SANTA GIANNA DEFENSORA DA VIDA: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICO-CULTURAL DA EXPERIÊNCIA DO MILAGRE

Hugo Ricardo Soares¹

Flávia Slompo Pinto²

Resumo: Partindo do relato etnográfico sobre a pregação testemunhal de uma devota da santa italiana Gianna Beretta Molla, num evento da Renovação Carismática Católica, no qual ela narra sua experiência miraculosa na relação com essa santa, o objetivo deste texto é pensar essa experiência tendo como ponto de partida a somatização dos efeitos da cura e a narrativa que traduz essa experiência para um público específico. Para tanto, baseamo-nos na noção fenomenológica de “corporeidade” elaborada por Merleau-Ponty e desenvolvida por Thomas Csordas. A ideia é compreender como é estabelecida a relação de homologia entre duas biografias (a da devota e a da santa) a partir dessa experiência corporificada e da intersubjetividade que se estabelece entre elas.

Palavras-chave: Experiência; Cura; Narrativa.

Abstract: Starting through ethnographic report about the testimonial preaching of a devout Italian saint Gianna Beretta Molla, in a Catholic Charismatic Renewal event, in which she recounts her miraculous experience in relation to this saint, the aim of this text is to think this experience having as a point of starting the somatization of the effects of healing and the narrative which translates around this experience to a specific audience. For this, we based it on the phenomenological concept of “corporeality” elaborated by Merleau-Ponty and developed by Thomas Csordas. The idea is to comprise how is established the homology relationship between two biographies (the devotee and the saint) from this embodied experience and the intersubjectivity which is established between them.

Keywords: Experience; Healing; Narrative.

¹ Hugo Ricardo Soares é doutor em antropologia social (Unicamp) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (Unicamp). E-mail: hrsoares@hotmail.com

² Flávia Slompo Pinto é mestre em antropologia social (Unicamp) e docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. E-mail: flavia.slompo@ifpa.edu.br

INTRODUÇÃO

O fenômeno milagroso é, sem dúvida, um dos elementos mais importantes e presentes dentro da estruturação simbólica do catolicismo, tanto em seu aspecto especulativo teológico quanto em seu aspecto prático representado pelas experiências religiosas cotidianas vivenciadas de maneira coletiva ou individual pelos fiéis.

Na teologia católica, o conceito de milagre foi debatido de maneira mais pontual a partir dos estudos teológico-jurídicos sobre a essência da santidade, bem como sobre as maneiras de reconhecê-la e legitimá-la. Uma boa síntese desses diversos pontos de vista foi feita no século XVIII por Próspero Lambertini (depois papa Bento XIV), especificamente na primeira parte do livro IV de sua monumental obra *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*.

É evidente, portanto, na cosmologia (ou cosmológica) católica, o nexo existencial entre santidade e milagre, pois a primeira, seria por excelência, a possibilidade teológica para o surgimento do segundo. E este, por sua vez, é a prova cabal da existência da primeira.

Tendo como principais referências São Tomás de Aquino e Próspero Lambertini, os teólogos Criscuolo, Ols e Sarno, no manual de canonização mais popular e atual da Igreja, argumentam que a reflexão teológica sobre o milagre tem como centro as especulações filosófico-teológicas sobre a própria natureza do “governo divino” (Criscuolo; Ols; Sarno, 2011).

Nesse sentido, o milagre, muito mais do que uma intervenção aleatória da sobrenatureza na natureza, é a verdadeira manifestação de Deus entre os homens, ou seja, a prova de sua existência e uma amostra de como este orienta e governa o mundo. O material para estas formulações são os diversos episódios em que deus se manifesta ou se revela aos homens nas escrituras sagradas cristãs. Se deus manifestou-se em momentos míticos importantes, ele pode e continua a se manifestar nos tempos de hoje.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, o milagre no catolicismo já foi entendido como um elemento da relação entre homens e santos (os

principais fazedores de milagres), um decantado oriundo do cumprimento de práticas como promessas, ritos devocionais e contemplativos por parte dos devotos (Zaluar, 1983; Steil, 1996; Menezes, 2004; Reesink, 2004). Haveria, então, entre homens e santos, e também entre os próprios homens, um circuito de trocas simbólicas em que o milagre adquiriria características de dádiva (Mauss, 2003).

