora; dê-me as graças que necessito para minha eterna salvação.

Ó glorioso são José, seja meu pai, seja meu protetor, seja meu guia durante esta vida e conduza depois a minha alma à glória eterna do céu.

Em seguida, mandava rezar o **Confiteor**, rezava as orações litúrgicas, dava a s. comunhão e prosseguia depois:

Ó meu amado Jesus, agora que estais em meu coração, eu me entrego todo a vós!

Ó meu amado Jesus, quando andastes neste mundo, destes a saúde a tantos doentes, eu vos peço também que me deis a minha saúde, se esta não for contrária à minha eterna salvação!

Entoava, em seguida, a oração indulgenciada:

“Alma de Cristo, santificai-me!” – repetindo depois, três vezes:

Sagrado Coração de Jesus, eu tenho confiança em vós! – e outras três vezes:

Maria, minha boa Mãe, - (resposta): seja a nossa salvação!

E terminava:

Agora vamos rezar um Padre nosso e uma Ave Maria, para que o nosso doente fique melhorzinho. (Idem – grifo em negrito meus)

Essa oração apresenta vários elementos que merecem ser destacados. O objetivo da oração fica claro no final da mesma: “[...] para que o nosso doente fique melhorzinho”. Trata-se, por certo, de uma tarefa muito árdua, pois todo um panteão é invocado. Toda a sagrada família é citada: Jesus, em seguida, Maria e, finalmente, são José. Sagrado Coração de Jesus, do qual frei Rogério era devoto, também é recordado. Isso sem contar as invocações das orações que também são rezadas. O seguinte Confiteor elenca uma enorme lista de santos e santas:

Confesso a Deus Todo-poderoso, à bem-aventurada sempre Virgem Maria, ao bem-aventurado Miguel Arcanjo, ao bem-aventurado João Batista, aos santos Apóstolos Pedro e Paulo, e a todos os santos, que pequei muitas vezes por pensamentos, palavras e ações, por minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa. Por isso, peço à bem-aventurada sempre Virgem Maria, ao bem-aventurado Miguel Arcanjo, ao bem-aventurado João Batista, aos santos Apóstolos Pedro e Paulo, e a todos os santos, que oreis por mim a Deus, Nosso Senhor. Amém⁹³.

E a saúde somente é pedida desde que ela não contradiga a salvação do enfermo: “[...] me deis a minha saúde, se esta não for contrária à minha eterna salvação!”⁹⁴.

Em se tratando de cura, mais uma vez se percebe que pouco se faz sozinho. Frei Rogério, por exemplo, tinha sempre o apoio de são José, uma de suas principais devoções. Um testemunho de graça enviado a Sinzig conta que um “[...] chefe de família ficou gravemente enfermo, tende sido marcada uma cirurgia” (Ibid., 376-377). Ao saber da doença, frei Rogério garantiu que a cirurgia não seria precisa e mandou ao doente um escapulário de são José, para quem também prometeu rezar pedindo intercessão. Três dias depois visitou a família, benzeu o senhor e seus familiares e os consolou. Em pouco tempo, tudo se resolveu: o enfermo melhorou e a cirurgia foi cancelada.

⁹³ Disponível em: <http://www.catolicismoromano.com.br/content/view/2579/30/>. Acesso em: 27 mai. 2017.

⁹⁴ Esse ponto novamente remete ao trabalho de Menezes (2004, p. 227).

3.3.2. “Valha-me, são José!”

Não apenas para curar doentes frei Rogério apelava a são José. Esse santo sempre foi seu providente⁹⁵. Em março de 1898, frei Osvaldo, um franciscano que vivia em Lages com frei Rogério quando esse era superior da casa, estava chegando de volta ao convento depois de uma viagem pastoral⁹⁶. Ao recebê-lo, dois outros confrades, Crisóstomo e Bruno, em tom de burla, começaram a lhe contar: “Sabe duma coisa? – disse frei Bruno com o seu gênio folgazão de criança, - frei Rogério escreveu uma carta a são José!”. Curioso, Osvaldo quis saber detalhes. Bruno, então, lhe disse que Crisóstomo encontrara, atrás do quadro de são José que ficava sobre a cabaceira do leito de frei Rogério, uma carta ao santo.

Não apenas aos confrades parecia jocosa a correspondência como também padeceria de idolatria. Se poderia afirmar que os seus risos eram um riso romanizado e suas burlas, ao mesmo tempo que denunciavam certa continuidade entre as práticas religiosas de frei Rogério e as da população brasileira, procuravam deslegitimá-las como irracionais. A carta dizia: “Querido são José. Preciso 5:000\$000 até o fim do mês. Arranja-nos; eu te prometo ser toda a vida devoto fiel. Teu Rogério”. Como forma ao mesmo tempo de brincar e criticar o superior, frei Crisóstomo respondeu: “Meu querido Rogério. Governa melhor a tua casa; então eu prometo dar-te os cinco contos”.

Idolatria ou não, frei Rogério não é o único a colocar cartas junto a imagens para que os santos as leiam, por certo, com mais rapidez ou facilidade. Em agosto de 2016, eu estava acompanhando as homenagens ao padre Eustáquio em Poá, na região metropolitana de São Paulo. Enquanto esperávamos começar a novena do beato, conversávamos na igreja. Um bilhete colocado na mão da estátua do sacerdote me chamou a atenção. Provavelmente era um pedido ao miraculoso padre. Comentei com Helena, uma das integrantes do grupo de Rezadeiras de Padre Eustáquio⁹⁷, sobre o papelinho. “Tem gente que... olha!”, resumiu a rezadeira, decepcionada. E perguntou: “Estão achando que lá ele vai ler?” De fato, cartas entregues às imagens são um indício da identidade entre os santos e suas imagens. Um santo é tornado presente por seu retrato ou estátua no âmbito do catolicismo tradicional: “A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é ‘um sacramento’ [...] Ou seja, há um a relação entre a imagem e o santo que os torna uma

⁹⁵ São José, por ser o pai da Sagrada Família, é conhecido como provedor. Há inclusive a seguinte jaculatória, utilizada quando se experimentam necessidades materiais: “São José, providencial!”.

⁹⁶ História está narrada na biografia de frei Rogério (SINZIG, 1939, p. 133–134).

⁹⁷ Para detalhes sobre a atuação desse grupo, ver próximos capítulos.

única e mesma coisa” (STEIL, 2001, p. 22–23). Ora sabemos que não apenas nessa variante do catolicismo, como mostra frei Rogério.

Mais intrigante é o desenrolar da história contada por frei Osvaldo. Depois de ter relatado o que continha a carta, frei Bruno, por certo um tanto perturbado, revelou: “O esquisito é que, nestes dias, chegou carta da Baía, de frei Hipólito, mandando a frei Rogério dois contos e meio e dizendo que não precisava restituir, pois, como sabia, são José andava no meio”. Frei Osvaldo, então, para espanto de todos, retirou de sua carteira o restante do dinheiro pedido a são José: “E aqui estão os restantes dois contos e meio!” Era a soma de, especialmente, algumas doações com as espórtulas de missas, casamentos e batizados que havia realizado durante a sua última viagem pastoral. Os iconoclastas viram sua imagem de idolatria ser quebrada.

Também contas frei Rogério colocava atrás do quadro de são José. Sua biografia relata que, ainda no planalto catarinense, ele comprou uma máquina de costurar para uma mulher pobre (SINZIG, 1939, p. 331). Para conseguir pagar a compra, colocou a conta atrás do quadro (Idem). Diante desses fatos, o biógrafo de frei Rogério conclui que ele teve, durante sua vida um grande “banqueiro”: são José. “O certo é que o banqueiro celestial nunca, nem uma única vez sequer, deixou de atender a seu fiel cliente frei Rogério” (Ibid., p. 141).

Em retribuição a esses financiamentos e colaborações, frei Rogério procurava colocar imagens de são José nas igrejas e capelas que construía. Nos períodos em que foi vigário, em vários distritos das paróquias, levantou muitas capelas. Sempre com o auxílio de seu santo financiador: “Só Deus sabe quantas novas preocupações, com isso, vieram para o pobre vigário que, assim ou assim, tinha que responder também financeiramente pelas numerosas construções que mandara levantar. Ele, sem meios, tornou a recorrer a seu banqueiro, s. José [...]” (SINZIG, 1939, p. 141). Terminada a obra, frei Rogério tratava de acomodar nela o banqueiro: “[...] prometendo-lhe dar à sua imagem, na futura capela, um lugar de honra” (Idem).

Assim ocorreu em União da Vitória, município fronteiriço do Paraná com Santa Catarina. O próprio frei Rogério contou em seus escritos:

[Em União da Vitória] Foi feita só uma pobre capela de madeira que se parecia mais com um galpão para animais, do que com uma casa de Deus, não tendo nem janelas, nem forro. Logo que tomei posse da paróquia como vigário, resolvi restaurá-la do melhor modo, já que está servindo de matriz. Com o favor de Deus e o auxílio de boas pessoas, consegui reformá-la, tendo agora 4 janelas, sendo forrada e pintada. Os belos quadros da via sacra que a aformoseiam, excitando a devoção à s. paixão de nosso Senhor, foram dados por meu irmão Bernardo Neuhaus, que mandou também **uma linda imagem do meu glorioso protetor, são José, colocada num altar lateral.** (Ibid., p. 246 – grifos meus)

Outro modo de homenagear seu financiador era batizando obras com seu nome. Quando era vigário em Lages, frei Rogério quis construir um colégio. À época, a educação no Brasil estava se tornando predominantemente controlada por instituições católicas (MICELI, 1985). Participando desse movimento, frei Rogério fez um colégio para rapazes. Levantar um prédio em Lages não era fácil: os materiais de construção precisavam vir de longe e as vias não colaboravam. Isso tornava mais custosa a obra e exigia cooperações de São José:

[Frei Rogério] Tinha a seu favor [na tarefa de construir escolas para a qual poucos contribuíam] a certeza de se tratar da vontade e glória de Deus e contava com a proteção, muitas vezes de fato singular e extraordinária, de seu grande amigo no outro mundo, São José. [...] Era preciso, pois, construir [o colégio de Lages], mas só tínhamos em caixa 4:000\$000. Onde tirar o resto? S. José tinha que ajudar, ele o fez na realidade. Todas as semanas, durante a construção do colégio, os operários receberam o seu ordenado, embora fosse preciso arranjar, de cada vez, 300\$000. (SINZIG, 1939, p. 94–131)

Em honra a esse “amigo no outro mundo”, o frade nomeou o colégio de São José.

E assim São José e frei Rogério crescem juntos no mundo. Uma devoção, pois, pode crescer por uma decisão institucional, ou porque um padre quer, ou ainda um porque é preciso fazer frente às devoções de um povo. Mas o que garante crescimento são as obras realizadas mediante associações. “Um actante pode ganhar força apenas por se associar com outros”, como insiste Latour (1988, p. 160). Porém, essas associações têm menos a ver com “falar em nome de” ou com “tradução” e mais com *participação*. Ao fundar uma escola, a personalidade de frei Rogério se alastrou mais pelo mundo. Por outro lado, frei Rogério somente conseguiu fundá-la porque recebeu auxílios de seu banqueiro. Em retribuição às ajudas a frei Rogério, esse lhe agradeceu alastrando a personalidade de São José. A vida envolve menos traduções e mais crescimentos.

Esses crescimentos conjuntos também se davam com base na indicação para rezar pela intercessão de São José em uma causa. No Rio de Janeiro, uma mulher foi procurar frei Rogério porque precisa de emprego. Mesmo que fosse 23 de dezembro, o frade afirmou: “Vou rezar um terço a S. José, e antes do Natal ele dará os meios. [...] Para Deus não há impossíveis, minha irmã” (SINZIG, 1939, p. 377–378). Logo lhe apareceu o emprego. Também na então capital federal, uma moça queria ingressar à Ordem das Clarissas, mas seu pai opunha-se. Diante da dúvida sobre quando pedir a seu pai, frei Rogério aconselhou a feitura de uma novena para São José. “Passado mais ou menos um mês, encontrei-me”, contou a aspirante à noviça (Ibid., p. 372–373), “casualmente com frei Rogério que me disse: -Agora pode falar a seu pai. Que consentirá na sua entrada no convento. [...] Vimos todos que o fato não tinha uma explicação natural, ficando confirmada em nós a sua fama de santidade”. Nesse caso, Santa Clara e sua

ordem cresceram, bem como são José e frei Rogério.

Todos esses crescimentos são também aberturas para que o mundo cresça em si. A ausência de explicação natural fez crescer santidade no frade. De modo similar, são José é atravessado pelo colégio que carrega seu nome, o qual também cresce no santo.

3.3.3. “Valha a mim também!”

Não apenas frei Rogério fazia crescer são José. Outro romanizador aqui acompanhado, padre Eustáquio, também do pai nutrício de Jesus era devoto. Muitos dos peregrinos que acorriam a Poá queriam alguma lembrança da bênção de padre Eustáquio⁹⁸. Segundo Hulselmans (Op. cit., p. 80), o sacerdote, que possuía uma relíquia de são José, padroeiro da sua Congregação, teria pensado em aproveitar esse momento para propagar a devoção a esse santo: “E se aproveitasse agora esse movimento desusado para implantar e espalhar a devoção ao chefe da Sagrada Família?”. Então, segundo o princípio do contágio, similar ao envolvido na reprodução das relíquias, encostou a relíquia de são José em uma fazenda, que, em seguida, cortou em pedaços e colou em uma cartolina onde se lia: “São José, rogai por nós!”. Eram os “bentinhos”, que ainda recebiam uma bênção.

Daquele dia em diante, padre Eustáquio vinculou a devoção a S. José a todas as suas bênçãos. [...] Os “bentinhos”, assim se chamavam as lembranças, tiveram a mesma acolhida que a água e a bênção, e em breve, proclamava-se milagrosa cada lembrança separadamente. Bastava trazer o ‘bentinho’ no bolso do colete para ter garantia de saúde, e, se alguém bebesse da água, a cura era certíssima; se, por cúmulo de felicidade, alguém conseguisse estar ao pé de padre Eustáquio e receber a bênção pessoal, qualquer que fosse a moléstia, ela não resistia e a pessoa podia contar que havia recebido um quase penhor de vida eterna... (Ibid., p. 79-80)

Observando os testemunhos de cura reproduzidos por Hulselmans, não é difícil perceber que cada cura relacionada ao padre Eustáquio provoca, tal qual observado no caso de frei Rogério, uma série de crescimentos. Não apenas o próprio padre Eustáquio, bem como são José (e a Sagrada Família, imbricados nas práticas curativas de Eustáquio) e Deus, que engloba os demais.

Assim, frequentemente, os testemunhos de cura apresentam expressões como “graças a Deus” ou “graças a são José”, como é possível ver no trecho reproduzido a seguir:

Eu, com **a graça de Deus e do meu glorioso S. José**, eu tinha uma ferida na perna em cima do osso... Mas quando foi às seis horas eu entrei e disse a ele: padre, [...] vim pedir-lhe uma graça, ele me disse: **lave com esta água e reze a S. José**. [...] Vi instantaneamente um grande milagre, gritei a todos de minha casa para que vissem o grande **milagre recebido de padre Eustáquio, com a vontade de Deus**. No dia

⁹⁸ Esse tópico foi publicado na revista Avá (ALMEIDA, 2015a).

seguinte tornei a lavá-la com esta bendita água e fiquei perfeitamente boa. São Paulo, 19 de outubro de 1943 – Maria de Orio. (HULSELMANS, 1944, p. 82–83 – grifos meus)

É flagrante o constante deslocamento: ora é padre Eustáquio, ora é Deus ou são José o responsável pelas ações. A água, capaz de carregar as bênçãos e suas potências, não recebe os créditos pelas curas. Coube ao antropólogo reconhecer sua crucial mediação.

Esse caso, no entanto, não é exceção. No relato a seguir, novamente, há a referência a são José, mas algumas frases adiante o milagre é atribuído ao padre Eustáquio:

Em 1941, comecei o ano com uma grande nevralgia no rosto [...] Aconselhada por vizinhos, fui a Poá [...] Lá chegando, não consegui falar com Frei Eustáquio. Mas ele benzeu a todos, e a água que trazíamos e disse-nos que podíamos ir para casa com a paz de Deus, que **S. José nos daria a cura desejada** [...] Eu vim embora, boa como se nunca estivesse doente. **Este foi o milagre que recebi do saudoso Frei Eustáquio.** São Paulo, 20 de outubro de 1943 – Joanna Campos Agretti. (HULSELMANS, 1944, p. 84 – grifos meus)

É relevante destacar outro caso, pois fica claro o crescimento da devoção a são José promovida pelas práticas curativas de Eustáquio. O fiel ainda suplicou pela canonização de Eustáquio, o que seria uma ação de Nosso Senhor (colocando Jesus Cristo nesta história toda):

Em cumprimento de um dever de gratidão pelo saudoso Frei Eustáquio, venho relatar um milagre da água de Poá. Minha mãe estava sofrendo muito do fígado. [...] Ela tomou [a água benta por padre Eustáquio] com bastante fé, rezando a S. José. Até hoje sente-se completamente curada só com a água e **continua rezando ao glorioso S. José. Que Nosso Senhor faça** subir logo aos altares nosso bondoso Frei Eustáquio. (HULSELMANS, 1944, p. 85 – grifos meus)

Manchetes de jornais atribuíam as curas milagrosas ao padre Eustáquio. Um periódico destacou o salvamento de um médico: “O médico foi curado pelo santo de Poá”, noticiou jornal, que ainda detalhou: “‘Anda, doutor, deixas as muletas’ ... e o clínico andou, enquanto a multidão chorava de emoção” (Ibid., p. 94).

Mas nas entrevistas que o sacerdote concedia, afirmava, como visto no capítulo anterior, que não era responsável pelos milagres: “Eu nunca fiz milagres, meu filho, tudo isso é obra da fé”, disse padre Eustáquio a jornalista. “O milagre pertence a Deus”, declarou à ‘Folha da Noite’ Padre Eustáquio (Ibid., p. 93 e 96). Um tanto isso se devia ao desconhecimento que próprio Eustáquio tinha de suas potências, o que é relatado pelo biógrafo Hulselmans:

Queixa-se porém, de não saber a extensão do carisma, nem quando e em que circunstâncias o possa aplicar. Daí, talvez, o seu dito predileto: ‘Deus é grande, vamos ver; não há de ser nada, se Deus quiser!’ Pelo mesmo motivo causava, muitas vezes, a impressão de experimentar simplesmente; era como se desse bênção sem saber se, naquele momento, teria ou não algum resultado. (Ibid., p. 209).

Muito mais do que um simples desconhecimento, está aí implícito uma rica noção de pessoa. Isolar padre Eustáquio do mundo, diferenciá-lo de divindades –especialmente de são José e de Deus– é um trabalho inglório. Para recuperar o termo proposto por Roy Wagner (2011), padre Eustáquio é uma pessoa distribuída, parte de toda uma cadeia, que inclui Deus, são José, mas também suas bênçãos, seu “bentinho” e sua água, a igreja, sua congregação, e assim por diante. Não é à toa, pois, que, quando foi mandado a uma fazenda em julho de 1941, usou o pseudônimo de padre José, porque não poderia ser identificado (Ibid., p. 145). Em alguma medida, era um José que lá atuava.

Somam-se a isso os fatos de que um sacerdote é outro Cristo e que, ao benzer, um padre faz lembrar os apóstolos. Assim, a cadeia vai, progressivamente, ficando maior: “[...] que lhe pedissem conselhos e bênçãos pessoais, também não apresentava nada de extraordinário. O sacerdote é um outro Cristo; os Apóstolos usaram bênçãos especiais para doentes e o ritual conservou-as” (Ibid., p. 79).

Por outro lado, ao negar sua ação nas curas, padre Eustáquio remete à lógica do dom no cristianismo. Se curar é um dom divino, é preciso exercê-lo e fazê-lo sem intenção de conseguir alguma recompensa por isso. Observa-se isso entre benzedeadas do catolicismo popular e todos os dilemas que envolve o recebimento de contra-dons (ALMEIDA, 2014). Como consequência desse não reconhecimento da autoria das curas, decorre a implícita afirmação do caráter distribuído da pessoa e a diluição da capacidade de transformar o mundo. Assim, distribuir a agência na rede, como advoga Latour (2012), é bastante cristão.

Na biografia do processo de canonização do padre Eustáquio, Andrade (1990) escreve que os seus confrades não viam com bons olhos os bentinhos de são José. O objeto piedoso consistia em retângulos de tecido onde o padre Eustáquio colava um pedaço de cartolina com a súplica: “São José, Rogai por Nós” (ANDRADE, 1990, p. 78). Em seguinte, o religioso tocava o amuleto na relíquia de são José que trouxera de sua terra natal. As origens dessa relíquia e sua multiplicação eram motivos de controvérsias: “[...] o perigo de más interpretações por causa da relíquia de origem um tanto suspeita e de sua extensão estranha, realizada através dos pedacinhos de tecido, o pároco passou a ser olhado por seus colegas com algumas reservas” (Ibid., p. 78).

A despeito dessas controvérsias, padre Eustáquio não mudou seus procedimentos. Isso por dois motivos especialmente, segundo o biógrafo (Ibid., p. 78). Primeiro, porque não duvidada da autenticidade da relíquia de são José, cuja veracidade era acreditada por um bispo. Segundo, estava seguro de que seu proceder com a relíquia se resumia a seguir costumes

aprovados pela Igreja Católica. Se na hora de pedir uma graça suplicava ao são José, no momento de lidar com as controvérsias com seus confrades, destaca o quanto a Igreja Católica e membros de sua hierarquia participavam de suas práticas.

Ao anotar mais uma controvérsia entre religiosos, parece ficar clara certa afinidade eletiva entre a romanização e a desestabilização dos fatos e consensos (LATOURE, 2012) em torno das práticas religiosas. Ora como burla, ora como desconfiança, o empreendimento romanizador do final do século XIX e início do XX produziu mais controvérsias. Não apenas entre os agentes que objetivavam racionalizar o catolicismo vivenciado no Brasil, como também entre os próprios romanizadores. Ao se abrir a porteira para as controvérsias, elas emergem por todos os lados.

A romanização promoveu também o crescimento de santidades cujo culto não era tão difundido. É o caso de são José. Durante a Idade Média, em meios populares, a devoção a são José era tributária do questionamento da virgindade de Maria e da ênfase na humanidade de Jesus, como se conclui ao refletir com Menocchio e Ginzburg (2006, p. 37, 66, 73, 76 e 158). Mott (1997, p. 166) registra desenvolvimento do culto a são José no período colonial brasileiro. Mas sua popularização somente começa a ganhar corpo no século XIX, o que redundou na Carta Encíclica do papa Leão XIII sobre a devoção ao pai nutrício de Jesus Cristo (LEÃO XIII, 1989).

3.3.4. Pelo irmão

Ainda que tenha divulgado o culto a são José, sem dúvidas, a devoção para qual mais frei Rogério se dedicou foi à de frei Fabiano de Cristo. No dia de finados de 1928, um repórter foi ao Convento Santo Antônio, no Rio de Janeiro, fazer uma matéria sobre os túmulos da família real que estivera governando o Brasil até 1889 (“Túmulos esquecidos”, 1928). Foi recebido por frei Rogério, que lá residia desde os inícios daquela década. O jornalista destaca o abandono em que se encontram os túmulos de príncipes e princesas. Chama-lhe, então, a atenção outra sepultura, essa última não de um nobre e sim de um irmão franciscano: frei Fabiano de Cristo.

E, em contraste com esse abandono, esse olvido [em relação aos túmulos da família real], estava o túmulo de frei Fabiano de Cristo, piedoso frade que passou a vida a praticar o bem, a caridade. Florido, limpo, alvejava a urna que contém suas cinzas, colocada cuidadosamente sobre um altar da Virgem. (Idem)

Esse contraste motivou outra reportagem publicada no dia seguinte no mesmo periódico noturno (“Frei Fabiano de Cristo. A Santa Sé estuda o processo para a sua canonização”, 1928). O texto dessa reportagem deixa ver que, diante do interesse despertado no jornalista pelo frei Fabiano, frei Rogério não perdeu tempo e tratou de divulgar o confrade. Destacou que, em breve, talvez seja canonizado e entregou um folheto escrito por frei Pedro Sinzig sobre a trajetória do irmão religioso.

E a *propaganda* no jornal deu resultado. No jornal do dia 16 daquele mês, escreveu-se: “A reportagem da A NOITE em torno da vida de Frei Fabiano de Cristo, causou grande impressão nos círculos católicos desta capital e dos Estados, sendo grande o número de cartas que vimos recebendo contando milagres e graças [...]” (“Frei Fabiano de Cristo. Nova graça obtida pelo santo varão”, 1928). Nessa matéria, consta o testemunho de cura remetido por Paulina Rosa de Barros, leitora do município de Rio Piracicaba (MG) que mandou uma carta com assinatura reconhecida pelo tabelião de sua cidade. Sofrendo com uma litíase biliar, Paulina não estava tendo melhora com os remédios receitados por médicos. Então, alguém lhe recomendou que recorresse ao “Santo Frade Fabiano de Cristo”. “E ao mesmo dia da novena, o mal desapareceu como por encanto”, relatou a notícia (Idem), a qual ainda ressalta: “A carta acima foi enviada pela senhora em questão a frei Rogério, do Convento Santo Antônio, que a enviou a A NOITE, a pedido da própria missivista ‘a fim de que mais esta graça alcançada pelo referido servo de Deus seja patenteada pelo mundo’”. Enfim, Paulina queria, como sinal de agradecimento ao frade, divulgar a cura para qual ele concorreu e, assim, contribuir para que o irmão leigo cresça ainda mais no mundo. Também é possível perceber que, ao difundir a devoção a frei Fabiano, frei Rogério também cresce. Tornou-se conhecido, inclusive em Rio de Piracicaba (MG), como difusor da devoção ao seu confrade.

Frei Rogério não fazia por menos. Há vários registros de uma verdadeira campanha em favor da beatificação de Fabiano de Cristo. O biógrafo do franciscano alemão escreveu que ele distribuía relíquias e volumes da publicação sobre a trajetória do irmão:

Frei Rogério não esperava que lhe falassem de frei Fabiano ou que lhe pedissem alguma relíquia. Ele tomava a iniciativa, tanto no confessionário quanto fora dele, tanto com os humildes e os leigos, quanto com os cultos, os padres e os bispos. Ansioso por ver propagado este culto, nem mesmo se limitava a dar a relíquia pedida; dava logo 2, 3, meia dúzia e mais para que o visitante, por sua vez, se transformasse em propagandista. Do mesmo modo propagou, em longa escala, o primeiro trabalho publicado sobre frei Fabiano. (SINZIG, 1939, p. 302)

De fato, frei Rogério fazia circular muitos folhetos e relíquias. O jornal *A Cruz* do início de novembro de 1928 agradece ao frade o envio de panfleto sobre frei Fabiano:

Oferecido pelo piedoso franciscano frei Rogério, temos em nosso trabalho um exemplar da segunda edição da "Vida de Frei Fabiano", irmão leigo de Convento de S. Antônio, falecido nos tempos coloniais, em odor de santidade. O folheto em questão, além da biografia edificante do servo de Deus, vem repleto de curas prodigiosas atribuídas à sua intercessão. Somos muito gratos a frei Rogério por nos ter posto na intimidade de frei Fabiano [...]. ("Vida de frei Fabiano", 1928)

Em favor da causa de seu confrade, frei Rogério atuava em vários níveis da feitura do santo católico (APÊNDICE G). Por um lado, indicava que se rezasse a frei Fabiano. Dr. Pontes relatou que dele sempre se ouvia: "Tenha confiança, meu amigo, que tudo se há de arranjar. Vamos fazer uma novena ao glorioso frei Fabiano de Cristo" (SINZIG, 1939, p. 504). Correspondia-se com pessoas de várias partes do país, indicando a oração ao frade e solicitando a comunicação de graças alcançadas em periódicos:

Por ordem do meu superior, mando-vos algumas relíquias do venerável servo de Deus frei Fabiano de Cristo que durante 37 anos foi enfermeiro deste convento, consolando os doentes, aliviando os sofrimentos, dando a todos o exemplo de caridade e humildade. Deus tem confirmado a santidade deste humilde franciscano por vários milagres. Se v. excia. receber algumas graças especiais pela intercessão do servo de Deus, tenha a bondade de comunicar quanto antes. (Carta a d. Maria do Rosário de Pompeia, Ceará, 18 mai. 1926 apud SINZIG, 1939, p. 651)

Para obter dele (Fr. Fabiano) alguma graça, aconselho que reze cada dia 3 Padre Nossos e 3 Ave Marias com a oração que vai junto à imagem, e com a promessa de publicar a graça. Fiquei satisfeito em saber que nessa cidade já há muita devoção ao servo de Deus frei Fabiano de Cristo. Deus permita que possamos obter da S. Sé a canonização deste caridoso enfermeiro... (Carta a Raul Rocha, 21 dez. 1926, Ceará apud Ibid., p. 651)

Envio algumas novenas de frei Fabiano de Cristo e relíquias. Ele tem sido um valioso protetor dos seus devotos como milhares de cartas atestam. (Carta a dr. S., de Taubaté (SP), 09 jun. 1931 apud Ibid., p. 647).

Quando frei Rogério foi internado de onde só sairia morto, alguns jornais noticiaram o fato. A gazeta *A Noite*, nessa oportunidade, destacou o seu trabalho de acolhida de doentes e distribuição da água da famosa moringa de frei Fabiano:

Lá em cima, no Convento que olha para o centro da cidade e para a Baía, frei Rogério não só se quedava a orar, contemplando o vertiginoso movimento das ruas e ouvindo o rumor da sua vida agitada, como também recebia as criaturas que o procuravam solicitando gotas das águas que passavam pelo moringa, de um outro religioso [frei Fabiano] que vivera e morrera ali como um santo. ("Uma cella vazia", 1934)

Também pedia para que outros padres difundissem a devoção entre os fiéis. Padre Assis, um sacerdote amigo do dr. Pontes, contou a esse médico que o frei Rogério lhe pediu para divulgar a devoção a frei Fabiano:

Padre, mandei-o chamar, porque precisamos tornar mais conhecida do povo a devoção do servo de Deus, frei Fabiano de Cristo. E vossa reverendíssima, pelos jornais, poderia divulgar com facilidade essa devoção tão necessária nesta época de tantos

pecados e problemas religiosos a resolver. Também precisamos apressar, a fim de tratar de promover a futura canonização de frei Fabiano. (Ibid., p. 317)

Frequentemente, pedia para que frei Pedro Sinzig, autor de um livro sobre frei Fabiano, escrevesse em jornais sobre o irmão, principalmente quando se aproximava do aniversário de morte do frade (Carta sem data e Carta do dia 05 set. 1927 apud. Ibid., p. 628-630). A fim de angariar mais devotos ao frade, frei Rogério também pedia para periódicos publicarem graças:

FREI FABIANO

Frei Rogerio, o humilde e piedoso franciscano que todo o Rio admira e venera, pedenos para publicar as seguintes graças atribuídas à intercessão de frei Fabiano:

*** Marianna da Silva Calhella Corrêa mandou celebrar uma missa no Convento de S. Antônio, em ação de graças por um favor alcançado.

*** Mme. Antonio Paiva igualmente agradece de público uma mercê obtida. (“FREI FABIANO”, 1928)

Isso ainda indica outro eixo da campanha de frei Rogério a favor da causa de frei Fabiano: a coleção de graças. O *Diário da Noite* do dia do falecimento de frei Rogério afirmou que o frade fez um dossiê com os milagres de Fabiano “autenticados por notabilidades médica”:

Com a morte de frei Fabiano, dedicou-se, ardentemente, ao culto daquele que fora também um dos mais piedosos discípulos de São Francisco e que na terra realizava verdadeiros milagres. Frei Rogério acompanhou todas as obras do seu santo irmão e chegou a compor um volume com os milagres praticados por frei Fabiano e autenticados por notabilidades médicas. (“Morreu em odor de santidade”, 1934)

Outro nível em que Rogério atuava era pedindo orações pela canonização. “Por favor, faz com que os noviços rezem para que o bom frei Fabiano de Cristo em breve seja beatificado. A beatificação deste irmão terá influência salutar sobre a vida religiosa no Brasil”, escreveu em carta de 02 de dezembro de 1929 ao primo frei Henrique (Ibid.). Em outra carta, esta sem data, mandou ao seu irmão frei Lindolfo relíquia e fotografia de frei Fabiano e pediu oração: “Junto uma pequena estampa e uma relíquia de um irmão leigo de vida santa: Frei Fabiano de Cristo. Reza, também, para que ele, em breve, seja canonizado” (Ibid., p. 615).

Por outro lado, tratava de alavancar o processo de canonização. Na carta de 12 de julho de 1927 ao frei Pedro, seu futuro biógrafo, frei Rogério se mostra esperançoso quanto à beatificação e deixa transparecer que mantinha contato com vários atores sobre a questão:

Escreveu-me o padre provincial, frei Celso, de Roma, que, repetidas vezes, falou ao procurador sobre a beatificação de frei Fabiano de Cristo, que lhe entregou, em mão, os respectivos documentos, e que o Procurador providenciará. Há, pois, boa esperança para a beatificação. (Ibid., p. 629)

Em carta do dia 19 de setembro de 1929 ao irmão Lindolfo, frei Rogério enviou mais livros e afirmou desejar que a publicação chagasse ao postulador da Ordem:

Mando-te com isso, uns livrinhos, nos quais, de modo claro, se descreve a heroica vida de virtudes do santo irmão Fabiano de Cristo. Peço agora ao revmo. P. Guardião que dê um livrinho ao revmo. cardinal Enrico Gasparri, ex-núncio no Rio, com o pedido de lê-lo atentamente e de falar também ao Postulador, para que, enfim, se inicie o processo. Talvez haja lá um religioso português que possa traduzir o livrinho para o italiano. As graças milagrosas do irmão Fabiano de Cristo se tornam de dia para dia, mais numerosas. O bom Deus, de certo, abençoará todos quantos concorrerem para a glorificação de seu servo fiel. (Ibid.)

Da mesma forma, na carta de 10 de julho de 1931 também ao irmão frei Lindolfo, fala novamente em dar andamento à burocracia do processo:

Implore, por favor, a Mãe de graças, Maria, para que, em breve, se inicie seriamente o processo da beatificação do irmão frei Fabiano de Cristo. É meu desejo mais ardente que o Postulador empreenda os passos necessários, para que se comece aqui no Rio o 'Processus Informationis'. Nosso cardeal dom Leme está pronto para tudo. Também o núncio daqui o deseja. Numerosas graças, milagrosas, tonam-se cada vez mais frequentes. Oxalá o Postulador, revmo. P. Santarelli, encarregue nosso Provincial da nomeação dum Procurador, aqui! (Ibid.)

Toda essa atuação garantiu que frei Rogério fosse reconhecido como principal divulgador da obra de frei Fabiano. Anos depois da morte de Rogério, em um artigo divulgado na imprensa carioca, um devoto do irmão leigo destacou a divulgação feita pelo frade alemão: "Frei Rogério Neuhaus, o grande amigo dos pobres, falecido há muito tempo, no Convento de Santo Antônio, foi quem tornou público não só no Brasil, como no estrangeiro, os milagres de Frei Fabiano de Cristo" (NUNES, 1941). Garantiu também certa divulgação da devoção ao próprio frei Rogério. Sinzig (1939, p. 503) conta a graça recebida por uma mulher que havia engolido uma broca: "Horrorizada e tendo fortes vômitos, a paciente recorreu ardentemente a frei Rogério, de quem, um dia, tinha recebido uma relíquia de frei Fabiano. Aplicou-a, pondo-a no peito e pedindo o auxílio de frei Rogério e do servo de Deus, a quem ele tivera tanta devoção". Quem tanto fazer crescer algo, pode crescer junto.

Semelhante interesse em divulgar a devoção a frei Fabiano não deixa de ser inquietante. Em comunicação pessoal, frei Róger Brunório contou que a chegada dos frades alemães no final do século XIX significou uma certa ruptura de "espiritualidade". Ainda que fossem filhos do mesmo pai seráfico, os alemães seguiam outra corrente interna ao franciscanismo, diversa da cultivada pelos franciscanos lusitanos, tributária de São Pedro de Alcântara. Mesmo que no Convento Santo Antônio restasse apenas um solitário frade alcantarino, a mudança de regra não aconteceu sem conflitos. Apesar desses conflitos, frei Rogério difundiu a memória de um alcantarino.

3.3.5. Dupla de santos

Ao difundir a memória do confrade colonial, o crescimento conjunto que se observou das pessoas dos freis Fabiano e Rogério se refletiu na, por assim dizer, *economia* da intercessão por graças. Depois da morte de frei Rogério, muitas pessoas passaram a pedir que ele intercedesse, especialmente para alcançar uma cura. Grande parte desses pedidos, contudo, eram destinados tanto a frei Rogério quanto a frei Fabiano. Se o Convento Santo Antônio já havia dado ao Rio de Janeiro um santo, acabou arrumando a sua dupla.

É o que se concluí a partir da leitura de uma curiosa seção dos jornais cariocas da primeira metade do século XX: os agradecimentos aos santos. Em meio a agradecimentos por presenças em enterros, a anúncios fúnebres ou de apartamentos em Copacabana para alugar ou ainda de geladeiras, pianos ou outras coisas usadas para vender, pessoas anunciavam nos periódicos seus agradecimentos aos santos de suas devoções. Os agradecimentos seguiam, via de regra, o seguinte formato, apresentando, primeiramente o nome do santo a que se agradece, o texto do agradecimento e, por fim, o devoto grato:

Ao Frei Fabiano de Christo
Gloria agradece uma graça.

FREI ROGERIO
Sinceramente grata.
M.A.

A Frei Fabiano de Christo
Por uma graça alcançada.
IRENE LACERDA.

(“Agradecimentos”, 1938)

Muitas vezes não é possível saber qual o tipo de graça recebida. Algumas vezes, no entanto, se explicita que se trata de uma cura:

FF. FABIANO e ROGERIO e SANTA THEREZINHA
Agradeço aos freis Fabiano e Rogerio e a Sta. Terezinha a grande graça de não ter sido encontrada inflamação alguma na pleura pulmonar. Muito reconhecida.
Maria do Carmo Miranda. Rio, 15 de Janeiro de 1945.
 (“Agradecimentos”, 1945)

A FREI FABIANO E FREI ROGERIO
Terezinha agradece de coração o seu restabelecimento.
 (“Agradecimentos”, 1941d)

É possível supor que pelo menos boa parte dos agradecimentos se referem a curas. Isso porque a saúde é um dos principais motivos pelos quais se recorre a santos e, particularmente,

frei Rogério, que é aqui enfocado, tornou-se reconhecido por sua atuação em causas de saúde e doença, como visto nas páginas anteriores, *especializando-se* nessa área.

Em geral, não é possível verificar se se trata de pedidos de intercessão ou se os santos são tomados como quem faz a graça. Raros são os agradecimentos que, como o seguinte, afirmam quem realizou a graça e quem intercedeu por ela:

Agradecimentos

Isabel de Souza Cardoso agradece uma grande graça alcançada de N. S. das Dores por intermédio do boníssimo Frei Ildefonso.

(“Agradecimentos”, 1947)

A despeito dessas incertezas, algumas notas são possíveis de serem tecidas. Em alguns casos, devotos publicaram agradecimentos com a mesma redação em vários dias seguidos ou aproximados. É possível deduzir que essas pessoas estavam a tal ponto agradecidas que precisavam agradecer mais de uma vez. Por exemplo, “Ruth” publicou nos dias dois, três e quatro de fevereiro de 1940 agradecimentos com a seguinte redação:

FREI FABIANO

Por uma graça alcançada.

- Ruth.

(“Agradecimentos”, 1940a; “Agradecimentos”, 1940b; “Agradecimentos”, 1940c)

Algo parecido fez “Lauro” nos dias primeiro, dois e quatro de março do ano seguinte:

GLORIOSOS FREI FABIANO, FREI ROGERIO, S. SEBASTIÃO E Sto. EXPEDICTO

agradeço.

- Lauro.

(“Agradecimentos”, 1941a; “Agradecimentos”, 1941b; “Agradecimentos”, 1941c)

Tal como no caso de Lauro, o pedido, às vezes, fora feito a uma plêiade de santidades. Urgia, pois, agradecer a todas, ou coletivamente, ou uma de cada vez:

FREI ROGERIO

Agradeço uma graça.

Lucia Corrêa.

FREI FABIANO

Agradeço uma graça.

Lucia Corrêa.

(“Agradecimentos”, 1943)

Um fato que me chamou a atenção é que, quando se agradece a frei Rogério juntamente com algum outro santo, o nome de frei Fabiano de Cristo é o que mais aparece (APÊNDICE

R). Durante a década de 1940, apenas no jornal *Correio da Manhã*⁹⁹, diário da então capital federal, 141 diários apresentam pelo menos um agradecimento ao frei Rogério. Ao total, houve 162 demonstrações de gratidão ao frade alemão nesse periódico durante essa década. Dessas, praticamente um terço agradece somente a ele. Mais de 60% dos agradecimentos ao frei Rogério, porém, também citam frei Fabiano.

A bem da verdade, os freis Fabiano e Rogério se mostraram uma dupla de sucesso na prática da intercessão. Só seis agradecimentos a frei Rogério se referem também a outro santo que não o frei Fabiano¹⁰⁰. Sinzig escreve que a proximidade entre ambos inclusive dificultava a identificação do autor a quem se devia atribuir a graça:

Não poucas vezes, ele acompanhava o enfermo ou necessitado até à capelinha lateral da igreja de sto. Antônio, onde está colocada a urna com os restos mortais de frei Fabiano; ajoelhava-se ao lado do visitante, unindo às orações dele as suas próprias. Compreende-se, assim, a palavra tão frequente, que **não se sabia a quem atribuir a graça recebida, se a frei Fabiano de Cristo, ou a seu fiel devoto frei Rogério Neuhaus**. O certo é que, no culto de frei Fabiano, frei Rogério tinha um excelente meio para afastar as atenções de sua própria pessoa. (SINZIG, 1939, p. 304 - grifos meus)

O que aparece na análise quantitativa dos agradecimentos é reforçado pela análise qualitativa. Quando se é grato a mais de um santo, é perceptível uma certa hierarquia entre os citados. E nessas performatizações das hierarquias, quase sempre o frei Fabiano é que recebe destaque se se trata da dupla mais recorrente do banco de dados. Um modo de expressar esses diferenciais de importância, jeito mais dissimulado, é colocar primeiro o nome de Fabiano. Nos agradecimentos em que estão apenas Fabiano e Rogério, o frade luso-brasileiro aparece em 90% dos casos como o primeiro citado. Outro modo, mais declarado, é pôr apenas o nome de um dos religiosos em caixa alta. Das 104 vezes em que se agradece aos dois conjuntamente, em 10 delas, frei Fabiano é elencado com tal maior destaque, o que não aconteceu nenhuma vez com frei Rogério.

Esse destaque dado ao frei Fabiano sugere que promover o crescimento de algo pode significar um crescimento menor de si. Já foi dito que irmã Thaís praticamente se apaga para fazer crescer padre Aloísio. Com relação a frei Rogério, Sinzig afirma que era o protótipo do frei Fabiano: “Na propaganda do culto de frei Fabiano de Cristo, o primeiro lugar,

⁹⁹ Optou-se por essa década e esse jornal para apresentar alguma representatividade nos dados. Outros diários, provavelmente, mostrariam dados parecidos. O mesmo vale para outras décadas, excetuando-se as mais recentes, nas quais a prática de publicar agradecimentos nos classificados já não é observada, pelo menos não com a mesma frequência.

¹⁰⁰ A devoção a frei Fabiano parece bastante maior ou o santo é mais trabalhador! O fato é que, apenas nessas 141 páginas em que se agradece a frei Rogério, há 250 agradecimentos ao frei Fabiano, seja somente a ele, seja em companhia com outro santo.

incontestavelmente, cabe a frei Rogério. Na extrema dedicação aos doentes, na humildade e na caridade, no amor à oração e no esquecimento da própria pessoa, um era o protótipo do outro” (SINZIG, 1939, p. 302). Com o crescimento das identificações, Rogério e Thaís correm o risco, maior ou menor, de serem encopassados por Fabiano e Aloísio, respectivamente.

Isso remete a uma característica um tanto paradoxal da santidade católica vivida nesse período. Dos santos é exigida certa humildade. Em 1931, houve um congresso no Rio de Janeiro para louvar a padroeira do Brasil, evento esse que foi divulgado pela mídia, seja católica (“Os trabalhos do Congresso Mariano Arquidiocesano”, 1931), seja sem vinculação religiosa (“As festas em louvor da Santa Padroeira do Brasil”, 1931). Em um dos dias do acontecimento, cardeal Leme, então arcebispo da Capital Federal, esteve presente e tomou a palavra. Primeiro pediu uma salva de palmas para Santo Antônio. E seguida, para exaltar o trabalho dos frades franciscanos, citou “[...] um nome querido em todo o Rio de Janeiro”, frei Rogério.