Nestas práticas religiosas cotidianas, em que a vigilância teológica se faz menos presente, o fiel acaba por se valer de uma astúcia simbólica, ou seja, de uma capacidade estratégica, de *negociar* os dogmas e as regras e adequar a produção simbólica canônica às suas demandas contextuais. Parte importante de todo este movimento de contato com o sagrado, o milagre acaba por ser re-significado. Isso nos faz muitas vezes pensar que, orquestrando toda a malha social que constitui o catolicismo, existem duas formas de milagre, uma teológica, e por isso canônica, e outra popular, que pode ou não vir a ser um milagre canônico.

Na verdade, como mostrou Reesink, para a lógica do catolicismo, mais importante do que o milagre em si é a “possibilidade do milagre” (Reesink, 2004). Este fator, por si só, basta para sustentar as práticas religiosas, bem como o sentimento de pertencimento e identificação do fiel a esse sistema religioso.

No entanto, a despeito da importância do milagre, grande parte dos estudos sobre catolicismo aborda o fenômeno apenas sob o viés de suas representações simbólicas, ou seja, entendendo-o como o “decantado das relações entre devotos e santos”, acima citado.

Tentando ampliar um pouco o escopo destes estudos, no presente artigo, nós nos debruçamos sobre o relato de uma experiência milagrosa vivenciada e narrada por uma católica chamada Elisabete Arcolino Comparini. Esse milagre foi o responsável pela canonização da italiana Gianna Beretta Mollan em 2004. Partindo deste caso, optamos por tentar compreender a relação do devoto com o seu santo através da dimensão experiencial e corporificada do milagre. Focamos nosso olhar, portanto, nas manifestações somáticas da miraculada a partir de sua relação com Santa Gianna, bem como nos desdobramentos narrativos sobrepostos à sua experiência de milagre. Desse

modo, propomos refletir acerca da relação entre milagre e biografia, ou, dito de outro modo, entre experiência e narrativa, numa dimensão mitodramática de cura (Csordas, 2008).

Como indicamos, a ideia de abordar a relação de devotos católicos com seus santos de devoção via experiências corpóreas ainda é bastante nova. Uma das causas disso, como indica Csordas, é a relativa precariedade das nossas categorias analíticas usadas nestes tipos de abordagens baseadas no paradigma da corporeidade (Csordas, 2008). A grande maioria dos estudos investiga a relação do devoto com o santo a partir de sua atuação como receptor e produtor do capital simbólico atuante no campo religioso.

O antropólogo Thomas Csordas, citado anteriormente, é um dos que se propõe a ultrapassar o limite encontrado nos estudos que se valem das interpretações de inspiração semiótica do fato antropológico (ou seja, que fazem do significado o ponto de chegada da pesquisa). Apresentando o livro *Corpo/Significado/Cura*, de Thomas Csordas, Carlos Steil argumenta que este autor procura uma perspectiva que vai além do significado estabelecido, estipulando como horizonte da pesquisa a “[...] compreensão da experiência do que significa ser humano enquanto um corpo no mundo” (Csordas, 2008, p. 10).

O paradigma da corporeidade, apresentado por Csordas, nesse caso, tenta dar conta de uma análise fenomenológica da cura ou do milagre. No entanto, o autor deixa claro que este paradigma deve ser entendido como um complemento das análises no paradigma da cultura, com suas metáforas de textualidade. O paradigma da corporeidade permite aprofundar algumas questões como a dialética existente entre consciência perceptiva e prática coletiva, por exemplo.

A análise de Csordas nos artigos desse livro olha para o corpo fenomênico como o lócus da cultura e o meio de sua experimentação, do “fazer-se humano” em suas infinitas possibilidades. Ou seja, o corpo é o lócus existencial da cultura e do sujeito (Csordas, 2008; Merleau-Ponty, 2011).