Frei Rogério, o santo velhinho que se arrasta pela cidade enxugando lágrimas, confortando corações, espalhando o bem. A assembleia não se conteve em seu entusiasmo, e prorropeu em vivas ao humilde e santo religioso que toda a nossa capital conhece e admira. Prosseguindo, em palavras calmas mas repassadas, de grande sinceridade e grandeza de alma, o Sr. Cardeal pede a Frei Rogério, agora com as lágrimas nos olhos, que ofereça aquela humilhação, a fim de se conseguir o mais depressa possível a canonização de Frei Fabiano de Cristo. (“Os trabalhos do Congresso Mariano Arquidiocesano”, 1931)

O único que não gostou das palavras do cardeal foi o próprio homenageado. Sinzig (1939, p. 286–289) escreveu o seguinte sobre essa ocasião: “O único que nessa noite memorável ficou seriamente incomodado foi frei Rogério, cuja humildade se chocara, fazendo-o sacudir a cabeça em inútil protesto contra as homenagens de todo imprevistas”.

Essa humildade se reitera ao negar a sua contribuição para consecução de atos ou ações, cuja autoria é, via de regra, atribuída a Deus, mas também a outros santos ou mesmo coisas. Essa talvez seja também uma das razões para frei Rogério, como será aprofundado em outro tópico, enfatizar a ação do remédio homeopático e minimizar a sua própria bênção, contrariando seu confrade: “[...] a homeopatia é coisa muito boa”. Do mesmo modo, a contínua campanha pela beatificação de frei Fabiano pode ser percebida como tendo esse mesmo intuito: “O certo é que, no culto de frei Fabiano, frei Rogério tinha um excelente meio para afastar as atenções de sua própria pessoa” (Ibid., p. 304). Assim se entende, pelo menos em parte, por que a pessoa do santo se dissolve, tal qual a autoria de suas ações. Frei Rogério fora percebido como

taumaturgo. Mas ele via como tal apenas Jesus ou seu Sagrado Coração, Maria ou seu esposo, José, ou ainda seu confrade frei Fabiano. Tentar se anular tem sido sinal de santidade¹⁰¹.

Por outro lado, salvo exceções, alguém se torna santo se lhe for atribuída a autoria de milagres, que, em geral, são curas (PEIXOTO, 2006). Isso fica particularmente claro quando se seguem os esforços de irmã Edith para conseguir encontrar um milagre para a beatificação do padre Aloísio. A religiosa falou de um caso em que padre Aloísio foi invocado para ajudar na gestação do pequeno M. A., tida como de alto risco. A grávida, uma médica de São Bento do Sul, ao identificar a anormalidades na movimentação do feto no útero, passou a rezar para padre Aloísio, de quem os padrinhos do bebê haviam falado. “Nele depositei minha fé. E orei para que ele salvasse a mim e o meu bebê no dia 16 de abril de 2013”, escreveu a miraculada em testemunho de graça entregue à irmã Edith.

Nesse testemunho, a devota também afirma que usou óleo bento pelo padre:

Passei a utilizar duas gotas do óleo do Padre Aloisio no alimento que eu ingeria. Com muita fé, sempre ao meio dia. Duas gotas e a fé de que tudo daria certo. Os exames começaram a melhorar. [...] Mesmo assim, o bebê seguia com restrição importante de crescimento [...]. Passei a unguir minha barriga com o óleo do Padre.

O bebê nasceu prematuro. Precisou ficar um período na UTI especialmente para aumentar seu peso. “No leito da UTI ficou a imagem do Padre Aloisio constantemente. Ele foi e é o guardião do M. A.”, contou a mãe.

O dilema da irmã é que, em meio aos problemas da gestação que lhe pareciam graves, a gestante também recorreu a outros santos. “Rezar também para Nossa Senhora e Jesus ou Deus pode. Afinal, são eles que fazem o milagre. Mas a pessoa tem que ter certeza de que a intercessão foi só do padre Aloísio”, afirmou irmã Edith, duvidando da utilidade do caso para fins de beatificação do padre. Enfim, se é preciso minimizar suas contribuições, agir e ser percebido agindo é também necessário¹⁰².

3.3.6. Pessoa-material

Se a pessoa do santo não se contenta em ser um indivíduo distinto do mundo e prefere se dissolver em outras pessoas, tampouco se contenta em crescer em divindades e em humanos. Os santos se fazem linhas, tramam com uma infinidade de coisas e as transformam em extensões

¹⁰¹ Pôde ser visto no capítulo anterior os dramas que acontecem quando essa anulação é vista como diminuta. Emerge, então, as denúncias de charlatanismo.

¹⁰² Eis o dilema de quem é muito eficaz na virtude da humildade. Isso ocorre especialmente com mulheres, sugerindo significativa questão de gênero.

de seus corpos. Com frei Rogério, não foi diferente. Sua relação com as relíquias, outro aspecto de continuidade com relação às práticas coloniais, deixa isso bastante claro.

No período em que esteve no Rio, como já foi dito, frei Rogério se tornou um verdadeiro distribuidor de relíquias de frei Fabiano de Cristo. E ele próprio recorria à relíquia do confrade para se proteger. Sinzig (1939) afirma que Rogério sempre carregava uma relíquia de Fabiano, inclusive no seu leito de morte:

E fr. Rogério sofria [no leito de morte]. Retorcia-se na cama. O rosto contraía-se, desfigurado, em espasmos dolorosos. Novamente, tentava erguer-se. Virou, bastantes vezes, o corpo, a ponto de agarrar, com a mão esquerda, o lado direito do colchão. Enquanto isso, apertava, com a direita, contra o corpo, a relíquia de frei Fabiano de Cristo que sempre conservava consigo. (Ibid., p. 409)

Quando frei Rogério não mais suportou essas dores e expirou, houve uma comoção no Rio de Janeiro. Os jornais, que já haviam noticiado a internação do frade (“Uma cella vazia”, 1934), repercutiram largamente o acontecimento, com extensas matérias destacadas na capa que lembravam a trajetória do franciscano (“A morte de um justo”, 1934; “Morreu em odor de santidade”, 1934), bem como acompanhando as homenagens fúnebres ao religioso (“Falecimentos: Frei Rogerio Neuhaus O.F.M.”, 1934; “O sepultamento de frei Rogerio”, 1934; “Os funeraes de um apóstolo do Bem”, 1934). O passamento do frade alemão foi uma espécie de *aggionamento* do passamento de frei Fabiano.

Uma multidão acorreu para o Convento Santo Antônio e acompanhou o cortejo (ANEXO N). E ao que parece boa parte das pessoas queriam não apenas dar o último adeus ao frade, mas também conseguir uma relíquia. “Todos querem uma recordação do Bom Frade”, afirmou o jornal *O Globo* do dia seguinte à morte. E prosseguiu: “Uns tocavam as mãos cruzadas do cadáver, com os dedos, outros com imagens de santos, outros com crucifixos, outros com flores, medalhas, fitas, rosários. Descido do catafalco o caixão, as flores caídas eram disputadas como se fossem relíquias” (“O sepultamento de frei Rogerio”, 1934). Sinzig, testemunha ocular dos funerais do seu confrade, escreveu, em tom de reminiscências:

Tiraram a tampo, surgindo o rosto e o corpo de frei Rogério, como todos o conheceram em vida. E como se se tratasse de um dos grandes do mundo, o povo, guiado por guardas, começou a rodear o corpo, tocando na passagem nas mãos sacerdotais (que tantas vezes se levantaram para a bênção) com o terço, uma estampa, uma medalha, um devocionário, que iam guardar como preciosa relíquia, ou simplesmente a mão. (SINZIG, 1939, p. 412–413)

Ao lado de quem se contentava com encostar objeto de devoção no corpo do franciscano, havia os que desejavam levar as suas vestes, exigindo constante atenção dos vigias: “Foi preciso exercer severa vigilância junto ao corpo. Houve a intenção de roubar-lhe [...]

pedaços de burel. Uma senhora prometeu toda e qualquer quantia que alguém exigisse, para roubar as sandálias do religioso, chamado simplesmente de santo” (Ibid., p. 413-414).

Religiosos também queriam levar suas recordações. O próprio Sinzig reclama que não pôde guardar uma sequer flor do caixão: “Eu não trouxe nenhuma flor do caixão, porque, de há muito, elas tinham sido tiradas por outros. Começara a glorificação pública do humilde frei Rogério” (Ibid., p. 417). Já a irmã G., da Casa de Saúde São José, onde frei Rogério faleceu, conforme contou em relato transcrito na biografia do religioso (Ibid., p. 419), garantiu suas relíquias ainda no hospital: “Eu já estava munida de tesoura e, pouco depois [do seu passamento], comecei a cortar: relíquias! O capuz era duplo... e por cima, ainda apanhei no pescoço metade do escapulário. O querido morto, de certo, não me levou a mal; ainda a seu lado pedi perdão”.

Muitos devotos, religiosos ou não, que não lograram o sucesso de, no dia do funeral, conseguir uma relíquia, pediram recordações aos seus confrades. “O sr. Padre J. S., de Campinas, Goiás, escreveu ao guardião do convento de S. Antônio [...] e pede então, como inúmeros outros de todos os cantos do Brasil, e mesmo da Europa, relíquias, sempre relíquias”, destacou Sinzig na apresentação da segunda edição da biografia de frei Rogério (Ibid., p. 9). As correspondências de Sinzig testemunham que, com a morte de Rogério, ele passou a difundir sua devoção, executando uma atividade similar à feita pelo frade alemão com relação ao frei Fabiano. E também teve que responder a dezenas de cartas solicitando relíquias, como a seguinte escrita pela carioca M. S. T. M. cerca um mês depois da morte de Rogério:

Admiradora das virtudes de frei Rogério Neuhaus que está hoje nas [...] eternas, entre os justos do senhor, venho fazer-vos em nome de ele, dois pedidos.
Tive ocasião de escrever ao saudoso frei Rogério por ocasião da [?] festa sacerdotal e pedindo-lhe as suas fervorosas preces em meu favor. Ele respondeu-me uma cartinha muito bonita e [?]. Eu venho pedir-vos uma lembrancinha dele. Um santinho do seu livro de orações, uma marca das suas devoções, umas linhas escritas pelo seu punho, qualquer lembrança desse justo, que conservarei com respeito, estima e veneração.
O outro pedido, é que vos intercedeis por mim, junto a frei Fabiano e santo que acaba de entrar na mansão da luz, para que eu possa arranjar um lugar em colégio para meu netinho com 11 anos de idade.
[...] Não me negueis o vosso empenho junto ao santo que tiverdes a alegria de conhecer pessoalmente, a frei Fabiano que morou na mesma casa de paz e piedade.
(AHPFNSC. Carta a frei Pedro Sinzig. 26 Abr. 1934)

Dentre essas inúmeras cartas solicitando relíquias, havia pedidos de leigos e também de membros do clero, como a correspondência do padre A. S., que em agosto de 1935, na condição de capelão da Casa de Saúde de Estrela (RS), assim escreveu ao frei Sinzig:

Tendo acabado de ler a maravilhosa e bela obra de vossa autoria intitulada: 'Frei Rogério Neuhaus OFM', que profundamente me comoveu e impressionou, que para mim foi uma verdadeira lição de pastoral e teologia ascética, saio desta leitura feito um grande admirador, devoto e propagador deste nosso futuro santo brasileiro. [...]

tão alto galgou a escada, às vezes, tão difícil da virtude e da santidade, como o fez frei Rogério.

Se não fosse a insistência de pessoas amigas, às quais falei e dei a obra de que acima falei, eu não me atreveria a ousadia de pedir-vos algumas relíquias, por onde se nos torna viva aos sentidos a recordação que vive no espírito, como disse Lacerda de Almeida, numa carta dirigida a vós. Sei que tendes recebido milhares de pedidos semelhantes, e provavelmente aquelas precisas relíquias que a irmã do hospital, munida de tesoura 'no momento da morte, começou a cortar a saber o capuz e metade do escapulário terão achado seus felizes devotos. Mas pediria qualquer outro objeto que se relacionasse com ele e quantos puderdes ceder que aqui distribuiria aos doentes, aos colegas e aos devotos, para tornar sempre mais conhecida e espalhada a vida e virtude desde grande sacerdote e religioso.

Pediria também um ou outra relíquia de frei Fabiano de Cristo. Certo que me haveis de atender no meu [?] mas sincero pedido prometo-vos celebrar uma missa em sua intenção logo eu obtiver as preciosas relíquias. Poderia também informar-me se não há alguma oração impressa em louvor de frei Rogério para uso particular. (AHPFNCS. Carta a frei Pedro Sinzig. 07 Ago. 1935)

De modo parecido, também motivado pela biografia escrita por frei Sinzig, o padre paulista A. F. pediu relíquias dos dois frades, mas como meio de “[...] chamar mais ainda a atenção dos meus paroquianos”:

Com verdadeiro e santo entusiasmo lhe dirijo estas linhas depois da leitura do seu 'Frei Rogério Neuhaus OFM'. Foi uma semana de verdadeiro 'retiro' para mim! Senti o influxo salutar da graça divina durante estes dias e não me envergonho de confessar que chorei diversas vezes! Além disso não fui eu que pedi o livro, e um chegou aqui como um dos livros da 'Pro Luce' de que sou sócio há pouco tempo.

Já estou fazendo propaganda tanto da 'Pro Luce' como dos dois Servos de Deus que em breve espero terem a honra dos altares. E para chamar mais ainda a atenção dos meus paroquianos para a veneração dos dois S. Franciscanos peço-lhe o imenso favor de me enviar algumas relíquias deles e me comprometo a comunicar-lhe qualquer fato extraordinário que se der por intercessão destes veneráveis filhos de S. Francisco.

Recomenda-me as suas orações perante os túmulos dos seus S. Confrades e me subscrevo. (AHPFNCS. Carta a frei Pedro Sinzig. 27 Set. 1935)

Já no texto da primeira edição o autor conta que eram muitos os pedidos por relíquias, de modo que o superior do Convento Santo Antônio tomou a decisão de cortar vestes do frade:

Divulgadas as virtudes de frei Rogério Neuhaus, inúmeras pessoas, dirigindo-se a seus confrades no convento de S. Antônio do Rio de Janeiro, pediram-lhes geralmente duas coisas: uma relíquia (caso não houvesse outro objeto de seu uso), e uma oração, com a respectiva novena. Em breve o guardião do dito convento viu-se obrigado a mandar cortar um dos hábitos usados por frei Rogério, para incluir uma particulazinha em papel dobrado, com a respectiva inscrição, tudo bem fechado, e mandar aos inúmeros representantes de todas as classes civis, do clero secular e regular e dos leigos, que solicitaram a lembrança. (SINZIG, 1939, p. 545)

É possível imaginar que muitos desses devotos que recebiam relíquias do frade as utilizavam em oração. Sinzig (Ibid., p. 494) transcreve o relato de uma senhora cujo irmão estava sem emprego há cinco anos. Quando ganhou uma relíquia de Rogério, ela fez uma promessa e no mesmo dia o irmão arrumou uma ocupação: “Recebi a relíquia de frei Rogério e, dias depois, fiz a promessa, ajoelhada aos pés do Senhor Crucificado na igreja de santa

Cecília, e duas horas depois, uma pessoa aparecia convidando-o para um emprego [...]” L. A. C. conta na carta transcrita acima que tomou emprestado de uma amiga a relíquia de frei Fabiano e a colocou no pescoço do pai enfermo, não o curando por completo, mas promovendo significativa melhora.

Nesses relatos, vê-se que os objetos pessoais do frade são relíquias. O fato de ter pertencido a um santo coloca o objeto nessa outra categoria. Um pequeno retalho de tecido se torna um potente material. É como se a propriedade cortasse a rede, como diz Strathern (2011) sobre o que chama de mundo euro-americano, e a personalidade da pessoa florescesse com maior vigor nas coisas que lhe pertencem. Já as coisas que tocaram seu corpo durante o velório – sejam as flores, sejam os objetos de devoção – são tratadas *como* relíquias. De qualquer modo, uns e outros tornam presentes o santo e facilitam o pedido por sua intercessão. Isso indica que talvez a questão não seja tanto a propriedade e sim o contato com o corpo, a acolhida do suor do frade pelo tecido do hábito e da emanação de sacralidade de seu corpo.

As relíquias por excelência, aliás, não são os objetos pessoais, tampouco os que se encostam ao corpo. Mas os próprios restos mortais. Em 1939, cinco anos depois da morte de frei Rogério, foi feita a exumação de seus ossos¹⁰³. Ainda que se tenha tentado manter em segredo o evento, pelo menos o jornal *A Noite* publicou a data e o horário em que se tirariam os restos do frade (“Frei Rogério”, 1939a; “Frei Rogério”, 1939b). Reuniu-se uma multidão no cemitério, conforme o mesmo periódico noticiou (“Frei Rogério”, 1939c).

O biógrafo de frei Rogério foi testemunha desse ato (SINZIG, Op. Cit., p. 561–569). Contou que pessoas pediam para tocar objetos de devoção nos ossos: “Por favor! – pediu uma senhora, mais afastada, - toca esse terço nos ossos!”. Em seguida, frei Pedro Sinzig ouviu a senhora agradecer: “Oh, obrigada, obrigada”. Alguém havia tocado o objeto nos restos mortais.

O autor também afirmou que o hábito foi disputado e partes dele, rasgadas. Em uma fotografia publicada em jornais da época (ANEXO O), vê-se uma senhora guardando relíquias do frade franciscano. “‘Como está perfeito o hábito!’ – exclamou uma voz, e, em dois tempos, o hábito era puxado para cima; mãos ávidas pegaram nele; rasgaram-no; este ficou com uma manga; aqueles com outro pedaço; quase não houve quem não se apoderasse pelo menos dum pedacinho” (Idem). Em seguida, Sinzig relata um diálogo que teve com uma devota pegou um pedaço da vestimenta do religioso e não queria lavá-lo:

¹⁰³ Um funcionário do cemitério afirmou que, à época, a sepultura do frade era o túmulo mais visitado do campo santo (SINZIG, 1939, p. 561–569). No túmulo, havia milhares de bilhetes com pedidos e/ou agradecimentos. Os restos mortais foram levados para o lado do frei Fabiano de Cristo no Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, onde permanecem até hoje.

- Acho bom desinfetar antes, -observei a uma mulher que, ávida, escondeu um pedaço do burel de frei Rogério.
- Como?
- Posso lavar?
- Pode.
- Mesmo com sabão?
- Mesmo com sabão.
- E depois?
- Pode deixar secar ao sol.
- Mas que vou fazer com a água?
- Pode atirar fora.
- Não é pecado?
- Não é; pelo contrário: é bom respeitar a higiene.
- Não sei se lavo.
- Sim, lave; assim corresponderá melhor mesmo às intenções de frei Rogério. (Idem)

Na conversa, há uma significativa controvérsia entre o religioso e a leiga, a tal ponto relevante que o autor da biografia e parte da conversação resolveu transcrevê-la. Ainda que ambos compartilhem a percepção das potências das relíquias, de suas capacidades de mediar o acesso a graças, a devota afirma que a emanção da sacralidade prossegue e talvez se esvaia com a água, hipótese não corroborada pelo frade. “Mas que vou fazer com a água?”, preocupa-se a senhora. Se a frei Rogério emanava sacralidade, a ponto de os objetos de devoção e as flores que em seu corpo encostaram serem atravessados pelo sagrado, o destino da água da lavagem da relíquia merecia realmente atenção, bem como a ação do sabão, do sol. “Não sei se lavo”, resumiu a devota. E o frade, atento a outros cruzamentos, como as questões relativas à higiene, tentou persuadi-la a higienizar o material. Essa atitude voltada ao convencimento dos fieis e controle de suas práticas devocionais teria, conforme asseveram estudiosos, aumentado com a romanização. Para além de uma centralização, a romanização talvez seja mais propriamente uma dispersão do centro às margens:

O catolicismo popular é admitido e mesmo valorizado pela reforma patrocinada pela Santa Sé na segunda metade do século XIX, desde no entanto que **submetido ao controle da hierarquia**. Cedendo cada vez mais terreno, no decorrer do século, no que diz respeito ao poder temporal, a Igreja Católica tem consciência de que sua força de ora em diante reside precisamente numa sólida base popular, e toma por isso mesmo precauções para que este apoio não lhe escape das mãos. (MOURA; ALMEIDA, 2006, p. 350)

Semelhante atitude, no entanto, não era uma novidade, talvez uma intensificação. K. Thomas percebeu a mesma ambivalência nas ações dos membros da hierarquia da Igreja Católica medieval:

[...] os dignatários da Igreja abandonavam a luta contra a superstição sempre que isso lhes parecia de seu interesse. Sua postura em relação à credulidade dos adeptos mais simples foi, durante toda a Idade Média, fundamentalmente ambivalente. Viam-nos com maus olhos, como grosseiros e supersticiosos, mas não tinham a mínima vontade de desestimular atitudes que pudessem aumentar a devoção popular. (THOMAS, 1991a, p. 54)

Por isso, sugiro que o problema vislumbrado por Sinzig na prática devocional, mesmo que revele certa predisposição à regulação dessas práticas¹⁰⁴, era mais de ordem higiênica, que, como vimos no capítulo anterior, era outra corrente que atravessa aqueles começos de século, do que teológica. Devotos de frei Fabiano de Cristo, séculos antes, já haviam prestado a atenção às dissoluções das sacralidades das relíquias, pondo-as em água para depois ingerir o líquido, sem, no entanto, gerar a mesma controvérsia. O seguinte testemunho de cura foi registrado em 1748 e reproduzido pelo próprio frei Sinzig, em sua biografia sobre Fabiano:

Rosa Maria de Jesus, casada com Manoel Furtado de Mendonça, estando na sua loja de Aguassú, soube que o preto Francisco, escravo de Bento Coelho, estava para morrer. Foi ver o preto ‘e tal sorte o achou, que já se lhe não sentiam pulsos, nem palpitações, e apalpando-lhe a língua, totalmente lha achou fria (sinal evidente de morte)’. Mandou chamar um padre e, antes que este chegasse, ‘lançou ela sua relíquia do Servo de Deus em um pouco de água, e a deu a beber ao negro, dizendo-lhe que tivesse fé naquele padre santo, que o havia de sarar, e assim sucedeu, porque quando chegou o confessor já o negro falava, e se confessou’. O Padre Luiz da Mota Leite achou que o doente morreria no dia seguinte, mas a testemunha ‘continuou com o mesmo remédio da relíquia, dando-lhe de beber outro pouco de água passada por ela, com tal fortuna, que no outro dia amanheceu sem moléstia alguma’. (Depoimento de 18-IV-1748). (SINZIG, 1928, p. 47–48)

Ainda que se esteja diante de uma intensificação das regulações das práticas populares e, portanto, diante de certa descontinuidade das práticas religiosas, há, por outro lado, continuidades, seja no uso devocional das relíquias, seja na atitude ambígua dos religiosos com relação aos fazeres populares.

Feita essa digressão, retornamos à cena da exumação dos ossos de frei Rogério. Outros objetos foram disputados pelos devotos, não apenas a túnica. A multidão, que muito desejava relíquias, quebraram partes do caixão e as levaram:

Por ocasião da exumação todos queriam uma relíquia de frei Rogério. [...] E do caixão todos os enfeites do mesmo foram disputados. Chegou ao ponto de partirem metade da tampa e distribuírem aos pedaços. E o caixão não foi todo distribuído, porque a isso se opuseram o administrador e os zeladores. (Idem)

Em ocasiões como essa, pedaços do corpo do santo, em geral, de seus ossos, são retirados. São as relíquias *par excellence*, as quais são guardadas em templos religiosos, como já visto acima. Se as mais plenas relíquias são fragmentos do corpo, mas os pertences do santo também o são e o que se encosta a seu corpo recebe o tratamento como se fosse relíquia, há uma certa dispersão da pessoa. O frei Rogério cresce nas coisas, nas águas, como se fosse uma

¹⁰⁴ Ao que parece, essa predisposição era mais presente no biógrafo, frei Pedro Sinzig, do que no biografado aqui enfocado, frei Rogério.

pessoa solúvel, capaz de marcar outras coisas com sua essência, bastando para isso um toque, um enxágue. Talvez se trate de uma pessoa distribuída (GELL, 1998). Por certo, está-se diante antes de um “divíduo” que de um “indivíduo” (STRATHERN, 2006).

Essa pessoa solúvel, hábil em se imiscuir em outras coisas, em participar da água, do terço, das flores, é uma pessoa feito linhas (INGOLD, 2007, 2015b). Não se resume a um invólucro, caracterizado por algum ou outro código genético. É um caminho de crescimento nas outras coisas e, assim, no mundo. Frei Rogério não se contenta ao seu corpo biológico. Ou melhor, seu corpo é de uma natureza tal que se expande.

Expande-se não apenas em objetos. Como já salientado, cresce nele outras pessoas, como frei Fabiano de Cristo, de quem se tornou uma espécie de *longa manus*. Cresce em casa. “Toda a casa [em que frei Rogério nasceu] é respeitada hoje como uma **reliquia**, já muito visitada e na qual não se muda mais nada”, escreveu Sinzig (1939, p. 26 - grifos meus). E também em igreja: “Frei Arcanjo Moratelli, um dos sucessores de frei Rogério no cargo de superior do convento de Lages, escreveu-me que pensa em levantar uma capela à S. Família, em homenagem a frei Rogério” (Ibid., p. 582). Para homenagear Rogério se faz crescer a Sagrada Família, cuja expansão tanto ele promoveu em vida.

Tampouco frei Rogério cresce somente na “materialidade”. A bem da verdade, está em jogo a construção de uma reputação, um *nome*. Ainda no seminário, frei Rogério escreveu um sermão que foi reproduzido por frei Sinzig (SINZIG, 1939, p. 585 et seq.). Nessa prédica, o frade debate o seguinte versículo: “Todo aquele que invocar o nome do Senhor, será salvo” (Joel, 3, 32). Cita como exemplo dois santos franciscanos que fizeram prodígios porque invocaram o nome de Jesus Cristo. E destaca a importância de confirmar no *nome* de Jesus:

Segundo o testemunho da s. Escritura, não há mesmo doença alguma que não possa ser curada no nome de Jesus. Confiança, pois, meus queridos doentes; tereis a saúde pelo nome de Jesus, se pedires com fé e confiança, e se for para vosso bem [...]. É, portanto, o s. nome de Jesus que, na morte, nos cobre como escudo, protegendo-nos contra todos os ataques do inferno; em sua virtude entraremos felizes na eternidade. (Idem)

Assim tomado, Jesus não é, pois, uma pessoa que se expande apenas na “materialidade”, entendida como oposto às palavras e aos nomes. Ao contrário, ao crescer seu nome, cresce também na “matéria física” – e vice-versa. Isso a tal ponto que essa distinção se torna desprezível. Nome, casa, pessoas, capelas, relíquias, corpos são “materiais”, no sentido que Ingold (2015b) dá ao termo, isto é, as coisas em seus movimentos e transformações, nas suas inconstâncias. Sugiro que frei Rogério e outros grandes nomes, a começar por Deus e Jesus,

cujas grandes reputações crescem por esforços múltiplos, são pessoas-material, coisas em fluxo que participam de outras coisas cujos caminhos atravessam.

Essas pessoas-material, diluídas em linhas que se enrodilham em outras coisas e expandem-se no mundo, imbricam-se à complexa noção de agência diluída que foi descrita nas páginas anteriores. Se o autor não é facilmente identificável, pois se dissolve e se esvai como a água, a responsabilização pela autoria tampouco é fácil de ser atribuída.

Isso se confronta com a noção de agência que se encontra em muitos trabalhos sobre a romanização e talvez na própria justificativa dada a esse processo à época. Steil resumiu da seguinte forma o modo como a ação dos religiosos do projeto romanizador é apresentada em boa parte da literatura: “Esses agentes modernos que vinham da Europa chegaram imbuídos de uma nova missão civilizatória, que pretendia realizar uma ‘purificação’ do catolicismo tradicional através do combate às ‘superstições’” (STEIL, 2001, p. 16). Essa visão, revista pelo próprio Steil, para quem há uma circularidade e tensão entre os catolicismos (Ibid., p. 17), baseia-se em uma noção antropocêntrica de agência, que difere da encontrada na trajetória de frei Rogério. Os religiosos não reformaram o catolicismo – no máximo ajudaram a revelar que havia mais linhas para tecer essa colcha de retalhos.

E sendo uma coleção de retalhos, a catolicismo não está para ser “purificado”. Se o processo de romanização aconteceu, não se constituiu como a depuração do catolicismo nacional. As práticas de cura de frei Rogério revelam que, *para além da romanização*, ele também participou da difusão de práticas à moda do catolicismo tradicional. Antes, pois, de purificar, agregou novos elementos a essa história. Difundiu, por exemplo, a homeopatia. E outras linhas mais serão descobertas nesse novelo, tais como o espiritismo.

3.4. A VINDA DOS ESPÍRITOS

Em seu livro sobre padre Eustáquio, Venâncio Hulselmans (1944) apresenta a descoberta das potências de sua água benta por meio de uma descrição dos pensamentos que o padre teria à época¹⁰⁵. Estava-se em meados da década de 30. Padre Eustáquio, que havia chegado ao Brasil em 1925, como um dos três primeiros sacerdotes da Congregação dos

¹⁰⁵ Este tópico e o seguinte são parte de texto publicado na revista *Avá* (ALMEIDA, 2015a).

Sagrados Corações de Jesus e Maria a atuarem na América Latina (Ibid., p. 23-24), era pároco em Poá (SP).

Hulselmans conta que o “espiritismo”¹⁰⁶ progressivamente se fortalecia no município, provavelmente se referindo a toda uma sorte de práticas mediúnicas. E o pároco não conseguia ignorar o crescimento dessa – para usar o termo do próprio Hulselmans – “heresia”. Em Poá, pude conversar longamente com Idalva, uma senhora que conheceu padre Eustáquio. Em nossa entrevista, ela reconstruiu sua trajetória de vida religiosa. Sua narrativa testemunha a existência, na década de 40, de centros de Umbanda em Poá, os quais talvez lá tenham se instalado anos antes. “Poá era um reduto importante do espiritismo regional. Sobressaia-se por seus centros espíritas, que atraíam grande número de pessoas”, resume Andrade (1990, p. 80). Enfim, o padre holandês, em Poá, encontrou um Brasil espírita.

Segundo a narrativa de Hulselmans (1944, p. 74–78), Eustáquio percebia que “[...] as águas exerciam no povo forte poder sugestivo. Era preciso fazer alguma coisa!! Mas o que???... Ah, se pudesse substituir as águas espíritas por simples água-benta da Igreja!...”

Essa intenção de contrabalançar o sucesso das águas espíritas conjugou-se com uma viagem que o padre havia feito à Europa, na qual passou pelo Santuário de Nossa Senhora de Lourdes, de quem era devoto desde sua infância. Dessa viagem trouxe “[...] um garrafão como o líquido precioso tão almejado: a verdadeira água-de-Lourdes” (Ibid., p. 76). Padre Eustáquio tomou essa água e a *multiplicou*, isto é, misturou com água comum, “[...] tendo o cuidado de que a percentagem da última não excedesse a da primeira. Multiplicando essa operação, conseguiu um tanque cheio com água, dita de Lourdes” (Ibid., p. 76-77).

Há, neste ponto, algumas questões boas para se pensar. Primeiro, é interessante perceber que Hulselmans qualifica a água vinda de Lourdes, singularizando-a: “a verdadeira água-de-Lourdes”. Isso se deve ao fato de a Virgem de Lourdes participar dessa água, tornando-a potente, inclusive milagrosa. Segundo, o procedimento utilizado para *multiplicar* a água deve ser visto como um meio de reproduzir sem perder a aura, para citar o famoso artigo de Walter Benjamin (1975). De fato, a água distribuída pelo padre não foi distinguida, em termos de potências, da água vinda do garrafão¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Como é sabido, o espiritismo está ligado à doutrina Allan Kardec, pseudônimo de um pedagogo francês autor de obras como *O livro dos espíritos* e *Evangelho segundo o espiritismo*. Chegou ao Brasil ainda no século XIX e em terras brasileiras foi além do kardecismo com o surgimento do Racionalismo Cristão e da Umbanda (GIUMBELLI, 1997, p. 32). Giumbelli (Ibid.) mostra que o espiritismo era objeto de preocupações dos médicos e cientistas sociais na virada do século XIX para o século XX, inclusive emergindo campanhas contra a religiosidade. De certa forma e por outra via, que não a da ciência, padre Eustáquio entra nesse movimento de reflexão sobre – e questionamento do – espiritismo.

¹⁰⁷ Merece ser lembrado o bonito artigo de Renata Menezes (2011) sobre a reprodução de imagens de santos.

Não apenas padre Eustáquio multiplicou a água como tentou difundir suas propriedades curativas: “Avisou ao povo da força milagrosa daquela água, aconselhando seu uso frequente, tanto no interior como no exterior” (HULSELMANS, 1944, p. 77). Cabe destacar que o autor da biografia utiliza o verbo *avisar* para se referir ao processo educativo relacionado à água. Isso remete à noção de educação da atenção de Ingold (2010), pois mais do que tradição de representações sobre a água, o padre estava orientando os seus paroquianos a atentarem para as *forças* do líquido, suas capacidades de ação.

Essas capacidades, contudo, não eram superiores às das águas espíritas: “Na boca do povo as águas espíritas eram melhores, e poucos foram os visitantes à gruta” (HULSELMANS, Op. Cit., p. 77). Hulselmans comenta que os fieis buscavam a água, mas sem tanto entusiasmo. Dois anos se passaram e padre Eustáquio suspeitou da “autenticidade da água”, como escreve o biógrafo, referindo-se à multiplicação, e decretou que a água-de-Lourdes havia acabado. No entanto, disse para seus paroquianos que poderiam continuar buscando água, pois ele próprio a benzeria.

Para surpresa do padre, a água benta foi mais procurada: “Para grande espanto seu, essa água operou o que a outra nunca conseguira. Trouxe-lhe uma verdadeira romaria, e não só em Poá, mas em toda redondeza, a fama da água corria como miraculosíssima” (Ibid., p. 77). Não raro, o sacerdote teve que pedir ajuda dos bombeiros para encher os tanques, dado o consumo do líquido. Uma multidão se reunia em frente à casa paroquial, levantava suas garrafas e aguardava a bênção do holandês, que saía à janela (ANEXO P).

Junto com a fama da água, crescia o renome do padre. Não demorou a se formarem filas de pessoas pedindo bênçãos particulares para o religioso. “Mas estas bênçãos particulares... mais poderosas eram do que a água já famosa”, assevera Hulselmans (Ibid., p. 78).

3.4.1. “Seria o célebre padre Eustáquio um *médium*?”

As biografias sobre padre Eustáquio se tornam dramáticas quando passam a falar do modo como a instituição lidou com o padre Eustáquio, capaz de arrastar multidões em busca de bênçãos. Como já vimos, muitos peregrinos iam, diariamente, até Poá, para ver o padre. Hulselmans (Op. cit., p. 90) afirma que, em média, Poá recebia de três a quatro mil peregrinos por dia. Esse grande número de pessoas provocou uma série de problemas no lugar, muitos dos quais já foram abordados no capítulo anterior: lotação do trem, falta de acomodações, de instalações sanitárias, de higiene e água (Ibid., p. 96-97).

Outro problema identificado por vários agentes que se preocuparam com padre Eustáquio e com a movimentação que provocava em Poá foi a inflação dos preços. O historiador Souza (2012) registrou a narrativa de D. P., que, quando adolescente, vendia pastéis à multidão de peregrinos que Poá recebia e ganhava gorjeta por encher garrafas de água para os devotos levarem ao padre Eustáquio benzer:

[...] eu moro em Suzano [SP], morava em Suzano, mas eu sabendo disso, eu tinha meus quatorze a quinze anos e, minha mãe como tinha necessidade de trabalho, me fez eu trazer pastel pra vender aqui na igreja, falou: "Vai lá, que tem muita gente, então você vende pastel fácil". E de fato vendia fácil mesmo, trazia os pastelzinho, acho que eu vinha a pé de Suzano viu..., tinha quatorze aninhos antigamente nós, não é que nem hoje, catorze já é um... uns homens né, altos né, não... eu era baixinho, não era aquela pessoa alta né, era baixinho, vinha aqui em Poá, aqui em Ferraz, aqui em Poá aliás, vender aqueles pastel pra ganhar alguma coisa para minha mãe. Já tinha aquela vontade de ajudar, porque minha mãe tinha doze filhos e, eu tava no meio mais ou menos, então eu queria ajudar e graças a Deus sempre deu certo, e quando acabava de vender meus pastelzinhos o que, eu fazia... [...] As pessoas precisavam água, então a gente precisava de uma garrafa e procurava água para encher para o padre Eustáquio benzer aquela água. E eu então fazia aquilo ali de bom agrado e me davam gorjeta, tinha poucas pessoas para ajudar e eu ajudava todas essas pessoas, naquela idade mesmo eu já fazia, que antigamente catorze anos era moleque.

Talvez D. P. não explorasse os peregrinos e deles cobrasse preços exorbitantes por singelos pasteis. E talvez se contentasse com pequenas gorjetas. Mas os relatórios policiais denunciavam a inflação de preços (Cf. WHITAKER, 1944). Também jornais o destacavam. “Em torno da matriz já aparecem os quiosques e barracas de emergência, para o comércio de comestíveis”, escreveu a reportagem do Estado de S. Paulo (“As romarias ao Poá”, 1941). O desconforto diante da confluência entre mercantilização e sagrado, tão costumeiramente resguardado da circulação como mercadoria (APPADURAI, 2008), contribuiu, por certo, para abreviar a permanência de padre Eustáquio em Poá.

Diante desses problemas provocados pelas grandes aglomerações de pessoas, que os superiores de Eustáquio agiram contra suas bênçãos. O interventor do Estado chegou a sugerir “[...] a transferência de padre Eustáquio para um centro maior, com mais recursos higiênicos e sanitários” (HULSELMANS, 1944, p. 99). Encontrou-se uma fábrica onde havia amplas instalações hidráulicas. O padre, possivelmente porque deixaria de ser pároco, se opôs às medidas. “Declarou que se ordenara *sacerdote* e não só *benzedor de águas!*” (Ibid., p. 99).

Hulselmans também escreve que o padre estava muito cansado e os regulamentos e proibições impostos por superiores poderiam estar relacionados a isso:

Padre Eustáquio estava esgotado. Grandes olheiras denunciavam um cansaço exaustivo. [...] A este modo impraticável de vida, o Superior pôs fim, prescrevendo um regulamento que o padre Eustáquio devia observar, sob pena de suspenderem as bênçãos. (Ibid., p. 88-89)

Os receios com relação às multidões podem ter emergido da obrigação de os santos fazerem suas boas ações sem esperar qualquer reconhecimento ou retribuição. Quando cardeal Leme o recebeu no Rio de Janeiro, impôs-lhe a condição de não curar “espetacularmente”:

Assim devia ser: curar e converter, mas não espetacularmente, e por isto, evitar as curas de paráliticos que sempre chamavam, demasiadamente, a atenção. Neste intuito recusou a bênção à Madame Martins, senhora que usava bengala por estar meio parálitica de uma perna. Vários doentes haviam-se reunido em casa do Sr. Francisco Oliveira, esperando a bênção. Padre Eustáquio deu-a a todos, pois, ali não havia cegos, mudos ou paráliticos, e por isto, se houvesse cura, só mais tarde ela se verificaria e não no momento. (Ibid., p. 132)

Depois de o cardeal Leme não mais o querer no Rio, Eustáquio foi transferido para uma espécie de noviciado no Triângulo Mineiro. Em Minas, precisou seguir uma série de condições, sendo a primeira não chamar a atenção (Ibid., p. 173; ANDRADE, 2004, p. 73). Hulselmans também testemunha que, ainda em Poá, alguns colegas de padre Eustáquio o criticavam porque estaria “fanatizando o povo” e “exibindo-se”. Como já visto, o arcebispo de São Paulo reagiu de tal modo a essas opiniões que englobou no registro do religioso as práticas do padre Eustáquio, dirimindo as chances do holandês ser acusado de charlatanismo. Mas a defesa feita pelo prelado também sugere que estava em pauta a discussão acerca do desrespeito, por parte de padre Eustáquio, dos rituais da Igreja Católica:

Um ou outro ensaiou uma insinuação, falando em “fanatizar o povo”... “exibição em grande escala”..., mas o Sr. Arcebispo, Dom José Gaspar da Fonseca e Silva, cortou imediatamente, toda crítica pessoal. Respondeu, pois, aos que julgaram padre Eustáquio um charlatão, que ele, o Arcebispo o conhecia como um sacerdote virtuoso e abnegado; que **em Poá nada acontecia, diretamente, contra o direito canônico ou contra os costumes da Igreja, pois lá se pregava, ouviam-se confissões em massas, davam-se bênçãos litúrgicas conforme o ritual.** (HULSELMANS, Op. cit., p. 98-99 – grifos meus)

Observa-se que, para refutar a hipótese da infringência de regulamentos eclesiásticos, o arcebispo cita a prática de sacramentos. Em Belo Horizonte, onde viveu seus últimos dias, foi nomeado pároco sob ordens que permitiam a prática da bênção apenas depois da confissão e através das grades do confessionário (Ibid., p. 180). Não passa despercebida a semelhança para com debates acerca da catolicidade de práticas do catolicismo popular. Steil (2004: 29), analisando a renovação carismática católica, apontou a ação objetiva do sacramento como promotora de divisões e fronteiras, mesmo em um ambiente de fluxos de religiosidades que não respeitam denominações religiosas.

Na biografia vinculada ao processo de canonização do religioso, Andrade (1990, p. 82) é taxativo ao afirmar que padre Eustáquio “[...] nada temia, porque cumpria sua vocação segundo as normas canônicas e a mais pura ortodoxia doutrinal”. O biógrafo relata que Padre

Eustáquio reagiu às críticas que o acusavam de pouco ortodoxo. Em sua defesa, afirmou seguir o Ritual Romano, que sempre trazia à mão:

Padre Eustáquio reagiu [às acusações de heterodoxia] e passou a chamar a atenção de seus paroquianos e de seus vigários paroquiais ao fato de sempre usava as bênçãos litúrgicas apropriadas a cada caso, segundo as determinações e o elenco delas no Ritual Romano, um livrinho que sempre carregava consigo e cujas páginas apresentavam-se gastas e enegrecidas pelo uso constante e descuidado que dele fazia. Também prevenia-se a fim de não incorrer em suspeições capazes de acarretar-lhe penalidades canônicas desnecessárias e constrangedoras. (Ibid., p. 81)

Na biografia mais antiga, Hulselmans documenta, contudo, que a vivência religiosa do padre Eustáquio incluía intensas trocas de práticas religiosas, especialmente com o espiritismo. À época de sua morte, espíritas o apresentavam como reencarnação de um espírito benfazejo ou como “o maior médium do século XX”. A imprensa espírita dizia que o espírito de Eustáquio baixaria em sessões de centros para continuar praticando curas (HULSELMANS, op. cit., p. 166). “O próprio padre Eustáquio deu-lhes ensejo a que o tomassem por um espírita!”, escreveu Hulselmans (Ibid., p. 160). Em dado momento, deixou de pregar contra o espiritismo, de exigir sacramentos e adotou elementos rituais que costumeiramente eram vistos nos centros espíritas:

Sabendo que a imposição das mãos estava muito em voga nos ‘centros’, e que um toque com um tremular dos dedos nos lugares doloridos inspirava muita confiança, usava tudo isto e recomendava que os pacientes voltassem, tal como os médiuns o faziam. Receitava o uso da água-benta em gotas que se deviam misturar com café, chá ou outras bebidas. (Ibid.:160).

Andrade justifica essa atitude incorporadora de práticas espíritas, afirmando que se tratava de uma estratégia de combate ao espiritismo, tão forte na região. Atendendo uma solicitação do próprio arcebispo de São Paulo, também receoso diante da expansão do espiritismo, passou a atacar publicamente à “heresia”:

De início [...], restringia-se a pregações apelativas e simpáticas a fim de tirar os católicos da frequência às reuniões espíritas. Mas não ia além do púlpito, das aulas de catecismo e das reuniões das associações paroquiais. Tornou-se mais direto no combate, quando o próprio arcebispo metropolitano, motivado pelo grande número de fiéis que iam à procura de bênçãos, ordenou-he partisse para ataques mais frontais à heresia, também alastrada por outras áreas da arquidiocese. Padre Eustáquio obedeceu. (ANDRADE, 1990, p. 81)

Pedido semelhante veria a receber alguns anos depois do próprio Jesus Cristo. Padre Eustáquio enviou uma carta para um confrade com uma mensagem que lhe revelara Cristo quando esteve em uma fazenda mineira. Na mensagem, Cristo denuncia as perseguições à sua religião e as enganações promovidas pelos médiuns. E pede ao padre que seja o Moisés de seu povo e o liberte da escravidão em que é mantido pelos espíritas:

Eu vejo a minha religião ameaçada, caluniada e perseguida mais do que nunca. Não sai mais, como no tempo medieval, a voz do erro de uma boca, está saindo de milhares

de bocas; de bocas que não sabem o que dizem, não sabem o que falam; apenas empurradas por uma força que eles não conhecem, nem procuram conhecer; gritam contra Mim, blasfemam contra Mim; uns fogem da minha companhia, outros como ramos secos ficam se agarrando ao tronco antigo que é a religião Católica, Apostólica, Romana. É o falso poder que invade os corações, invade as almas, invade os lares, aumenta-se cada vez mais, penetra cada vez mais na intimidade da vida, até no templo em que habito. [...] E sob este fingimento da santidade invadem muitas almas, muitos corações e muitos lares. E depois do mau espírito haver tomado posse destes corações, vê-se logo o estrago e o veneno que por aí derramaram. A astúcia diabólica, que chegou a tal ponto que soube inclinar o ouvido do povo mais para o lado do mau espírito do que para o lado do próprio Deus. [...] **E os médiuns que tomam o lugar dos santos, falam, escutam e enganam o próximo.** E aí se vai a fé, se vai a religião, se vai a amizade com Cristo. E chegam as multidões a tomar confiança como quem não é do Cristo, e a perversidade torna-se o habitual natural destas pessoas. E aproveitado-se das misérias humanas, lançam-se sobre as criaturas doentes que, no desespero de suas moléstias e na falsa esperança de um pequeno alívio, entregam-se de corpo e alma ao cruel demônio que não somente lhes compromete a saúde do corpo, mas o que é pior, a salvação de suas almas. Ó mal, ó mal extremo que se arraigou nas almas de tantas e tantas pessoas. **Sê o Moisés de hoje: que livres teu povo dessa péssima escravidão. Revoltar-se-ão contra ti, pois, o dedo será posto na ferida. Mas, as curas que em meu nome operastes destruirão com que obsecaram o meu bom povo.** (VAN LIESHOUT, 1956 - Grifos meus)

No sentido de atender a semelhantes pedidos, teria empreendido verdadeira competição com espíritas. Frente ao abrigo de crianças e adolescentes Batuira, instituição espírita de assistência social ainda hoje existente, planejou um abrigo católico que pouco depois de sua morte foi construído, o Reino da Garotada (ANDRADE, 1990, p. 80). E incorporou as práticas espíritas, por meio dos sacramentais católicos. Segundo o biógrafo, procurava o pároco evitar que centros espíritas fossem procurados por católicos. Andrade, no entanto, aponta que semelhante tática se voltou contra o sacerdote, tal como o feitiço contra o feiticeiro, e, ao desejar uma purificação das práticas de seus paroquianos, produziu ele próprio práticas híbridas:

Desde que chegara à paróquia, padre Eustáquio percebeu a situação privilegiada do espiritismo entre grande parte dos próprios católicos e colocou-se de prontidão. Passou a pregar contra a heresia, com cuidado e sem ofender aos espíritas e aos seus simpatizantes. A seguir tomou a decisão irrevogável de utilizar o máximo todos os sacramentais da Igreja, em especial as bênçãos para águas, vinhos e pessoas, como recursos de enfrentamento direto às credices e respostas às necessidades de socorro e de apoio que as pessoas procuravam nos rituais espíritas, seus objetos e corpos fluídicos. Seu comportamento no uso de recursos idênticos aos que desejava combater, levou alguns católicos a caracterizá-lo como imitador dos próprios espíritas. (ANDRADE, 1990, p. 81)

3.4.2. “Foi um rio que passou em minha vida”

Depois da morte do padre Eustáquio, seguiram-se os debates sobre a pessoa do sacerdote, se fora um médium, se fora um combatente das ordas católicas que faziam frente aos espíritas. Houve, especialmente na década de 50, um debate entre periódicos espírita e católicos, o primeiro afirmando que Eustáquio era um “espírito de luz” (“As curas de Padre Eustáquio”,

1956; “Padre Eustáquio”, 1956) e os últimos rebatendo essa opinião (“Aquele que curou multidões talvez seja declarado santo”, 1956; “Seria o célebre Padre Eustáquio um ‘Médium’?”, 1956).

O debate começou porque o espírito de padre Eustáquio, desencarnado em agosto de 1943, foi até um centro espírita da região metropolitana de Belo Horizonte transmitir uma mensagem por meio do auxílio de Chico Xavier, famoso médium espírita. O texto psicografado foi publicado no livro *Instruções Psicofônicas* (EUSTÁQUIO, 1955). Nele, Eustáquio é considerado como médium curador: “Sacerdote católico, extremamente devotado aos enfermos, que podemos considerar como tendo sido grande médium curador” (Ibid., p. 156). Sua mensagem consiste na recomendação de uma oração pelos enfermos, com imposição de mãos.

No ano seguinte, quando os confrades de padre Eustáquio faziam os primeiros movimentos pela sua canonização, o periódico carioca *O Reformador* publicou um texto sobre o religioso. O artigo afirma que o “caridoso Padre Eustáquio”, apresentado como “médium católico”, seria em breve canonizado porque, à diferença do espiritismo, no catolicismo os “médiuns curadores são raros”:

Quem não se recorda do caridoso Padre Eustáquio, o médium católico que realizou curas e mais curas, maravilhando a todos, e que, por despeito talvez, foi repentinamente subtraído ao público? [...] Como tudo é diferente, cá pelo Espiritismo. É que por lá os médiuns curadores são raros, e, por isso mesmo, são logo canonizados. (“Padre Eustáquio”, 1956)

O jornal *Lar Católico* rebateu *O Reformador*, descrito pela folha católica como “famigerado” e “espírita até as entranhas e visceralmente anti-Cristão” (“Aquele que curou multidões talvez seja declarado santo”, 1956). O periódico resumia a atuação sua em Poá ao combate ao espiritismo, usando-se estrategicamente de sacramentais: “Em Poá de SP enfrentou com indiferentismo religioso, fruto necessário do espiritismo. Foi sobretudo para combatê-lo que trouxe da Europa água de Lourdes. Depois passou a benzer água” (Ibid.). Em uma de suas edições, publicou-se uma página inteira de argumentos contra as opiniões do periódico espírita. Elencaram-se oito razões para refutar a ideia de que o padre Eustáquio fora um médium espírita, as quais se resumem às sugestões de que as curas espíritas são embustes e de que o padre Eustáquio combatia o espiritismo:

- 1.º) Padre Eustáquio, se de fato realizou milagres, realizou-os à luz do dia, aos olhos das multidões atentas e sem espécie alguma de condição, simplesmente pela sua fé e dom de cura recebido de Nosso Senhor.
- 2.º) Padre Eustáquio fez seus milagres inopinadamente, sem preparação, num instante, algumas vezes, sem auxílio de medicina ou ingredientes.
- 3.º) Padre Eustáquio procedia muitas vezes com segurança, sem dúvidas.
- 4.º) Padre Eustáquio não fez dançarem as mesas, escreverem os lápis.

5.º) Padre Eustáquio dizia aos romeiros: "Não sou, nunca fui, e acho que o espiritismo é um dos maiores inimigos da humanidade. É incrível o mal que pode fazer e faz ao povo. Não vos iludais com essa falsa doutrina..."

6.º) Padre Eustáquio exigia dos pacientes que largassem de vez com o espiritismo.

7.º) Padre Eustáquio a mais de uma pessoa que tornava voltar as sessões espíritas dizia: "Procure a água que deseja em seu centro de perdição. Isto aqui não é comércio do demônio!"

8.º) Padre Eustáquio organizou a "Liga Patrocínio S. José", uma "Ação Social Católica Anti-espírita". ("Seria o célebre Padre Eustáquio um 'Médium'?", 1956)

Talvez os espíritas desconsiderariam esse argumento de que, em vida, padre Eustáquio fora contrário ao espiritismo com uma afirmação de seu espírito, transcrita por Chico Xavier. O Espírito de Eustáquio disse que a libertação do corpo resultou na expansão de seus horizontes, antes presos ao catolicismo. Assim, logrou compreender a necessidades de congregar todos os cristãos, católicos, espíritas, entre outros:

Fui padre católico romano, naturalmente limitado às concepções do meu ambiente, mas não tanto que não pudesse compreender todos os homens como tutelados de Nosso Senhor. A morte do corpo veio dilatar os horizontes de meu entendimento e agora vejo com mais clareza a necessidade do esforço conjunto de todas as nossas escolas de interpretação do Evangelho, para que nos confraternizemos com fervor e sinceridade, à frente do Eterno Amigo. (EUSTÁQUIO, 1955, p. 89)

Desde quando sua fama começou a crescer, a comparação com os espíritas se fez presente. Parece que era uma significativa questão saber até onde ia o padre, se respeitava as fronteiras do catolicismo ou as ultrapassava. Um articulista católico da época testemunhou esse debate e concluiu que o holandês não fora uma médium: "Como se explica tudo isso [os milagres cotidianos de Poá]? Embuste? Mistificação? Intrugice? Não é possível conceber-se nada disso. Ali não há sessões espíricas, nem passes, nem defunto que vem do outro mundo conversar com o próximo... [...]" (VIEIRA, 1941).

A existência desse debate sobre até onde foi o espírito de padre Eustáquio, se saiu do catolicismo, se adentrou o espiritismo, se o célebre padre fora ou não um médium espírita, reforça que o religioso foi além do catolicismo, trazendo para seu registro certo mexer de dedos na bênção, alguma recomenção de uso cotidiano de água-benta, entre outras inovações rituais que remetiam ao universo espírita, em dinâmica similar à registrada por Steil (2004) em outro contexto. Se sua intenção era purificar as práticas de seus paroquianos, separar a fé romana, racionalizada e moderna, das misturas feitas nestas terras, atendendo um pedido do arcebispo de São Paulo, como já visto, sua ação não produziu romanos do lado de cá do Equador. Ou melhor: ao empreender a tarefa de purificação das práticas, de separar o que é catolicismo do que é espiritismo, ainda que recorresse ao manuseado Ritual Romano e aos sacramentos, potentes agentes produtores de semelhantes divisões, o padre Eustáquio não conseguiu separá-

la do processo de hibridização, de confluência das práticas, da participação de espíritos nelas (LATOURE, 1994).

Mesmo tendo patrocinado misturas com o espiritismo, a hagiografia do padre Eustáquio tentou caracterizá-lo como adversário dessa matriz religiosa. O processo de beatificação inclusive afirmou que esse combate fora sua missão, para consecução da qual Deus lhe abençoou com dons e carismas:

[...] ter sido escolhido por Deus para cumprir uma missão especial que se resumia no seguinte: erguer uma barreira contra a heresia espírita, bem como trazer de volta à Igreja por suas bênção e pastoreio, tanta gente transviada da verdadeira fé, e para isso tinha a convicção de que Deus lhe concedera dons especiais e certos carismas. (Processo de beatificação, BH, 1962, art. 52, p. 34 Apud. SOUZA, 2012)

Observa-se nessa passagem algo recorrente no material coletado. Trata-se da tentativa de transformar as curas, os milagres e demais intercessões de graças em meios para alcançar um fim. Em geral, a finalidade é justamente a purificação das práticas religiosas, como fazer uma “barreira” ao crescimento espírita, reconduzir ovelhas distantes da “verdadeira fé” ao rebanho da Igreja. Para esse fim, convém acionar sacramentais, distribuir bênçãos, encher e reencher a caixa-d’água benta. O próprio padre Eustáquio flertou com semelhante visão ao escrever uma carta ao arcebispo de São Paulo, destinatário que precisa ser considerado ao lê-la. De fato, talvez se pudesse dizer que o prelado é tão ou mais autor da missiva que aquele cuja mão segurou a pena. Padre Eustáquio queria apoio e autorização de dom José Gaspar para retornar a Poá. Na carta, resume sua vocação ao alívio das dores corporais a fim de dar novo ânimo à fé dos brasileiros:

O bom Deus me mostrou visivelmente o caminho a tomar. Sim, hoje me vejo constrangido, se minha palavra convier, de acudir a todos que sofrem e padecem. Até o dom de curar algumas doenças ou aleijões, que a ciência humana já teve por incuráveis Deus me deu. Mas nisso não me glorio.

Que isto não se opera pelos meios naturais foi compreendido muitíssimas pessoas que, em prova do que sentiram na alma procuraram a sua conversão imediata, e a indiferença espiritual em que há tantos anos estavam, deu lugar a uma ardente fé e confiança sem limites.

Que posso eu dizer do dom que Deus, na sua misericórdia, condenem a mim, pobre pecador?

Mas, como em tudo a matéria é apenas o caminho para o que é espiritual, as curas espirituais que constatamos são apenas meios para obter uma segunda cura, mais e muito mais importante: a cura da alma e não somente da alma daqueles que obtiveram a cura, mas de centenas que ficaram testemunhas daquilo, e cuja alma ou estava numa indiferença espiritual por completo, ou numa tibieza Profunda nas coisas de Deus e da alma.

Eis aí a santa vocação que em mim sinto: aliviar as dores corporais para poder avivar a fé abalada por nossos tempos. Renovar, pelas obras da fé, sob a proteção de São José, cuja intercessão se revela como poderosa e infalível por nossos tempos.

Eu sinto o santo desejo de levantar um santuário a este glorioso Santo, pois estou convencido do grande bem que Deus deseja fazer por ele, aos nossos tempos e, mais ainda, ao nosso querido Brasil... (P. EUSTÁQUIO Apud ANDRADE, 2004, p. 55–56)

Em sua resposta, dom Gaspar negou o pedido. Conforme a síntese apresentada por Andrade, mais uma vez sugeriu que as práticas do padre Eustáquio estavam sendo avaliadas quanto à sua adequação aos preceitos da Igreja Católica:

O prelado respondeu-lhe que, embora o estimasse muito e desejasse sua presença na arquidiocese, julgava prudente esperar que a insatisfação popular por sua saída de Poá e os próprios movimentos de romeiros fossem totalmente superados. Apenas depois seria possível seu retorno. Porém, com clareza, salientou que seus temores não procediam de qualquer atitude pastoral condenável, mas do receio de que os procedimentos pastorais do padre Eustáquio pudessem ser mal interpretados por alguma outra autoridade, como exercidos fora da normalidade dos procedimentos da Igreja Católica. Se tal viesse a acontecer, ele poderia ser interpelado até mesmo pelo próprio Santo Ofício, organismo da Cúria Romana, que todos os bispos e sacerdotes temiam. (ANDRADE, 2004, p. 56)

O espiritismo não participou apenas das práticas de padre Eustáquio e tampouco seu espírito é o único de religioso católico a buscar médiuns para transmitir mensagens. O espírito de frei Fabiano, por exemplo, há tempos vem surgindo em seções espíritas, frequentando centros espíritas, dando passes nesses centros. Em cartas, devotos tratam frei Fabiano como “espírito iluminado”, agradecem por o seu espírito ter feito operação em filha de sobrinha ou por “muitos passes recebidos”:

Prezado Rev. Pe. Superior do Convento de Santo Antônio
Agradeço a frei Fabiano de Cristo muitos passes recebidos. Envio pequena importância como propagação e se for possível me enviar relíquias ou mesmo um [?] pois quero dar a pessoas muito precisa da proteção de frei Fabiano.
Agradeço e peço suas orações.
A. F. B.
(ACSARJ. 15 jan. 1975)

Frei Fabiano batiza um sem fim de centros espíritas em todo o Brasil – não à toa distribui passes por aí. E também várias instituições de assistência social mantidas por espíritas.

A presença de frei Fabiano no universo espírita é tal que ajuda a entender porque o espírito de frei Rogério, cuja pessoa confunde-se com a do frade setentista, também foi parar no centro espírita. Assim como padre Eustáquio, frei Rogério também fez críticas em vida ao espiritismo. Alguns devotos testemunham semelhantes críticas no confessionário, onde o frade afirmava aos seus penitentes: “O espiritismo é um erro”; e incentiva o abandono da prática: “Não deixe sua mãe ir ao espiritismo”. No início dessa pesquisa, encontrei em um sebo o livro “Missionário de amor-luz e redenção”, cuja autoria seria de frei Rogério. Imediatamente, o comprei, na certeza de que o livro permitiria uma melhor compreensão de seu autor. Não estava de todo errado, por certo. No entanto, me surpreendi ao verificar que era uma obra psicografada e ditada pelo espírito do franciscano alemão. Já em agradecimentos publicados em jornal de

meados do século XX, algumas vezes frei Fabiano e frei Rogério são chamados de “espírito de luz” ou então se agradece aos seus espíritos. Se frei Rogério, como vimos quando abordamos o uso de relíquias, vai-se com a água, se não se resume a um estrito corpo, estranho seria se se restringisse apenas ao catolicismo.

Tendo toda essa solubilidade, essa destreza para crescer no mundo, parece irônico que frei Rogério seja, de algum modo, encopassado pela pessoa de frei Fabiano. Há espíritas que percebem no frade alemão a reencarnação do seu confrade do tempo colonial. Conversando com frequentadores do Convento Santo Antônio, antiga casa dos dois frades, ouvi o seguinte da Vanuza, de 59 anos:

Eu mesma sou devota de frei Fabiano de Cristo... Conheço frei Rogério porque há o Tupyara, um centro espírita, no qual se diz que frei Rogério foi a reencarnação de frei Fabiano de Cristo. Assim, acreditar, eu não acredito porque sou católica. Mas minha irmã é kardecista e eu acho muito bonito.

A desenvoltura com que os espíritos dos religiosos aqui pesquisados transitam pelos centros espíritas talvez se relacione com o fato de patrocinarem práticas terapêuticas. É sabida a importância da promoção da saúde no espiritismo. Giumbelli (2006) a considera uma “[...] das dimensões cruciais da existência do espiritismo no Brasil”. Ser bons samaritanos possibilita traçar linhas de fuga, capazes de escapar de territorializá-los em uma redoma (DELEUZE; GUATTARI, 2000; INGOLD, 2012b). Os bons samaritanos vão além do catolicismo por pelo menos duas vias. Por um lado, não se contentam a esse registro e perambulam em centros espíritas, onde se fazem espíritos de luz, deixam-se psicografar por médiuns, reencarnam em confrades. Por outro lado, não se contentam com as práticas do registro católico, e arduamente trabalham para expandi-las. Trazem de ali um mexer de dedos, de acolá um uso de água benta – ou será energizada?

Isso ajuda a entender por que a presença espírita nas trajetórias dos pesquisados é notória. Acompanhando as biografias dos religiosos aqui pesquisados, cria-se a sensação de que o espiritismo atravessou as práticas terapêuticas com a força de um grande rio. Sua correnteza afetou a todos, em maior ou menor medida. A casa onde frei Galvão nasceu foi um centro espírita de 1894 a 1920 (MAIA, 1989). E padre Aloísio já fez cirurgia espiritual, conforme me contou J. F..

3.4.3. “É a emoção da gente que recebeu um espírito mesmo.”

Ele já havia desenganado seus filhos:

- Não venham no final de ano e Natal aqui em casa do pai fazer festa, nada.

Tudo começara com uma feridinha. Era no canto da boca. J. F. parou de fumar, a ferida sumiu. Logo voltou. E com ela as recomendações:

- Vai a um médico, vai a um médico.

Foi. Chegou no posto antes do sol. Conseguiu a última consulta. “Um monte de exame”, resumiu. “Eles tiraram aquele pedacinho fora”. Era preciso saber o que era. Dois pontos, dois dias de espera. “Aí veio, fomos ler”, contou. Escrevia que era um câncer maligno. “E agora?” – perguntava-se J. F. – “*A porca já está assegurada, como diz o outro*”.

“E aquilo começou me doer” – recordou. “E aquilo foi indo, foi indo, já não podia mais comer, nem tomar água, nada, assim. E deu uma dor, quando ele atacava, como uma agulha para enfiar no cérebro. Aquilo de ficar grudado assim e chorar, pedi para Deus e para o padre Aloísio e tudo o que tinha de santo o cara chamava para, para aliviar a dor. Que caiu o suor dentro, que eu suou bastante. E Deus do céu!”

Por tamanha dor e sem poder comer, decidiu que não haveria festas de final de ano:

- Porque... como é que eu vou comer? E ver os outros... não, não.

Em meio a uma rotina repleta de médicos, às voltas com exames, remédios fortes, por certo já com o olhar de quem prefere ver o andar lento dos próprios pés que mirar o que vem pela frente, J. F. foi abordado por uma senhora que nunca vira nem voltaria a ver:

- Vai lá no padre Aloísio – aconselhou a desconhecida. Vestida toda de branco, sugeriu:

- Vai lá, fala com as irmãs. Olha: te entrega, reza que tu vai te curar.

Foi atendido pela Irmã Thaís.

- Quero teu nome completo – pediu a religiosa. Ela tinha um plano: - Eu vou botar de baixo do travesseiro do padre Aloísio até dia 17. Aí dia 17, eu vou levar lá na igreja, acabou as missas, eu vou colocar dentro da urna e vou colocar lá no sepulcro dele. Porque daí faz mais milagre... Tu te pega com ele, passe esse óleo em cima, põe na comida duas gotas e vai levando.

Ele seguiu a recomendação. No dia 17, dia do passamento do santo do lugar, não quis ir à igreja. Muita gente, muitos olhos, pensou. Deitado na sua cama, suplicou a intercessão de padre Aloísio:

- Padre Aloísio, eu sei que tu tem poder. Eu vou te pedir um favor para mim de me fazer uma cirurgia espiritual... Com o espírito de Deus. Sei que você... é ele claro, o braço dele, né? Para ser santo, está ali fora, mas que, que vai conseguir, vai conseguir, porque tenho muita fé, padre Aloísio.

Fez o sinal da cruz, rezou e adormeceu.

Em meio à madrugada, acordou-se. Levantou a cabeça apenas o suficiente para avistar o relógio do guarda-roupa. Era pouco mais de quatro horas da madrugada. “Eu escutava – contou J. F. – eles fazendo ponto na minha boca, puxavam, e falavam, conversavam tudo assim, mas eu não escutava, que nem quando dão anestesia. Faziam com a faca crac, crac. Aí acordei todo assustado, olhei, ao redor, só passar...” Soube o que aquilo tudo significava:

- Meu Deus, esse padre Aloísio, por mim, tu já está lá. Tu é santo já. Tu me curaste.

A corrente dos espíritos, reponsável por divulgar a ideia de uma cirurgia espiritual, atravessara os caminhos de J. F. e de padre Aloísio¹⁰⁸.

Pela manhã, o miraculado passou a mão na boca:

- Pronto, estou curado. Não vou mais na cirurgia.

Teve que se operar apenas para reconstruir os lábios. Voltando do hospital, a filha perguntou pelos remédios:

- E a receita do remédio do médico, ele não deu?

- Não!

- Mas como se quem tem essa doença tem que fazer dieta, tem que tomar alguns remédios, tudo?

- Não, só deu esse exame.

Ao chegar em casa, foram ler o diagnóstico: “Deu negativo, que eu não tinha mais essa doença”.

Decidiu replanejar o final de ano:

- Vêm que eu vou fazer a ceia do Natal. Tudo por conta minha.

- Mas compensando valeu a pena, não é, seu J.? – quis saber a religiosa que me levara conhecer J. F.

- Valeu a pena – respondeu o miraculado. – Isso aí eu contei para muita gente ali. Contei, eles dizem: “Bom, está vendo? Este é um milagre que o padre Aloísio te fez mesmo!” Às vezes, mesmo quando eu conto assim tudo dá um frio no corpo da pessoa, assim, arrepiava tudo, né? Tu está vendo: é a emoção da gente que recebeu um espírito mesmo. Olha o que ele fez para mim?

- A fé, né? – sugeriu a freira.

¹⁰⁸ É conhecida a importância do espiritismo para a difusão das chamadas “cirurgias espirituais”. Há pelo menos dois grandes tipos, as “operações espirituais”, em que fluidicamente são curados os pacientes, e as “cirurgias espirituais” (GIUMBELLI, 2006). Essas últimas, mais raras, envolvem a abertura do corpo do paciente e são feitas por um médium que incorpora o espírito de um médico já desencarnado.

- É, a fé – concordou J. F.. – Porque eu pedi isso aí. Eu pedi aqui no dia 17. Tudo. E aí eu fui fazer a cirurgia, mas não tinha mais nada. Foram reconstruir só.

- O senhor até sonhou com a cirurgia... – retomou a irmã, “traduzindo” (LATOURE, 2012) a experiência da cirurgia espiritual em sonho, cujo trabalho para transportar ao universo católico é menos custoso.

- É, até sonhei – concordou J. F., logo em seguida traçando argumentos para discordar:
- Eu escutei tudo como eles faziam. Quando eles tiram os pontos, que corta, tudo, quando não é anestesia completa, assim. Que quando é a geral tu não sente nada. Mas quando não dão, que nem naquele dia em que era aqui pequena só para abrir a boca. Aquele dia eu escutei tudo: clac. Cortar. Eles botavam um negócio, estralava.

- Cauterizar – sugeriu a freira.

- É, tudo. Aí quando é completa, não, aí tu não escuta nada. E eu escutei tudo. Eu pedi de noite, e aconteceu para mim isso aí.

3.4.4. Uma nova era para os espíritos

Como já vimos, a trajetória de frei Hugolino tampouco ficou ileso da corrente do espiritismo. Ele foi comparado com um médium espírita, dava passes e fazia operações a distância. E em entrevista ao *Jornal da Arquidiocese* sugeriu, ao ser perguntado sua opinião sobre os que “[...] se valem da crença das pessoas para enganá-las”, que Chico Xavier fosse um santo, a despeito de não ser católico: “[...] enquanto se usam os verdadeiros dons para curar, não importa quem for e a que religião pertença, está tudo certo. Mesmo que seja um Chico Xavier, que acreditam ser um santo apesar de ser espírita. O importante é usar esses poderes para o bem, para curar” (BACK, 2003 Apud. “A cura pela imposição das mãos”, 2003)¹⁰⁹.

Essa postura heterodoxa nem sempre foi bem vista pelos membros da hierarquia da Igreja Católica. Em alguma medida, enfrentou reações contrárias a suas práticas por parte de seus irmãos de hábito e especialmente seus superiores. Sobre o período em que o frade estava procurando uma residência fixa, tendo há pouco retornado da Europa, Grisa (1998, p. 216) afirma que a madre superiora do hospital e do convento de Angelina, cidade catarinense em que Hugolino nascera e, portanto, um lugar que ele gostaria de morar, tinha recebido do padre vigário a orientação de não recebê-lo. O Conventinho foi um modo de evitar o contato cotidiano com confrades: “O Frei vê aí [no Conventinho] a possibilidade de se instalar de forma adequada,

¹⁰⁹ Vide o caderno de fotografias de frei Hugolino impondo as mãos (ANEXO P).

a fim de atender o povo que o procura, e ao mesmo tempo se afastar de outras atividades pastorais desenvolvidas por seus confrades, **evitando confusões**” (BACK; GRISA, op.cit., p. 100-101 – grifos meus). É possível vislumbrar nas entre-linhas da frase que Hugolino mandou colocar em sua sepultura, frase que devotos me disseram ser uma revelação, um certo questionamento de suas práticas. Esse constante questionamento exigia do frade uma renovação da opção pelo caminho que escolheu, caminho que aparece como sua vocação, ligada à promoção da saúde: “Mais consciente que outrora, renovo minha opção. Meu caminho eu prossigo, vivendo minha vocação. Dar um pouco de esperança e paz a meus irmãos. Ser amigo dos que sofrem, aliviando a sua dor. Finalmente eu espero encontrar-me com o Amor”.

A maioria dos leigos com quem eu conversei é bastante crítica ao modo como a paróquia e a província tratavam frei Hugolino. Uma senhora com quem conversei no Centro Espírita disse: “O que posso ajudar e dizer é que os padres da paróquia não gostavam muito do que ele fazia”. A recepcionista do Conventinho M. foi direta ao dizer: “A Igreja rejeitava o frei Hugolino”. Contou que ele foi expulso de Blumenau e de São Paulo e mandado para Alemanha. Lá, impôs mãos sobre coelhos, que estavam se multiplicando e infestando lugar. Secou-os. Uma multidão o procurava para conseguir cura na Alemanha. Então, mandaram-no de volta para cá. Em Angelina, não foi aceito. Em Florianópolis, não conseguiu lugar. “Imagina um lugar assim (como o Conventinho) em Florianópolis. Seria muito caro”, afirmou. C. A., outra recepcionista do Conventinho, é particularmente brava com a Igreja. Primeiro porque a Província, que ficou com a propriedade do Conventinho com a morte do frade, deixou o lugar fechado por mais de um ano. Além disso, quando o Convento reabriu para visitação, por iniciativa da Prefeitura, que locou a propriedade, a paróquia não permitiu o prosseguimento da atividade de imposição de mãos. J. C., um curandeiro popular que fez cursos com o frade, expressou a vontade de continuar o trabalho. Mas a igreja impediu a realização. Segundo C.A., muita gente ainda vem procurar por imposição de mãos. Ela indica esses curandeiros populares. “Quem acreditava no frei, J. C. está dando continuidade”, disse C. A..

As reações dos colegas e superiores não pode, contudo, ser vista simplesmente como uma tentativa da instituição de controlar experiências do sagrado. Já foi dito que frei Hugolino, quando estava começando sua carreira como curandeiro, ainda em Blumenau, viveu o dilema entre a humildade franciscana e o dever de ajudar os enfermos. Está em jogo, nesse ponto, certa lógica da dádiva. Várias etnografias já apontaram os embaraços que os contra-dons entregues a benzedoras do catolicismo popular provocam nessas curandeiras. Em outro trabalho (ALMEIDA, 2016a), apontei para esses dilemas, destacando que as benzedoras não podiam cobrar por serviços, pois suas capacidades de cura eram uma graça divina, ao mesmo tempo em

que reclamavam ao etnógrafo depois se nada recebiam. Tampouco podiam se dizer autoras dos feitos curativos – eram intercessoras. Algo parecido acontece com frei Hugolino, que deve performatizar a humildade franciscana – curar sem chamar a atenção para si. Não por acaso pediu transferência de Blumenau tão logo pressentiu que “[...] o fenômeno pode atingir as raias do fanatismo” (BACK; GRISA, op.cit., p. 98). Reforça essa hipótese a crítica que um frade teceu a Hugolino ao saber que eu pesquisava o catarinense. Ele me contou que conheceu o Conventinho e reprovou a iniciativa de seu irmão de hábito de construir seu próprio túmulo. “Um frade não faz isso!”, resumiu. Dessa forma, quando superiores criticam o modo de proceder do frade, por certo que há algo de repreensão ao seu ecletismo religioso. Mas também se trata uma cobrança por uma melhor ritualização da parábola do bom samaritano.

Havia, pelo menos por parte de frações do clero, respeito ao trabalho de Hugolino. Fui à secretaria da paróquia para tentar falar com os freis que me haviam sido indicados. Consegui conversar com frei N., que mal conheceu frei Hugolino. Apenas o viu uma vez, justamente quando levou sua mãe para receber a benção. Sobre a campanha de beatificação, cujos princípios se ensaiam em Santo Amaro, frei N. não expressou oposição. Apenas ressaltou que “essas coisas não acontecem pelos interesses de uns”. É como se sugerisse mais prudência ou vagareza aos acontecimentos.

Foi conversando com S., ex-funcionária do frade, que pude entender um pouco melhor a relação do religioso com a paróquia. O pároco gerenciava, junto com frei Hugolino, as finanças do Conventinho. Hugolino pagava uma porcentagem para a Província. O frade, portanto, tinha um lugar particular para atuar, mas em momento algum rompeu com a instituição. Relação realmente difícil Hugolino teve com frei T., que ficou conhecido na Paróquia por seu comportamento singular. “Ele [frei T.] chamava os homens de Santo Amaro de cornos e as mulheres, de putas. Não dava para ir com uma blusa assim à igreja [mostra sua blusa, bastante recatada] que ele expulsava”, contou S., relato que ouvi de outras pessoas também. Frei T., cujo ceticismo sobre o trabalho de frei Hugolino já foi apontado acima, chamava o frade de *macumbeiro*: “Às vezes, as pessoas chegavam enganadas e iam parar na Paróquia. Aí frei T. dizia: ‘Não, o macumbeiro é lá em baixo’,” disse S..

Se frei Hugolino não rompeu com a instituição, é porque conseguiu se manter dentro do registro católico, ainda que tenha trazido novidades a esse registro. Muitas pessoas disseram que sua presença na celebração eucarística era diária. Mais do que isso, dois elementos parecem fundamentais para frei Hugolino ser perpassado por outras correntes de religiosidade e, mesmo assim, permanecer no universo do catolicismo: a devoção a Nossa Senhora e, principalmente,

a justificação evangélica da imposição de mãos. Esses elementos são as lições de um franciscano sobre como ser católico.

Na pequena cidade de Angelina, há uma gruta de Nossa Senhora de Lourdes que foi construída no início do século XX. Frei Hugolino nasceu nesse município e expressou forte devoção à Nossa Senhora de Angelina, como a santa é conhecida, durante toda sua vida. O frade indicava que se fosse à gruta. Rezar em Angelina confirmaria a cura dos pelo franciscano abençoados. Os fieis atendidos pela manhã, em geral, almoçavam em Angelina, que dista poucos quilômetros de Santo Amaro.

No que diz respeito à justificativa evangélica para a imposição de mãos, grande parte do livro *A cura pela imposição das mãos* (BACK; GRISA, op.cit.) é dedicado a essa temática. “A cura pela imposição das mãos e evangelho” é o primeiro subtítulo da introdução. Nesse trecho do livro, lê-se que os discípulos deveriam, segundo “praticamente todos os Evangelistas”, “[...] pregar o Evangelho, expulsar demônios e **curar todas as doenças e todas as enfermidades**” (Ibid., p. 17 - grifos do original). Em seguida, são citados trechos dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Um dos trechos referenciados ganha destaque porque nele fica claro que é a imposição de mãos a técnica indicada por Jesus para curar e a capacidade de cura é estendida a todos os que creem: “E estes sinais seguirão os que crerem: Expulsarão os demônios em meu nome; falarão novas línguas; pegarão serpentes; se beberem veneno, não lhes fará mal; imporão as mãos sobre os enfermos e eles serão curados” (Marcos, 16,14-18). Conclui, então, que pregar o evangelho implica em praticar curas.

Para salientar essa continuidade entre o Evangelho e suas práticas, frei Hugolino apresenta pontos de contato entre a palavra de Jesus e a imposição das mãos. Assim, o procedimento mais utilizado por frei Hugolino também era usado por Cristo:

- Mas quais as Técnicas que Jesus utiliza [para curar]?
- A primeira e mais importante, que poderíamos até denominar de Método, é a imposição das mãos.
- ‘Ide e curai-os, IMPONDO-LHES AS MÃOS!’ – ordena e especifica Jesus, ao enviar seus discípulos, diante de si.
- Nesse sentido há uma passagem muito interessante na vida de Jesus. Jairo, cuja filha acabara de morrer, segundo vem narrado nos Evangelhos, aproxima-se de Jesus e suplica: ‘Jesus, minha filha acaba de morrer. Vem, IMPÕE-LHE AS MÃOS e ela viverá’.
- Jairo, ao fazer o pedido, já especifica o **método** a ser utilizado. Isso demonstra que era uma forma habitual – usada por Jesus – para curar. (ibid., p. 80)

Ao observar o franciscano realizar passes, poderíamos supor que ele estava tomando práticas espíritas, estabelecendo um catolicismo sincrético. Mas, segundo o frade, o próprio Jesus fazia gestos ao curar que seriam formas de passe:

Analisando, detidamente, os textos, dá-nos a impressão de que essas **ordens** proferidas por Jesus [nas práticas de cura] vêm acompanhadas de gestos. E gestos de movimentos rápidos e energéticos. Seriam formas de passes?

- Que são 'passes'?

- São gestos rápidos e energéticos feitos pela pessoa-que-cura ao lado e ao longo do corpo de pessoa-que-está- sendo-curada.

É uma Técnica muito conhecida entre os espíritas, mas não é uma técnica ou ritual espírita. É conhecida e praticada há milênios, em diferentes culturas. (ibid., p. 81)

Novamente, utiliza-se o argumento de que os copiados foram os católicos – e não o inverso. E tal como visto no capítulo anterior, o alargamento das práticas católicas parte do dilatamento da pessoa de Jesus Cristo, ora parapsicólogo, ora enfermo, ora médico, e agora aplicador de passes. Frei Hugolino, em nenhum momento, deixa de ser católico. Quem não usa o dom de curar é que talvez deixe de sê-lo:

Acreditamos que tudo o que é aqui apresentado dá-nos uma visão clara de três princípios:

1. A cura pela Imposição das Mãos e métodos similares é um Mandamento de Jesus.
2. É um mandamento dado a todos os cristãos.
3. É uma capacidade natural, inerente a todos os seres humanos.

Se os cristãos não usarem esse talento devidamente, outros estarão fazendo uso, e a pregação do Evangelho perde muito de sua força, mais ainda neste momento histórico em que tantos seres humanos sofrem diferentes males.

É preciso que você, cristão, desperte e viva mais plenamente a mensagem de Jesus. (ibid., p. 83)

Se o frade não sai do catolicismo e tampouco se restringe à ortodoxia católica, o que suas práticas de cura fazem? Talvez se pudesse afirmar que as práticas de cura de frei Hugolino não são nem portas de saída, nem de entrada do catolicismo. São, na feliz expressão de um interlocutor de Steil (2004), portas-giratórias: assim como a renovação carismática, permitem que outras correntes de religiosidade participem do registro do católico.

Isso reforça a proximidade entre catolicismo popular e clerical. Há uma loja próxima ao Conventinho que lembra, segundo o pessoal de Santo Amaro com quem conversei, o estabelecimento do frade. A loja, que é de A., é indicada pelas funcionárias do Conventinho a visitantes em busca de tratamentos similares aos de Hugolino, pois oferece Reiki, massagens, além de produtos esotéricos e relacionados a terapias alternativas. Em entrevista concedida ao etnógrafo, A. deixou perceber o quanto se esforça para não sair do universo do catolicismo. Ela ouviu um padre afirmar em uma palestra que as pessoas católicas não deveriam ir a sessões de Reiki. A. se contrapôs, dizendo que o Reiki que ela faz traz energias do Espírito Santo. “Ah sim, A., tu já desenvolveu outra linha”, teria dito o padre.

As práticas de A. sugerem uma inovação que a porta-giratória de Santo Amaro proporcionou. Perguntei à terapeuta holística as relações entre o frade e o Reiki. Ela sugeriu

uma aproximação entre essa técnica de origem chinesa e a imposição de mãos praticada pelo frade:

O Reiki assim, ó, o frei, ele, ele é um frei, né? Eu já sou uma profissional leiga. Eu sou leiga. Então, quer dizer: não pode misturar as coisas. O que que o Reiki faz? O Reiki, ele transmite uma energia para a pessoa. Né? Também... agora, eu acho que muito uma ligação do Reiki com esse lado da imposição de mãos. Mas a pessoa tem que estar preparada para isso. Está? E ela tem que estar... no meu, no meu sistema, que eu trabalho, que o Reiki, ele, ele, ele vem assim como profissão, ele vem... de uma, de um lado de, da medicina chinesa, né? Está? Mas eu digo assim que eu faço meu tipo de Reiki. Porque eu já trabalho com energia do Espírito Santo.

As similaridades compartilhadas pelas três técnicas de promoção da saúde – imposição de mãos, passes e Reiki – permitiram um atravessamento para além das fronteiras das religiões. Ao explicar sua técnica, Hugolino, às vezes, comparava com as bênçãos dos padres. Assim procedeu ao falar com um jornal da capital de Santa Catarina: “A imposição das mãos é como as bênçãos que os padres dão” (“Frei cura usando apenas as mãos”, 1988). Outras vezes, como já visto, asseverou que o passe espírita é um tipo de imposição de mãos. A equivalência com o Reiki parece que se deve aos fieis, atentos às semelhanças. O fato é que, dessa forma, os devotos do frade podem ter acesso ao Reiki sem sair do registro do catolicismo. Em outro lugar (ALMEIDA, 2018), descrevi os recentes desdobramentos na trajetória do Conventinho do Espírito Santo, que fora alugado pela Prefeitura Municipal de Santo Amaro. Os funcionários lá lotados relatam que são requisitados a repetirem os gestos de Hugolino: “As pessoas pedem para eu rezar. Como eu trabalho aqui, as pessoas pedem”, contou um(a) funcionário(a) da Secretaria do Turismo e Cultura. Já um(a) vigilante contou um pedido isolado. Certo dia, um professor de Física do Ensino Superior disse que havia uma energia muito boa na sala onde está exposta a cama do frade. Ele se sentou na cadeira representando a situação da imposição e pediu para que o(a) vigilante fizesse uma oração. “Eu nunca tinha feito nada disso”, relatou o(a) funcionário(a) público(a), e continuou: “Aí ele disse que era para falar qualquer coisa. Aí eu disse umas palavras”. Contaram-me que, dada a frequências desses pedidos, um(a) funcionário(a) acabou fazendo curso de Reiki, justamente porque a prática de frei Hugolino é recorrentemente identificada com a técnica oriental.

O Reiki, no entanto, não é a única terapia complementar que os devotos de frei Hugolino têm acesso por meio do Conventinho do Espírito Santo. “Atualmente, no lugar de frei Gervásio, assumiu frei Luiz Toigo, que ajuda nesta pastoral da saúde, através da fototerapia, iridologia, terapia floral, Programação Neurolinguística, quiropraxia - manipulação da coluna central e vertical”, lê-se em um texto mimeografado encontrado no acervo do MFH. Frei Hugolino

também admirava a Ioga, considerada por ele um dos meios para alcançar o “estado alfa”, certa condição da consciência que permitia liberar a paranormalidade:

Liberar a paranormalidade em cada um, atesta o frei, é fácil. O primeiro passo é se conscientizar de que não há nada de anormal nisso. A seguir, concentração profunda, atingir o estado denominado por ele de 'alfa', e se reprogramar. Isso tudo é adquirido através de exercícios que incluem prática respiratória, a base, por exemplo, da Yoga. (“Frei Hugolino usa só mãos para curar”, 1988)

E como já dito, ex-funcionárias de frei Hugolino mantêm clínicas de terapias complementares, como Luana e Tamires, que continuam fazendo massagem, mas com o nome de massoterapia. Tamires relatou em conversa informal que impõe mãos para os clientes que solicitam. Luana também o faz: “Chamam de Reiki, né?”, comentou a ex-funcionária. Frei Hugolino, tomado como pessoa expandida, que engloba o Conventinho, dito na cidade “do frei Hugolino”, bem como os funcionários que lá trabalham e as mulheres que lá trabalharam como ajudantes do franciscano, algumas delas hoje proprietárias de clínicas de terapias holísticas, constituiu uma abertura para essas terapias no âmbito do catolicismo, somando-as à trama entre catolicismo e espiritismo.

3.5. UMA BOTICA CONTROVERSA

A grande corrente de espíritos, psicografados por médiuns, que aparecem em centros espíritas, atravessam as trajetórias dos religiosos aqui pesquisados, também perpassa fortemente a trajetória da homeopatia. Luz (2014, p. 53) salienta que no período áureo da homeopatia no Brasil, que compreende, segundo a historiadora, as primeiras décadas do século XX, grande parte dos médicos homeopatas eram espíritas. Esse movimento tira o protagonismo de padres e fazendeiros, que haviam exercido um significativo papel na difusão dos remédios homeopáticos no interior do país (Ibid., p. 102).

Um desses padres que distribuía remédios homeopáticos, frei Rogério era um defensor da homeopatia. Certa vez, acabou a pequena farmácia homeopática do frade, para sua aflição, conta seu biógrafo (SINZIG, 1939, p. 102). Não lhe era fácil fazer chegar a Lages, onde residia à época¹¹⁰, e os doentes estavam esperando. Um tanto para gracejar, o confrade Crisóstomo sugeriu: “Meta um pouco d’água nos frasquinhos! O efeito será o mesmo!”. Frei Rogério repelia

¹¹⁰ Ao que parece, somente no planalto catarinense atuou como distribuidor de remédios dinamizados. Não encontrei registros da mesma prática no Rio de Janeiro. Talvez isso esteja relacionado ao fato de que, na capital, os serviços médicos, inclusive homeopáticos, eram mais difundidos.

essas recomendações em respeito à homeopatia: “Não, não! – defendia-se frei Rogério; – a homeopatia é coisa muito boa”.