A inspiração para a formulação deste paradigma fenomenológico da corporeidade vem basicamente das obras de Maurice Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu. Do primeiro, Csordas vale-se de sua fenomenologia da percepção,

ou seja, na concepção de Merleau-Ponty, a percepção é um ato pré-objetivo e pré-discursivo, pois neste momento, não há distinção entre sujeito e objeto, simplesmente existe um corpo no mundo que se percebe, mas não se distingue. Por isso, para o autor, a percepção sempre esteve integrada ao mundo cultural de modo que o “pré-objetivo” não é “pré-cultural”. A análise fenomenológica proposta por Merleau-Ponty deve começar com este ato “pré-objetivo” da percepção ao invés de objetos já constituídos.

A contribuição de Bourdieu vem com o uso do conceito de *Habitus*, que serve para cobrir uma lacuna nas formulações de Merleau-Ponty, ou seja, a não elaboração ou o não desenvolvimento explicativo dos passos entre a percepção e a análise histórica culturalmente formulada. O conceito de Bourdieu serve para Csordas mostrar que efetivamente o “pré-objetivo” não é “pré-cultural”.

Portanto, a junção entre as ideias dos dois pensadores se dá por uma correspondência entre o que Merleau-Ponty chama de pré-objetivo e Bourdieu chama de “orquestração não autossuficiente de práticas de *habitus*”.

O TESTEMUNHO DE UM MILAGRE

Nosso relato etnográfico foi coletado no ano de 2008, em um *rebanhão de carnaval*, o *Carnaval com Cristo*, evento realizado nos quatro dias de carnaval pela Renovação Carismática Católica, em Campinas – SP. O evento ocorreu no grande espaço composto pela quadra de esportes, um bosque e o pátio do Colégio Salesiano São José. Chegamos de manhã e logo percebemos que estava acontecendo uma pregação, proferida por uma mulher, que depois soubemos ser Elisabete Arcolino Comparini. Em pé, e munida de um microfone, Elisabete falava a uma pequena audiência que se situava sentada em cadeiras de plástico, dispostas ordenadamente em fileiras. Sua narrativa estava estruturada como um testemunho tipicamente cristão, marcada pelo martírio, por sacrifícios e, por fim, pelo consequente desfecho feliz.

A pregadora iniciou sua fala contando de maneira bastante suave e alegre sobre sua vida de casada, enfatizando a felicidade corriqueira no cotidiano de

um casal católico com dois filhos, e dando especial ênfase à grande notícia que, a certa altura da vida, receberam: a chegada do terceiro filho.

Elizabete disse que todos na família ficaram muito felizes, afinal, para os católicos, a notícia da chegada de uma vida é uma bênção vinda do céu. No entanto, este momento narrativo da felicidade durou muito pouco, para dar vazão, em sua fala, a um drama que iria se estender por praticamente todo o testemunho.

Modificando a feição de seu rosto, assumindo um sério tom de voz, a pregadora anunciou para seu público que, em seu quarto mês de gravidez, sua bolsa havia rompido prematuramente, fazendo com que a placenta perdesse oitenta por cento do líquido amniótico. Entraram em cena, então, os hospitais e os médicos, que, pós o diagnóstico, anunciaram a Elisabete a necessidade de retirada imediata do feto, pois este estava colocando em risco sua própria vida. A fala da pregadora, desta feita, assumiu então um tom ainda mais dramatizado: iniciou-se, em sua narrativa, uma performance de crise que constituiu substancialmente a maior parte do resto de sua fala.

A pregadora construiu, então, este que seria o corpo de sua performance narrativa, a condição que a colocava no limiar entre a vida e a morte, o que seria devidamente contado com emoção, voz embargada e drama. Com aura de vilões, os médicos anunciaram que a situação era urgente e que ela, Elisabete, teria que dar o aval para a retirada do feto, pois, em sua interpretação, esta era a atitude certa a se fazer.

Elizabete conta que sofreu, desesperou-se e chorou muito. Ela simplesmente não conseguia concordar com os médicos corroborando com o aborto, pois aquele feto era seu filho, e Deus lhe dizia que não poderia consentir com a operação. A pregadora anunciou, então: “Eu teria de decidir entre a minha morte ou a morte de meu filho”.