Ainda que fosse tão boa, a homeopatia talvez constituísse, para frei Rogério, um meio “[...] para abrir caminho à religião” (SINZIG, 1939, p. 93). Essa é a hipótese de seu biógrafo. Segundo Sinzig (Idem.), a homeopatia era “[...] um pretexto excelente para entrar em todas as casas [...]. Tendo atendido às necessidades do corpo enfermo, não encontrou ouvido de mercador quando falava do que era preciso para a alma”.

A finalidade dessas práticas de atenção aos doentes seria a administração de sacramentos. “Em seguida do oferecimento de remédio, vinha o convite para a confissão”, afirma Sinzig (Ibid., p. 101). E assim propalava a confissão, bem como outros sacramentos:

[...] casos de doença perigosa, sem perda de tempo, preparava o enfermo para a confissão e comunhão. Não sendo grave a doença, ou estando todos bons, fazia com que lhe falassem de suas necessidades e lutas, recomendava-lhes a assistência à sta. Missa, para terem as bênçãos de Deus em todos os seus negócios, trabalhos e empresas, e lembrava os efeitos benéficos da confissão e comunhão, com os quais só tinham que lucrar. [...] Com estas medidas prudentes de solicitude pastoral [tais como distribuir remédios homeopáticos e incentivar que seus recebedores realizem os sacramentos], ligadas a outras, a frequência à missa cresceu lenta mas seguramente; o número de confissões e comunhões aumentou, cabendo a frei Rogério, em tudo isso, o mérito principal. (Ibid., p. 93)

Alguns enfermos, no entanto, aceitavam os medicamentos, mas se negavam a pedir perdão por seus pecados. Eis que frei Rogério recorria à reza:

Não poucos doentes, aos quais procurava em casa, aceitavam de boa vontade os seus remédios, mas mostravam-se inacessíveis a seu convite para a confissão. Frei Rogério não se deixava intimidar. [...] Quando, entretanto, esta sua atitude carinhosa e de pai não era suficiente, para levar algum doente a se confessar, ele não dava o caso por perdido. Começava a dirigir-se a um endereço mais alto: rezava. [...] O certo é que poucos doentes resistiam a seus pedidos e orações. Sua atitude de pai dos pobres, aflitos e necessitados, aliada à oração confiante e assídua, tinham-no tornado quase todo-poderoso. (Ibid., p. 101-102)

Para convencer os fiéis a receber os sacramentos, não apenas pedia auxílio dos céus. Também contava histórias de pessoas que não aceitaram o recebimento dos sinais sagrados e tiveram tristes destinos. Sobre a vez em que foi expulsar um demônio, história à qual já se fez referência, relatou em seu diário que, com ar de gravidade, dirigiu-se à vizinhança reunida para rezar o terço, aproveitando a vinda do padre: “Estais vendo como o diabo atormenta este pobre rapaz, mas não esqueçais que ele vos atormentará ainda muito mais no inferno, se, continuando no pecado, morrerdes nele” (SINZIG, 1939, p. 165). E sugeriu que, a fim de não cair nas mãos do demônio, era preciso exame de consciência e confissão. “Confessaram-se, então, quanto me lembro, todos. Três casais, unidos só civilmente, casaram-se pela religião” (Idem).

E mesmo muito depois relatava essas trágicas histórias para sensibilizar os fiéis. Histórias como a da noiva cujo pai não permitiu que seu casamento fosse religioso: “À distância de hora e meia de casa, um pinheiro seco caiu sobre o cavalo em que montava a noiva, matando-o incontinenti. [...] Não poucos viam nessa desgraça um castigo de Deus”, contou frei Rogério (Ibid., p. 129-130). Diante do sinistro, resolveram chamar o frade, que confessou a acidentada ainda imóvel e casou os nubentes. “No mesmo dia apareceram cinco casais, unidos só civilmente; estavam abalados pela desgraça, querendo, então, receber o sacramento do matrimônio. Assim Deus leva tudo para o bem das almas”, completou frei Rogério (Idem). Sinzig (Ibid., p. 110) afirma que frei Rogério tinha “memória de todo superior” e se recordava inclusive e sucessos que haviam acontecido décadas antes. É, pois, razoável pensar que o frade, ao lançar mão da homeopatia, estivesse apenas querendo convencer o enfermo a cumprir suas obrigações religiosas, o que também fazia com essas histórias.

Ao mesmo tempo, semelhante hipótese diminui traços relevantes da trajetória de frei Rogério. Boa parte de sua atuação como franciscano era consumida, como já foi apontado, pela atenção aos enfermos, o que põe dúvidas se pode ser considerada uma atividade meio. Além do mais, como também já assinado, preocupava-se com a qualidade dos remédios, apesar da burla de seus confrades, como o frei Crisóstomo citado acima.

Essa burla do confrade Crisóstomo remete a outra questão relevante para a antropologia, a da agência. O frade brincalhão disse: “[...] o que tem efeito não é o remédio, e sim a sua bênção, frei Rogério. Portanto...”. De fato, há registros de que a bênção de frei Rogério operava milagres. O irmão frei Justino, outro franciscano que conviveu com frei Rogério, contou que se surpreendeu com os efeitos da bênção de Rogério (SINZIG, 1939, p. 103). Citou dois prodígios. O primeiro foi o sumiço de baratas do antigo convento de Lages, onde os insetos haviam virado uma praga. O segundo se refere aos gafanhotos cujas nuvens assolavam a região de Curitiba:

Acorreram os habitantes com latas de querosene, panelas e outros instrumentos de pancadaria, procurando afastá-los por um barulho infernal. Foi tudo em vão. Os gafanhotos não reagiram. Veio então frei Rogério, deu a bênção, e grande parte dos gafanhotos que já pousavam nos jardins se levantaram, voando para o próximo campo. (Idem)

Também na história contada acima de Lucindo e sua esposa enferma há a referência à bênção do frade: “Ainda benzeu a enferma e o remédio que há pouco preparara”. Frente a essa constante presença das bênçãos, Sinzig (1939, p. 331–332) põe novamente em dúvida a eficácia dos remédios: “Seria pelos remédios, pela confiança da gente ou por uma bênção especial de

Deus?” É como se o franciscano quisesse deslocar a capacidade de agência dos homeopáticos para as atividades propriamente religiosas, que eram ora os sacramentos, ora as bênçãos.

O sertanejo Lucindo também tinha sua percepção sobre a distribuição da capacidade de ação. Ele era muito atencioso com franciscanos, porque eram confrades de frei Rogério, com quem considerava ter uma “dívida imensa” (Ibid., p. 358-359). E ao concluir a contagem da história, Lucindo atribuiu a cura a Deus e ao frei Rogério: “Agora faz anos que minha esposa goza saúde, graças a Deus e ao bom frei Rogério”. O medicamento, contudo, não foi recordado.

Talvez isso não signifique que Lucindo não percebesse a ação do medicamento. Tampouco Sinzig a ignorasse. Ao insistir no deslocamento da capacidade de agência, Sinzig acaba por dissolvê-la. A bênção do frei passa a contribuir para a cura, que poderia ser atribuída somente às pílulas dissolvidas na água. Por meio da bênção, Deus e talvez santos e divindades foram chamadas à reunião para tratar da enferma. O mesmo vale para os sacramentos, bem como para o aparente ingênuo esquecimento de Lucindo. Em última análise, todo um mundo foi tentar salvar a esposa de Lucindo.

Trata-se, pois, de um sentido bastante específico de agência. Por certo, não contempla esses dados uma noção de agência que remeta somente aos humanos (ORTNER, 2007) ou que considere as relações com humanos como origem da animação das coisas (GELL, 1998). A cura da esposa do Lucindo exigiu contribuições de uma grande plêiade de coisas e não somente humanos – frade que caça enfermos, pílulas e sua água solvente, bênção e divindades.

Se fosse observada a presença de Deus na narrativa, talvez se encontraria um caminho para entender quem está agindo. De fato, Lucindo se lembra de agradecer a Deus, mas não há, anteriormente, qualquer referência à divindade. Possivelmente, frei Rogério tenha lhe invocado ao benzer o medicamento e a doente, porém, não raro, a bênção é feita em voz baixa e Lucindo, que deu graças a Deus, nem a tenha escutado. Então, como Deus contribuiu para fazer Malvina gozar de boa saúde a ponto de seu esposo ser grato a Ele?

A providência divina parece atuar como que nos *bastidores* dos acontecimentos. Coincidências aparentemente inexplicáveis decorrem da atuação de Deus. É como a bruxaria dos Azande, narrada por Evans-Pritchard (2005, p. 53): cair um celeiro é algo inteligível, mas sua queda quando há uma pessoa debaixo sugere ação de um bruxo. Um frade ir à capela de uma comunidade é algo normal; ir quando uma pessoa da localidade está à beira da morte, e munido de pílulas, exige uma inspiração divina. Mudar de caminho também é algo natural; mas alterar sua rota e acabar chegando a uma casa em que lhe esperavam, como aconteceu com frei Rogério, tal qual visto acima, remete à ação da providência, a qual sempre guiava o frade: “Em tudo quanto empreendia ou que lhe sucedia, frei Rogério se deixava **guiar** pela divina

Providência, resultando então, inúmeras vezes, um desses casos que terminavam com a conquista de mais uma alma”, escreveu Sinzig (1939, p. 141 - grifo meu) para explicar essa *coincidência*. Assim, Deus age nas ações aparentemente só dos outros. Ele *participa* dessas atitudes.

Essa participação indica menos capacidade de agência de entidades e mais uma colaboração (INGOLD, 2015b). Frei Rogério apenas salvou Malvina, como visto no capítulo anterior, porque era hábil o suficiente para sincronizar suas ações ao ambiente encantado que habitava. Para se deixar levar pelo fluxo e trocar de caminho ou correr até a casa de uma enferma. Deus, por sua vez, não foi um agente na narrativa. Na história, Ele só aparece para receber congratulações. Em última análise, Deus é como o ar na nas poéticas descrições de Ingold (2012b, p. 32–33) sobre a coisificação das pipas. A pipa somente no ar consegue ter vida e apresentar a beleza do seu bailado, o qual só acontece também pela hábil atuação do levantador de pipas. Da mesma forma, Deus é a condição para ação do hábil frade.

E isso tudo cabe na gota de homeopatia que molhou os lábios de Malvina, esposa de Lucindo. De fato, a ação do medicamento foi precisa. Caso contrário, frei Rogério não teria o acionado. Mas o que seria do medicamento se o frade não fosse bom caçador de enfermos? Rogério é, pois, também condição para ação do remédio.

Se em uma gota cabe tanta coisa, um mundo cabe em um vidrinho homeopático distribuído por frei Rogério. A paisagem em que vivia o frade (e que, portanto, vivia nele), a qual já era densamente povoada, como visto, pela Bíblia, por divindades e por outras coisas, ao participar da circulação de saberes homeopáticos, é atravessada por todo um mundo de coisas relacionadas à medicina de Hahnemann (1755-1843). O próprio médico alemão se junta, de certa forma, às aventuras de seu conterrâneo em terras catarinenses. Esse universo composto por santos, messianismo, várias práticas de cura provavelmente não possa ser entendido somente recorrendo à disputa por monopólio do sagrado ou pela domesticação do mesmo.

3.6. SACRAMENTOS TAMBÉM CURAM

Uma paroquiana de Lages chamada Vida estava desapontada com frei Rogério a ponto de reclamar dele para seus confrades. Acontece que o frade alemão não mais aparecia para o almoço, conforme relatou frei Justino: “Sabe uma coisa? D. Vida queixou-se muito que o sr.

nem vem para o almoço. Não deve causar incômodo a essa boa gente que, então, sempre de novo, tem que preparar o almoço. De mais a mais, o que faz é arruinar a sua saúde.”¹¹¹

Querendo se justificar, frei Rogério relatou que precisava se dedicar aos paroquianos e suas necessidades, especialmente, aos doentes e suas enfermidades. E, por vezes, atender a um enfermo exigia horas, pois era preciso administrar vários sacramentos:

Eu sei, - respondeu frei Rogério, - que é assim, mas, às vezes, com toda a boa vontade eu não posso de outro modo. Sou chamado a um doente e encontro-o, então, sem estar casado na religião. Ora, até tudo estar pronto, passa o tempo e fica tarde. Ou chego a um casal, que só fez o contrato civil; um deles quer casar-se, a outra parte não. A gente, nesse caso, tem que convencer muito até que tudo esteja em ordem. Há muitos desses casos, e o tempo é tão pouco.

Não conformado, frei Justino disse que não se deve insistir a renúncia ao pecado: “Não há dúvida, - replicou o confrade, - mas basta falar seriamente às pessoas; se não quiserem desistir da vida pecaminosa, deixe-as em paz; o sr. fez tudo quanto devia.” Frei Rogério, contudo, discordou do confrade e afirmou que não há limite do esforço para tentar salvar uma alma: “É, quanto devia, - tornou frei Rogério, - mas seria terrível se, nesse estado, tivessem que comparecer diante do tribunal de Deus! Não, não! para salvar uma alma, não se pode fazer demais!”

Se não media esforços para fazer um casamento religioso, isso se devia à importância que os sacramentos assumiram em sua trajetória. Certa vez, um fiel lhe perguntou se era capaz de andar de avião. “Pensou uns segundos – contou o leigo ao biógrafo (SINZIG, 1939, p. 281) – e disse, sorrindo: - Sim, se fosse preciso para ir confessar um doente”. Grande confessor, frei Rogério também se preocupava em manter em dia seus próprios pedidos de perdão: “O sacramento da penitência que, com tanto ardor e empenho, ele administrava aos outros, por sua vez recebia com profunda humildade e fé. Por longo tempo, cada noite de sábado batia à porta do meu quarto, dizendo ao entrar: - Eu queria confessar-me. – Ajoelhava-se ao lado da mesa e confessava-se como o mais pobre dos pecadores.”, contou um de seus confrades ao seu biógrafo (Ibid., p. 295). E também via um grande valor na comunhão. No leito de sua morte, acontecida no ano de 1934 no Rio de Janeiro, lamentou profundamente que, devido à enfermidade, a qual atacava o sistema digestivo, poderia ficar um dia sem comungar: “Uma única queixa brotou, nestes dias, dos lábios do nosso querido doente: é que, em consequência dos repetidos vômitos, talvez ficasse, um dia, privado da s. comunhão”, afirmou o capelão da Casa de Saúde São José à época em que o frade lá faleceu (Ibid., p. 406–407).

¹¹¹ Relato da cena foi transcrito por Sinzig (1939, p. 138).

Com relação ao sacramento do matrimônio, deve-se destacar que o casamento como contrato civil era uma novidade quando frei Rogério chegou ao Brasil. Como é sabido, durante o Império, a Igreja Católica, religião oficial do Estado brasileiro, acumulava a função de registro civil, o que transformava os sacramentos em atos do Estado brasileiro e as instituições religiosas em espécie de “[...] quadro onde se passa a vida social” (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1972, p. 163). Foi a República que instituiu outro registro, tão odiado pelo frade. Durante sua estada no planalto catarinense, conforme relatório de suas atividades¹¹², bem como relatos de sua biografia, realizou um sem-número de casamentos, muitas vezes de noivos agonizantes pouco antes de suas mortes.

Não apenas com o matrimônio se preocupava o franciscano. A bem da verdade, seu foco era o confessionário. “Não me admirarei se, canonizado for escolhido para padroeiro dos confessores e dos penitentes. Todo ele se identificava com esta missão, ao ponto de não se poder pensar em frei Rogério, sem que surja a imagem do confessor”, escreveu Sinzig (1939, p. 293–294).

E assim se entende porque o missionário alemão considerou delicada a situação que encontrou em Lages. Há anos não era visto um padre por aquela região. Dos sacramentos, poucos recordavam: “Quase não se conhecia – diz nas *Reminiscências* – a recepção dos santos Sacramentos, da confissão e comunhão [*em Lages*]. Mesmo os melhores elementos não se tinham confessado desde doze anos atrás, isto é, desde a missão pregada pelos pp. jesuítas” (Ibid., p. 81-82).

Essa preocupação com os sacramentos e com a sua retomada não significa que o tratamento das doenças ficava relegado a um segundo plano. Está certo que, em carta sem data ao irmão frei Lindolfo, afirmou: “Meu trabalho principal é no confessionário” (Cf. Ibid., p. 613). E sua atuação no confessionário foi de tal modo marcante que, 30 anos depois de sua morte, quando faleceu um confrade seu chamado frei Celestino, o periódico católico carioca *A Cruz* noticiou: “Faleceu nesta capital, e no Convento de Sto. Antônio, frei Celestino, de quem se pode dizer que tenha sido **o sucessor do saudoso frei Rogério no confessionário** e na direção das almas” (“Um frade da velha guarda”, 1964 - grifos meus). Mas tomar a confissão como eixo da atuação não implica em diminuir a atenção aos doentes. Ora, os sacramentos também curam. Em suas *Reminiscências*, frei Rogério conta que, em meados da década de

¹¹² Em 1905, frei Rogério recebeu a faculdade de administrar o sacramento da confirmação, em princípio, uma atividade exercida por bispos. De suas atividades nesse ano, fez um relatório ao eclesiástico que lhe concedeu a capacidade de realizar crismas. No relatório, informa os lugares que visitou, quais os sacramentos que administrou e quantas pessoas os receberam. Sinzig (1939, p. 179 et seq.) reproduz o relatório.

1890, encontrou doente o vigário de Campos Novos, um município da região de Lages. O colega de sacerdócio se confessou com o franciscano, recuperando sua saúde rapidamente, mesmo que logo tenha voltado a sofrer do mesmo mal:

Em Campos Novos, o vigário, P. Tomaz Sobrinho, doente, confessou-se comigo, melhorando em seguida ao ponto de poder celebrar a s. missa na festa do S. Coração de Jesus. Infelizmente, um ano depois, tornou a cair enfermo, perdendo o uso das faculdades mentais e vindo a falecer em dezembro de 1894. (SINZIG, Op. cit., p. 107)

Diante da recuperação do vigário mediante confissão, o biógrafo tece alguns comentários. Afirma que não é surpreendente a melhora do doente que recebe sinais sagrados, ainda que, no caso de frei Rogério, o restabelecimento da saúde de seus visitados era tal que se tornou conhecido como curandeiro:

O fato de melhorar um doente que recebe os ss. Sacramentos, não surpreende a nenhum sacerdote. O sacramento dos ss. óleos, antes de tudo, para bem da alma, beneficia, como mostra a experiência, também a saúde corporal. Aliás, a própria confissão, aliviando extraordinariamente o enfermo, quase sempre favorece positivamente a sua saúde. Na vida de frei Rogério, porém, estas melhoras e, muitas vezes, curas completas, são tão numerosas que se tornou crença geral no planalto (para não falar dos lugares onde trabalhou mais tarde), que, com sua visita, curava os enfermos. (Idem)

Aqui, não apenas os “pontos culminantes” da vida sacerdotal do frade, o confessor e os doentes (Ibid., 293-294) se encontram, mas também a própria pessoa doente. De fato, no catolicismo, corpo e alma são costumeiramente clivados. O próprio trecho acima, no entanto, indica que, antes de serem opostos, são histórias que se cruzam (INGOLD, 2015b). O bem da alma pode ser a salvação da carne, assim como o destino da alma pode ser comprometido pelos caprichos do corpo. Não são o mesmo, mas participam de suas reinvenções.

Essa defesa dos sacramentos e da consequente posição singular dos sacerdotes quase lhe custou a vida no planalto catarinense, pois por pouco não foi mais uma vítima do confronto do Contestado¹¹³. Isso porque esse movimento messiânico aconteceu em municípios que o frade atendia e envolveu paroquianos dele. Inclusive, frei Rogério conheceu monge João Maria de Agostinho¹¹⁴. “Andava ele a pé, com uma malinha às costas, desde a fronteira do Rio Grande do Sul até Mato Grosso e o Paraná. [...] Era um homem de seus cinquenta a sessenta anos, de

¹¹³ Trata-se da repressão militar ao movimento messiânico do Contestado que surgiu no início do século XX na região oeste dos estados do Paraná e de Santa Catarina (cf. MONTEIRO, 1974). Os revoltosos eram seguidores do monge João Maria, um peregrino que praticava curas e se tornou santo popular.

¹¹⁴ Conforme costuma contar a historiografia, trata-se do segundo dos monges que marcaram o catolicismo popular do sul do Brasil.

estatura média, vestindo pobre, mas decentemente”, escreveu o frade sobre o monge em suas *Reminiscências*, as quais trazem a transcrição de uma longa conversa com o beato popular¹¹⁵.

Frei Rogério já encontrou a fama de um monge espalhada pelo planalto catarinense (CABRAL, 1960, p. 150). Em dezembro de 1897, o franciscano alemão convocou João Maria para uma conversa. Em resposta, o monge mandou o sacerdote vir em seu encontro. Foi então à localidade de Campo Alto, Paróquia de Lages, que aconteceu um dos mais importantes encontros do catolicismo no sul brasileiro, a conversa do chamado Apóstolo do Planalto Catarinense com um dos mais cultuados santos populares da região sul.

A despeito de outros aspectos, alguns dos quais mencionarei abaixo, chamou-me a atenção o fato de ambos, frade e monge, terem sido curandeiros. Monteiro, em sua análise do encontro (MONTEIRO, 1974), destaca esse ponto:

Não deve ser por acaso que, ainda hoje, muitos católicos da região serrana partilham sua veneração entre Fr. Rogério e S. João Maria, e não casual também que em torno de ambos se tenha constituído uma lenda. Frei Rogério curava e dava remédios, como faziam os monges. É verdade que usava homeopatia e não garrafadas de ervas – mas seus confrades eram os primeiros a reconhecer a virtude espiritual de que fazia instrumento. [...] Como João Maria e José Maria¹¹⁶, Rogério é também figura central em prodígios mais extraordinários. (Ibid., p. 90, grifos meus)

Se o espírito romanizador rompia com o chamado catolicismo tradicional, como tende a nos contar as análises sobre o período, semelhante coincidência entre as biografias de Rogério, representante do catolicismo oficial, e de João Maria, fortemente ligado à vertente popular, é no mínimo curiosa. De fato, ao se ler sobre a romanização, não raro, depara-se com a constituição de oposições entre os catolicismos tradicional e oficial¹¹⁷. É como se fossem água e óleo.

Com toda certeza, nem todos os analistas perceberam somente oposições entre esses catolicismos. O próprio Monteiro, ao comentar o encontro, identifica, além da oposição, certa continuidade entre as religiosidades do franciscano e a que chama de “rústica”:

O relacionamento entre a Igreja, representada pelos frades, com a população rústica do sertão, apresenta duas faces que me parecem claramente distintas. De um lado, é possível identificar a existência de afinidades e, até mesmo, de uma continuidade entre

¹¹⁵ Sinzig (1939, p. 154 et seq.) transcreve a conversa entre o franciscano e o monge.

¹¹⁶ Cabe esclarecer que frei Rogério conheceu o segundo dos Monges João Maria. O primeiro, o italiano João Maria de Agostini, havia cruzado as Américas em meados do século XIX e em torno dele se criou uma devoção popular capaz de fazer surgir novos monges João Maria (KARSBURG, 2014). O monge João Maria relacionado a Contestado ficou registrado na historiografia como o segundo dos santos monjes. Morto, seus devotos passaram a ser guiados por José Maria, que se dizia seu irmão e divulgava sua volta (MONTEIRO, 1974).

¹¹⁷ A abordagem proposta por Ribeiro de Oliveira (1972, p. 355) é, nesse sentido, reveladora: “[...] para nós, ‘popular’ contrapõe-se a ‘doutrinal’”. Guardadas certas nuances, essa perspectiva está próxima à postulada por Brandão (1981), a qual percebe um abismo separando os padres e os ‘sacerdotes da viola’, cujas relações seriam análogas às interações da cultura erudita com a popular. Essa oposição é, em grande medida, tributária da contraposição entre clero e leigos que marca as sociologias da religião de Weber (2000) e Bourdieu (1992).

as crenças e práticas oficiais e as manifestações religiosas equivalentes entre os católicos rústicos, evidenciando-se apenas diferenças no grau de refinamento e na apreensão do sentido das mesmas. De outro, entretanto, nota-se a presença de uma oposição que agrava progressivamente entre a afirmação de um monopólio do poder espiritual por parte da Igreja e as tendências autonomistas do catolicismo rústico. (Ibid., p. 86-87)

O autor destaca que o beato não nega os poderes espirituais que o hábito confere ao frade: “Nota-se [...] que o beato, apesar de sua atitude pouco submissa com respeito ao frade reconhece-lhe poderes espirituais ligados à sua condição de sacerdote” (Ibid., p. 88). O fato de as velas para enfrentar os dias de escuridão que João Maria julgava estarem chegando poderem ser bentas tanto por ele quanto pelo franciscano indica justamente isso (Ibid., p. 87)¹¹⁸. Ao mesmo tempo, frei Rogério não tomava o monge como um inimigo: “Tem-se a impressão de que, sem afirmá-lo, o frade via no beato alguém cujos ‘desvios’ precisavam ser corrigidos, não o considerando, porém, um inimigo da Igreja” (Ibid., p. 87).

De qualquer modo, Monteiro reflete partindo do pressuposto de que se trata do encontro de duas ordens de coisas distintas, as quais ora apresentam certa continuidade, ora, oposição. “Do mesmo modo que o catolicismo rústico da região sertaneja de Santa Catarina estava ligado à presença dos monges, o catolicismo oficial vinculou-se à atividade pastoral de frades da Ordem franciscana” (Ibid., p. 86).

No entanto, mais do que representantes de uma ou outra variante religiosa, o frade e o monge parecem ser habitantes de um mesmo mundo, mundo este povoado também por santos e densamente marcado pelas histórias contadas pela Bíblia. Poderia se dizer que viviam em uma cultura bíblica (STEIL, 1996; VELHO, 1987). Isso ficou particularmente claro acompanhando o modo como frei Rogério caminhava.

Tampouco a oposição devia surpreender. Se há discussões no encontro entre Rogério e João Maria, elas se referem, primeiramente, à própria definição das coisas, sendo que essas discussões participam das coisas, que são antes *matters of concern* do que *matters of fact* (LATOURET, 2004)¹¹⁹. Frei Rogério convidou João Maria a assistir à sua missa no dia seguinte. O beato disse que não poderia porque teria que atender ao povo. Em seguida, bradou que sua reza tinha o mesmo valor que a celebração do franciscano:

- A minha reza vale tanto quanto uma missa!
- Impossível! – replicou frei Rogério -, nem as orações de Nossa Senhora têm o valor de uma missa, pois nesta Jesus Cristo vem descendo sobre o altar.
- Respondeu João Maria, apontando para sua caixinha:
- Para aqui também vem. (SINZIG, Op. cit., p. 156)

¹¹⁸ Mesmo quando já se vive em “outro século”, os sacerdotes não são rechaçados por todos (MONTEIRO, 1974, p. 93).

¹¹⁹ Optou-se por não traduzir as expressões porque não foram traduzidas no material citado.

Como dito, Monteiro observa aí um questionamento do monopólio do poder espiritual pela Igreja. Isso realmente parecia estar em jogo. No mesmo encontro, João Maria pediu para continuar batizando crianças, mas o frade foi inflexível: “A Igreja não consente; por isso também não consinto” (Monteiro, Op. cit., p. 88). De fato, estava em disputa quem pode fazer cada coisa.

Mas por que frei Rogério tinha certeza de que poderia realizar os sacramentos, ações que João Maria não conseguiria? Primeiro, é preciso apontar que, no caso do batizado, o frade não impediu de todo que João Maria o praticasse: “Os padres estão encarregados de batizar as crianças, mas não o senhor. Se encontrar uma em perigo de vida, pode batizá-la, como qualquer outro pode fazer; mas, fora disso, o sr. não deve batizar” (Ibid.). Em segundo lugar, talvez se pudesse dizer que as capacidades de Rogério se deviam ao carisma institucional, certas habilidades que sua posição na igreja lhe ofereceria. Mas isso, em larga medida, apenas põe a pergunta em outros termos: por que a Igreja Católica consegue transferir essas competências? Se formos tentar ver, como é do gosto da antropologia, a vida da perspectiva dos seus viventes, isto é, criar “[...] empatia, de se estabelecer uma relação de comunhão e afeto” (INGOLD, 2012, p. 21), nesse ponto seria importante remeter novamente à Bíblia. São as histórias da Bíblia que garantem à Igreja Católica e a seus sacerdotes posições privilegiadas no que diz respeito à mediação das relações com divindades. Tratar, portanto, o encontro simplesmente como uma disputa sociológica pelo monopólio do sagrado é minimizar a profundidade mítica do debate¹²⁰.

Anos mais tarde, em 1912, frei Rogério novamente foi conversar com seguidores de monge, ora guiados por José Maria, que se dizia “[...] irmão do afamado João Maria de Agostinho”¹²¹. “Eu procurei verificar quem era”, conta frei Rogério, destacando que também se preocupava com a saúde do povo: “É verdade que tem dado alguns remédios acertados, e por isso o povo o procura”.

Também nesse encontro surgiu a questão dos sacramentos. Ao que parece, para frei Rogério, administrar um sacramento era a principal forma de ajudar um fiel. Assim, tão logo conheceu José Maria, sugeriu que ele se confessasse. O beato se recusou: “Não quero dar motivo para falarem de mim”, teria respondido. Para revolta do piedoso frei Rogério, este frade

¹²⁰ Religião, nesse sentido, largamente inspirado por Ingold (2012c, 2015b), não é algo apartado da vida ou do mundo. Pelo contrário, trata-se de um conhecimento que se faz através do engajamento no mundo e que, portanto, diz respeito não a crenças, mas aos próprios estados cambiantes do mundo.

¹²¹ Esse outro encontro também está narrado nas *Reminiscências* de frei Rogério e transcrito no livro de Sinzig (1939, p. 216 et seq.).

ouviu boatos de que José Maria considerava confissão uma “bobagem”, de tal modo que confissão e missa “[...] não valiam nada”. O franciscano, então, definia uma má impressão do seu interlocutor: “São homens que iludem o povo simples com palavras sonoras e com alguns remédios, afastando-o da prática da s. religião”. E também repreendeu seus seguidores, segundo conta em suas *Reminiscências*: “Repreendi muito aquele povo que se deixava iludir. Deveriam ouvir os padres, ao vigário, enviados por Deus para ensinar mas nunca andar atrás dum sujeito que andava iludindo o povo como João Maria e seus sequazes”.

Tempo depois desse encontro, José Maria seguiu para Taquarussú, uma outra localidade da região. Jornais da época, inclusive da capital Rio de Janeiro, acompanhavam os sucessos do que chamavam de “fanáticos de Taquarussú”. Frei Rogério era uma das principais fontes de informações dos periódicos, sendo referenciado em muitas reportagens e notas. Uma grande preocupação era saber quantos eram os “fanáticos” e como frei Rogério conseguia ter acesso ao reduto de Taquarussú, suas contagens circulavam o Brasil: “São 80 homens capazes de resistência” (“Os fanáticos do Paraná”, 1913).

Em uma das mais detalhadas dessas notícias, foi reproduzida uma carta de frei Rogério à imprensa (“Os fanáticos do Sul”, 1913). Na carta, frei Rogério narra a oportunidade em que, a pedido do superior da sua Ordem, foi à Taquarussú a fim de “[...] persuadi-los a dispersarem”. Nessa feita, que aconteceu nos fins de 1913, os devotos de José Maria esperavam a sua ressurreição, já que o beato morrera em um confronto com o Exército. Surge, nesse interim, a figura de Manuel, o qual se diz “enviado de Deus” que fala como o “espírito de José Maria”.

Nesse diálogo de frei Rogério com os “ilusionados” ou “fanáticos”, novamente veio à tona a relação com sacerdotes. A entrevista foi transcrita nas *Reminiscências* e reproduzida na biografia do frade:

Nesta ocasião, o falso profeta estava cercado de cerca de 30 homens com espadas e facões erguidos na mão.
 -Respeitem os padres! –admoestei-os;- eles são **ministros de Deus**. Deus aqui nos vê. Se me tocardes, Deus vos castigará!
 Baixaram as armas e começaram a cortar a terra. Um exclamou:
 -Morres!
 Manoel disse:
 -Retire-se, corvo, senão apanha!
 -Respeitem os padres! – repeti.
 -**Respeitamos os padres** de boa vida, - respondeu o rapaz, - mas o senhor é um corvo, um ladrão de dinheiro nas estradas; envolveu-se num baile na estrada de ferro no Rio do Peixe.
 -Estão ouvindo a loucura deste moço? –exclamei; - não me envolvi jamais em baile algum.
 -Eu vi o senhor lá – tornou ele, - com estes meus olhos.
 -Apenas está confirmando a sua loucura, -respondi. Então a mãe gritou:
 -Os padres não valem mais nada.
 -Como é isto? –repliquei;- antes me respeitavam tanto, e agora estão mudados? que é isto?

O velho Eusébio [pai de Manuel], levantando a espada, gritou:
 -Liberdade! Estamos agora em outro século! [...] Se o senhor não quiser acreditar na palavra do **enviado de Deus**, apanha já!
 [...]
 Retirei-me, então, em companhia de Cirino, para a casa de Praxedes, onde esperei o povo para dizer a missa. Celebrei às 11 horas. Dos fanáticos não veio ninguém.
 [...]
 Voltei para a vila de Curitibanos, experimentando nesta volta, de modo especial, a **manifestação da divina providência**. Onde menos o esperava, encontrei pessoas conhecidas que, com muito trabalho, me passaram no rio Marombas, dando-me um companheiro até à nossa casa.
 Deus seja louvado!
 [...]
 Soube, mais tarde, que a mulher de Eusébio tinha convidado alguns para matar-me; porém o sr. Praxedes Gomes Damasceno esforçou-se em dissuadir os pobres alucinados que não fizessem mal ao padre, que só tinha vindo para aconselhá-los. (SINZIG, Op. cit., p. 223–227 - grifos meus)

Nessa conversa, observam-se mais continuidades entre os interlocutores, bem como disputas ontológicas. Frei Rogério exige respeito aos sacerdotes, menos pelo carisma institucional, e mais pelo carisma como dom divino: “ministro de Deus”. Manuel concorda que aos curas é devida certa deferência, e em seguida tenta questionar a moralidade do frade: “Respeitamos os padres de boa vida, - respondeu o rapaz, - mas o senhor é um corvo”. Já o franciscano não está convencido de que Manuel tenha um carisma tão especial quanto dizem os seus seguidores, especialmente seu pai. Mas em seu caminho, frei Rogério encontra *enviados de Deus* que lhe levam em segurança à casa. Isso quer dizer que, para o frade, a “manifestação da divina providência” não é algo da ordem do extraordinário, podendo ser vista no cotidiano. Enfim, a principal diferença entre os interlocutores é antes o não reconhecimento da condição ontologicamente distinta de Manuel.

E por que, então, frei Rogério, sem muitos melindres, desconsiderava que Manuel carregasse um dom de Deus? Responder a essa pergunta talvez fugisse dos objetivos deste trabalho. Mas uma hipótese possível diz respeito à santidade, característica que muitos percebem nos curandeiros aqui pesquisados.

Durante sua vida ou quando de sua morte, não foram poucas as afirmações de que frei Rogério era um santo. Sinzig (1939) escreveu que logo as pessoas de Lages o consideraram um santo: “Não demorou que [os moradores de Lages] reunissem as [...] impressões numa única palavra: - ‘É um santo!’” E mesmo os confrades que compartilhavam com ele o convívio reconheciam santidade nele: “Que os seculares assim [como santo] o considerassem, afinal, não era grande coisa, mas os confrades, que com ele viviam dia e noite, isso mudava a feição do caso, sendo de importância real” (Ibid., p. 570). No seu velório, falou Mons. Benedito da

santidade do franciscano: “Manda-nos a s. Igreja rezar pelos falecidos. Não quero antecipar a sentença da s. Igreja, mas este, cujos restos mortais estão diante de nós, já está rezando por nós no trono de Deus; não precisa de nossas fracas orações, pois morreu no odor da santidade!”. No *Diário da Noite* de 24 de março de 1934, encontrou-se opinião parecida: “Frei Rogério fechou os olhos, para sempre, em odor de santidade” (“Morreu em odor de santidade”, 1934). Parece que um dos poucos que não o via como santo era o próprio frei Rogério. Na internação derradeira, disse: “Oh! [...] tiveram-me em conta de santo, mas eu sou um grande pecador!” (SINZIG, 1939, p. 387).

Mais do que *afirmações*, trata-se de *percepções*. A santidade não é uma categoria ou um atributo que se pode colocar em alguém ou tirar de outrem. Ou ainda uma imagem de outrem. A expressão utilizada pelo Monsenhor e reencontrada no texto do jornal – “odor de santidade” – remete justamente a isso. Santidade é uma percepção: é o olfato que sente os odores; é a percepção que sente a santidade. Se frei Rogério não considerou Manuel ou a si mesmo como santo foi porque não percebeu santidade crescendo nessas vidas.

Essas percepções da santidade são orientadas por alguns *sinais* que exigem habilidades para serem seguidos (INGOLD, 2010). No século XII, houve uma grande transformação nesses sinais (PEIXOTO, 2006, p. 62–63). Nesse período emergem o cuidado aos doentes, a pobreza e a humildade como elementos da *takscape* da santidade. Ao não se considerar santo, o frade já se mostra forte candidato a ser percebido como tal. Além disso, frei Osvaldo, um dos confrades que conviveram com frei Rogério, contou a Sinzig que o franciscano alemão admirava profundamente os irmãos leigos. “Os irmãos velhos, estes, sim, têm virtude”, repetia frequentemente (SINZIG, 1939, p. 321). Mais de uma vez, contou ao Osvaldo: “O irmão frei... na minha vestição, ao abraçar e felicitar-me, disse-me: ‘Se quiser ser feliz, não deve ter nem um pinga de orgulho, nem tanto quanto a margem da unha’. Este homem, - continuou frei Rogério com os olhos brilhantes, - este, sim, o compreendeu. Ele foi um santo”. Ao ouvir uma pessoa considerada santa perceber santidade em um irmão leigo, como são chamados os frades que não recebem o sacramento da ordem e, por isso, poderiam ser considerados menos significantes, frei Osvaldo pensava: “O santo és tu, frei Rogério!” (Idem). É, pois, preciso performar a santidade, isto é, emanar esses sinais como a humildade e ver santidade no irmão leigo e, a si, ver-se como pecador.

Isso não minimiza a participação da Igreja Católica e, particularmente, de frei Rogério e seus confrades na repressão aos seguidores do monge João Maria. De fato, a Igreja Católica associou-se ao Estado para reprimir o movimento de Contestado (MONTEIRO, 1974, p. 91). Os oficiais do Exército utilizaram o convento franciscano de Curitiba como depósito

(SINZIG, 1939, p. 239–240). E autoridades militares solicitaram, assim como os superiores religiosos do franciscano, a intervenção do padre, a fim de dissipar os revoltosos. Por isso, frei Rogério é considerado “pacificador de Contestado”. Depois de terminada a campanha militar contra Contestado, o marechal Setembrino de Carvalho, líder dessas movimentações militares, destacou os trabalhos de pacificação de frei Rogério em palestra em círculo militar (Ibid., p. 262). O *Diário da Noite* do dia do velório do frade frisou esse traço como um dos principais de sua trajetória:

Em 1915, quando ia mais acesa a luta no Contestado, tendo chegado até aos ouvidos do marechal Setembrino de Carvalho a fama das virtudes de frei Rogério e a veneração que o povo lhe devotava, naquela região, o ministro da Guerra do governo Bernardes convidou-o para intervir como pacificador. (“Morreu em odor de santidade”, 1934)

A Assembleia Constituinte, que aprovou voto de pesar pelo falecimento do frade, citou, entre as justificativas para a aprovação, a sua atividade como “pacificador”, o que foi noticiado pela imprensa (“Voto de pesar pela morte de frei Rogério Neuhaus”, 1934). Ao invés de negar essa atuação conjunta do Estado e da Igreja Católica, aqui se insiste na complexidade do cálculo institucional: há uma série de sinais, por exemplo, da santidade, que habilmente frei Rogério e outros vão percebendo.

Mesmo que sua atuação fosse guiada por sinais, dos quais ele era hábil seguidor, frei Rogério pode ser considerado um agente romanizador? Muitas ações do frade indicam que contribuiu para promover a romanização do catolicismo brasileiro. Destacadamente, a sua ênfase nos sacramentos, vista neste tópico, pode ser entendida como uma característica da romanização. Esse processo de romanização é caracterizado pela retirada de autonomia religiosa dos leigos. A religião católica deixaria de ser algo comandado organicamente por leigos e um grupo de espertos seria instituído (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985). Ao defender tão enfaticamente a potência dos sacramentos, práticas que exigem a mediação dos religiosos, a atuação de frei Rogério tentou aumentar a importância dos consagrados, a despeito da significância do laicato.

Além disso, frei Rogério tinha boas relações com os bispos, principais agenciadores da romanização (MICELI, 1985). Em suas visitas pastorais, um dos eixos do processo de romanização, os bispos recebidos pelo frade nas paróquias que geriu sempre lhe rendiam elogiosos. O primeiro bispo a estar em Lages, dom Vitor Alves Brito, pediu para que frei Rogério escrevesse para superiores solicitando vinda de mais padres, outra linha central da romanização: “Aqui, tão verdadeiramente, temos uma terra de missão, como na China e na

África”, teria afirmado a autoridade eclesiástica (SINZIG, 1939, p. 169). Sobre esse pedido, escreveu frei Rogério o seguinte comentário: “Palavra acertada! Tivéssemos tido padres em número suficiente, e os meios para administrar bem as grandes paróquias de Curitiba e Campos Novos, talvez nunca o fanatismo se houvesse propagado em escala tão grande” (Idem). O bispo de Curitiba na década de 1910, dom João Braga, por sua vez, visitou União da Vitória quando o vigário era Rogério. Sobre a visita, destacou que o vigário era “zeloso, incansável e apostólico”:

Na sede da paróquia foi grande e consoladora a afluência aos s. sacramentos, o que nos levou a agradecermos, todos os dias, a Deus o benefício concedido a esta paróquia, de ser dirigida e curada pelos ótimos padres franciscanos, a cuja frente está como vigário o zeloso, incansável, e apostólico frei Rogério Neuhaus, para cujo ministério poucos e pequenos serão, sempre, todos os elogios. (BRAGA apud. SINZIG, 1939, p. 259)

Também foi um defensor da educação religiosa e das escolas confessionais católicas. É sabido que a Primeira República (1889-1930) foi não apenas o período em que a Igreja Católica se organizou institucionalmente no Brasil como também foi o tempo quando a rede católica de escolas se expandiu a ponto de quase dominar o mercado de ensino privado no país (MICELI, 1985, p. 167). Sintonizado com esse processo, o frade defendia inclusive que os seguidores de João Maria só foram “iludidos” pelo monge justamente por falta de ensino religioso. Provavelmente em 1912, foi recebido pelo governador de Santa Catarina, que estava interessando em saber sobre Contestado. “Pedi que mandasse fundar escola, onde se ensinasse a religião católica, porque nos lugares onde esta é ensinada e bem praticada, não há movimento revoltoso”, contou o frade em suas *Reminiscências* (SINZIG, 1939, p. 235). Em correspondência para a imprensa, frei Rogério também vinculou a revolta à falta de ensino religioso nas escolas:

Novamente por ele se vê quão necessário é o ensino da religião a este povo ignorante do sertão, e quão mal evitado anda o governo quando proíbe o ensino religioso nas escolas. [...] A maior desgraça para o Brasil são as escolas e professores sem crença, que em lugar de às crianças ensinarem o amor à Religião e à Igreja, impedem-lhes as práticas religiosas, infiltrando-lhes no espírito e no coração o veneno da impiedade, da imoralidade, do ódio contra a Santa Religião e seus ministros. (NEUHAUS, 1914)

E frei Rogério, junto com confrades, foi acusado de ser defensor de Roma. Em folhas avulsas, encontradas por Sinzig e reproduzidas na biografia de frei Rogério (Ibid., p. 230), algum seguidor de José Maria chegou a ordenar que frei Rogério e outros padres fossem para Roma: “Eia! ó tropa de Belzebú! a porta da saída é tão franca como a da entrada; se não lhes agrada o Brasil, procurem o caminho do Vaticano, porque a vossa pátria é Roma!” Provavelmente, Rogério gostaria de ir a Roma e pedir uma bênção do papa. Em várias cartas

reproduzidas por Sinzig (1939), o frade pede a seu irmão que lá estava para solicitar uma bênção. Isso remete ao ultramontanismo, que é considerado a base do processo de romanização (SANTIROCCHI, 2010).

Essa atuação como romanizador, no entanto, deve ser nuançada por alguns motivos. Em primeiro lugar, Ribeiro de Oliveira (1985, p. 165) afirma que *padres zelosos*, os quais se preocupavam com a doutrinação religiosa existiram antes da romanização: “A doutrinação religiosa da população é problema para alguns agentes do aparelho eclesiástico, zelosos pela ortodoxia religiosa, mas não para o Estado, para quem a manutenção dos bons costumes é o bastante, independentemente da ortodoxia religiosa.” Talvez frei Rogério possa ser considerado um desses religiosos zelosos¹²².

Em segundo lugar, os encontros aqui em tela põem em suspeita a ideia de que o frei Rogério tenha sido o reformador do catolicismo do planalto catarinense e o monge e seus seguidores, seus conservadores. O maior crítico do catolicismo anterior à romanização quiçá seja João Maria. É certo que o frade almejava empreender mudanças. De suas viagens para o sertão, ele assim descreveu a relação de muitas pessoas com a religião católica: “Está reinando a maior ignorância a respeito das verdades da nossa s. religião; os ss. Sacramentos não são procurados, antes desprezados por muitos” (SINZIG, Op. cit., p. 194). Mas João Maria não deixava para menos. Afirmava que tivera contato com “maus padres”, os quais muitos malefícios tinham provocado. Assim, durante a missa do frade que o monge acompanhou pitando, frei Rogério convidou o beato a se confessar, ele disse que não vinha praticando o rito em razão dos maus frades que existem. Prometeu se confessar dentro de “um ou dois anos”, mas nunca cumpriu a promessa (MONTEIRO, Op. cit., p. 89).

As mudanças vinculadas à romanização, por outro lado, não podem ser descoladas dos movimentos do mundo. Se um ou outro santo se torna relevante, se uma ou outra prática religiosa emerge, isso deve ser percebido ontologicamente, como parte dos processos de transformação do mundo. Assim, as divergências entre frei Rogério e João Maria, José Maria e Manuel, por exemplo, não envolvem apenas políticas que buscam definir os sentidos das coisas. São mais bem compreendidas se tomadas como políticas ontológicas que disputam a composição do mundo em que se vive (MOL, 2007).

Assim se percebe que identificar no processo chamado de romanização a retirada de autonomia dos leigos, o que é tomado como a grande marca do processo, implica em uma noção

¹²² É também possível pensar que, com a romanização, esse tipo de religioso apenas ficou mais frequente.

de religião como descolada do material. Um exemplo desse tipo de compreensão do fenômeno religioso pode ser encontrado em Clifford Geertz (2008), para quem religião seria um sistema cultural que dota de sentido o mundo em que se vive, sendo, portanto, alheio ao material e, por isso, cambiável segundo a vontade das autoridades eclesásticas. Ora há um sistema com maior autonomia para os fiéis, ora essa autonomia é tolhida.

Alternativamente a essa perspectiva, este trabalho sugere que religião, pelo menos tal qual ela é vivida pelos religiosos aqui pesquisados, não está relacionada à autonomia, muito menos a escolhas ou à liberdade. Religião é, antes, obrigação. Não é à toa que, no Candomblé, são chamadas de “obrigações” muitas atividades relacionadas aos orixás (BASTIDE, 1961). Quando me refiro à obrigação, não estou remetendo a um determinismo sociológico, que vincularia práticas religiosas condição social ou na hierarquia religiosa. É dever do ponto de vista cosmológico: religião diz respeito ao mundo e como se vive nele.

E como escreve Ingold (2015): “Onde quer que haja vida, há movimento”. O mundo está em contínua mudança. Romanização está relacionada a uma dessas transformações. Não foi uma usurpação da autonomia laical, pois não se deu na dimensão simbólica. Aconteceu em outro nível, a saber, no nível ontológico. A emergência, acontecida durante a romanização, do glorioso Cristo-Rei ou do doce Sagrado Coração de Jesus talvez tenha mitigado a figura tradicional do Jesus sofredor. Padre Eustáquio promovia entronização do Sagrado Coração nas casas (HULSELMANS, 1944, p. 53). A imagem por ele usada era muito próxima da figura do Cristo-Rei, com o globo em uma mão e o cetro na outra, como se pode ver no MPEP (ANEXO R). Mas isso se deve menos ao desgosto dos padres pelo sofrimento de Jesus e mais ao crescimento da candura no filho de Deus, processo que havia ocorrido especialmente no século XIX. Mais do que apenas sociológico, esse é um fenômeno teológico.

3.7. OUTRA ERMIDA, OUTRO FRADE

Isso indica que a romanização, ainda que não tenha purificado o catolicismo praticado no Brasil, coincidiu com mudanças no culto. Ilustra essas transformações a passagem de padre Eustáquio por Romaria, no Triângulo Mineiro. À época chamada Água Suja, a cidade possui um importante santuário mariano dedicado a Nossa Senhora da Abadia. Padre Eustáquio foi designado a viver no lugar quando chegou ao Brasil, em 1925 (HULSELMANS, 1944, p. 25).

As origens do santuário remontam a uma pequena ermida erguida às margens do riacho Água Suja em 1870 (ANDRADE, 1990, p. 33–34). Esses fiéis, lusitanos de nascimento, foram àquelas paragens em busca do ouro e mandaram vir de sua terra natal a imagem da santa Maria

de sua preferência (Ibid., p. 34). No início do século XX, o lugar tornou-se santuário diocesano e, em 1920, iniciaram-se as obras de novo templo, mais amplo e adequado à multidão de peregrinos que anualmente iam rezar a Nossa Senhora da Adabia (Idem).

Padre Eustáquio e seus dois companheiros pioneiros chegaram à localidade quase juntos com aos romeiros que, naquele ano de 1925, iriam ao santuário para rezar a Nossa Senhora da Abadia (Idem). Assistiram à peregrinação de cerca de 50 mil romeiros (HULSELMANS, 1944, p. 27) e espantaram-se, segundo Andrade (1990, p. 35–36), com o consumo de bebidas alcóolicas, com a presença da prostituição e dos jogos de azar entre os romeiros da festa religiosa, bem como com as rodas de viola que varavam a noite. Estas práticas afetaram as sensibilidades dos religiosos europeus, que, segundo Hulselmans, concluíram sobre a necessidade de “espiritualizar” a peregrinação:

Depois da festa, os três padres exaustos do trabalho, fizeram uma reunião:
 - “Que te parece, padre Eustáquio?!”
 - “É um sonho... mas tenho a impressão de que o povo, apesar de tudo, é bom; há muita ignorância, muito abuso, e muita fé. Se Deus quiser, espiritualizaremos esta festa, transformando-a em verdadeira romaria! (HULSELMANS, 1944, p. 35).

Na primeira romaria que presenciaram, já viram mudanças, ainda que não por obra dos religiosos. Anualmente, era imprescindível o foguetório. Na primeira vez que o padre participou da romaria, um acidente incendiou o depósito e fez explodir todos os fogos. Os padres, incluindo Eustáquio, não teriam de todo desgostado: “Os padres lamentaram o acidente, mas interiormente, não deixaram de sentir um certo alívio, julgando que aquilo os livraria de tanto barulho estrondoso, tão incompatível com suas **idéias estrangeiras** de romarias silenciosas e recolhidas” (HULSELMANS, 1944, p. 34 - grifos meus). Havia, pois, certa tensão entre os religiosos recém-chegados e os seus paroquianos, entre suas práticas de mediar a relação entre humanos e santos, e se fogos de artifício podem mediar essas relações.

Essas tensões incluíam algum desinteresse de parte do povo de Romaria em ter sacerdotes vivendo entre eles. Para usar a tipologia de Ribeiro de Oliveira (1985) citada acima, desejavam antes uma *pastoral da visita* do que *da convivência*. Biógrafos de padre Eustáquio escrevem que há anos a paróquia só recebia sacerdotes junto com os romeiros:

Não precisavam de sacerdotes a não ser para a grande festa de Agosto, quando os romeiros, pagando caro as hospedagens, lhes garantiam alguns meses de existências mais folgada. [...] Não, Água-Suja dispensava um vigário. Haviam passado bem sem ele, estes últimos anos, quando apenas para as festas, chamavam o vigário da Bagagem (atual Estrêla do Sul). (HULSELMANS, 1944, p. 28)

Um padre que fora chefe político local havia advertido o holandês que suas funções, em Romaria, estariam restritas à administração dos sacramentos à moda da *pastoral da visita*:

“O trabalho dos senhores [vigários] é na igreja; um para batizar e lançar os batistérios, outro para os casamentos, e todos os três para as confissões e para assistirem ao Sr. bispo nas pregações e nos crismas”, disse para Eustáquio e colegas o vigário que havia sido chefe político da região. (HULSELMANS, 1944, p. 32–33)

Passada a festa, a população se perguntava, conforme Andrade (1990, p. 37–38), por que ficara tanto padre na igreja. O autor escreve, sem dar detalhes, que o receio do povo era tributário das atitudes de um sacerdote que “aprontara” com as gentes do lugar:

Acabadas as festividades, a única conversa era a permanência de tantos sacerdotes para dar comunhão e ouvir a confissão da velha Joana Maria, a única que assistia a missa deles e que eles haviam atendido, desde sua chegada, além dos romeiros, era evidente. Desde que um sacerdote aprontara com a população local, havia tempos, em Romaria padres passaram a ser considerados como necessários, uma vez por ano, na ocasião da festa da Santa. ‘Para que mais padres se havia muito, o pároco de Estrela do Sul cuidava da paróquia e até atendia os moribundos, quando chamado a tempo?’ – perguntavam os mais revoltados. (Ibid.)

Para reverter essas animosidades, padre Eustáquio teria se utilizado de sua *expertise* em práticas de promoção de saúde. Fazendo uso do *Manual de medicina do campo* que trouxera de sua terra natal (HULSELMANS, 1944, p. 36–37), transformou seu quarto em uma farmácia para atender aos paroquianos enfermos, atividade que fazia sem se importar com o horário:

Transformou seu quarto em verdadeira farmácia, onde, pobres e necessitados vinham buscar seus remédios. Havia de tudo: produtos nacionais e estrangeiros, ampôlas de injeções, tônicos, pomadas feitas por ele, óleos salutareos, ervas do campo, chás, areia-virgem... e o padre Eustáquio receitando, e obtendo êxitos surpreendentes. Dedicava-se aos doentes com um desvelo inigualável. Jamais um dos coadjutores obteve licença para atender um chamado noturno. (Ibid., p. 48)

Esse zelo desprendido na atenção aos enfermos aos poucos iria cativando os paroquianos:

As visitas aos enfermos, ele as fazia sempre, desde os primeiros dias em Romaria, onde logo se tornou querido dos que sofriam na carne e no espírito, pois ele procurava curar os espíritos com as palavras confortadoras, os males do corpo ele também amenizava com os medicamentos e curativos [...]. O mais importante, no entanto, e o que ninguém jamais criticou ou condenou eram os cuidados que ele sempre manifestou, com o carinhoso desvelo que demonstrava ao fazer curativos difíceis e demorados em feridas fétidas e horripilantes que, às vezes, nem o próprio doente tinha coragem de olhar sem asco. (ANDRADE, 1990, p. 41)

O atendimento dos enfermos como meio para promover uma mudança no culto fica claro ao acompanhar o caso de Manuel.

3.7.1. “Meu herói veste batina”

- “É um caso sério, padre!” – disse a Eustáquio um cavaleiro que puxava outra montaria:
- “Venha depressa. Eu trouxe o melhor cavalo que nós temos”¹²³.

Fora difícil achar padre Eustáquio, que se encontrava dentro de um buraco. O irmão lhe procurara a pedido do cavaleiro apressado. Restara ao religioso a tarefa de cavar até a areia virgem. Era necessária para curas:

- “[...] eu precisava daquela areia... escute, irmão, enquanto eu vou, você cave êste buraco, até três metros de profundidade...”

- “Três metros?... o senhor vai enterrar gente aí?”

- “Não, li alguma coisa sôbre areia virgem, sabe... é muito boa para curas... pois, cave até chegar à areia...”

Às pressas, padre Eustáquio, munido de baú de pronto socorro, seguiu à casa de Manuel. Encontrou-o com o pé inchado. Os cochichos lhe davam poucas horas:

- “Daí há pouco o caboclo começa a deitar sangue por todos os poros” – ouvia-se. Não se tinham esperanças. Naquelas lonjuras, era fatal uma picada de cascavel.

O sacerdote, no entanto, sacou de seus apetrechos uma lanceta. Cortou o pé acometido pela cobra. E pos-se a chucar o veneno. Os presentes tentaram detê-lo:

- “Não faça isto, padre Eustáquio; o senhor mesmo morre; qualquer feridinha que tenha na boca, é morte certa!!”

O holandês não se deixou levar pelo coro. Ao verificar que a veia se esgotara, fez um curativo, pôs-se de pé e pediu à dona da casa:

- “E agora, dona Jandira, um cafezinho para tirar o gosto do sangue, não seria mal, não acha?”

Semelhante narrativa reveste a hagiografia de padre Eustáquio de certo heroísmo. O religioso se utilizou, segundo seus biógrafos, da estima resultante dessas atitudes para difundir um outro modo de se relacionar com as divindades entre seus paroquianos:

Esse pequeno episódio de curandeiro, na vida de padre Eustáquio, conquistou-lhe a simpatia e fidelidade do povoado de Mutung [povoado pertencente à paróquia de Romaria]. [...] o povo venerou o padre como um santo. [...] Efetivamente, já que o povo começava a entregar-se, trilhando o caminho do vigário para praticar a religião, padre Eustáquio dedicava-se, de corpo e alma, ao seu rebanho. (HULSELMANS, 1944, p. 47)

¹²³ Este tópico foi redigido com base em Hulselmans (1944, p. 45–47).

3.7.2. O despertar do leão

Antes de mais nada, o padre Eustáquio é pintado, em suas biografias, como um herói dos romanizadores. Ao conquistar semelhante respeito entre seus paroquianos, teria a utilizada para lograr difundir mudanças no culto. Hulselmans (Ibid., p. 55) registra que na celebração de Natal do último ano que esteve em Romaria, 1934, teve mais de 400 comunhões. Esse número é contrastado pelo autor com os poucos fieis que, em 1925, assistiam às missas e nelas recebiam o Santíssimo Sacramento.

Os biógrafos noticiam outras tantas mudanças que teriam ocorrido. Conta-se que padre Eustáquio começou a ser rígido na cobrança dos sacramentos: “[...] passou a agir, com severidade, na aplicação da leis canônicas que proibiam os sacramentos aos amaziados, aos adúlteros públicos, aos homicidas e criminosos irreconciliados com a Igreja” (ANDRADE, 1990, p. 43). “[...] o leão dentro do padre Eustáquio despertou novamente”, resume Hulselmans (1944, p. 37). Para ser padrinho de um batizando, o casal precisava ser casado na Igreja Católica. Somente quem frequentava as celebrações seria sepultado com encomendação. Não encomendou a alma de um fazendeiro, porque este não frequentava missas: “Quem em vida não entra na igreja, também depois de morto não entrará!”, teria dito aos capangas armados que vieram buscá-lo. Os populares tornaram a participar mais das celebrações para não ser “enterrados como cachorros!”, como teriam dito alguns (Ibid., p. 37-38).

Além da ênfase nos sacramentos, também tratou de difundir novas devoções que o afetavam particularmente. O padre instalou uma extensa Via-Sacra pública. Durante a novena da grande festa, havia uma procissão do Santíssimo e um exercício da Via-Sacra (Ibid., p. 42). Fê-la justamente onde acampavam os romeiros que até tarde da noite festejavam à larga, conforme informa Andrade (1990, p. 45), insinuando que a localização não fora gratuita. Ao final dessa Via-Sacra, erigiu uma grande estátua do Sagrado Coração, um dos padroeiros de sua congregação: “Até hoje, a Via-Sacra existe e, anualmente, sessenta mil romeiros visitam-na, consagrando-se depois, solenemente, ao Sagrado Coração, em frente a uma grande estátua, erguida por êle, no meio de um belo jardim” (HULSELMANS, 1944, p. 43). Essas ações são apresentadas pelos autores como medidas tomadas para “espiritualizar” a celebração.

3.8. A HORA E A VEZ DOS LEIGOS

No mais das vezes, o catolicismo tradicional é caracterizado pela preponderância do laicato. Azzi (1976, p. 97) considera essa feição como uma decorrência do padroado, que

encarregava um leigo, o rei português – e, em seguida, o imperador do Brasil – das questões referentes à evangelização dos seus súditos. Ribeiro de Oliveira (1985) salienta, por um lado, o protagonismo dos santos nessa vivência do catolicismo e, por outro, o papel de destaque nos leigos nos principais espaços destinados às práticas devocionais:

Os oratórios, as capelas e os santuários, constituem por assim dizer o eixo em torno do qual se organiza o culto dos santos. É o eixo organizador do catolicismo popular, aonde agentes religiosos conduzem os atos de culto aos santos padroeiros e protetores. Deve ser notado que esses agentes são, em sua quase totalidade, leigos. (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 133)

Um dos grandes movimentos promovidos pela romanização foi a destituição de leigos de posições de líderes religiosos, sugerindo uma primazia do clero sobre os leigos (AZZI, 1976, p. 104). Como vimos, essa mudança se baseou na ênfase dos sacramentos como mediadores das relações com as divindades. Ocorreu também um processo no qual religiosos e sacerdotes tomaram o controle de santuários e ermidas, como a da Luz, em São Paulo, ou a da Abadia, em Minas Gerais (Cf. STEIL, 1996). Páginas anteriores apontaram para as complexidades desse processo, que podem envolver movimento inverso, de religiosos para leigos, como no caso do Conventinho de frei Hugolino.

Desde a época pombalina até finais do século XIX, os conventos da América portuguesa foram se esvaziando¹²⁴. Joaquim Manuel de Macedo (2005, p. 157–175), em seu passeio pelo Rio, publicado originalmente na década de 1860, observou o número de irmãos minguar:

A ordem de S. Francisco de Assis está entre nós em completa decadência. Os conventos despovoados de frades vão-se transformando em tristes solidões. [...] toda a esperança de futuro para os frades capuchos do Brasil não vai além de vidas, das quais as mais novas já estão em meio, e deve apagar-se à beira da sepultura do último dos atuais frades.

Em 1764, ainda quando o Brasil era uma colônia do Império português, uma ordem do marquês de Pombal mandou fechar noviciados. Somado ao impedimento do ingresso de noviços e noviças imposto na década de 1850 pelo Ministério da Justiça, essa ordem fez com que a Província da Imaculada Conceição, circunscrição franciscana responsável por atuar na porção do território brasileiro que vai de Santa Catarina ao Espírito Santo, praticamente não tivesse mais frades¹²⁵.

¹²⁴ Esse tópico foi, em parte, publicado na revista *Religião & Sociedade* (ALMEIDA, 2018).

¹²⁵ Para uma história dos franciscanos, ver Willeke (1977).

No final do século XIX, a proclamação da República e a dissociação da Igreja Católica do Estado brasileiro, o que promoveu o fim do padroado¹²⁶, foram o ensejo para que a Igreja construísse sua estrutura institucional durante a Primeira República (MICELI, 1985, p. 175–177). Entre os franciscanos, foi realizada a chamada “restauração” da província.

Esse processo envolveu a vinda de missionários franciscanos alemães e tramou com outros processos também em curso, como a imigração alemã. Em 1860, próximo a Santo Amaro, foi criada a colônia Teresópolis para assentar imigrantes alemães recém-chegados. A fim de atender essa colônia, abarcada pela Paróquia Santo Amaro e de maioria católica, o pároco de Santo Amaro solicitou a vinda de sacerdotes alemães: “[...] fez todos os seus esforços para mover alguns sacerdotes, que viessem da Alemanha tomar sobre si a paróquia dos seus patrícios” (Correspondência dos Arciprestes e Vigários para Governador... apud Jochen, 2005, p. 48).

Inicialmente, alguns sacerdotes que falavam alemão e moravam nas proximidades de Teresópolis celebraram missas e administraram sacramentos na colônia. No final do século XIX, foram substituídos pelos frades “pioneiros” da restauração franciscana, dois sacerdotes e dois irmãos. Eles iniciaram suas atuações no Brasil aos 10 dias de julho de 1891 em Teresópolis, localidade alçada a “berço da restauração franciscana no Brasil” (JOCHEN, 2005, p. 50).

Dois anos depois, contudo, o Conselho Provincial decidiu devolver a comunidade à diocese: “[...] Teresópolis será entregue [à diocese], assim que for possível” (Willeke, 1975 apud Jochen, 2005, p. 50). Pareceu ao Conselho um equívoco atuar em uma região com parca estrutura “[...] quando no norte existiam conventos grandes, belos e vazios”, como na época defendeu um padre” (Ibid.).

Mesmo que as autoridades franciscanas não quisessem mais construir no Sul, começaram a erguer um Convento em 1904 na cidade de Santo Amaro. Isso porque, em 1900, assumiram a Paróquia sediada no município. Nos primeiros anos, os três padres e os dois irmãos encaminhados a Santo Amaro residiam na antiga casa paroquial, que renomearam para Residência Santa Rosa de Lima. Jochen (2005, p. 52) observa, porém, que as condições não eram ideais: “[...] o espaço físico da ‘nova’ casa paroquial deixava, em muito, a desejar, sendo necessárias providências no sentido de organizar a construção de um convento”. E assim nasceu o protagonista deste texto, então chamado de Convento Santa Rosa de Lima. Em 1906, foi inaugurado o convento e a capela contígua, dois anos mais tarde.

¹²⁶ Padroado é o regime que facultou aos reis de Portugal e Espanha a administração da Igreja Católica em seus domínios. No Brasil, esse regime persistiu até a Proclamação da República e a conseqüente separação entre Estado e religião (Cf. Azzi, 1983).

Essa âmbigua relação dos franciscanos com o Convento ergido no início do século XX prosseguiu no decorrer de toda a história do prédio (Cf. ALMEIDA, 2018). Em 1913, a Província Franciscana, na década anterior desejosa de entregar a administração paroquial, decidiu construir um novo convento na cidade de Santo Amaro da Imperatriz, contíguo à igreja matriz. O Conventinho se tornou residência da congregação feminina das Irmãs da Divina Providência. Por cerca de 50 anos, religiosas viveram nas suas dependências, inclusive promovendo práticas de promoção da saúde, não sem conflito com outros atores que se dedicavam à tarefa de curar, como o farmacêutico que, quando em 1927 passou a atuar na cidade, solicitou o encerramento das atividades de atenção à saúde das irmãs (JOCHEN, 2005, p. 411).

A despeito dessas oposições, as ações dessas religiosas são consideradas as origens do único hospital do município (Ibid.). A constituição do hospital, que se tornou também casa das religiosas, significou o fechamento do Conventinho. Talvez já não houvesse mais serviços para o já velho prédio. Pelo menos, na visão dos agentes da Igreja Católica. O fato de ser o marco da restauração da província não parece ter garantido certa aura capaz de motivar aos franciscanos a readquirirem o prédio. Recentemente, no processo de tombamento estadual do prédio, um historiador deu um parecer contrário ao tombamento, argumentando que, se fosse importante marco da atuação dos franciscanos na região, como alegava o requerente no pedido inicial, os frades não o teriam vendido (ESTADO DE SANTA CATARINA. FUNDAÇÃO CATARINENSE DE CULTURA, 2015). Tampouco uma possível aura sagrada do Convento, que inclui uma capela e seu sacrário, foi percebida pelos filhos de São Francisco como razão para comprá-lo. E assim, o Convento ficou sete anos fechado.

Foi necessário que leigos reconhecessem alguma aura no edifício para reabri-lo. Em 1974, o Convento foi vendido para uma família da cidade. E o Convento virou casa de moradia. Ao deixar de ser casa de religiosos e se tornar de leigos, ocorre um significativo movimento na trajetória do nosso protagonista. Cresce nele certa profanidade, o que ocorre por obra – cabe destacar – dos agentes religiosos, os quais parecem desconhecer auras sagradas no prédio.

Essa família de leigos viveu no Convento até meados da década de 80. Foi deles que a Província Franciscana, por meio de frei Hugolino, readquiriu o prédio em 1985, história que já conhecemos. Frei Hugolino trabalhou no Conventinho até a sua morte e está lá enterrado. Sua pessoa cresceu tanto no espaço que atualmente o Conventinho é dito *do frei Hugolino* (ALMEIDA, 2018).

O falecimento do frade em 2011 implicou em novo fechamento do Conventinho. E mais uma vez coube aos leigos o reabrir. Sob os registros de promoção do turismo, preservação

dos patrimônios histórico, artístico e cultural, a Prefeitura Municipal alugou o Conventinho e abriga no espaço a Secretaria Municipal de Turismo (Ibid.), além de deixar aberto o espaço para os visitantes, cujas práticas remetem ao continuum entre romeiros e turistas (STEIL; CARNEIRO, 2008). Por outro lado, está em curso o “Movimento Popular pela Beatificação de Frei Hugolino”, do qual me aproximei, por compartilhar os mesmos interesses de pesquisa, ainda que com objetivos distintos. O Movimento é constituído por leigos que, seja pela devoção ao frade, seja por interesse em promover o turismo na cidade, a preservação de seu patrimônio histórico, seja pelos dois motivos, reúnem-se, publicam santinhos do frade mediante o concurso de patrocinadores (ANEXO S), mantém perfis na internet e reúnem testemunhos de graças alcançadas por meio de sua intercessão. Um dos líderes desse movimento, ligou-me dia 22 de junho de 2017. Muito contente, relatava que a festa de frei Hugolino organizada por eles juntara 300 pessoas em meados de abril daquele ano. “Até os padres se apavoraram: seis ônibus fora os carros particulares!”, contou. Em alguma medida, é irônico que o marco da restauração da Província Franciscana e da chegada ao Brasil dos franciscanos alemães romanizadores esteja hoje sob o controle de leigos. A trajetória desse marco da romanização é, pelo menos em parte, o inverso dos santuários e ermidas coloniais (ALMEIDA, 2018).

O protagonismo do laicato na promoção da devoção a frei Hugolino pode ser relacionada a outro movimento que, a partir de meados do século XX, ganha corpo no catolicismo. Esse movimento, que conduziria às transformações do Concílio Vaticano II (1962), significou uma nova articulação entre clero e leigos. Nesse Concílio, a autonomia do laicato, tanto religiosa, quanto propriamente política, foi ressaltada (GEREMEK, 1987, p. 212). Esse movimento é testemunhado pelas posições de destaque que leigos assumem no cotidiano das igrejas e práticas devocionais católicas, o que é observado não apenas em Santo Amaro.

Se em São Paulo são as religiosas do Mosteiro da Luz que se tornaram referência na promoção da devoção a frei Galvão, inclusive tomando a frente da bem-sucedida campanha de canonização do frade, em Guaratinguetá, terra natal do religioso, há uma irmandade de leigos – a Irmandade Frei Galvão – em posição de destaque. Como vimos, as leigas dessa organização produzem pílulas-do-frei-Galvão e as distribuem. No santuário de frei Galvão, localizado na sua terra, os visitantes, aos quais este pesquisador se miscuia, são recebidos por um cantor de música religiosa. Leigo, ele reúne grupos de peregrinos, fala sobre frei Galvão, suas pílulas, seus milagres, expõe a relíquia do franciscano e dirige orações diante dela.

Em Poá, há as *Rezadeiras de Padre Eustáquio*, um grupo senhoras que reza pedindo a intercessão de padre Eustáquio em favor dos demais paroquianos. As Rezadeiras, identificadas

pelas bandeiras amarelas nas festas em honra ao sacerdote holandês (APÊNDICE S), levam às pessoas com dificuldade de locomoção a água benta, material outrora distribuído pelo padre Eustáquio. Elas assumem, pois, um papel “sacerdotal”, mediando as práticas religiosas dos seus vizinhos. Ainda que não-ordenadas, tensionam com os sacerdotes instituídos pela Igreja Católica (STEIL, 2001, p. 26–27). Por meio das reformas relacionadas ao Vaticano II, a própria instituição passa a incentivar esse empoderamento leigo.

De fato, é possível testemunhar certo empoderamento leigo. Nas celebrações eucarísticas de todos os lugares onde estive pesquisando, leigos tomam conta da música, fazem as leituras, as preces e sempre está presente o “Ministro da Eucaristia”, um leigo que auxilia o sacerdote na preparação das Oferendas e na distribuição da Comunhão. Durante as atividades de pesquisa, não raro, perguntava-me: o que seria do cotidiano das igrejas se não fossem o concurso de leigos?

Esse empoderamento, contudo, pode significar o crescimento de clérigos e de religiosos. Como já destacado, as pílulas continuam sendo de frei Galvão, ainda que o pesquisador tenha ajudado a fazê-las. Frei Galvão, seu confrade Hugolino, padre Eustáquio e demais *Big Men*, para lembrar o termo melanésio (SAHLINS, 2004; WAGNER, 2011), aqui acompanhados encompassam outras pessoas e assim seguem crescendo no mundo¹²⁷.

A despeito disso, o Concílio significou muitas mudanças, que não podem ser minoradas. Talvez porque fosse um religioso leigo, e não tivesse recebido o sacramento da ordem, Frei Hugolino defendia certa universalização de funções “sacerdotais”. Incontáveis vezes disse que todos têm a capacidade de impor as mãos. “As nossas mãos são verdadeiras tomadas de energia”, asseverou o frade à reportagem do periódico *A Notícia* (“Frei Hugolino diz como cura usando as mãos”, 1984). A energia produzida pelo cérebro seria um dom universalizado:

O franciscano comenta – escreveu o jornal – que a bioenergia, ou a força vital, universal, é um dom que todos nós temos e que nos permite andar, trabalhar, mexer com as mãos, etc. O cérebro, segundo ele, é a usina produtora que flui através dos nossos nervos [de modo] semelhante a uma corrente elétrica. ‘A olho nu não conseguimos ver esta força, mas já existe equipamento para fotografá-la’, acrescenta. (Ibid.)

Passível de ser canalizada e aproveitada para promover curas, usar essa energia seria um mandamento de Jesus, como já vimos. Semelhante postura, repetida em palestras da década de 70 até sua morte e ratificada em livro (BACK; GRISA, 1989), de alguma forma, relaciona-se

¹²⁷ Novaes (2001, p. 64) chamou a atenção para o paradoxo da importância que tiveram os prelados na difusão da Teologia da Libertação e das CEBs, movimentos que pregavam uma Igreja horizontalizada. Tal era a relevância de certos bispos que quando foram substituídos significaram um enfraquecimento das CEBs.

com as transformações da Igreja Católica no século XX que rearranjaram as relações entre clérigos e leigos.

Padre Aloísio também estimulava a prática de bênçãos por parte de leigos. É o que testemunha padre Odilo, que conviveu com o padre e foi ouvido em entrevista para esta pesquisa:

Mas ele por exemplo dizia para os pais: “Você tem o poder de abençoar seu filho.” Que é uma coisa bíblica, que os pais às vezes não têm, não são... Antigamente, era muito comum os filhos pedirem a bênção para o pai e o pai abençoava. Ele dizia: “Vocês têm o poder de abençoar seus filhos e isso faz muito bem! Não abdicuem dessa capacidade da bênção. (Padre Odilo Levinski. Entrevista ao autor)

As atuações de padre Aloísio como mestre de noviços, atividade responsável, portanto, por produzir clérigos a partir de leigos, também testemunhariam essas transformações, as quais conduziam para uma maior relevância dos leigos, mas exigiam, também, um aprendizado por parte deles. Nesse sentido, cabe citar outro trecho da entrevista com padre Odilo, noviço do religioso nos anos 60, que descreve esse duplo movimento:

Sim. Disso [da incorporação das determinações do Concílio Vaticano II por parte de padre Aloísio] eu sou testemunha. Disso eu sou testemunha. Quando vieram as primeiras mudanças foi justamente naquela época. O Concílio começou em 62. O primeiro assunto tratado foi a liturgia. O primeiro documento aprovado foi o *Sacrosanctum Concilium*, sobre liturgia. Depois vieram os demais. E as primeiras mudanças práticas que foi a introdução do vernáculo em parte da missa – não foi tudo de cara - missa toda em português – havia umas partes. A última parte foi o Ofertório. Mas tão logo vieram essas autorizações, ele já pôs em prática. Começando por nós, noviços. Nós liamos as leituras. Nós fazíamos o papel do comentarista, que foi introduzido então. O papel do comentarista. Muitos padres tinham receio de se expor. Por exemplo, celebrar virado para o povo. Nunca tinham feito isso. Sempre de costas. Muitos padres não acreditaram. Ficaram aguardando. Agora, ele não. Ele já foi colocando em prática tudo. Nos colocava a fazer os comentários. E o comentarista falava quase mais que o padre. É uma catequese necessária de início. Ninguém entendia nada da missa: “O que o padre está dizendo?”. Então era uma catequese sobre a missa. Aí vai também uma questão de Eucaristia: **de explicar a missa para o povo** e então a gente escrevia os comentários. Ele corrigia. Dava uma olhada para ver se não tinha nenhuma bobagem e a gente explicava a missa para o povo. Passo a passo. “Levanta”. “Agora o padre vai fazer isso”. “Agora segue não sei o quê”. Sei que tínhamos muito trabalho. Ele foi introduzindo. Depois, claro, introduziu os leigos também. Mas começou pelos noviços para implementar todas as... Tem também... ele logo introduziu o curso bíblico, o que era novidade – leigo nenhum podia ler a Bíblia até então. Ele introduziu o curso de Bíblia para o povo. [...] Ele também fez uma viagem. Naquele fim de 63, ele fez uma viagem para a Europa. Uma viagem de estudos. Ele foi visitar noviciados. Noviciados da Congregação na Europa. O primeiro que ele visitou foi o de Portugal. Passou quase quatro meses lá na Europa. Outubro, novembro, dezembro. Foi agosto, setembro, outubro... É, ele quase quatro meses ficou lá na Europa. E logo introduziu mudanças. Mudanças que em parte eram as consequências do Concílio. Mudanças, mais liberdades, mais... por exemplo, reduziu o traje religioso ao mínimo. Não usava o dia toda a batina. Introduziu... cortou algumas práticas obsoletas que havia no noviciado. Então, ele tratou de modernizar o noviciado em virtude dessa viagem também que coincidiu com as mudanças do concílio. Então, ele absorvia essas coisas novas. Absorvia. (Padre Odilo Levinski. Entrevista ao autor)

Em uma palestra às irmãs da Fraternidade que fundou, padre Aloísio se referiu a essa viagem para conhecer noviciados europeus. Suas impressões sobre os noviciados visitados sugere sua afinidade com o processo de “internalização” do catolicismo, então em prática (CAMARGO, 1973). Em decorrência disso, ao invés de objetivar uma regra para suas filhas espirituais, padre Aloísio quis que brotasse de dentro de cada uma o comportamento condizente com a vida religiosa:

Então, quando estive na Itália no antigo noviciado (não sei como se chama o lugar nos montes, logo na entrada), tinha um noviciado antigo. Eu fui estudar as regras de lá; então, as regras interessantíssimas, prescrições para os noviços. Por exemplo, conversas que se podiam fazer no recreio (vamos dar um exemplo): tudo o que era lícito falar e o que era proibido falar, então, tudo regradinho, tinha que se encaixar lá dentro. Mas isso não é o método; o método, o método que tem que ser espontâneo, o modo de passear, então, tudo prescritinho, prescritinho. Era uma forma para levar o pessoal se ocupar com essas coisas. Mas nós não vamos fazer prescrições, nem creio que isso possa ser a melhor forma. A melhor forma tem que brotar de dentro de cada um. Nós em conjunto seremos e nos ocuparemos com Cristo e na medida que cada um se ocupar com Ele isso vai se tornar natural. (Palestra de padre Aloísio. AIPA. s/d)

Em outra palestra, ocupou-se do mesmo assunto. Novamente, padre Aloísio questiona as práticas religiosas “exterioristas”. E testemunha que as mudanças propiciadas pelo Vaticano II, responsáveis por deixar as pessoas mais à vontade, sugerem um compromisso que vem de dentro:

Nós todos vemos uma grande mudança acontecer no comportamento nas igrejas. Vocês também de certo vivem isso, que de um esforço de viver bem recolhidos, bem sérios nas igrejas, passou-se uma maneira em que todo mundo parece que pode fazer e falar na igreja o que pensa o que pode. E se antigamente talvez, este método, uma postura muito solene nas igrejas, muito severa, era bastante fictício, nem sempre correspondia à verdadeira realidade interior, também o que hoje se vê, se nota que nossos corações banalizaram muito a presença de Deus nas igrejas, principalmente Jesus na eucaristia. E como os antigos diziam, antigos no sentido de santos e monges etc, que o modo de a gente se comportar na igreja espelha a nossa, o nosso interior, então acho que nós temos que olhar um pouco para este caso aí. Será que a nossa maneira de viver nas nossas capelas e igrejas corresponde aquilo no fundo nós sabemos que devíamos viver num lugar sagrado? (Palestra de padre Aloísio. AIPA. s/d)

Essa interiorização remete ao movimento de conciliação da Igreja Católica com os valores “modernos”, entre eles, o indivíduo, cujo “interior” se revela outro universo, mas também a ciência. Isso reformula a ideia da purificação do culto, que passa a incluir a inculcação de valores e preceitos definidos pelas ciências. Combate-se não mais apenas a “ignorância religiosa”, mas também a “alienação social e política” (STEIL, 1996, p. 255), sugerindo uma confluência entre os compromissos com a mudança social e do religioso (NOVAES, 2001, p. 63).

3.9. “PARE DE TOMAR A PÍLULA!”

A celebração pelo papa João Paulo II da beatificação de frei Galvão compartilhou as manchetes dos jornais do dia 25 de outubro de 1998 com outra notícia sobre o frade. Por aqueles dias dom Aloísio Lorscheider, arcebispo de Aparecida do Norte (SP), proibira a produção das famosas pílulas-de-frei-Galvão na terra natal do franciscano, Guaratinguetá (SP), território sob seu pastoreio. Responsáveis por boa parte do crescimento do franciscano no mundo, pela distribuição de sua pessoa, as pílulas, às quais se poderia atribuir significativo papel de mediação na produção do novo beato, eram condenadas no mesmo dia em que chegavam aos altares.

Os motivos abundavam e, inclusive, nem sempre coincidiam. Um jornal apontava a existência de falsificação, sem, no entanto, dar detalhes (“Freiras suspendem a produção de ‘pílulas’”, 1998). Citava-se também um pedido das religiosas do mosteiro da cidade, onde as pílulas eram feitas. Elas não estariam vencendo produzir pílulas suficientes para dar conta da demanda:

Segundo o frei Carlos Pierezan, reitor do Seminário Frei Galvão, a medida foi tomada a pedido das des freiras do mosteiro, que não estavam conseguindo produzir o suficiente para atender a demanda. Pierezan disse que as irmãs recebiam cerca de dez pessoas por mês no início do ano e passaram a ter 30 procuras por dia. (“D. Aloísio proíbe ‘pílulas’ do frei Galvão”, 1998)

Essa mesma justificativa apresentou a irmã Maria de Nazaré da Divina Providência, residente no mosteiro: “As irmãs concepcionistas, que fabricam o remédio, não conseguiram atender à demanda” (Apud. “Freiras suspendem a produção de ‘pílulas’”, 1998). Por isso, uma das medidas foi a redução da “posologia”. Antes, era indicada uma pílula por dia da novena. Diante da escassez do produto sagrado, cada fiel deveria consumir apenas três pílulas durante o período de nove dias. “As irmãs devem ter uma vida contemplativa e isto estava sendo modificado”, afirmou frei Carlos Pierezan, ratificando a sobrecarga das irmãs (“D. Aloísio proíbe ‘pílulas’ do frei Galvão”, 1998).

As declarações dos religiosos e do prelado, no entanto, sugerem certo desgosto com relação às pílulas criadas pelo frei Galvão e que parecem tão aprazíveis aos populares. “A cura acontece com a fé. A pílula é apenas um instrumento”, disse frei Carlos, minorando as potências das pílulas (Ibid.). Irmã maria de Nazaré se expressou no mesmo sentido: “Estamos aconselhando a quem vem buscar as 'pílulas' cumprimento da novena. A ajuda não vem da 'pílula', mas da fé” (“Freiras suspendem a produção de ‘pílulas’”, 1998). Frei Carlos agregou que as pílulas não seriam utilizadas para trazer turistas ao município, atitude prudentemente

tomada a fim de não promover ‘curandeirismo’: “Até poderiam trazer peregrinos, mas é um caminho imprudente. Pode estimular o curandeirismo” (Ibid.). Perguntado em entrevista sobre a decisão de proibir a produção, dom Aloísio disse que as pílulas constituem um “particular insignificante” diante da história do então beato, que fora “literato”, “músico” e “arquiteto”:

Estado - No caso das pílulas do frei Galvão, cuja produção o senhor chegou a suspender temporariamente, houve algum exagero da fé popular?

D. A. - A grandeza do novo bem-aventurado não está nessas pílulas. Para muita gente, esta história de pílulas faz esquecer as virtudes e o próprio aspecto cultura, muito positivo, deste frei. Ele foi um grande literato, foi bom músico, foi até um arquiteto. Ora, estes aspectos são esquecidos, para só se preocupar com as chamadas pílulas. Considero isto um desvio, que deve ser corrigido. Tornamo-nos ridículos com a ênfase neste particular insignificante. (“Vitória não sensibiliza, diz cardeal”, 1999)

Vislumbram-se alguns reveses na trajetória das pílulas-de-frei-Galvão que a crise de abastecimento fez emergir. Por um lado, a falta dos sacramentais soergueu o debate sobre o curandeirismo, o qual abordei no capítulo anterior. Por outro lado, as potências das pílulas são questionadas e suas agências dissolvidas nas fés dos pedintes. Se o primeiro revés pode ser vinculado ao processo de medicalização, o segundo está relacionado ao processo de romanização. Questiona a magia presente nas práticas populares e busca racionalizá-las, torná-las processos cognitivos, sediados no cérebro, e não no corpo em sua totalidade, como sugerem as pílulas-de-frei-Galvão e a recomendação do frade de engoli-las.

Esse questionamento da magia, no entanto, sugere que semelhante racionalização pode não ser uma *romanização*, pois o decreto papal que fazia de frei Galvão um beato naquele dia reconhecia um milagre justamente envolvendo o ato de engolir a pílula. O milagre da beatificação foi a cura de Daniela, acometida de hepatite A. Sua mãe tomou pílulas-de-frei-Galvão. A enferma, impossibilitada de engoli-las, ganhou água benta:

Tem o caso daquela menininha, Daniela Cristina da Silva, ela é de 1986, está com 21 anos, com 4 teve hapatite A fulminante, oito complicações, duas infecções hospitalares, as mais graves, já estava separada das outras criancinhas porque era óbio, teve parada cardiorrespiratória e, por sorte, passou uma médica estagiária naquela hora. A tia, de muita devoção a frei Galvão, assunotu a ideia de levar pílulas para a mãe e água benta para a criança porque tinha medo que a pequena se afogasse com a pílula. (MANIR, 2007)

O episódio, portanto, salienta a diversidade do catolicismo, sua capacidade inclusiva (STEIL, 1996), inclusive no seio de sua hierarquia. A uniformidade pretendida pelos romanizadores é uma das possibilidades de vivência do catolicismo nesse *complexic oppositorum* em que se consitui a Igreja Católica (SCHMITT, 2011).

A fala do arcebispo, no entanto, sugere outro revés na trajetória das pílulas, coisas tão pequenas, mas tão controversas. Segundo dom Aloísio, responsável por decretar a proibição,

deve-se destacar os dotes intelectuais do frade colonial, que fora escritor, bom músico, grande arquiteto. O prelado, então, aciona a outra variante da romanização, que objetiva povoar o interior dos fieis com valores modernos, seja a ciência, seja a democracia. Ao opiná-lo, torna ainda mais plural o catolicismo. Na mesma entrevista, o então arcebispo de Aparecida disse que falta ao catolicismo popular um “compromisso social”:

Estado - O catolicismo é fortemente marcado pela religiosidade popular, que dá ênfase ao culto dos santos e uso de água benta. Como vê isso?