Os dias passaram e os exames confirmaram o agravamento do caso. Os médicos, a cada hora, pressionavam a paciente e sua família a realizar a operação, e Elisabete resistindo, doendo-lhe ao pensar que, se morresse, deixaria dois filhos órfãos, mas que se decidisse por sua vida, estaria matando outro filho. Esta narrativa dramática foi gradativamente se potencializando,

tornando-se mais enfática durante seu testemunho, criando, assim, uma grande expectativa entre os ouvintes.

Sua família passou, então, a acionar todo tipo de ajuda espiritual possível no interior do catolicismo: realizou missas em intenção à saúde de Elisabete, pediu a grupos de oração e de amigos para que rezassem por ela etc. Inserida nesta rede de orações, Elisabete acabou recebendo no hospital a visita do bispo da cidade³, Dom Diógenes Matthes. Este é um episódio emblemático na constituição de sua relação com Santa Gianna.

Dom Diógenes Matthes a presenteou com um livro, mais precisamente, a hagiografia da então desconhecida beata italiana Gianna Beretta Molla. Faz-se notável que, ao longo de toda performance narrativa, este havia sido o primeiro momento em que Gianna Beretta Molla fora mencionada.

Elisabete conhece, acessa e aciona Gianna através de um livro entregue por um membro do alto clero da cidade. A partir desse momento, Elisabete apresenta a seu público o mote central da vida de Gianna, mote o qual se constituirá enquanto paradigma de identificação entre ela e Gianna: a beata italiana enfrentara o mesmo problema de perda de líquido amniótico durante uma de suas gravidezes, e havia preferido morrer para dar a vida ao seu filho (o que efetivamente aconteceu).

No momento em que a história de Gianna entra na fala de Elisabete, sua narrativa torna-se ainda mais aflitiva. A partir da leitura da biografia dada por Dom Diógenes, Elisabete passou a compreender que aquela experiência clínica pela qual estava passando era uma das formas de Deus operar nela para que compreendesse Sua magnitude, e *O* aceitasse. A beata passa a ser vista como um modelo de conduta católica em prol da vida, em prol de outrem: a alteridade preferencial pela qual Elisabete deveria se identificar profundamente.

Dentro de um paradigma da corporeidade, a base empírica para a análise é uma experiência corporificada (Merleau-Ponty, 2011). No caso aqui posto em análise, temos a aflição de Elisabete pensada não somente

³ Elisabete mora com sua família na cidade de Franca, interior de São Paulo.

pelo risco de morte pelo qual estava passando, mas também pela angústia que estava sentindo em ter que decidir entre sua vida e a de seu filho (havia um suplício físico e outro religioso/psicológico).

A partir dessa aflição, o discurso médico identifica uma anomalia física, biológica, fruto, portanto, de fatores naturais. Anomalia essa que tinha solução: a retirada do feto via procedimento cirúrgico. No entanto, o problema da perda do líquido amniótico, pela leitura religiosa de Elisabete, representava uma provação de Deus; e a aceitação da solução médica significava desobedecer a uma ordem divina, na medida em que a retirada do feto é considerada uma ação pecaminosa. O interessante é que esta leitura cultural feita por Elisabete acontece inspirada e entremeada pelo exemplo de Gianna. Isso fica-nos claro a partir da ponte que Elisabete constrói entre sua experiência de aflição e a vida da então beata Gianna.

Estabelece-se, portanto, um jogo de espelhamento entre devota e santa, o início de uma homologia entre as duas biografias a partir de uma nascente intersubjetividade que colapsa oposições como sujeito-objeto, santo-devoto, sincronia-diacronia. Esta intersubjetividade se dá entre corpos, não físicos – pois cronologicamente as histórias não se encontram –, mas, de um ponto de vista fenomênico, entre corpos narrados (Merleau-Ponty, 2002; Csordas, 2008).

A narrativa do testemunho desliza, então, para uma atmosfera de medo, de desespero em assumir a escolha de morrer: “Será que Deus estaria pedindo uma prova do meu amor por Ele, fazendo com que eu me entregasse à morte? Mas como um Deus poderia querer tirar de seus filhos, sua mãe, eu me perguntava, e chorava muito”, conta Elisabete à sua audiência.