D.A. - A religiosidade popular situa-se mais num campo devocional do que num campo de compromisso social. Este campo devocional também é necessário. Quem vive em Aparecida nota como estas manifestações populares estão se harmonizando com uma vivência de fé comprometida. (“Vitória não sensibiliza, diz cardeal”, 1999)

Na esteira da proibição do colega de Aparecida, d. Cláudio Hummes, então arcebispo de São Paulo, exigiu, como vimos, a entrega de uma “bula” junto com as pílulas. No capítulo anterior, salientou-se que tal atitude remeteria ao atravessamento do processo de medicamentação na composição das pílulas, atravessamento denunciado pelo próprio nome dado aos pedacinhos de papéis. Talvez remeta também a essa reviravolta no processo de romanização. Seus agentes foram afetados por certa necessidade de “esclarecer” por meio de “folhetos”, “explicar” o que cada coisa “significa” e “orientar” os fiéis, inclusive dizer a eles que doente deve buscar um médico:

O arcebispo de SP, d. Cláudio Hummes, disse ontem que as freiras do Mosteiro da Luz não vão interromper a produção das pílulas de frei Galvão. A partir da próxima semana, porém, os fiéis que procurarem as pílulas também receberão um folheto com explicações sobre seu significado. 'Vamos esclarecer que não se trata de remédio e quem está doente deve procurar o médico', disse o arcebispo. Para ele, a pílula tem um significado devocional. 'É uma oportunidade para se pedir a graça de Deus'. (“Pílulas de frei Galvão terão ‘bula’”, 1998)

Os devotos não gostaram da decisão da arquidiocese. "A proibição das pílulas de frei Galvão pelo arcebispo de Aparecida, d. Aloísio Lorscheider, estaria provocando revolta e indignação entre os devotos do beato", lia-se no periódico de poucos dias depois (“Proibição de ‘pílula milagrosa’ causa polêmica”, 1998). Tom Maia, parente do santo e diretor do Museu Frei Galvão, de Guaratinguetá, declarou sua contrariedade: “Foi uma surpresa total e teve uma repercussão extremamente negativa” (Ibid.). Os fieis não queriam perder o acesso ao sacramental que por dezenas de anos sustentou a devoção ao frade e garantiu graças divinas. Durante esses anos todos, as diminutas pílulas-de-frei-Galvão, densamente povoadas pelas práticas religiosas do Brasil Colônia, ainda tiveram espaço para carregar a medicamentação, medicalização, romanização.

Demorou certa de meio ano para a produção de pílulas em Guaratinguetá ser retomada. O cardeal dom Aloísio autorizou os frades franciscanos da cidade a fazerem e a distribuírem os sacramentais (“Pílula da fé”, 1999). Talvez o povo já estivesse suficientemente esclarecido. Atualmente, todas as pílulas são acompanhadas por “bulas”. E o arcebispo que sucedeu dom Aloísio na prelasia de Aparecida, dom Raymundo Damasceno Assis publicou um decreto regulamentando sua produção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – ATOS DOS BONS SAMARITANOS?

“É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo”.
(MELLO E SOUZA, 1986, p. 99)

Este trabalho enfrentou o desafio de seguir as práticas de cura de religiosos católicos que se constituem como bons samaritanos. Trata-se de uma pesquisa em antropologia histórica da religião em interface com os estudos de corpo e saúde. Foi feita com padres, irmãos e freiras que se dedicam ou se dedicaram, no Brasil, ao chamado apostolado da saúde e, assim, atualizam nos seus cotidianos a parábola bíblica. Atentos aos enfermos e hábeis caminhantes em paisagens povoadas pela Bíblia, esses religiosos distribuem bênçãos, águas, óleos, energias e outros materiais que promovem a saúde dos devotos.

Coube ao aprendiz de antropólogo conhecer os caminhos desses materiais e educar a sua atenção para perceber os atravessamentos de fluxos que povoavam as práticas de cura. Assumindo uma postura comparativa, tentei traçar uma pesquisa com profundidade histórica das práticas de cura na Igreja Católica no Brasil dos últimos séculos. Assim, foram acompanhados emergências e desaparecimentos, transformações e permanências. Isso porque as práticas de cura desses religiosos parecem mudar ao sabor das mudanças no culto, nas relações entre saúde e doença, enfim, no mundo.

Esse harmonioso movimento das práticas institucionais, capazes de seguir o ritmo das mudanças do mundo, está relacionado ao fato de que a Igreja Católica, a exemplo do catolicismo em geral (STEIL, 2004), mostrou-se inclusiva. A instituição católica não está imune do mundo. Pelo contrário, as histórias aqui narradas testemunham que a instituição vai além da ortodoxia e apresenta heterodoxias em seu seio. É assim que o marianismo em sua multiplicidade, a romanização, as Reformas e o Vaticano II participam das práticas de cura e dos materiais nelas acionados, bem como o barroco, o romantismo, o espiritismo, a homeopatia, a medicalização, a ciência e a medicamentação.

Tudo isso sem romper com a instituição. Neste trabalho, optou-se por acompanhar seis religiosos, os freis Fabiano, Galvão, Rogério e Hugolino, e os padres Eustáquio e Aloísio. Durante suas vidas na terra, mantiveram-se no registro da Igreja Católica, ainda que escrevessem cartas para imagens de santos, entrassem em estado Alfa ou tramassem com o espiritismo, em um exercício de alargamento do institucional. Esses alargamentos sugerem que a instituição não somente domestica o sagrado (BASTIDE, 2006), mas também comporta certa selvageria. A Igreja Católica, ainda que se organize à moda da árvore, para usar a metáfora de

Deleuze e Guattari (2000), é mais do que a forma-estado e suas práticas se desfazem em rizomas. Talvez a tensão entre o uno e o múltiplo não seja uma particularidade da religiosidade popular colonial, como escreveu Mello e Souza (1986, p. 99), e a instabilidade seja mais geral do que se convencionou pensar e afete inclusive aqueles que produzem dogmas, que seguem cânones.

Atento a essas práticas que expandem o domínio do institucional, o aprendiz de antropólogo tentou ir além do *metier* antropológico, seguindo a crítica de Strathren (2014) às especialidades. Tentou-se fazer antropologia sem resumi-la à etnografia (INGOLD, 2016). Assim, se a etnografia moderna consagrou a monografia e a “[...] trilogia etnográfica: um observador, um tempo, um lugar” (TROUILLOT, 2011, p. 187), neste trabalho, tratou-se de conhecer uma tradição de longa duração, passeando por vários tempos e lugares, sendo atravessado por vários fluxos e transformações das diversas dimensões do fenômeno (COMAROFF; COMAROFF, 2003).

Também se é heterodoxo no campo da antropologia da religião ou pelo menos nos estudos antropológicos sobre o catolicismo. Ao invés de abordar o catolicismo popular, suas práticas de resistência e sua criatividade, como a maioria dos estudos antropológicos, esta investigação se ocupa da instituição, das práticas da Igreja Católica, aspectos usualmente não focados pela antropologia. A provocação para fazê-lo se encontra em Latour e sua defesa de uma antropologia do centro (LATOURE, 1994), ainda que a utilidade de definir o que seja central possa ser questionada. De fato, ao evitar de seguir a moda do especialista, que tudo organiza antes de analisar (STRATHERN, 2014) e talvez só considerasse institucional o uniforme, evita-se também de construir uma teoria autorealizável. Ao contrário, quando se salienta a multiplicidade das práticas dos religiosos, põe-se sob suspeita a ideia de que a instituição seja o *locus* da pureza e da ausência de sincretismos.

Se a antropologia deste trabalho não é ortodoxa, suas heterodoxias se devem à tentativa de cumprir o compromisso da antropologia, a saber, produzir um conhecimento próximo à vida dos viventes. Da mesma forma, as práticas dos religiosos com quem pesquisa são povoados por heterodoxias sempre que essas sejam meios para aproximar as práticas de cura ora às escrituras, que, segundo Hugolino, ordenam curar impondo as mãos; ora às mensagens divinas, que povoavam os caminhos de frei Rogério; ora ao Ritual Romano, cujas práticas foram copiadas pelos Centros Espíritas, conforme denunciou padre Eustáquio; ora de fugir das tentações, que ameaçavam padre Aloísio, frei Fabiano. Sejam as minhas, sejam as dos religiosos que

acompanho, nossas heterodoxias são bastante ortodoxas¹²⁸. Essa parece ser uma característica do modo de incorporação do diferente pelo catolicismo. Ao invés de buscar no outro uma alteridade, busca a si mesmo. O Jesus médico vê a si mesmo no enfermo, cujas dores sente nas vísceras, como sugere a parábola do bom samaritano.

A identificação da romanização como um projeto mal-sucedido, o qual, ao invés de promover purificações, fez proliferar hibridismos, sugeriu que *jamaiz fomos romanos*, parafrazeando o título de Latour (1994). O encontro de frei Rogério com João Maria, antes de ter sido o encontro de dois catolicismos opostos, foi o encontro de dois curandeiros, de duas pessoas que compartilhavam, entre outras práticas, certa cultura bíblica (STEIL, 1996; VELHO, 1987). Ao tentar combater o espiritismo, esse rio que povoou as práticas religiosas e de promoção da saúde a partir do final do século XIX, padre Eustáquio se enredou com espíritos. A presença dos hibridismos nas práticas dos religiosos sugere uma equivalência de tamanhos entre o catolicismo e a Igreja Católica, tão grande e diversa quanto as margens do catolicismo. Considerar que o catolicismo é maior que a Igreja Católica significa desconhecer a diversidade institucional e incorrer no erro de ratificar o discurso romanizador sobre a pureza das práticas da Igreja¹²⁹.

Se *jamaiz fomos romanos*, tampouco fomos locais. As práticas católicas vivenciadas no Brasil são *tradicionalmente globais*. A despeito do regalismo, do padroado, da grandeza do Atlântico, das lonjuras continentais da colônia portuguesa, esparsamente pontilhada por clérigos, as mais diversas correntes atravessaram as práticas dos habitantes do Brasil Colônia. E a inquietude da consciência cristã para a qual Delumeau (1989, p. 83) chamou a atenção, bem como a resposta católica para essa inquietude, participou do cotidiano de frei Fabiano, frei Galvão e de muitos de seus contemporâneos, religiosos ou leigos.

Por outro lado, isso não significa que se desistiu de produzir romanos em terras de além-mar. Houve inclusive mudanças na ênfase do processo de romanização. Afetados pela tentativa do Concílio Vaticano II de se reconciliar com a modernidade e com as elites intelectuais, de quem a Igreja Católica havia se divorciado desde o Barroco (GEREMEK, 1987, p. 195), interessou-se em difundir a “interiorização” de certas disposições modernas e o combate mudou de enfoque – da “ignorância” religiosa, do gosto por soltar fogos de artifício, passou à

¹²⁸ Na realidade, este trabalho vai no rastro de outras contribuições à disciplina, as quais mitigam exotismos e procuram aproximações (VELHO, 1997).

¹²⁹ Não raro, busca-se o catolicismo não institucional para mostrar que a romanização não foi um movimento bem-sucedido (Cf. Steil & Toniol, 2010). O desafio aqui foi mostrar os insucessos dentro da instituição.

“alienação” política e social (STEIL, 1996, p. 255). Para-se, então, com a distribuição das pílulas-de-frei-Galvão e *ensina-se* ao povo o papel do médico. Ou se incorpora a aparelhagem da medicina diagnóstica, como o fez frei Hugolino, que trouxe de contrabando a kirliangrafia.

Há quem destaque que o processo de romanização envolve, mais que nada, a intenção de manter os fiéis sob controle da hierarquia católica. Mott (1997, p. 159), por exemplo, justificou o estímulo, por parte da Igreja Católica, da vida comunitária como expressão de seus interesses por manter controlado seu rebanho. Le Goff e Troung (2006) perceberam essa intenção controladora inclusive na distinção medieval entre o sorriso e o riso:

Mais do que reprimi-lo, a Igreja, distanciando-se da pressão monástica, irá controlar o riso. E separar o bom do mau, o divino do diabólico. O riso lícito, o riso dos sábios, é o sorriso, do qual se pode dizer que foi uma invenção da Idade Média, mas que se pode considerar igualmente em sua singularidade, ou como um simples riso mitigado. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 78)

O controle do riso ou de outras práticas, contudo, me parece uma consequência de algo mais significativo para o catolicismo e revelador das dinâmicas da Igreja Católica. Como a história do riso trazida à baila pelos historiadores franceses sugere, o catolicismo carrega a preocupação em discernir o diabólico do divino, o riso do sorriso, as tentações dos caminhos de Deus, os enganos das graças. Salienta-se, então, que os agentes da Igreja Católica tentam contribuir com o desenvolvimento de habilidades perceptivas salutares à prática do discernimento, marcada pelo encantamento. Ora essa religião do discernimento toma feições de uma religião de confluência, e seus agentes dão passes e fazem cirurgias espirituais, ora toma feições de religião de conversão e intransigentemente faz uma Via-Sacra onde antes os peregrinos acampavam. E tudo isso – desde a defesa da infabilidade do papa até a carta no quadro de São José, passando pelo óleo-da-lâmpada distribuído pelo frei Fabiano e pela centralidade dos sacramentos, que também curam, pela cura como um fim em si mesmo e pela cura do corpo como um meio para ganhar almas –, toda essa diversidade cabe na Igreja Católica e no catolicismo, caracterizados pela inclusividade (STEIL, 1996).

Por certo, as dinâmicas que aqui se tentou apresentar não estão conclusas. E os próximos episódios tendem a ser significativos. O papa Francisco, que tem se notabilizado por se definir antes como um bispo em meio a vários do que como o monarca universal, sugerindo uma onda descentralizadora na Igreja Católica¹³⁰, ao mesmo tempo, destacou-se pelas canonizações

¹³⁰ Se fossem vasculhados os jornais de março de 2013, poderia se ver certo estranhamento dos jornalistas para com as primeiras atitudes de Francisco. De fato, ao aparecer na janela da Basílica São Pedro, disse, em frase que correu o mundo, que a função dos “irmãos” reunidos no conclave era dar um *bispo a Roma* e não um *papa para a*

consumadas por equivalência, que dispensam a *comprovação de milagres*. Foi o que aconteceu com padre Anchieta, causa mais antiga do Brasil. Em 2014, o papa Francisco incluiu o nome de seu confrade quientista no *cânon* católico sem exigir um segundo milagre:

Consumada como ato administrativo, a canonização de José de Anchieta (1534-1597) reverberou no edifício católico; mais um beato chega à santidade sem a comprovação de milagres, por decisão pontifícia. Ou seja, assim quer Francisco. Na última quinta-feira, o papa despachou com o Cardeal Angelo Amato, responsável pela Congregação para as causas dos santos, e, entre um expediente e outro, assinou o decreto conferindo novo status ao 'Apóstolo do Brasil'. Fez uma canonização por equivalência que, como explicaria Amato, 'introduz o santo no culto universal, com ofício divino e missa em sua honra, mas sem sentença formal definitiva'. [...] Mas a reverberação do novo status do jesuíta, no contexto da Igreja, se dá, acima de tudo pela maneira como foi canonizado. Santo mais pelo que fez do que pelo que se supõe ter feito, Anchieta integra o bloco das seis canonizações equivalentes de Francisco: juntam-se a ele a mística italiana Angela de Foligno (1248-1309), o jesuíta francês Pedro Fabro (1506-1546), a missionária canadense Maria Guyart (1599-1672), o bispo franco-canadense Francisco de Montmorency-Laval (1623-1708) e o papa italiano João XXIII (1881-1963), santo dentro de alguns dias. Hoje a pergunta nos círculos teológicos é: a ortodoxia na postulação à santidade não conta tanto nos dias atuais? O atual papa está menos preocupado com milagres do que com o testemunho da fé de uma vida exemplar? Ao que parece, sim, concordam especialistas. Em apenas um ano de papado, Francisco só perde em canonizações equivalentes - consideradas extraordinárias pela Igreja - para Leão XIII, ao longo de 20 anos. João Paulo II, outro santo em breve, que bateu recordes com 819 beatificações e 276 santos em duas décadas, usou uma vez a canonização equivalente, assim como seu sucessor, Bento XVI. Francisco não tem escapado de certo criticismo da parte de setores mais conservadores. Para estes, ele quer ser visto modestamente como bispo de Roma, no entanto, invoca poderes de sumo pontífice ao fazer santos sem comprovação de milagres, 'o que compromete o magistério infalível da Igreja', agrega uma fonte do Vaticano, sem se identificar. ("Francisco dissemina canonização sem milagre", 2014)

Ao fazê-lo, o humilde Francisco, bispo entre bispos, acionou a infabilidade papal, instituto máximo da romanização (GEREMEK, 1987). Por outra via, esse mesmo ato questionou o empoderamento do corpo médico, propiciado, como vimos, pela medicalização da santidade. Ao promover várias canonizações de ofício, o pontífice talvez sugere uma nova articulação com o corpo médico, que merece atenção dos pesquisadores.

Observando as práticas de cura, com suas heterogeneidades ortodoxas, pude perceber uma complexa noção de agência. As cura não são nem fruto do carisma individual, nem do carisma de função (WEBER, 2000). Ao ler agradecimentos por curas ou narrativas de restabelecimentos de saúde, identificar quem faz a cura é uma tarefa árdua. Isso se deve a pelo menos dois motivos relacionados.

Igreja Católica: "Vós sabeis que o dever do conclave era dar um bispo a Roma. Parece que meus irmãos foram quase ao fim do mundo para buscá-lo. Eis-me aqui!" (COELHO, 2013; "Francisco, argentino, é o 1º papa latino-americano", 2013). Foi considerado "atônito" por primeiro pedir a bênção do povo e só depois abençoar a multidão (COELHO, 2013). Seis anos mais tarde, pode-se dizer que era a apresentação de um programa que seria seguido pelo papa, programa que tomava a igreja como uma coleção de dioceses.

O primeiro é a noção agência. Sinzig (1939, p. 286) conta que, certa vez, o cardeal Leme, percebendo que frei Rogério não estava ouvindo, falou a seus confrades: “Esse frei Rogério!... Muita gente diz que os milagres atribuídos a frei Fabiano de Cristo, é ele quem os faz. Os senhores deviam escrever o que ele diz e registrar o que se prende à sua pessoa”. Se o cardeal achava que o milagre devia ser atribuído não a frei Fabiano e sim a frei Rogério, caso perguntasse a esse, Rogério provavelmente desviaria de si a autoria. Diria se tratar de obra divina, talvez com intermediação de são José, ou ação de um ou outro remédio homeopático acionado na ocasião. A agência, enfim, facilmente se dissolve. Vai de um frade a outro, a Deus com ajuda de um santo, às coisas. Isso porque não são as coisas que agem. Não é a pílula que cura a enfermidade. Como se tentou salientar, uma cura pressupõe uma série de participações nas trajetórias de outras coisas e habilidades perceptivas para seguir esses caminhos (INGOLD, 2015b). Ter as habilidades para acompanhar essas reuniões e delas participar condiciona qualquer ação. Talvez os atos dos bons samaritanos não sejam ações deles. São reuniões em um mundo em devir.

Isso significa que para, por exemplo, Deus realizar algo neste mundo pode exigir muito suor de seus benfeitores na terra:

Penitências ainda foram impostas a frei Rogério por sua caridade e... pela fama de santo.

Todos achavam natural que ele estivesse à sua disposição. Desempregados procuraram-no sempre de novo, para que lhes arranjasse um emprego que outros, inclusive os políticos no poder, não souberam ou não quiseram alcançar. Um único destes pedidos, frequentemente obrigava a visitas e pedidos repetidos, ora nesta, ora naquela casa de negócio ou repartição, diminuindo-lhe ainda mais o tempo já tão ocupado.

Do mesmo modo, pobres e necessitados fizeram-no caminhar, bater a muitas portas, pedir, sujeitar-se a negativas e humilhações, verdadeira penitência muito sensível.

E ele a fazia como Deus, na S. Escritura, reclama de quem jejuava: com o rosto sempre alegre, com bondade, a transfigurar-lhe toda a figura, com a naturalidade prescrita por seu cargo de pai e mãe espiritual. (SINZIG, 1939, p. 348)

Pode parecer uma contradição do biógrafo – que também era crente – afirmar que a consecução dos pedidos dos fiéis envolvia menos mágica e mais trabalho. Um pedido implicava a multiplicação dos pedidos por parte do frade. Essa solução por assim dizer sociológica dos problemas não nega, contudo, a ação sobrenatural. A providência divina, como vimos, mostra-se na ação de objetos e humanos, e assim médicos encontram o remédio certo, identificam a inquietante doença. E Sinzig apenas esqueceu de elencar também as solicitações enviadas aos céus pelo seu confrade.

Isso remete ao segundo motivo que dificulta a identificação do autor. Acontece que cada pessoa é uma dessas reuniões. Usei o termo pessoa-material para referir esses crescimentos de

personalidades em coisas, sejam elas objetos ou outras pessoas. Não é à toa que o cardeal Leme se confundia ao atribuir um milagre a frei Fabiano ou a frei Rogério, pois suas personalidades foram bastante imiscuídas. Durante o período em que esteve na então Capital Federal, Rogério tanto fez a fim de ver seu confrade crescer no mundo que Fabiano se expandiu também no corpo do franciscano alemão.

Fundamento para essas reuniões, Deus pode aparecer por todos os lados. Sua onipresença acontece especialmente pela distribuição da graça, cuja falta é que deve preocupar. Aguardando um bonde que tomaria com um terceiro franciscano, frei Rogério, observando as fiações elétricas da metrópole carioca, teria dito ao companheiro: “A graça, irmãozinho, é como a eletricidade que agora faltou naquele fio [...]. Ela corre invisível, mas, de uma hora para outra, pode faltar... devemos ter cuidado em conservá-la conosco” (SINZIG, 1939, p. 318).

Essa distribuição das pessoas-material teve implicações metodológicas. E este trabalho que era para ser sobre as práticas de cura de cinco religiosos precisou abordar as de frei Fabiano e de outros irmãos e irmãs, bem como de leigos. Pois, de algum modo, mesmo depois de suas mortes, os religiosos com quem aqui se pesquisa seguem suas vidas nos corpos de outras pessoas e objetos.

Essa noção de agência, articulada a essa noção de pessoa, difere da encontrada em boa parte dos estudos sobre a romanização, cujo pormenor esta pesquisa procurou investigar. Nesses estudos, não “[...] se leva o pensamento nativo a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129), o que não deve ser entendido como uma alternativa do pesquisador (REYES, 2015, p. 57). E se apresenta uma noção de agência que compartilha com Ortner (2007) certo antropocentrismo.

Essa noção de agência implica em um *bias* dos resultados das análises. A romanização não foi um processo de convencimento, no qual os religiosos frei Rogério, padre Eustáquio e outros que vieram no final do século XIX e início do século XX, guiados pelos bispos romanizadores, persuadiram os populares que suas práticas eram retrógradas e supersticiosas. A exemplo de outras transformações nas cosmologias religiosas, a romanização aconteceu não no nível dos significados das coisas, dimensão das convenções. Deu-se no nível ontológico, isto é, das coisas *em si* e não *para si*.

Essa atenção ao nível ontológico não significou uma desatenção para o universo das palavras. Muito pelo contrário, boa parte da presente pesquisa baseia-se em cartas, em jornais e biografias. É possível uma investigação privilegiar os materiais, vislumbrar o

acompanhamento de seus caminhos como chave heurística e ainda assim se estribar em palavras? De fato, parece uma incongruência uma antropologia dos materiais citar tantos testemunhos ou invés de tecer comentários sobre a materialidade na qual se escreveu o depoimento. Essa contradição, contudo, implica em ratificar a oposição entre materialidade e materiais, justamente o que se combate (INGOLD, 2013).

Ao contrário, nesse universo em que a Bíblia habita a paisagem, as palavras são mais um material. As pílulas-de-frei-Galvão o mostram. Feitas para engolir, lançam luz para outra relação entre uma frase escrita no papel e corpo. Também as biografias aqui citadas rearticulam corpos e textos. Elas, por certo, não apenas descrevem. Tampouco, no entanto, restringem-se a prescrever. Sugiro que as biografias, as cartas e outros testemunhos de graças, bem como os jornais, *constituem* corpos e pessoas, as fazendo crescer no mundo.

A atenção despendida a esses processos de crescimento no mundo marca esta investigação. Ingold (1995), ao concordar com a posição de Godelier segundo a qual humanos fazem a sociedade para viver, sugeriu que esse fazer tem menos a ver com fabricação do que com crescimento. E argumentou que a história da vida em sociedade se resume ao constante crescer de uns nos outros. Os religiosos aqui acompanhados crescem nos objetos, em outras pessoas, uns nos outros. Suas superfícies dificilmente são delineáveis. Ainda que talvez se quisessem pequenos¹³¹, performando certa humildade, seus crescimentos são convites para perceber o tamanho do mundo. Em suas incursões nessa temática, o artista Vik Muniz fez uma investigação sobre as escalas e mostrou que uma paisagem é povoada pelos cartões-postais dela produzidos e que um castelo cabe em um grão de areia (CANONGIA, 2014). Se em cada grão de areia cabe um grande palácio ou se em cada gota de homeopatia cabem muitas outras coisas, o tamanho do mundo é bastante considerável.

Ao comparar frei Rogério com padre Eustáquio, dois religiosos que vieram ao Brasil no âmago da romanização, há muitas distinções. Um era homeopata; outro, acusado de espírita. Um era reconhecido confessor; outro, benzedor de águas. Há também aproximações. Ambos eram devotos de são José e do Sagrado Coração de Jesus. Ambos eram curandeiros. Ao comparar, por outro lado, frei Rogério ou padre Eustáquio e o chamado catolicismo popular, também há distinções. Vide a trágica trajetória do Contestado ou a passagem do sacerdote holandês por Romaria (MG). Mesmo assim, é possível aproximações, a começar pelas práticas devocionais do frade a são José.

¹³¹ Os franciscanos eram da Ordem dos Frades *Menores*. As filhas espirituais de padre Aloísio dizem que ele não gostaria de ser declarado santo, exceto se fosse para o crescimento da fé em Deus.

Aproximar e distanciar não é, pois, uma tarefa fácil. Isso porque a realidade teima em ser menos realista que as classificações. As taxações – “romanizador”, “popular”, “erudito” – são questionadas a cada prática. A cada instante, o sólido se dissolve e penetra como água em terra quente. O que era um delimitado círculo, que incluía alguns elementos, mas dispensava os demais, como que se enamora de algum aspecto antes ignorado e resolve com ele tramar. A Igreja Católica e, particularmente, os religiosos com quem aqui se pesquisou sabem conjugar o verbo juntar. Talvez a antropologia devesse aprender a pressupor menos clivagens e mais aberturas a junções.

Obrigado pela leitura.

REFERÊNCIAS

- A cura pela imposição das mãos. **Jornal da Arquidiocese**, p. 1 e 14, ago. 2003.
- A Igreja da Luz e a história de frei Galvão. **Estado de São Paulo**, p. 10, 1960.
- A morte de um justo. **A noite**, p. 1, 23 mar. 1934.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 13, 26 jan. 1938.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 6, 2 fev. 1940a.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 6, 3 fev. 1940b.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 7, 4 fev. 1940c.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 6, 1 mar. 1941a.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 7, 2 mar. 1941b.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 6, 4 mar. 1941c.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 7, 30 mar. 1941d.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 6, 7 abr. 1943.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 8, 17 maio 1945.
- Agradecimentos. **Correio da Manhã**, p. 5, 17 maio 1947.
- ALENCASTRO, L. F. Vida privada e ordem privada no Império. In: ALENCASTRO, L. F. (Ed.). . **História da Vida Privada no Brasil - Império: a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 11–93.
- ALMANAK LAEMMERT. **Anuário Comercial, Industrial, Agrícola, Profissional e Administrativo**. Rio de Janeiro: A. Hénault & Cia. Diretores Concessionários, 1924.
- ALMEIDA, L. DE. 17 de outubro - Frei Fabiano. **A Noite**, p. 3, 17 out. 1933.
- ALMEIDA, J. F. **Bom jardim dos santos: trazendo as plantas de volta à vida (fluxo dos materiais e religiosidades populares em Guarani das Missões, RS)**. [s.l.] Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.
- ALMEIDA, J. F. O curioso caso de padre Eustáquio: catolicismo, curas e fluxo de materiais. **Avá**, v. 27, n. 2, p. 29–46, 2015a.
- ALMEIDA, J. F. **Trabalhos manuais: catolicismo e Nova Era nas práticas de cura do frei Hugolino em Santo Amaro da Imperatriz, SC, Br. XI Reunión de Antropología del Mercosur**. Montevideo: UDELAR, 2015b
- ALMEIDA, J. F. **Bom jardim dos santos – Plantas, religiosidades populares e seus fluxos em Guarani das Missões (RS)**. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2016a.

ALMEIDA, J. F. **Vida e vida do padre Aloísio Boeing: Notas sobre a campanha de beatificação de um curandeiro católico. Jornadas Ner 20 anos.** Porto Alegre: NER; PPGAS/UFRGS, 2016b

ALMEIDA, J. F. **O que um frei faz na (e com a) ciência? Notas sobre práticas religiosas e de parapsicologia a partir da trajetória de frei Hugolino (1926-2011).** Anais do II Simpósio Internacional da ABHR. **Anais...** Florianópolis: 2016c

ALMEIDA, J. F. **História de uma vida e de muitas linhas: notas sobre a trajetória de frei Galvão (1759-1822).** Anais dos Simpósios de História da ABHR. **Anais...** Florianópolis: ABHR, 2017

ALMEIDA, J. F. Notas sobre a vida social do Conventinho de frei Hugolino: de convento a repartição pública, de museu a local de devoção. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 3, p. 113–131, dez. 2018.

AMADO, J. A morte e a morte de Quincas Berro de D'Água. **Veja**, 2001.

ANDRADE, J. V. **Padre Eustáquio.** Belo Horizonte: BC Edições; Congregação dos Sagrados Corações, 1990.

ANDRADE, J. V. **Venerável padre Eustáquio: missionário da saúde e da paz.** Belo Horizonte: Congregação dos Sagrados Corações, 2004.

ANJOS, J. C. DOS. A filosofia política da religiosidade Afro-Brasileira Como Patrimônio Cultural Africano. **Debates do NER**, v. 9, n. jan/jun, p. 77–96, 2008.

Aposentado o Dr. Ferreira Pontes, medico da Assistência. **A Noite**, p. 6, 28 jun. 1934.

APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. (Ed.). . **A vida social das coisas.** Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 15–88.

Aquele que curou multidões talvez seja declarado santo. **Lar Católico**, p. 8, 7 out. 1956.

As curas de Padre Eustáquio. **O Reformador**, p. 158, 1 ago. 1956.

As festas em louvor da Santa Padroeira do Brasil. **A noite**, 29 maio 1931.

As romarias ao Poá. **Estado de S. Paulo**, p. 6, 18 mar. 1941.

AZIZE, R. L. Antropologia e medicamentos: uma aproximação necessária. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v. 4, n. 1, p. 134–139, 2012.

AZZI, R. Elementos para a história do Catolicismo popular. **REB**, v. 36, n. 144, p. 95–130, 1976.

AZZI, R. História dos religiosos no Brasil. In: AZZI, R. (Ed.). . **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.** São Paulo: Paulinas, 1983. p. 9–23.

BACK, H.; GRISA, P. A. **A cura pela imposição das mãos.** 6a. ed. Florianópolis: Edipappi, 1989.

- BAGGIO, H. **Frei Fabiano de Cristo**. Rio de Janeiro: Convento de Santo Antônio, 1974.
- BARBOSA, G. B. A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 2, p. 529–576, 2004.
- BARBOSA NETO, E. R.; GOLDMAN, M. **A Maldição da Tolerância e a Arte do Respeito - Por uma Gramática Afroindígena dos Afetos**. Caxambu (MG): 2018
- BARROS, R. S. M. DE. Vida Religiosa; A questão religiosa. In: HOLANDA, S. B. DE (Ed.). **O Brasil monárquico, v. 6: declínio e queda do império**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 369–423.
- BARTH, F. et al. **One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2015. v. 1
- BASTIDE, R. **O candomblé na Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BASTIDE, R. O sagrado selvagem. In: BASTIDE, R. (Ed.). **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 250–275.
- BENJAMIN, W. A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução. In: **Textos de Walter Benckamin**. São Paulo: Abril, 1975. p. 10–34.
- BEOZZO, J. O. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. **REB**, v. 37, n. 141, p. 741–758, 1977.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BÍBLIA. **Edição da Família**. 51. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BLOCH, M. **Os reis taumátugos: O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra)**. São paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BORGES, J. L. El Aleph. In: **Obras Completas 1923-1972**. [s.l: s.n.]. p. 617–628.
- BOURDIEU, P. **Economia das trocas simbólicas**. 3ed. ed. São Paulo: Perpectiva, 1992.
- BOVE, C. M. **Frei Antônio de Sant’Anna Galvão (Antônio Galvão de França): posição sobre vida, virtudes e fama de santidade**. Roma; São Paulo: S.Ed., 1993.
- BRANDÃO, C. R. **Sacerdotes da viola**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.
- BRAUDEL, F. A longa duração. In: **História e Ciências sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 7–39.
- BROWN, P. The Holy and the Grave. In: **The cult of the saints**. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 1–22.
- BURKE, P. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, P. (Ed.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 7–37.
- CABRAL, A. L. L. V. et al. Itinerários terapêuticos: o estado da arte da produção científica no

- Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 16, n. 11, p. 4433–4442, 2011.
- CABRAL, O. R. **João Maria: interpretações da Campanha do Contestado**. São Paulo: Companhia Nacional, 1960.
- CAMARGO, C. P. F. DE. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- CAMURÇA, M. A. Sombras na Catedral: A Influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen.**, v. 1, n. 1, p. 85–125., 1998.
- CANONGIA, L. **Vik Muniz - O tamanho do mundo** Porto Alegre Santander Cultural, , 2014.
- CARVALHO, A. M. F. M. DE. Imaginária. In: CARVALHO, A. M. F. M. DE C.; RIBEIRO, R. M. C.; SILVA, C. A. T. (Eds.). . **Memória da Arte Franciscana na cidade do Rio de Janeiro - Convento e Igreja de Santo Antônio, Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência**. Rio de Janeiro: Artway, 2011. p. 147–189.
- CASTRO, J. J. P. DE. **Vida e Virtudes de Frei Fabiano de Cristo - Enfermeiro do Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1944.
- CERDA, M. DE LA. O Convento de Santo Antonio está... **Jornal do Brasil**, p. 12, 25 mar. 1934.
- CHARKRABARTY, D. Introduction: The idea of provincializing Europe. In: CHARKRABARTY, D. (Ed.). . **Provincializing Europe**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 3–23.
- CHIESA, G. R. **Além do que se vê - Magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias**. Porto Alegre: Grupo Multifoco, 2016.
- CITELI, M. T. Entre a ambiguidade e a intolerância. **Estado de S. Paulo**, p. J6, 27 abr. 2007.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado (Investigações de antropologia política)**. Porto: Afrontamento, 1979.
- COELHO, M. Fofura interiorana se mistura à intolerância ao casamento gay. **Folha de São Paulo**, p. A12, 14 mar. 2013.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. **Ethnography**, v. 4, n. 2, p. 147–179, 2003.
- Comunicados. **A Noite**, p. 6, 22 mar. 1939.
- CONCEIÇÃO, F. A. Venerável Fr. Fabiano de Chrisfto. In: **Pequenos na terra, grandes no céu: memórias históricas dos religiosos da Ordem Seráfica, que do humilde estado de Leigos subiram ao mais alto grão de perfeição**. Lisboa: Oficina do Doutor Manuel Alvarez Sollano, 1754. p. 588–597.
- COSTA, R. J. F. E. **Planta da imperial cidade de S. Paulo: levantada em 1810 pelo capitão de engenheiros Rufino Jº Felizardo e Costa e copiada em 1841 com todas as alterações**São Paulo, 1915.

COSTA, Y. G. **Abertura para Deus e brecha para o demônio: a libertação entre católicos na cidade de São Paulo**. São Paulo: Univesidade de São Paulo, 2017.

CUNHA, M. DO N. A maioria penal e a parábola do Bom Samaritano. **Carta Capital**, set. 2017.

Cura pela mãos está em Santo Amaro da Imperatriz. **Diário Catarinense**, p. 3, 19 mar. 1990.

D. Aloísio proíbe “pílulas” do frei Galvão. **Folha de São Paulo**, p. 5, 17 nov. 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol.1)**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DELUMEAU, J. Fontes e biografias; Nossos conhecimentos; Reconquista das massas. In: **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, G. J. A. C. **Os Beneditinos, Tibães e o Barroco. Entre o esplendor da arte e a emoção religiosa**. Barroco: Actas do II Congresso Internacional. **Anais...**Porto: Universidade do Porto, 2003Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/19876/2/7437000083107.pdf>>

DOUGLAS, M. **Como pensam as instituições**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

ESTADO DE SANTA CATARINA. FUNDAÇÃO CATARINENSE DE CULTURA. **Parecer processo de tombamento FCC 2896/2015: Conventinho do Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz**Florianópolis, 2015.

EUSTÁQUIO, E. DE. A oração curativa. In: XAVIER, F. C. (Ed.). . **Instruções Psicofônicas**. Pedro Leopoldo (MG): Mimeografado, 1955. p. 89–91.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Falecimentos: Frei Rogerio Neuhaus O.F.M. **A cruz**, p. 2, 25 mar. 1934.

FERNANDES, R. C. “Religiões Populares”: Uma Visão Parcial da Literatura Recente. **BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais.**, v. 18, n. 2, p. 3–26., 1984.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 4a ed ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FRAGOSO, H. A Igreja na formação do Estado Liberal. In: BEOZZO, J. O. (Ed.). . **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. p. 141–253.

Francisco, argentino, é o 1º papa latino-americano. **Folha de São Paulo**, p. 1, 14 mar. 2013.

Francisco dissemina canonização sem milagre. **Estado de S. Paulo**, p. a24, 6 jul. 2014.

FRANCO, I.; FONTANA, V. L. **Ervas e plantas: a medicina dos simples**. 6a ed. rev ed. Erechim, RS: Editora Edelbra, 2001.

FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Zahar, 1982.

- Frei cura usando apenas as mãos. **Diário Catarinense**, 23 maio 1988.
- FREI FABIANO. **A cruz**, p. 2, 30 dez. 1928.
- Frei Fabiano de Christo. A Santa Sé estuda o processo para a sua canonização. **A noite**, p. 8, 3 nov. 1928.
- Frei Fabiano de Christo. Nova graça obtida pelo santo varão. **A Noite**, p. 5, 16 nov. 1928.
- Frei Galvão, o primeiro santo 100% brasileiro. **Estado de S. Paulo**, p. A18, 19 jan. 2006.
- Frei Hugolino diz como cura usando as mãos. **A Notícia**, p. 5, 11 nov. 1984.
- Frei Hugolino usa só mãos para curar. **Diário Catarinense**, 25 jul. 1988.
- Frei Rogério. **A Noite**, p. 1, 5 maio 1939a.
- Frei Rogério. **A Noite**, p. 1, 6 maio 1939b.
- Frei Rogério. **A Noite**, p. 1, 8 maio 1939c.
- Frei Rogério Neuhaus, 1º aniversário. **A Noite**, 22 mar. 1935.
- Freiras suspendem a produção de “pílulas”. **Estado de S. Paulo**, p. 19, 25 out. 1998.
- Freis Hugolino e Gervásio: As mãos que curam. **O Expresso**, 8 ago. 1987.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1a ed; 13a ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEEST, S. VAN DER; WHYTE, S. R. O encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. **Sociedade e Cultura**, v. 14, n. 2, p. 457–472, 2011.
- GELL, A. **Art and Agency: An Anthropological Theory**. Oxford: Clarendon, 1998.
- GEREMEK, B. Igreja. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa; Porto: [s.n.]. p. 161–214.
- GINZBURG, C. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GIUMBELLI, E. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, v. 40, n. 2, p. 31–82, 1997.
- GIUMBELLI, E. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 48, p. 91–107, 2002.
- GIUMBELLI, E. Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade. In: ISAIA, A. C. (Ed.). **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 283–304.
- GOES, C. **Nos caminhos do santo monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil**. Porto Alegre: Mimeografado, 2007.
- GOLDMAN, M. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

- Graças Alcançadas. **Jornal da Congregação dos Padres dos Sagrados Corações**, [s.d.].
- GRISA, P. A. A história de Frei Hugolino Back. **O Estado**, 24 maio 1987.
- GRISA, P. A. **O poder da fé e a paranormalidade**. 5a. ed. Florianópolis: Edipappi, 1998.
- Guaratinguetá no tri-centenário de sua fundação. **Correio Paulistano**, p. 4, 10 jul. 1930.
- HECK, L. **Servo de Deus Padre Aloísio - Biografia**. [s.l: s.n.].
- Homem pode controlar e programar a mente. **Jornal de Santa Catarina**, 23 mar. 1986.
- HULSELMANS, V. **Padre Eustáquio Van Lishout SS. CC. - O Vigário de Poá**. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Entronização, 1944.
- INGOLD, T. Sobre a distinção entre evolução e história. **Antropolítica**, v. 20, n. 1, p. 17–36, 1995.
- INGOLD, T. **Lines: a brief history**. London; New York: Routledge, 2007.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6–25, 2010.
- INGOLD, T. **Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología**. Montevideo: Ediciones Trilce, Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión universitaria-Universidad de la República, 2012a.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012b.
- INGOLD, T. Caminhando Com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. D. M. (Eds.). **Cultura, percepção e ambiente - diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012c. p. 15–29.
- INGOLD, T. Los materiales contra la materialidad. **Papeles de Trabajo**, v. 7, n. 11, p. 19–39, 2013.
- INGOLD, T. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 21–36, 2015a.
- INGOLD, T. **Estar vivo - Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.
- INGOLD, T. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404–411, 2016.
- IPA. Orientações sobre relato de graças. **Boletim Informativo do Instituto Padre Aloísio**, p. 1–4, out. 2016.
- JOCHEN, T. **Uma caminhada de fé: História da Paróquia Santo Amaro**. Santo Amaro da Imperatriz: Edição do Autor, 2005.
- JUNIOR, O. A. Frei Hugolino, a cura pelas mãos. **O Estado**, p. 12, 7 fev. 1993.

KARSBURG, A. A TRAJETÓRIA DE UM EREMITA PEREGRINO NA AMÉRICA CATÓLICA DO SÉCULO XIX. **Debates do NER**, v. 1, n. 25, p. 17–71, 2014.

KÖRBES, C. V. **Plantas medicinais**. Curitiba: Autores Paranaenses, 2002.

KUPER, A. Comparison and contextualization: Reflections on South Africa. In: GINGRICH, A.; FOX, R. G. (Eds.). . **Anthropology, by Comparison**. London and New York: Routledge, 2002. p. 143–166.

LACOMBE, A. J. A Igreja no Brasil Colonial. In: **A época colonial, v.2: administração, economia, sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 61–88.

LATOUR, B. **The Pasteurization of France**. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1988.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, B. Por uma antropologia do centro. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 397–413, 2004.

LATOUR, B. **Reagregando o social**. 1a. ed. Salvador; Bauru, SP: Edufba; Edusc, 2012.

LAZAR, S. Disjunctive comparison: Citizenship and trade unionism in Bolivia and Argentina. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 18, n. 2, p. 349–368, 2012.

LE GOFF, J. Clérigo/Leigo. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa; Porto: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987. v. 12p. 370–391.

LE GOFF, J. **A bolsa e a vida**. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEÃO XIII. **Quamquam pluries**VaticanoMimeografado, , 1989. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html>

LOPES, A. D. Autorizada canonização de Frei Galvão. **Estado de S. Paulo**, p. A16, 19 dez. 2006.

LOURENÇO, M. Mãos que aliviam a dor. **Diário Catarinense**, 14 fev. 1987.

LUZ, M. T. **A arte de curar versus a ciência das doenças: História social da homeopatia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Rede UNIDA, 2014.

MACEDO, J. M. **Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro**. Brasília: Senado Federal, 2005.

MAGNANI, J. G. **Brasil na nova era**. São Paulo: Zahar, 2000.

MAIA, T. R. DE C. Frei Antônio de Sant’Ana Galvão - Sua vida e obra. **Boletim do Museu Frei Galvão**, v. 88, 1989.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MANIR, M. A advogada do santo. **Estado de S. Paulo**, p. J8, 4 mar. 2007.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the World System. In: **Ethnography Through Thick and Thin**. Princeton; Chichester: Princeton University Press, 1998.

MARISTELA. **Frei Galvão, Bandeirante de Cristo - Vida do servo de Deus frei Antônio de Sant'Ana Galvão, religioso franciscano, natural de Guaratinguetá (1739-1822)**. São Paulo: Mosteiro da Imaculada Conceição da Luz, 1954.

MARISTELA. **Frei Galvão - Traços biográficos**. São Paulo: Mosteiro da Luz, 1996.

MARTINS, L. O. O segmento da medicina diagnóstica no Brasil. **Rev. Fac. Ciênc. Méd. Sorocaba**, v. 16, n. 3, p. 139–145, 2014.

MARZLIAK, M. et al. Breve histórico sobre os rumos do controle da Hanseníase no Brasil e no Estado de São Paulo. **Hansen Int**, v. 33, n. 2, p. 39–44, 2008.