Ao identificar-se com a beata Gianna Beretta Molla, Elisabete compreende sua aflição a partir da mesma lógica pela qual a santa resolveu seu problema: a opção pela morte como uma prova de amor por Deus e por Sua criação. Elisabete conta a seu público que a partir daquele momento, triplicou sofregamente suas rezas, principalmente para a beata Gianna e para Virgem Maria, pedindo que estas lhe fizessem compreender o sublime sentido da maternidade, no âmbito do martírio e do sofrimento que as mesmas haviam passado em vida. Isso significaria, nos dizeres da pregadora, pedir que a

Virgem e a beata a ungissem e a protegessem, para que tudo se operasse nela do modo como Deus desejasse, aceitando que se, nos planos Dele, fosse para ela morrer, que ela morresse em paz.

Começamos finalmente a chegar ao auge de sua história. A intensidade de sua aceitação da cruz recebida em formato clínico será proporcional à suavização de sua fala, que irá se aliviando até, finalmente, chegar ao momento em que os médicos revelam um resultado inesperado nos exames: o líquido amniótico estava se formando novamente na placenta. Elisabete havia sido curada por um milagre.

Eis que chegamos ao final dessa pregação, parte esta não menos interessante. A pregadora retira de sua bolsa um pano, o desdobra, e o mostra a seu público revelando assim uma grande bandeira com a fotografia da agora Santa Gianna, sorrindo e com um de seus filhos pequenos no colo. Mostra também ao público uma pequena moldura de madeira, cujo conteúdo é uma relíquia, um pedaço da camisola usada por Santa Gianna no momento de seu martírio, e incita aos presentes a irem tocar naquela relíquia.

Depois disso, a pregadora convidou a todos para darem as mãos, e deu início a uma oração de invocação do Espírito Santo e agradecimento pelas graças concedidas. Todos oraram em voz alta dizeres diferentes uns dos outros. Já a pregadora, também o fez, porém, como estava com o microfone, sua voz saiu mais alta e potente de modo que todos a escutaram claramente. E o que pediu, de maneira bastante incisiva, foi que Deus guiasse os católicos a seguirem o exemplo de Santa Gianna, esta defensora da vida, e que o Espírito Santo recaísse sobre os homens de decisão da nossa sociedade, os nossos políticos, para que compreendessem o milagre da vida nesta campanha contra o aborto⁴

HOMOLOGIAS BIOGRÁFICAS

Este relato etnográfico curto evidencia uma experiência clínica pessoal, profundamente dramatizada durante uma performance narrativa de pregação.

⁴ Evidentemente, a pregadora referia-se à campanha nacional da Igreja Católica contra o aborto.

Podemos novamente evocar algumas ideias de Csordas para iluminarmos pontos específicos deste episódio. Os dois primeiros conceitos a serem equacionados são o de “doença” (a origem do suplício) e o de “cura” (superação do estado de doença).

Em seus estudos sobre cura carismática, glossolalia e demais manifestações típicas da Renovação Carismática Católica (RCC), Csordas mostra como a partir de uma experiência corporificada, inúmeras interpretações culturais podem ser tecidas. No texto *A Aflição de Martin* (Csordas, 2008), o autor demonstra como, em diversas vezes, as interpretações culturalmente distintas significam a experiência do suplício (a base fenomenológica) de maneiras muito distintas. O que o discurso médico chama de doença, ou seja, causa de uma aflição, numa leitura religiosa, é uma provação divina, ou um ataque do demônio. De qualquer forma, sendo um ou outro, é algo fora do controle do suplicante.

É bastante interessante perceber de que modo uma situação clínica absolutamente corriqueira para a medicina⁵ ganha uma dimensão dramática quando encarada sob o prisma de uma biografia marcada pela religiosidade católico-cristã. Na RCC, a doença é encarada como um obstáculo ao crescimento espiritual e possui diferentes origens (Csordas, 2008). Pode ser fruto de um pecado, de problemas de gerações passadas ou mesmo uma artimanha do demônio. No caso da nossa miraculada, sua doença, ao ser compreendida por homologia à biografia de Santa Gianna, é lida como uma provação enviada por Deus. De acordo com Csordas, na interpretação carismática, para cada “tipo” de doença existe um procedimento diferente de cura. E o sistema de cura na RCC é holístico, pois visa a integrar todos os aspectos da pessoa, concebida como um compósito tripartite de corpo, mente e espírito.