MAUÉS, R. H. “Bailando com o Senhor””: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 1, 2003.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **Ilha**, v. 4, n. 2, p. 51–77, 2010.

MAY, T. Entrevistas. In: MAY, T. (Ed.). **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. 3a ed ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MAYRINK, J. M. O papa no Brasil. **Estado de S. Paulo**, p. H9, 10 maio 2007.

MELLO E SOUZA, L. DE. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MENEZES, R. D. C. **A dinâmica do sagrado - Rituais, sociabilidade e santidade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, R. D. C. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 36, p. 43–65, 2011.

MEYER, B. Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. **Campos**, v. 16, n. 2, p. 145–164, 2015.

MICELI, S. Fontes para o Estudo da Elite Eclesiástica Brasileira, 1890-1840. **BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais.**, v. 18, p. 45–70, 1984.

MICELI, S. **A elite Eclesiásticas Brasileira (1890-1930)**. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 1985.

MOL, A. Políticas ontológicas. Algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Eds.). **Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Edições

Afrotamento, 2007.

MONTEIRO, D. T. **Os errantes do novo século: Um estudo sobre o surto milenarista do contestado**. São Paulo: Duas cidades, 1974.

Morreu em odor de santidade. **Diário da Noite**, p. 1-2-8, 24 mar. 1934.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SCHWARTZ, L. (Ed.). **. História da Vida Privada no Brasil - Cotidiano e Vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

MOURA, S. L. DE; ALMEIDA, J. M. G. DE. A Igreja na Primeira República. In: **O Brasil republicano. Sociedade e instituições (1889-1930). História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III, v. 9**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 348-370.

MUSEU FREI GALVÃO. O milagre de frei Galvão. **Arquivo Memória de Guaratinguetá**, v. 265, p. 4, 2007.

NEUHAUS, R. Deploráveis frutos da educação areligiosa. **A União**, 25 jan. 1914.

NOVAES, R. A divina política: notas sobre as relações delicadas entre religião e política. **Revista USP**, v. 49, p. 60-81, 2001.

NOVAES, R. Juventude, religião e espaço público. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

NOVAIS, F. A. Condições da privacidade na colônia. In: SHWARCZ, L. (Ed.). **. História da Vida Privada no Brasil - Cotidiano e Vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 13-39.

NUNES, D. Os milagres de frei Fabiano. **Diário Carioca**, p. 1, 15 nov. 1941.

O mosteiro de frei Galvão, 200 anos de fé. **Estado de S. Paulo**, p. 42, 1977.

O sepultamento de frei Rogerio. **O Globo**, p. 1, 24 mar. 1934.

OLIVEIRA, J. F. **Por causa de um certo reino - História de Leão João Dehon e de sua incrível paz inquieta**. São Paulo: Paulinas, 1978.

ORTNER, S. B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Eds.). **. Conferências e práticas antropológicas**. Blumenau, SC: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

Os fanáticos do Paraná. **A Imprensa**, p. 3, 13 dez. 1913.

Os fanáticos do Sul. **A Imprensa**, p. 3, 29 dez. 1913.

Os funeraes de um apóstolo do Bem. **A noite**, p. 3, 24 mar. 1934.

Os trabalhos do Congresso Mariano Arquidiocesano. **A cruz**, p. 6-7, 31 maio 1931.

PADILLA, I. **Frei Galvão - A vida, a obra e as curas milagrosas do primeiro santo brasileiro**. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDG76477->

6014-458,00.html>. Acesso em: 10 nov. 2018.

Padre Eustáquio. **O Reformador**, p. 150, 1 jul. 1956.

Padre Eustáquio sugou veneno de cobra cascavel. **A Notícia**, 1966.

Padre transfere energia para Tancredo reviver. **Notícias Populares**, p. 2, 17 abr. 1985.

Papa terá 4 hospitais à sua disposição no país. **Estado de S. Paulo**, p. A13, 2 maio 2007.

PEIXOTO, M. C. L. **Santos da porta ao lado: os caminhos da santidade contemporânea católica**. [s.l.] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

Pílula da fé. **Estado de S. Paulo**, p. A13, 17 mar. 1999.

Pílulas de frei Galvão terão “bula”. **Estado de S. Paulo**, p. A12, 18 nov. 1998.

PRADO, M. DE A. É o dia do milagre, há festa em Jaú. **Estado de S. Paulo**, p. 22, 1 maio 1969.

Proibição de “pílula milagrosa” causa polêmica. **Estado de S. Paulo**, p. A15, 19 nov. 1998.

PUBLIFOLHA. **Guia Visual - Itália**. 15. ed. São Paulo: Grupo Folha, 2014.

QUEIROZ, L. R. DE S. Ainda havia quintais na rua direita. **Estado de São Paulo**, p. 16, 2 set. 1972.

RAMOS, A. R. **A cidade de Poá - Um estudo de história urbana**. Guarulhos (SP): Mimeografado, 1996.

RAMOS, A. R.; REIS, J. L. P.; CARVALHO FILHO, S. DE. **Poá: de Província à Estância Hidromineral**. Poá, SP: Fiamini, 2015.

Recordando a crônica venerável do Convento de Santo Antônio. **Diário de Notícias**, p. 3, 8 fev. 1940.

REIS, J. J. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: **História da Vida Privada no Brasil - Império: a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RESENDE, L. A. DE. Graça alcançada. **Lar Católico**, p. 6, 13 jan. 1955.

REYES, L. F. DE J. **Negros devenires**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. Religiosidade Popular na América Latina. **REB**, v. 32, n. 126, p. 354–364, 1972.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. **Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis, RJ, RJ: Vozes, 1985.

ROHDEN, F. Histórias e tensões em torno da medicalização da reprodução. **Revista Gênero**, v. 6, n. 1, p. 213–224, 2006.

ROSSI, M. **Momento de Fé Para Uma Vida Melhor: Influência dos Antepassados, Nossa Vida, Nossa Família - 1 CD (47min): digital, estéreo** Sony Music, , 2008.

RÖWER, B. **O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: Sua história, memórias, tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. São Paulo: Jorge Zahar Ed., 1990.

SAHLINS, M. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41–73, 1997.

SAHLINS, M. Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia. In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004. p. 79–103.

SANGLARD, G. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. **Revista Esboços**, v. 13, n. 16, p. 11–33, 2006.

SANTA SÉ. **Regolamento della Consulta Medica della Congregazione delle Cause dei Santi** Vaticano, 2016. Disponível em: <<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/09/23/0666/01504.htm>>

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**, v. 2, n. 2, p. 24–33, 2010.

SANTIROCCHI, Í. D. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio**, p. 11, 2014.

SAPIR, E. **A linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SCHMITT, C. Catolicismo romano y forma política. In: **Catolicismo romano y forma política**. Madrid: Tecnos, 2011. p. 3–49.

Seria o célebre Padre Eustáquio um “Médium”? **Lar católico**, 30 set. 1956.

SINZIG, P. **Frei Fabiano de Christo: Um servo de Deus no Rio de Janeiro (Irmão Franciscano, falecido, em fama de santidade, no Convento de Santo Antônio, aos 17 de outubro de 1747, e cujos ossos foram encontrados em 1º de maio de 1924)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1928.

SINZIG, P. **Frei Rogério O.F.M.** 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1939.

SOARES, H. R. **A Produção Social de um Santo - um estudo sobre o processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek**. [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 2007.

SOUZA, B. GONÇALVES. **O santo é brasileiro: história, memória, fé e mediação no estudo de santo Antonio de Sant’Anna Galvão**. [s.l.] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

SOUZA, W. R. DE. **Padre Eustáquio: Memória e História na cidade de Poá entre os séculos XX e XXI**. São Paulo: [s.n.].

STEFFEN, C. J. **Plantas medicinais: usos populares tradicionais**. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, 2010.

STEIL, C. A. **O sertão das romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jardim da Lapa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

STEIL, C. A. Religião e cultura popular. In: VALLA, V. V. (Ed.). **Catolicismo e cultura**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. p. 9–40.

STEIL, C. A. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L.; REESINK, M. L. (Eds.). **Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2003. p. 19–36.

STEIL, C. A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 11–36, 2004.

STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. DE S. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 105–124, 2008.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. Cortando a rede. **Ponto.Urbe**, v. 8, p. 1–17, 2011.

STRATHERN, M. A pessoa como um todo e seus artefatos. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 487–510.

TAUSSIG, M. The golden Bough: the magic of mimesis. In: **Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses**. New York; London: Routledge, 1993. p. 44–69.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Eds.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 17–30.

THOMAS, K. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991a.

THOMAS, N. Against Ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 3, p. 306–322, 1991b.

TROUILLOT, M.-R. **Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno**. Cauca; Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes, 2011.

Túmulos esquecidos. **A Noite**, p. 3, 2 nov. 1928.

Um frade da velha guarda. **A cruz**, 8 mar. 1964.

Uma cella vazia. **A Noite**, p. 1, 17 mar. 1934.

Uma prece ecumênica. **Veja**, p. 66–71, maio 1985.

VAN LIESHOUT, E. A célebre mensagem do padre Eustáquio. **Lar Católico**, p. 2, 7 out. 1956.

- VAUCHEZ, A. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa; Porto: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987. v. 12p. 287–300.
- VEER, P. VAN DER. The Value Of Comparison. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 49, n. 54, p. 2010, 2011.
- VEER, P. VAN DER. **The value of comparison**. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- VELHO, O. O cativo da Besta-Fera. **Religião e Sociedade**, v. 14, n. 1, p. 4–27, 1987.
- VELHO, O. Relativizando o relativismo. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 29, p. 120–130, 1991.
- VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 133–154, 1997.
- Vida de frei Fabiano. **A cruz**, p. 2, 4 nov. 1928.
- VIEIRA, L. Poá. **Correio Paulistano**, p. 3, 8 maio 1941.
- Vitória não sensibiliza, diz cardeal. **Estado de S. Paulo**, p. A13, 4 abr. 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113–148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- Voto de pesar pela morte de frei Rogério Neuhaus. **A Noite**, p. 1, 26 mar. 1934.
- WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WAGNER, R. A pessoa fractal. **Ponto.Urbe**, v. 8, p. 1–12, 2011.
- WEBER, B. T. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense - 1889/1928**. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 3ed. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- WEBER, M. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: **Economia e Sociedade**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 281–418.
- WEBSTER, J. The Immanence of Transcendence: God and the Devil on the Aberdeenshire Coast. **Ethnos**, v. 78, n. 3, p. 380–402, 2013.
- WESTIN, R. Brasil ganha seu primeiro santo. **Estado de São Paulo**, p. H10, 11 maio 2007.
- WHITAKER, E. DE A. **Os “milagres” do “padre de Poá” - Estudo científico. Relações com a medicina. O “sobrenatural” e a ciência**. São Paulo: Editado pelo autor, 1944.
- WILLEKE, V. **Franciscanos na História do Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- ZAGO, R. **Câncer tem cura! Manual que ensina, de maneira prática e econômica, a tratar, sem sair de casa, do câncer e de outras doenças, sem mutilações, sem aplicações nem**

remédios, sem efeitos colaterais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

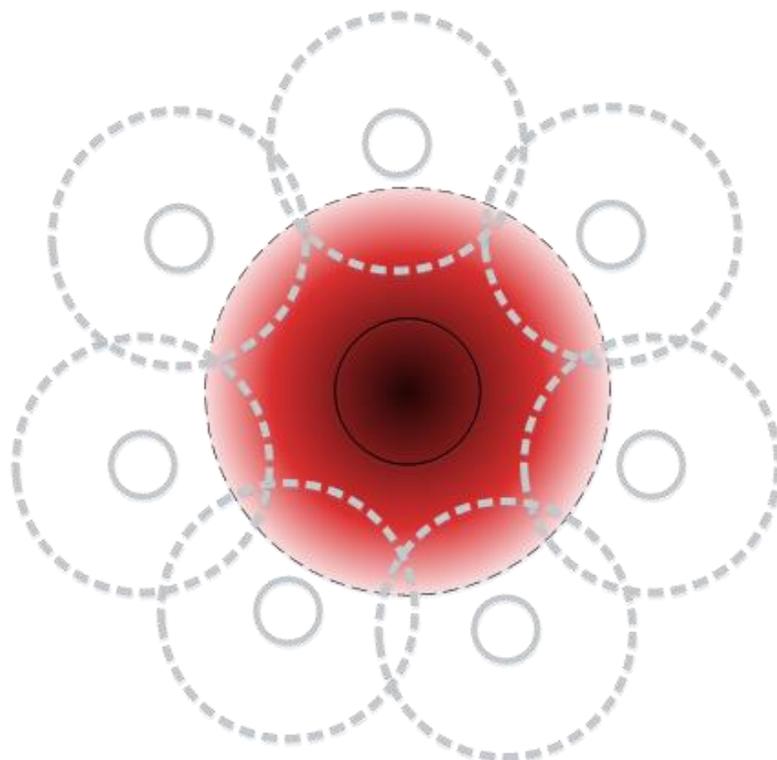
ZATTA, M. **A farmácia da natureza.** São Paulo: Paulinas, [s.d.].

APÊNDICE A – Quadro de religiosos católicos pesquisados

Religioso	Religioso ou secular?	Se religioso, qual sua congregação?	Recebeu o sacramento da ordenação?	Etapa do processo de canonização	Nascimento		Falecimento		Se estrangeiro, quando chegou ao Brasil?	Material ou técnica de cura	Cidades às quais o pesquisador viajou.
					Data	Local	Data	Local			
<i>Frei Fabiano de Cristo</i>	Religioso	Franciscano (OFM)	Não	N.A.	08.02.1676	Portugal.	17.10.1747	Rio de Janeiro (RJ)	~1700	Água-da-Moringa; Relíquias.	Rio de Janeiro (RJ).
<i>Frei Galvão</i>	Religioso	Franciscano (OFM)	Sim	Santo	1739	Guaratinguetá (SP).	23.12.1822	São Paulo (SP)	N.A.	Pílulas-de-Frei Galvão	Guaratinguetá (SP); São Paulo (SP).
<i>Frei Rogério</i>	Religioso	Franciscano (OFM)	Sim	N.A.	29.11.1859	Alemanha.	23.03.1934	Rio de Janeiro (RJ)	1891	Remédios Homeopáticos; Sacramentos; Relíquias.	Rio de Janeiro (RJ).
<i>Padre Eustáquio</i>	Religioso	Sagrados Corações	Sim	Beato	03.11.1890	Holanda.	30.08.1943	Belo Horizonte (MG)	1925	Água Benta	Poá (SP).
<i>Padre Aloísio</i>	Religioso	Padres do Sagrado Coração de Jesus	Sim	Servo de Deus	24.12.1913	Imaruí (SC).	17.04.2006	Jaraguá do Sul (SC)	N.A.	Óleo Bento	Região de Jaraguá do Sul (SC).
<i>Frei Hugolino</i>	Religioso	Franciscano (OFM)	Não	N.A.	06.05.1926	Angelina (SC).	19.04.2011	Florianópolis (SC)	N.A.	Imposição de Mãos	Região de Santo Amaro da Imperatriz (SC).

N.A., p. Não se aplica.

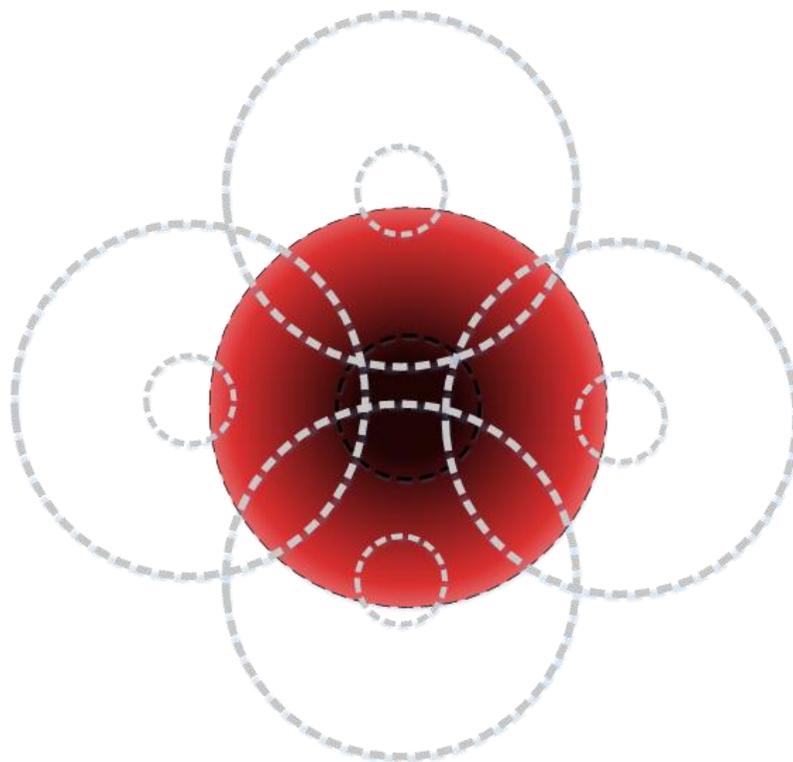
APÊNDICE B – Modelo clássico da relação entre catolicismos oficial e popular



Elaboração: Juliano Florczak Almeida e Ana Karen Apolo.

No modelo clássico, o catolicismo oficial, representado pelo círculo central menor, é puro e ortodoxo, ao passo que o catolicismo popular, as margens da matriz religiosa, representadas pelo círculo maior, são porosas e sincréticas, apresentando trocas com outras matrizes religiosas, representadas pelos outros círculos. O catolicismo, neste modelo, é maior que a Igreja Católica.

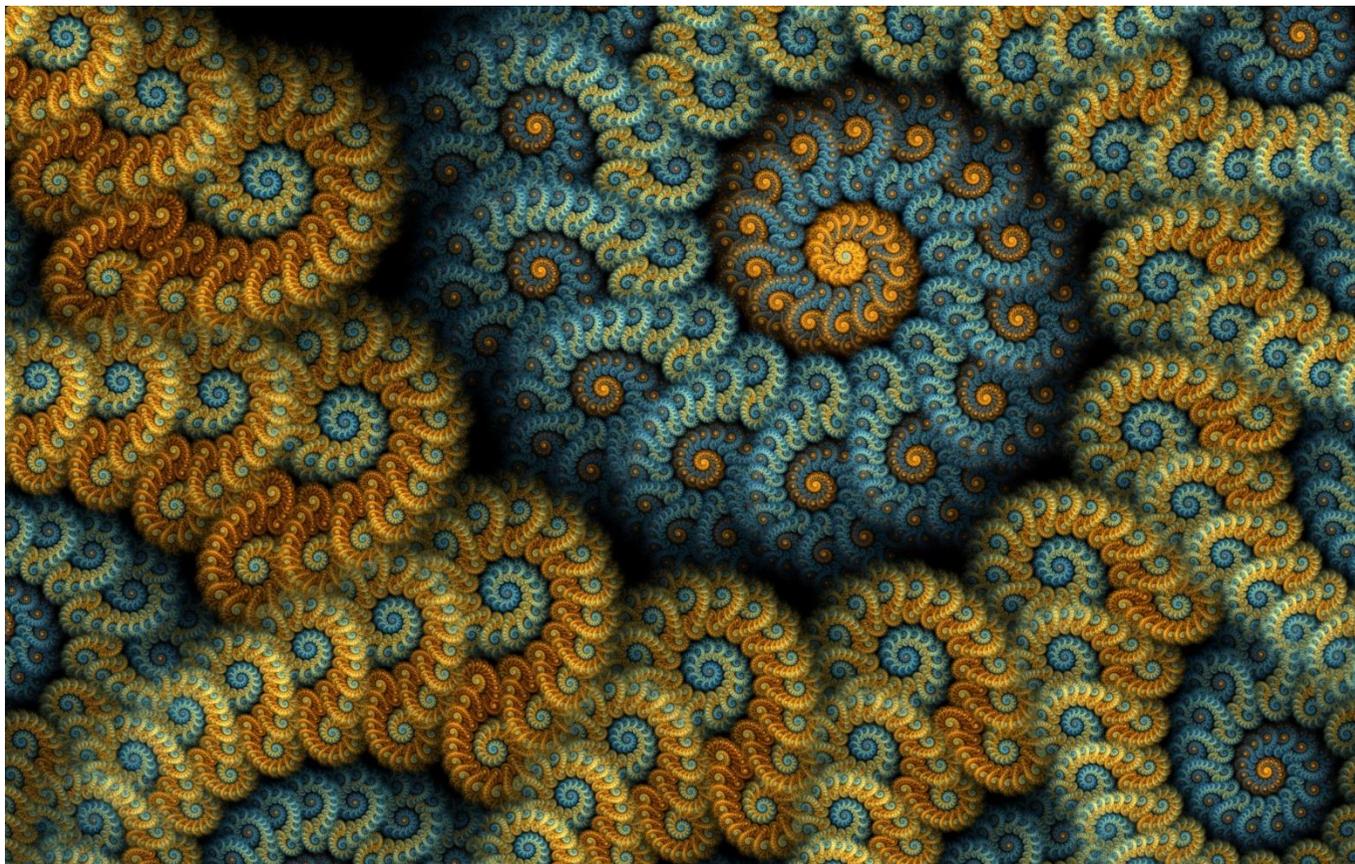
APÊNDICE C – Modelo simétrico da relação entre catolicismos oficial e popular



Elaboração: Juliano Florczak Almeida e Ana Karen Apolo.

No modelo simétrico, o catolicismo oficial, representado pelo círculo central menor, é tão impuro e heterodoxo quanto o catolicismo popular, representado pelo círculo maior. Ambos são porosos e sincréticos, apresentando trocas com outras matrizes religiosas, representadas pelos outros círculos. O catolicismo, neste modelo, é maior que a Igreja Católica.

APÊNDICE D – Modelo fractal da relação entre catolicismos oficial e popular



Disponível em: <http://kingofwallpapers.com/fractal/fractal-026.jpg>. Acesso em: 01 mai. 2017.

No modelo fractal, o catolicismo oficial é tão impuro e heterodoxo quanto o catolicismo popular. A Igreja Católica, neste modelo, é uma instância do catolicismo.

APÊNDICE E – Antimodelo ou modelo aberto da relação entre catolicismos oficial e popular



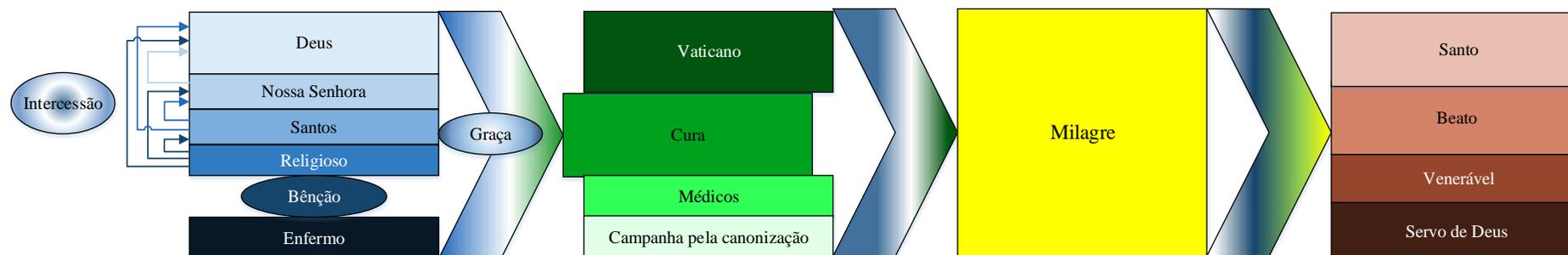
Disponível em: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/564x/5b/e9/11/5be911e7962ff1ec74723158e872b7e7.jpg>.
Acesso em: 01 mai. 2017.

No modelo aberto, o catolicismo oficial é tão impuro e heterodoxo quanto o catolicismo popular. A Igreja Católica e o catolicismo, neste modelo, são coisas cujas trajetórias se atravessam. Assim, este modelo é marcado pelo movimento.

APÊNDICE F – Períodos das viagens do antropólogo

Período	Destino	Religioso(s) em foco
<i>De 1º a 5 de agosto de 2015</i>	Região de Jaraguá do Sul (SC)	Padre Aloísio
<i>De 6 a 10 de agosto de 2015</i>	Região de Santo Amaro da Imperatriz (SC)	Frei Hugolino
<i>De 20 a 23 de fevereiro de 2016</i>	São Paulo (SP)	Frei Galvão
<i>De 24 a 28 de fevereiro de 2016</i>	Guaratinguetá (SP)	Frei Galvão
<i>De 17 a 24 de agosto de 2016</i>	Poá (SP)	Padre Eustáquio
<i>De 06 a 13 de janeiro de 2017</i>	Região de Santo Amaro da Imperatriz (SC)	Frei Hugolino
<i>De 14 a 21 de janeiro de 2017</i>	Região de Jaraguá do Sul (SC)	Padre Aloísio
<i>De 18 a 24 de janeiro de 2018</i>	Rio de Janeiro (RJ)	Freis Fabiano e Rogério
<i>De 9 a 12 de junho de 2018</i>	São Paulo (SP)	Franciscanos

APÊNDICE G – Cura e feitura do santo na Igreja Católica



Elaboração: Juliano Florczak Almeida e Ana Karen Apolo.

Fluxograma das composições envolvidas na feitura do santo no âmbito da Igreja Católica e sua relação com os processos de cura. Feito a partir do material etnográfico. Chama a atenção a quantidade de atores e suas diferentes escalas.

APÊNDICE H – Tabela dos sites de internet relacionados aos pesquisados

Pesquisado	Nome do site	Descrição	Link
<i>Frei Galvão</i>	<i>Fanpage</i> do Santuário Frei Galvão, de Guaratinguetá (SP)	Página do <i>Facebook</i> em que o Santuário divulga suas atividades, promove a devoção ao frei Galvão e repercute reportagens sobre o santo.	https://www.facebook.com/SantuarioFreiGalvao/?fref=ts
	<i>Fanpage</i> do Seminário Frei Galvão, de Guaratinguetá (SP)	Página do <i>Facebook</i> em que o Seminário divulga suas atividades, promove a devoção ao frei Galvão e repercute reportagens sobre o santo.	https://www.facebook.com/freigalvao.ofm/?fref=ts
	<i>Site</i> do frei Galvão	<i>Site</i> do frei Galvão em que é divulgada sua devoção. Ligado ao Santuário Frei Galvão, de Guaratinguetá (SP).	http://www.saofreigalvao.org.br/
	<i>Site</i> do frei Galvão	<i>Site</i> do frei Galvão em que é divulgada sua devoção. Ligado à família do santo.	http://www.saofreigalvao.com/
	<i>Site</i> do Santuário Frei Galvão, de Guaratinguetá (SP)	<i>Site</i> em que o Santuário divulga suas atividades, promove a devoção ao frei Galvão e repercute reportagens sobre o santo.	http://www.santuariofreigalvao.com/
<i>Padre Eustáquio</i>	<i>Fanpage</i> do beato padre Eustáquio	Página do <i>Facebook</i> em que são divulgadas atividades relacionadas ao beato, bem como reportagens sobre ele são repercutidas e sua devoção é promovida.	https://www.facebook.com/beatopadreeustaquio/?fref=ts
	<i>Fanpage</i> do Memorial Padre Eustáquio, de Poá (SP)	Página do <i>Facebook</i> em que são divulgadas atividades relacionadas ao Memorial Padre Eustáquio, bem como reportagens sobre ele são repercutidas e sua devoção é promovida.	https://www.facebook.com/museupadreeustaquipoa/
	<i>Blog</i> do Memorial Padre Eustáquio, de Poá (SP)	<i>Blog</i> em que são divulgadas atividades do Memorial.	https://museupadreeustaquio.wordpress.com/
	<i>Site</i> do Santuário Arquidiocesano as Saúde e da Paz	<i>Site</i> em que o Santuário divulga suas atividades, promove a devoção ao Padre Eustáquio e repercute reportagens sobre o beato.	http://padreeustaquio.org.br/
	<i>Site</i> do Santuário de Nossa Senhora da Abadia, de Romaria (MG)	<i>Site</i> em que o Santuário divulga suas atividades, promove a devoção ao Padre Eustáquio e repercute reportagens sobre o beato.	http://www.senhoradabadia.com.br/
<i>Padre Aloísio</i>	<i>Fanpage</i> do servo de Deus padre Aloísio	Página do <i>Facebook</i> em que são divulgadas atividades relacionadas ao servo de Deus, bem como reportagens sobre ele são repercutidas e sua devoção é promovida.	https://www.facebook.com/ServoDeDeusPadreAloisio/?fref=ts
	<i>Site</i> do servo de Deus padre Aloísio	<i>Site</i> em que são divulgadas atividades relacionadas ao servo de Deus, bem como reportagens sobre ele são repercutidas e sua devoção é promovida.	http://www.padrealoisio.org.br/
	<i>Blog</i> da Fraternidade Mariana do Sagrado Coração de Jesus	<i>Blog</i> em que são divulgadas notícias da Fraternidade e é difundida a devoção ao padre Aloísio.	http://fraternidademariana.blogspot.com.br/2012/09/missao-da-fraternidade-mariana-do.html
<i>Frei Hugolino</i>	<i>Fanpage</i> da Campanha pela Beatificação de Frei Hugolino	Página do <i>Facebook</i> em que agentes se articulam pela beatificação do frade, bem como são divulgadas atividades relacionadas ao frei Hugolino, reportagens sobre ele são repercutidas e sua devoção é promovida.	https://www.facebook.com/freihugolino/?ref=br_rs

APÊNDICE I – Lista dos acervos de periódicos consultados

Nome do acervo	Disponível em	Período disponível	Pequena descrição do material disponível
<i>Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional</i>	http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/	Desde 1740.	Centenas de jornais e revistas de todo o Brasil.
<i>Acervo Folha</i>	http://acervo.folha.uol.com.br/	Desde 1921.	Todas as edições de <i>Folha da Manhã</i> , <i>Folha da Noite</i> e <i>Folha de S.Paulo</i> , que enfocam São Paulo.
<i>Acervo Estadão</i>	http://acervo.estadao.com.br/	Desde 1875.	Todas as edições de <i>A Província de S.Paulo</i> e <i>O Estado de S.Paulo</i> , que enfocam São Paulo.
<i>Acervo O Globo</i>	http://acervo.oglobo.globo.com/	Desde 1925.	Todas as edições de <i>O Globo</i> , cujo foco é o Rio de Janeiro.

APÊNDICE J – Roteiro de entrevista

Roteiro para Entrevistas sobre curandeiros(as) falecidos(as)

Nome:		Gravação n.º:	
E-mail:		Telefone: () ()	
Data: ___/___/___	Turno:	Local:	
Idade:		Gênero:	
Profissão:	Escolaridade:	Naturalidade:	
Estado Civil:	Filhos:		
Etnia:		Curandeiro(a):	
Conheceu curandeiro(a) na condição de:		Religião: Se católico, frequenta celebrações? Se católico, frequenta movimentos?	

Práticas de curas:

- 1) Como o(a) curandeiro(a) **realizava** suas curas(a)?
- 2) Como ele(a) **descobria os males** de que sofria o paciente?
- 3) O(a) curandeiro(a) utilizava algum **material** para realizar suas curas? Quais? Como os conseguia?
- 4) Você conhece alguém que **foi curado** por ele(a)? Sabe contar a história?
- 5) Como era a relação dele(a) com os **médicos**? E com a ciência? E as outras religiões? (Ver conflito ou paralelismo de práticas).

Dom e autoria

- 6) O(a) curandeiro(a) costumava falar que ele(a) era **responsável** pela cura ou se dizia um intermediário?
- 7) Ele(a) tinha algum **dom**?
- 8) Ele(a) **cobrava** pelo atendimento? Soube de alguma vez que negou algum atendimento?

Trajetórias individual e religiosa:

- 9) Quais **histórias** você conhece sobre o(a) curandeiro(a)?
- 10) Como ele **veio** parar aqui nessa paróquia?
- 11) Você sabe contar como era o **dia-a-dia** do(a) curandeiro(a)?
- 12) O(a) curandeiro(a) costumava **rezar** bastante? Frequentava/celebrava missas?
- 13) O(a) curandeiro(a) era **devoto** de algum santo(a)?
- 14) Como ele(a) **se tornou** curandeiro(a)? (Revelação, aprendizados, etc.)

Se de alguma congregação:

- 15) Qual era a **congregação** do(a) curandeiro(a)?
- 16) Qual o **carisma**?

Caso esteja em processo de beatificação/canonização:

- 17) Como **começou** o processo de beatificação/canonização?
- 18) Há registros de **milagres**? Você sabe histórias dos milagres realizados pelo(a) curandeiro(a)?
- 19) **Quem** (pessoas, instituições, etc.) está envolvido no processo de beatificação/canonização? Como cada um se inseriu no processo?

Turismo:

- 20) O(a) curandeiro(a) provocava a vinda de muitos **romeiros** em busca de curas?
- 21) E **atualmente**, muitas pessoas vêm conhecer a localidade em razão do(a) curandeiro(a)?
- 22) Há **pontos** turísticos na cidade vinculados ao(à) curandeiro(a)? Quais?

APÊNDICE K – Biografias e seus autores

Este texto é um esboço de biografia dos biógrafos dos religiosos pesquisados nesta tese e esboço de uma meta-biografia, isto é, biografia das biografias. O objetivo é salientar a vinculação da maioria deles com a instituição. Isso indica que o conteúdo de suas obras é, em alguma medida, reverberação da própria Igreja Católica. Ao salientar isso, mostro que verificar como as práticas de cura são apresentadas nas biografias é meio para alcançar o objetivo deste trabalho, que consiste em saber o modo pelo qual as práticas de cura entram na Igreja Católica.

Frei Fabiano de Cristo tem três biografias principais, todas elas escritas por confrades. A mais antiga delas, escrita por frei Apolinário da Conceição (1754), é um registro histórico importante do Brasil setecentista. As outras duas, do século XX, foram escritas por frei Pedro Sinzig (1928) e por frei João José Pedreira de Castro (1944). Essa última é a mais completa. Grande intelectual da Primeira República, Padre Sinzig nasceu em 1876 e veio ao Brasil na juventude, tendo se ordenado sacerdote ainda no século XIX¹³². Faleceu na sua Alemanha natal em 1952. Foi musicista, escritor e jornalista. Escreveu mais de quatro dezenas de livros.

A biografia do padre Cristoforo Bove, O.F.M., sobre frei Galvão (BOVE, 1993) dificilmente poderia ser mais institucional. Afora o fato de ele ser confrade do santo, seu texto foi utilizado na causa de canonização. O italiano Bove¹³³ fora um franciscano nascido em 1948. Foi consultor e relator da Congregação para Causas de Santos, onde, provavelmente, topou com a relatoria da biografia de frei Galvão. Foi também professor de História em várias universidades. Poliglota, sabia várias línguas clássicas e modernas. Foi autor de diversos livros.

Mas essa não é única biografia sobre frei Galvão. Outra consultada pelo aprendiz de antropólogo foi escrita por Maristela (MARISTELA, 1954, 1996), pseudônimo de Sor Maria Beatriz do Espírito Santo (BOVE, 1993, p. 7). Os direitos da obra são reservados ao Mosteiro Portaceli, de Ponta Grossa (PR).

Com relação à biografia sobre frei Rogério (SINZIG, 1939), a história não é outra. Pedro Sinzig, de quem já se escreveu, foi confrade de frei Rogério e inclusive conviveu com o biografado e com ele trocou cartas, conforme conta o livro.

Já padre Eustáquio tem dois biógrafos. A obra mais antiga (HULSELMANS, 1944), escrita logo depois de sua morte, tem como autor o confrade do biografado, padre Venâncio

¹³² Os dados sobre Sinzig foram encontrados no *Site* da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=909. Acesso em: 06 mai. 2017.

¹³³ Os dados sobre Bove foram encontrados no anúncio de seu falecimento. Disponível em: <http://www.francescaniconventualiroma.org/site/doc/PBoveLutto.pdf>. Acesso em: 06 mai. 2017.

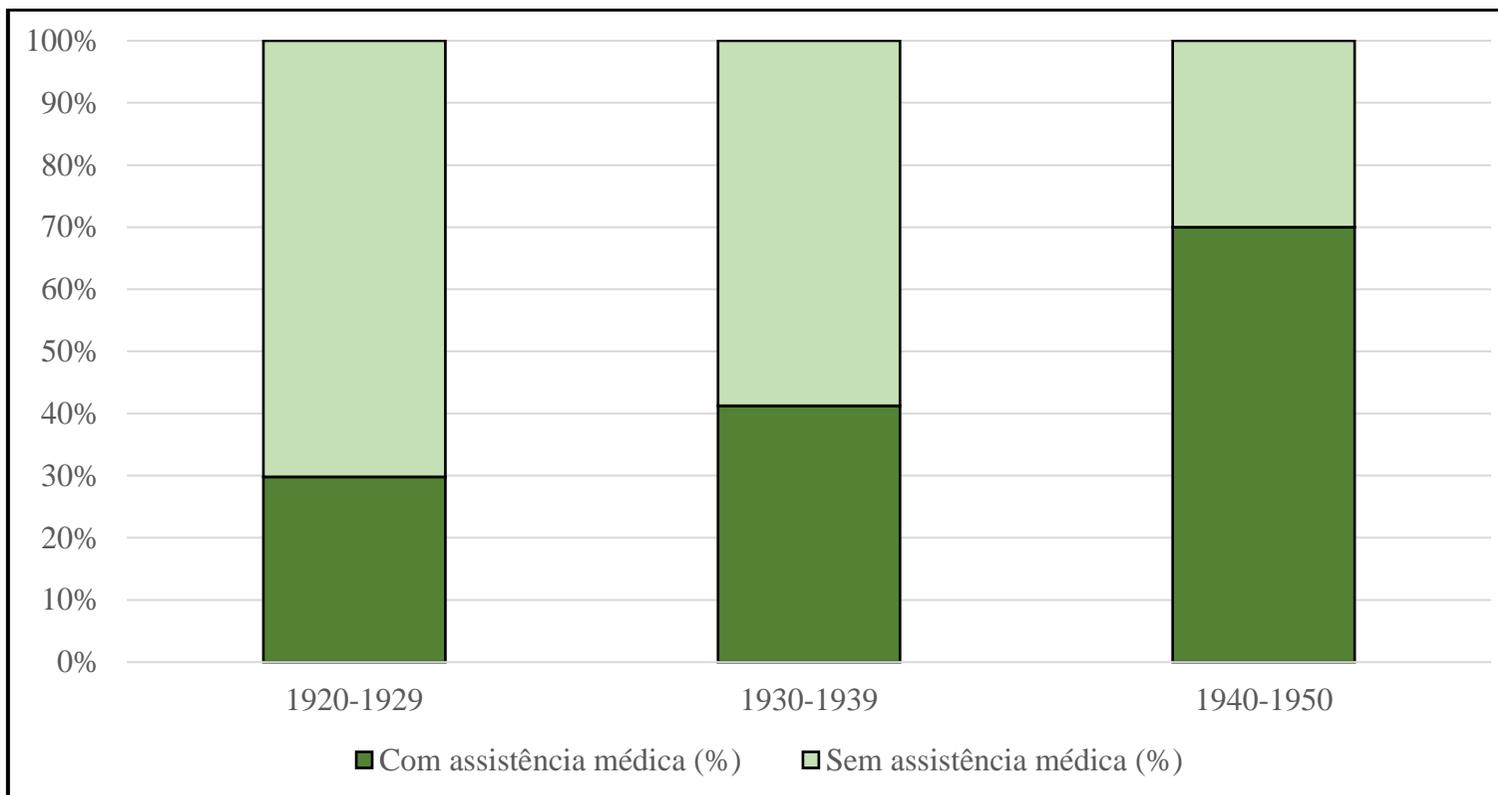
Hulselmans. As outras biografias (ANDRADE, 1990, 2004) foi escrita por um professor universitário – José Vicente Andrade – que fora religioso da Congregação dos Sagrados Corações, tal qual Eustáquio, e abandonou a batina, mas não se afastou da igreja, tornando-se o biógrafo oficial de Eustáquio para fins de sua canonização (PEIXOTO, 2006, p. 129-130).

Já a curta biografia de padre Aloísio (HECK, [s.d.]) foi escrita pelo padre Leo Heck, da mesma congregação do biografado. Trata-se de um livro que serve para difundir a devoção ao padre Aloísio, pedir doações para a causa de sua beatificação e orações para que esta se concretize.

Por fim, a biografia de frei Hugolino (GRISA, 1998) foi escrita por Pedro Grisa, parapsicólogo amigo do frei e seu companheiro de reflexões, das quais surgiram outro livro, também um sucesso editorial (BACK; GRISA, 1989). Nesse último, os dois se definem como parapsicólogos da linha que denominam independente, pois não teria vínculos com religião alguma (Ibid., p. 37), mas logo em seguida se definem como católicos (Idem). Os livros são baseados particularmente nas memórias do próprio frei Hugolino. Meus conhecidos de Santo Amaro da Imperatriz relatam que Grisa, seguidamente, visitava o frade, e anotava suas histórias.

Diante desses curtos esboços, fica claro que o caráter *oficioso* de grande parte das biografias, muitas delas escritas por membros do clero (MICELI, 1984, p. 53). Mas para uma pesquisa que objetiva justamente salientar como é a prática institucional, ler esses trabalhos parece ser uma boa estratégia.

APÊNDICE L – Evolução da assistência médica a morrentes em Poá (SP) em meados do século XX



Dados: Cartório de Registro Civil de Poá (SP)

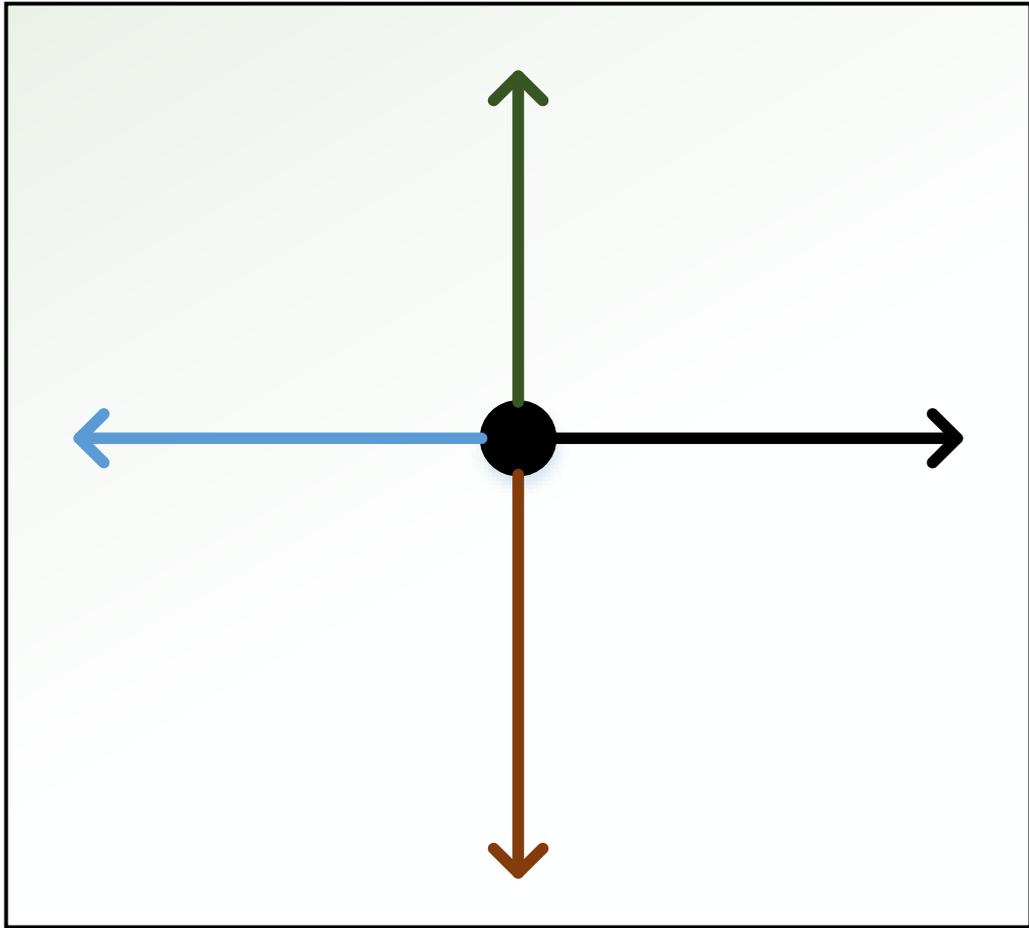
Fonte: Modificado de “História de Poá”, [s.d.].

Obs., p. Com assistência médica computa os atestados de óbito emitidos mediante apresentação de atestado médico.

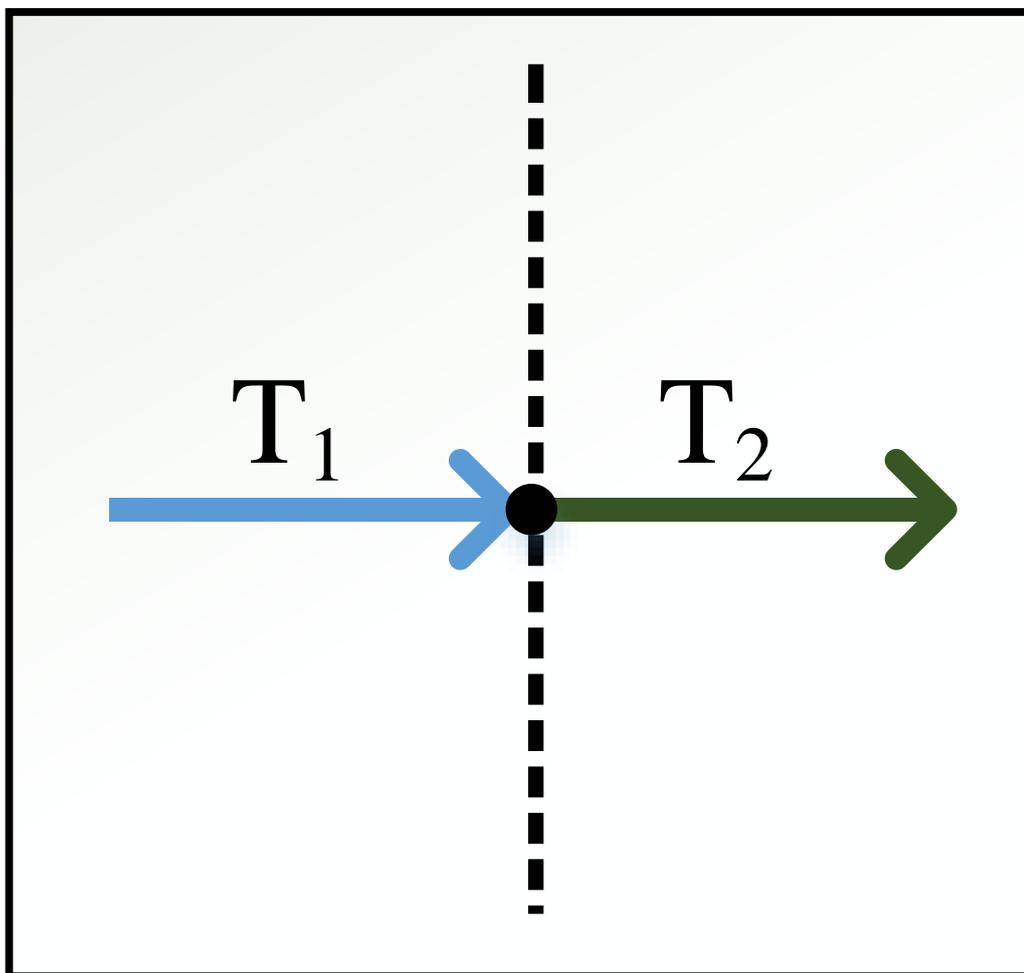
APÊNDICE M – Registros Fotográficos do processo de feitura das pílulas-de-frei-Galvão



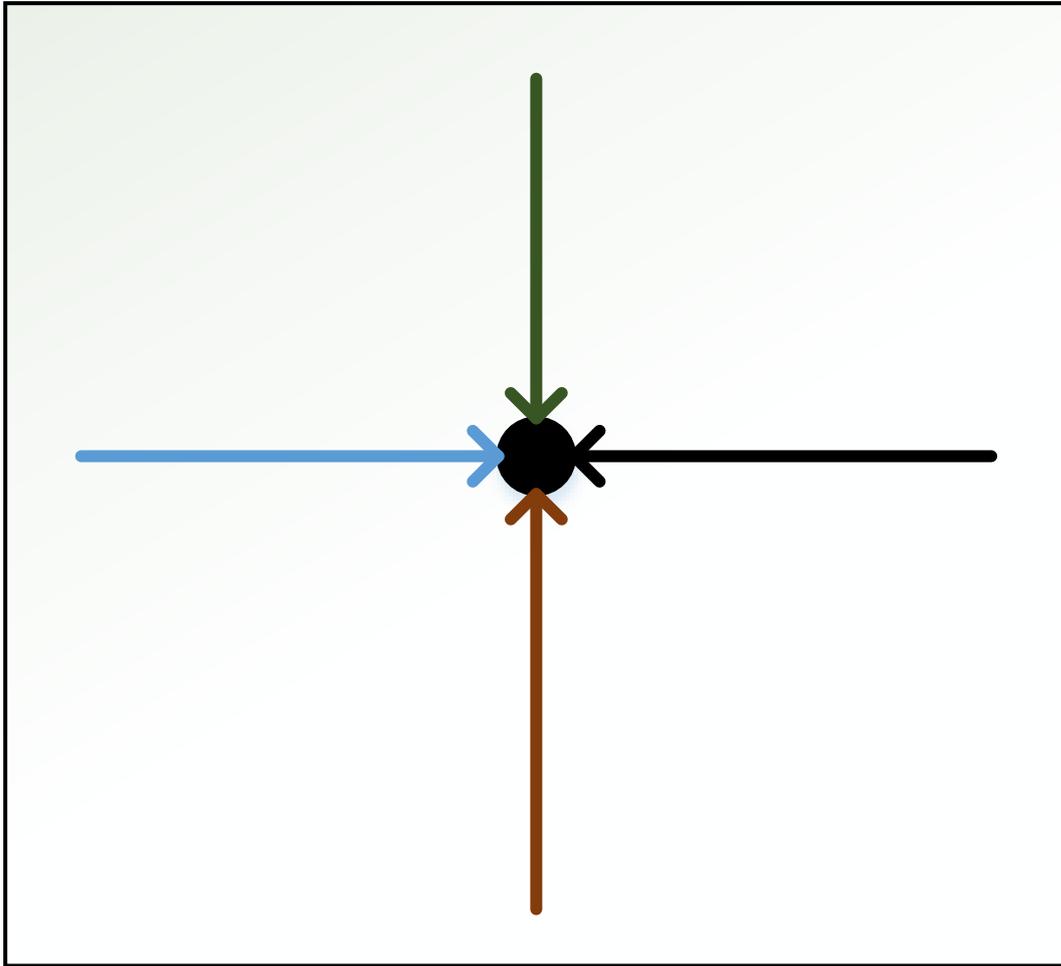
APÊNDICE N – Modelo das religiões de discernimento



APÊNDICE O – Modelo das religiões de conversão



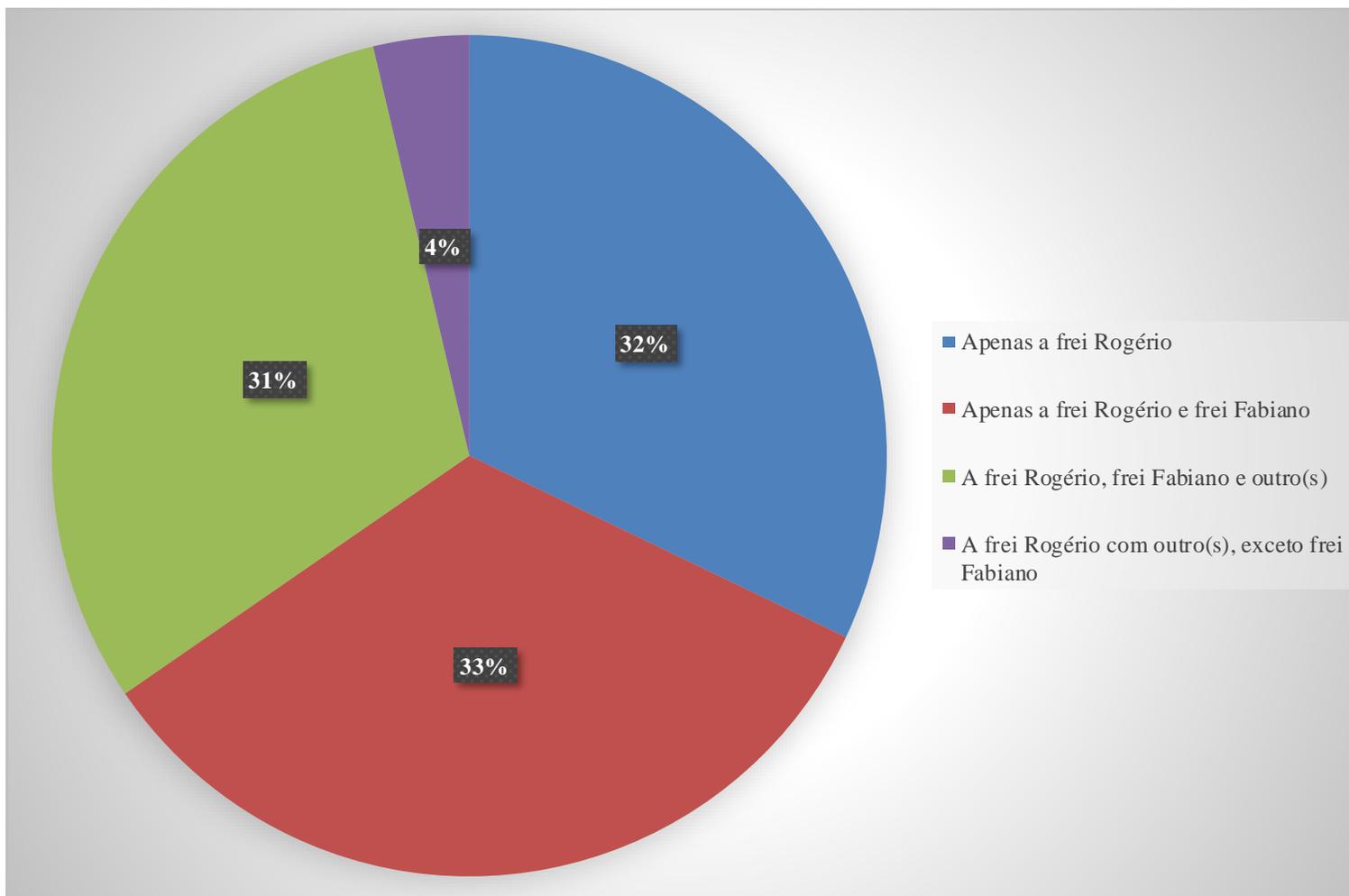
APÊNDICE P – Modelo das religiões de confluência



APÊNDICE Q – Fotografia da estátua de padre Eustáquio de Poá (SP)



APÊNDICE R – Gráfico dos agradecimentos a frei Rogério no Correio da Manhã, na década de 40



APÊNDICE S – Registros fotográficos da presença das Rezadeiras de Padre Eustáquio com suas bandeiras em Celebração Eucarística da Festa do beato de agosto de 2016



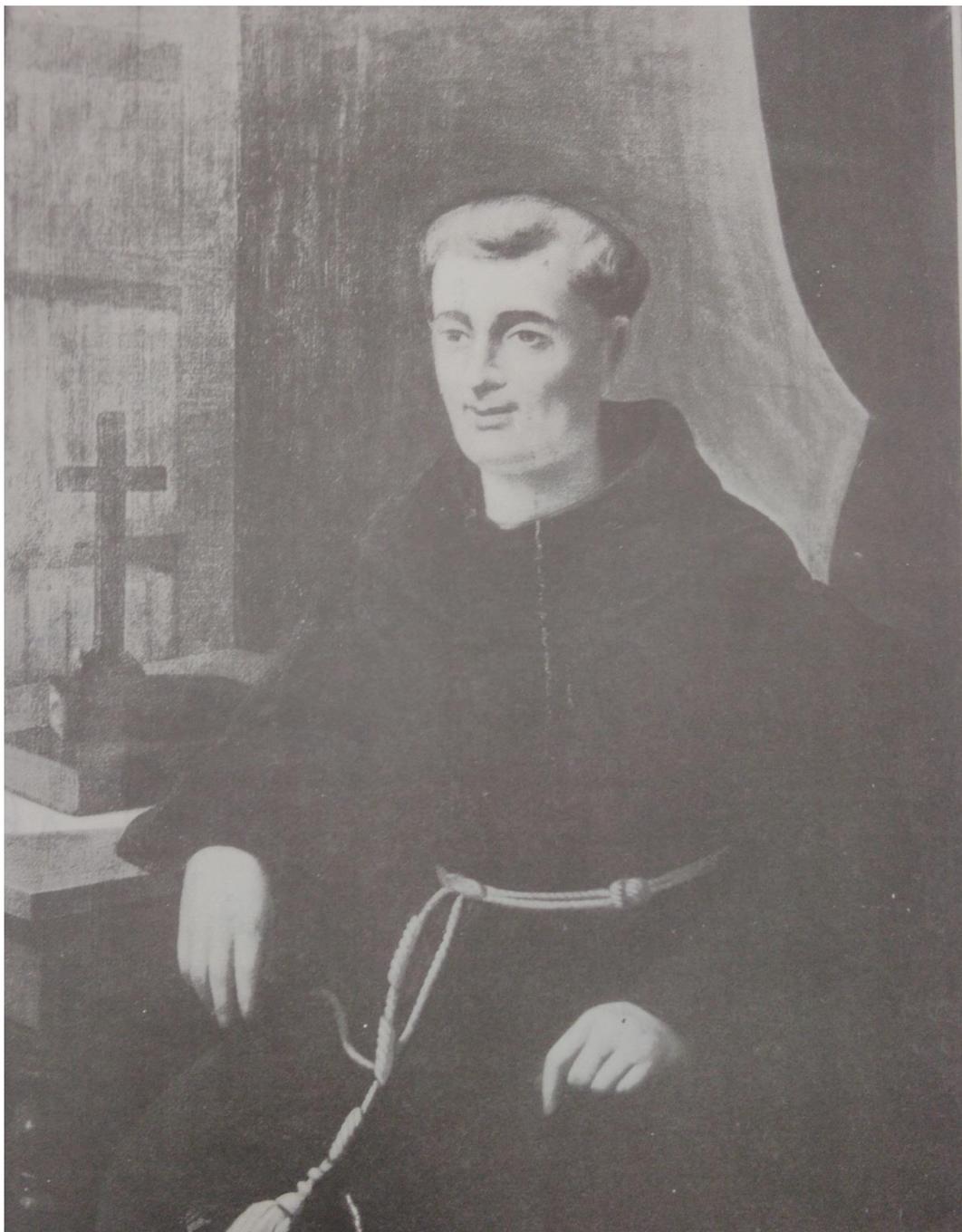
ANEXO A - Retrato de frei Fabiano de Cristo



O Servo de Deus frei Fabiano de Cristo
(quadro de H. Graf).

Fonte: Revista da Semana, 02 mai. 1931.

ANEXO B – Retrato de frei Galvão



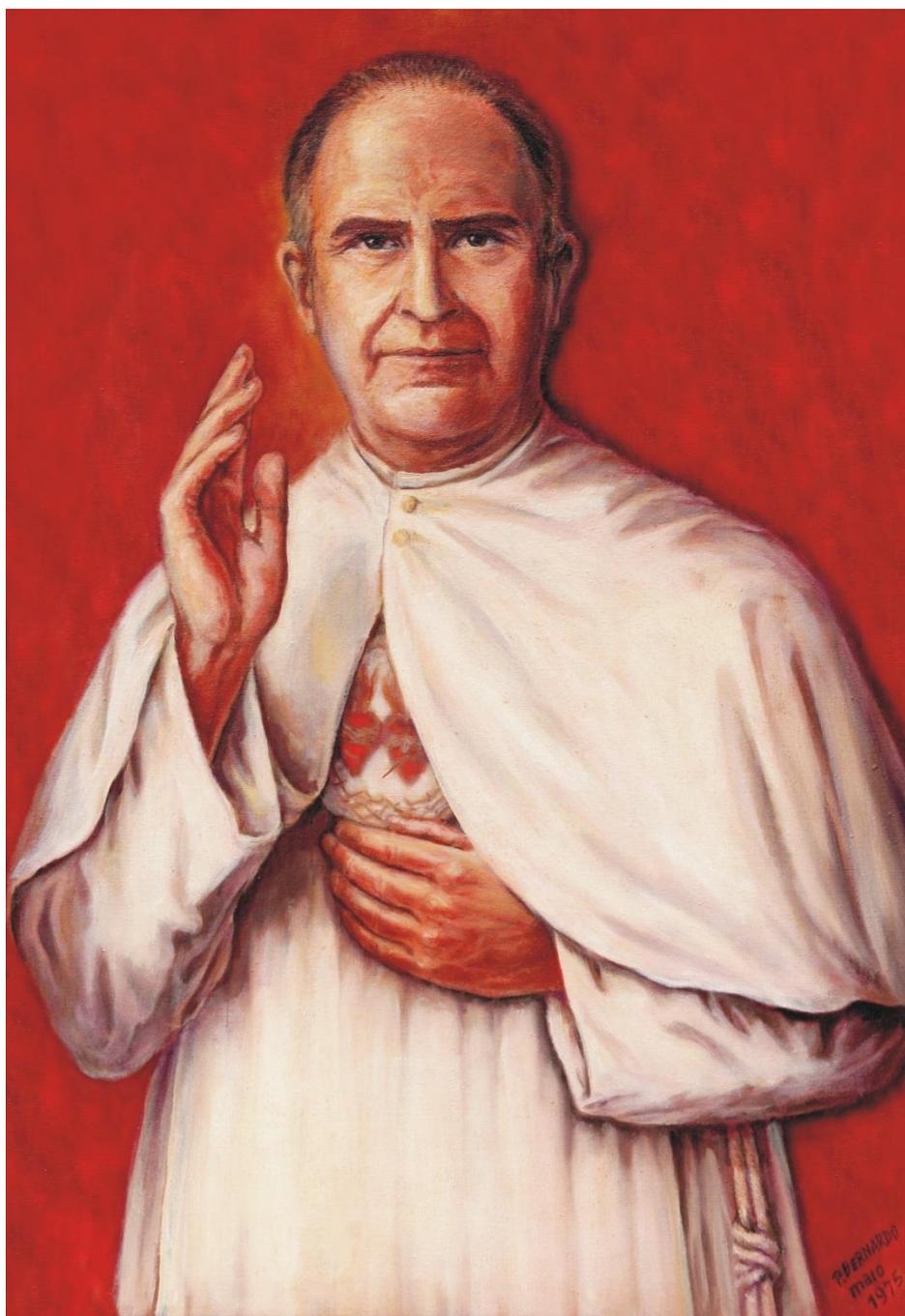
Fonte: BOVE, 1993.

ANEXO C – Retrato de frei Rogério



Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2011/09/242_060911.jpg.
Acesso em: 03 mai. 2017.

ANEXO D - Retrato de padre Eustáquio



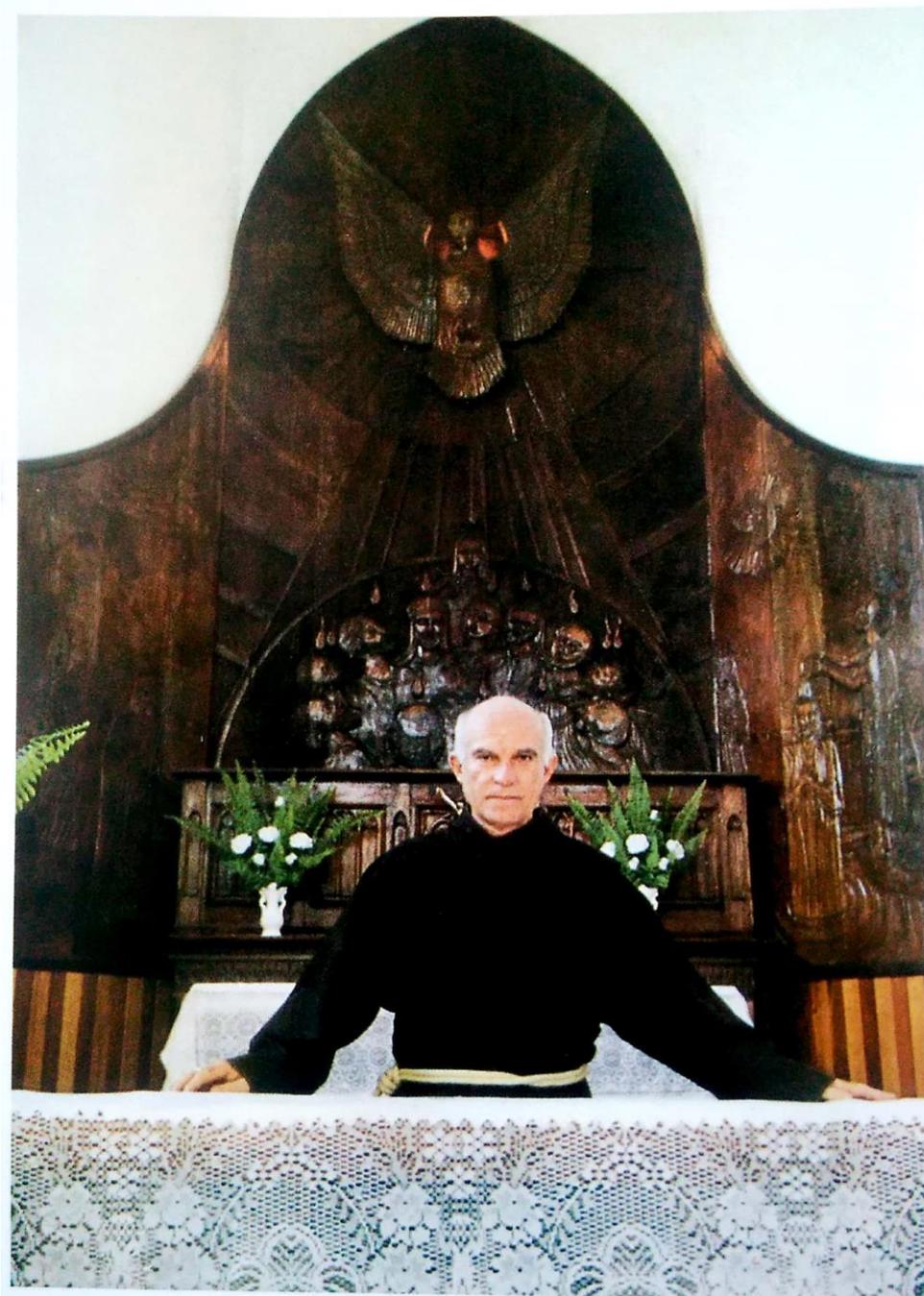
Disponível em: http://p.se-todo.com/pars_docs/refs/23/22267/22267_html_79072e2e.jpg.
Acesso em: 03 mai. 2017.

ANEXO E - Retrato de padre Aloísio



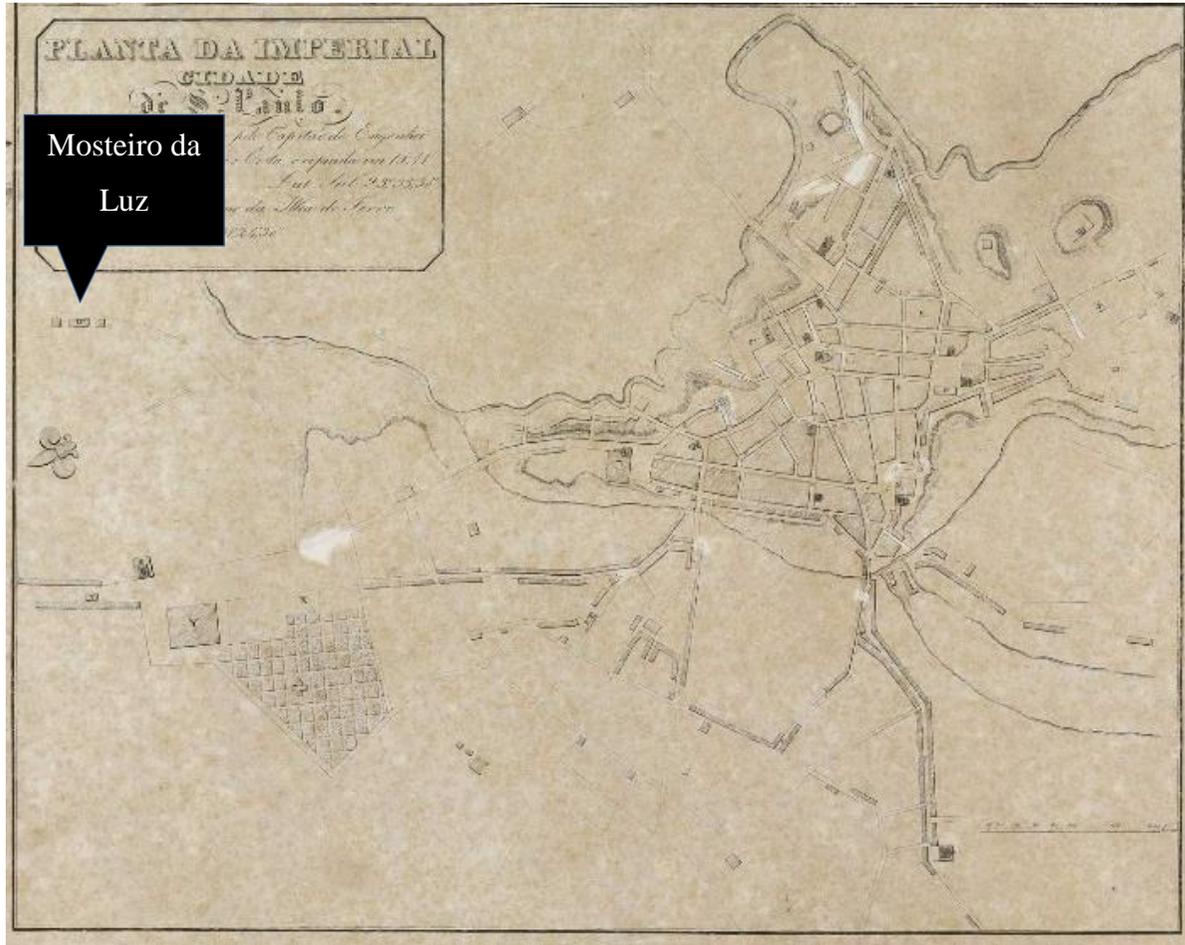
Fonte: Arquivo do Instituto Padre Aloísio.

ANEXO F - Retrato de frei Hugolino

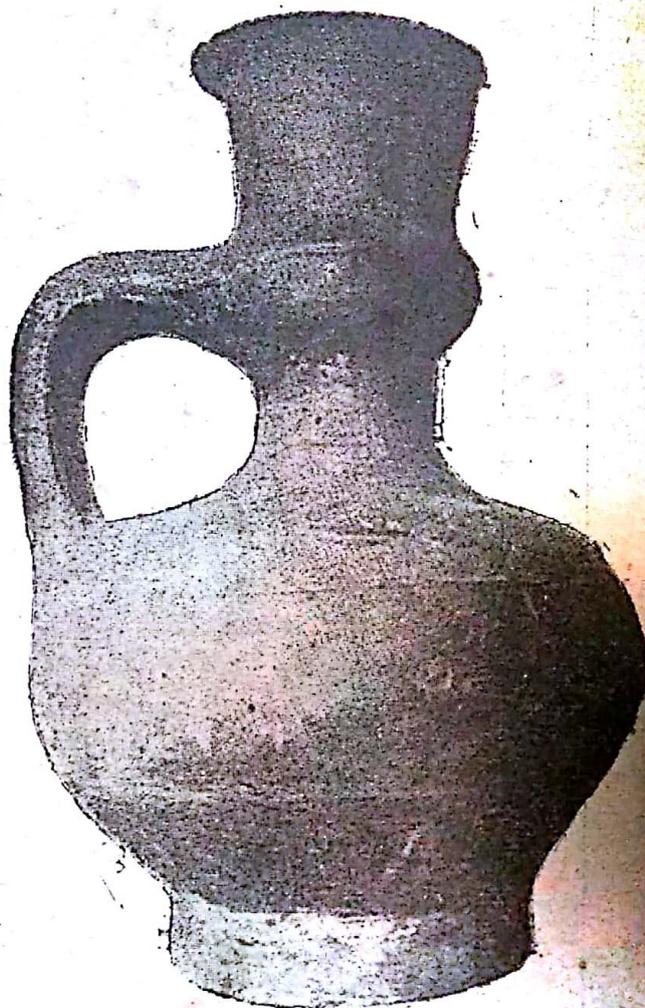
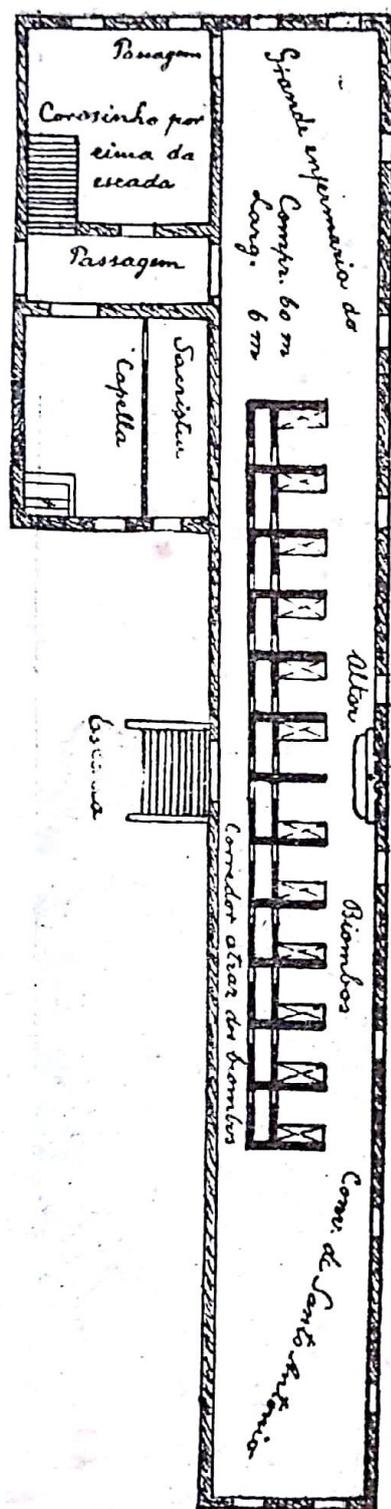


Fonte: pôster distribuído por frei Hugolino.

Detalhe da localização do Mosteiro da Luz



ANEXO H – Planta da enfermaria do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro e moringa do famoso frade enfermeiro



Moringue de que se serviu Frei Fabiano de Christo como enfermeiro.

Ao lado o esboço da enfermaria, como era no tempo de Frei Fabiano.

ANEXO I – A hora e a vez de Poá

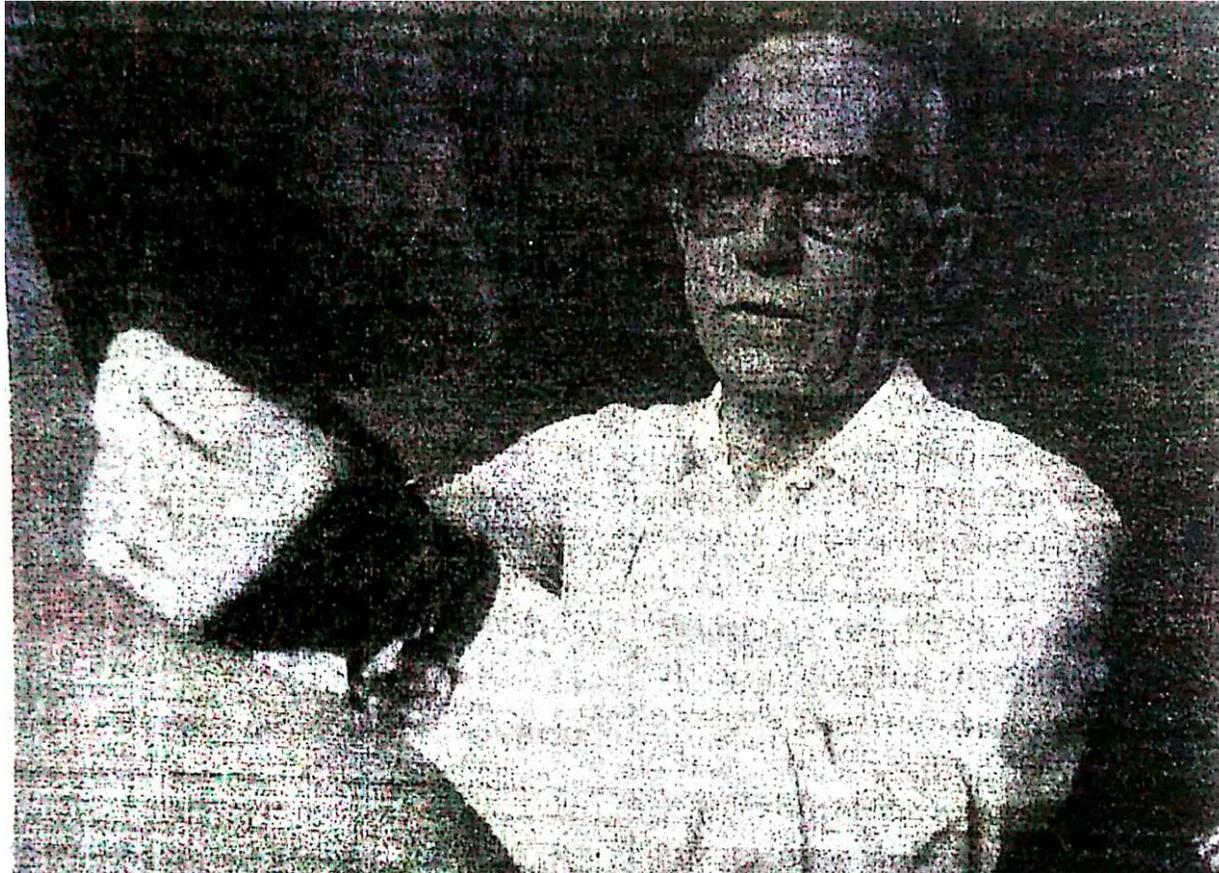


Poá (SP), em 1948. Poucos anos antes, a capela – ao fundo – havia presenciado os prodígios do “Santo de Poá”. No primeiro plano, a linha de trem, eixo fundamental da vida em Poá (Fonte: RAMOS; REIS; CARVALHO FILHO, 2015).



Acima, a multidão que peregrinava a Poá (SP) em busca das graças de padre Eustáquio (Fonte: WHITAKER, 1944).

ANEXO J – Frei Hugolino mostra exames laboratoriais comprobatórios de suas curas



Fonte: (JUNIOR, 1993).

ANEXO K – Kirliangrafia de pessoas atendidas por frei Hugolino

FOTOS KIRLIAN

Apresentamos a seguir como se altera, para melhor, a qualidade energética das pessoas após a Imposição das Mãos realizada por Frei Hugolino. A Foto n° 5 é de M. A. F. em seu estado normal, e a de n° 6 após a Imposição das Mãos. A de n° 7 é de O. M. V. ao chegar ao Conventinho do Espírito Santo, e a de n° 8 após a Imposição das Mãos.

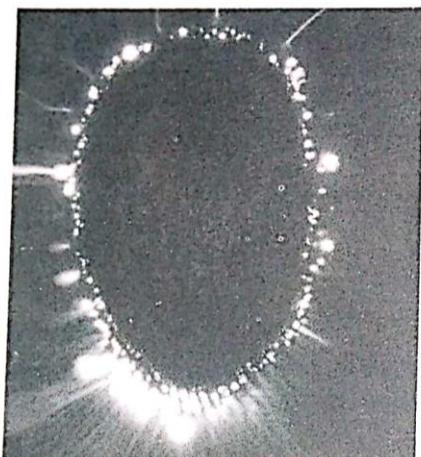


FOTO 5

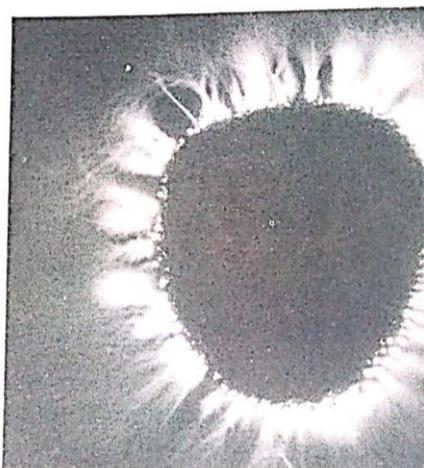


FOTO 6

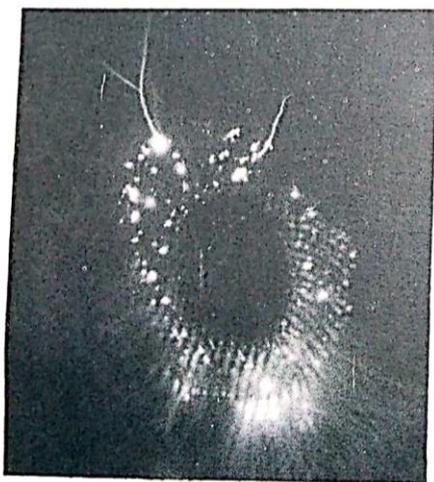


FOTO 7

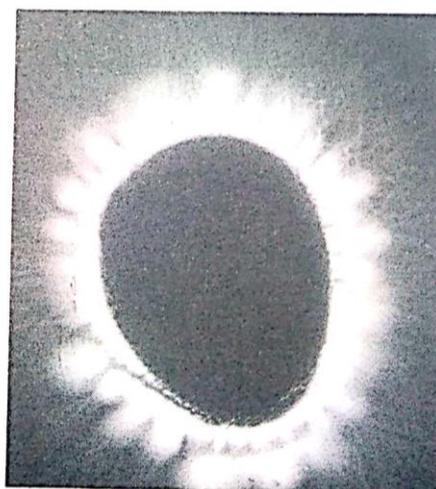


FOTO 8

ANEXO L – Santinho de Jesus Médico

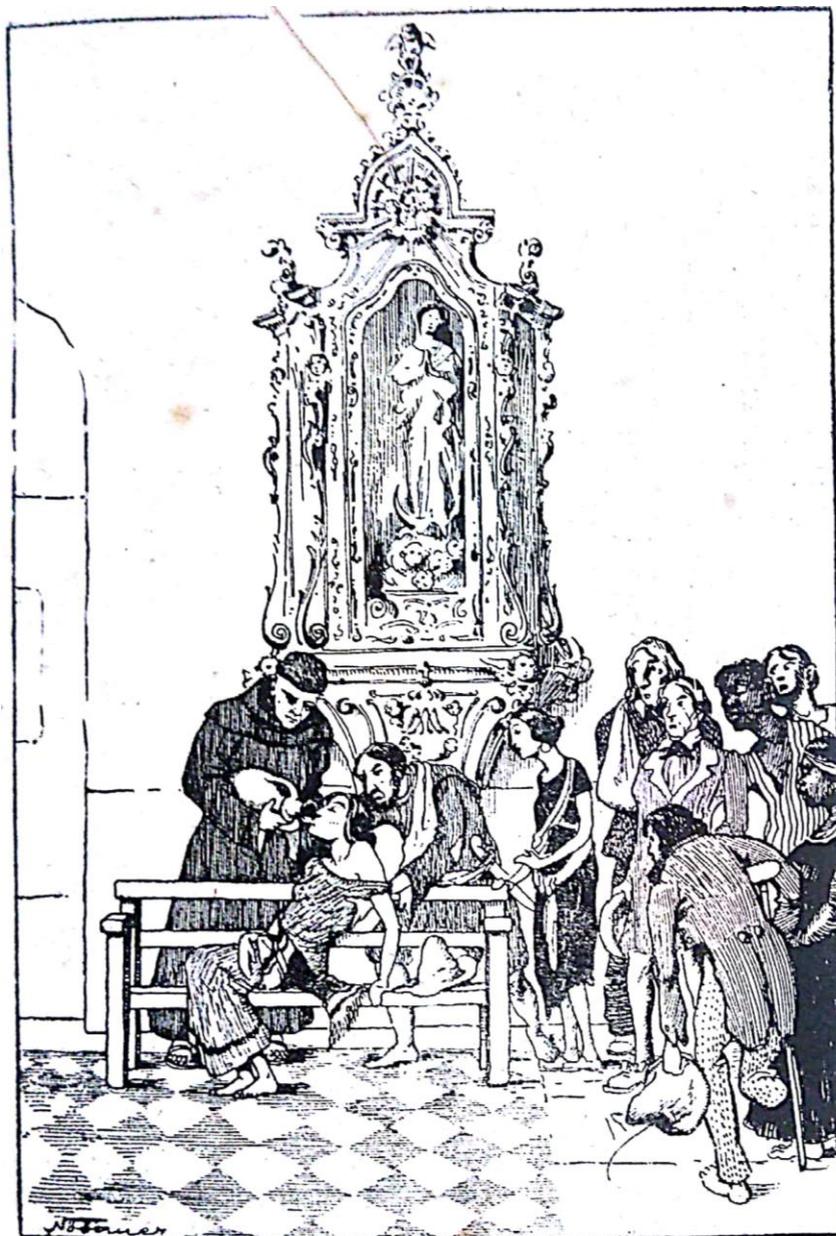


Fonte: Arquivo da Pesquisa.

Local de coleta: Mosteiro da Luz (SP).

Observação: uso não comercial, apenas acadêmico, da reprodução.

ANEXO M – Frei Fabiano e sua moringa



Frei Fabiano de Christo, na portaria do Convento de Sto. Antonio, no Rio de Janeiro, dando de beber aos doentes.

Fonte: (SINZIG, 1928, p. 19).

ANEXO N – Os funerais de frei Rogério no Rio de Janeiro, em março de 1934



Fonte: Revista da Semana, 31 mar. 1934.

ANEXO O – A exumação dos ossos de frei Rogério no Rio de Janeiro, em maio de 1939



Fonte: Jornal *A Cruz*, de 14 mai. 1939.

A legenda incluída na publicação foi a seguinte: “Senhoras piedosas guardando relíquias de frei Rogério, em companhia de grande massa popular.”

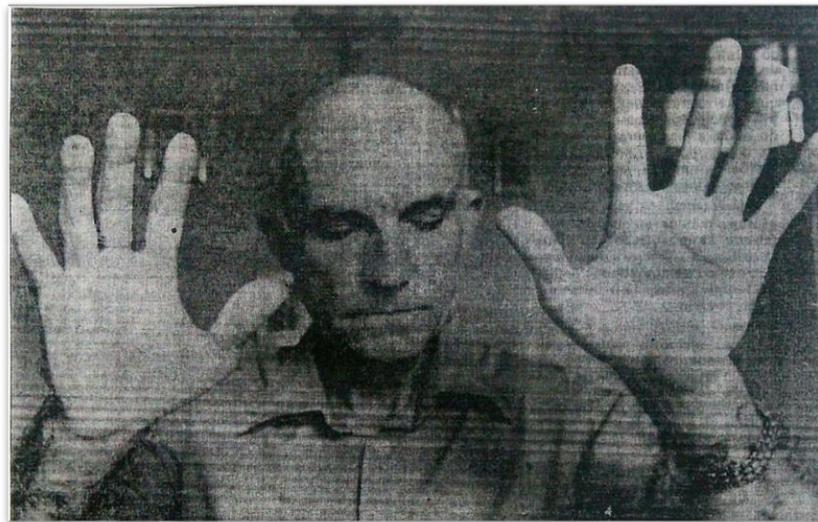
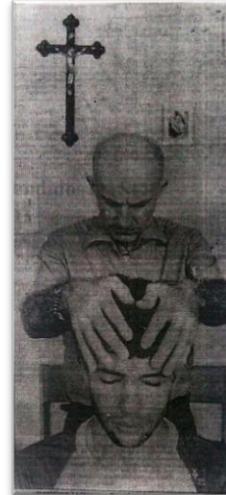
ANEXO P – Padre Eustáquio abençoa as águas das garrafas da multidão, em Poá (SP).



Fonte: MPEP.

No canto superior direito, observa-se uma imagem de são José, reforçando o vínculo entre o sacerdote holandês e o pai nutrício de Jesus. A fotografia era uma recordação vendida aos peregrinos de Poá (SP).

ANEXO Q – A imposição de mãos de frei Hugolino



Fontes, em sentido horário a partir da esquerda superior: (JUNIOR, 1993); (“Homem pode controlar e programar a mente”, 1986); (BACK; GRISA, 1989); (“Homem pode controlar e programar a mente”, 1986); e (BACK; GRISA, 1989).

ANEXO R – Certificado da entronização do Sagrado Coração de Jesus nas casas, prática devocional propagada por padre Eustáquio



Fonte: MPEP.

ANEXO S – Santinho de frei Hugolino distribuído pelo “Movimento Popular pela Beatificação de Frei Hugolino”