A eficácia da cura ritual, para Csordas, está no discurso. Esse discurso ativa e exprime processos endógenos. Nas palavras do próprio autor:

⁵ De acordo com o artigo 128 do Código Penal Brasileiro, o aborto não é considerado crime quando (1) não há outro meio para salvar a vida da mãe (e neste caso, é chamado de “aborto necessário”) e (2) quando a gravidez resulta de estupro.

[...] a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiencia sofrimento ou aflição. Pode-se demonstrar que esta retórica redireciona a atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências ou o persuade a lidar com certos aspectos habituais da ação e da experiência a partir de novas perspectivas [...] na medida em que este novo significado abrange a experiência da vida da pessoa, a cura passa a criar para ela uma nova realidade ou um novo mundo fenomenológico [...] (Csordas, 2008, p. 49-50).

Em outras palavras, o que o autor está dizendo é que o processo da cura altera o modo somático de atenção (Csordas, 2008) do suplicante, ou seja, sua forma de objetificar seu próprio corpo fenomênico no mundo⁶. Dentro de um contexto ritual, o curador oferece ao doente uma trama de linguagem capaz de relacionar a percepção e a ação a partir de uma dimensão mitopoética (Silveira, 2008). Contudo, esse discurso proferido pelo curador durante o processo de cura precisa ter algumas características, ou condições, para que seja efetivo: 1) predisposição do suplicante de ser curado; 2) empoderamento, ou seja, o suplicante precisa ser convencido de que a cura é eficaz e vem de Deus; 3) transformação do suplicante após a experiência da cura.

A correlação que Csordas (2008) propõe entre narrativa e cura apresenta algumas consonâncias com as ideias de Marcel Mauss (2001) e Lévi-Strauss (1970). Para Lévi-Strauss, “[...] o xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis” (Lévi-Strauss, 1970, p. 228). Em Lévi-Strauss (1970), a técnica da narrativa visa a reconstituir uma experiência real: os protagonistas do mito narrado pelo xamã podem ser sentidos pela doente, o que permite à doente que esta construa uma “geografia afetiva” de seu próprio corpo, tornando pensável uma situação inicialmente dada apenas em termos

⁶ Esta afirmação é uma “adaptação” do conceito heideggeriano *dasein*. Em português, esse conceito foi traduzido como “ser no mundo” ou mesmo, “estar aí”. É uma formulação que foi apropriada por Merleau-Ponty, tornando-se fundamental para a constituição de sua fenomenologia da percepção.

afetivos e percepções corpóreas caóticas e desordenadas. É a passagem de um estado caótico de percepção para um estado de expressão verbal – que permite à doente viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real – que provoca a reorganização do processo fisiológico. Para Lévi-Strauss (1970), trata-se de suscitar uma experiência através do mecanismo narrativo, e na medida em que essa experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam e se ordenam espontaneamente.

Para Lévi-Strauss, a cura xamânica trata de induzir uma transformação orgânica a partir de uma técnica que leve o doente a viver intensamente um mito cuja estrutura seria análoga àquela da qual se quereria determinar em seu corpo. Uma reorganização estrutural entre corpo e pensamento, ligados pela experiência da narrativa. Uma metáfora que, quando narrada e (ao mesmo tempo) experienciada, é capaz de “modificar o mundo”, ou, dito de outro modo, possui uma “propriedade indutora”, ou “eficácia simbólica”, capaz de edificar processos orgânicos.

Tanto Csordas (2008) como Lévi-Strauss (1970) estão falando de um jogo entre modalidades sensoriais e atribuição de significado, em que a aquisição de um conhecimento torna possível uma experiência corpórea específica. Recuperam, portanto, o que já havia sido postulado por Marcel Mauss (2001) em seu estudo sobre a prece: as palavras (quando envolvidas por uma tônica e um contexto cultural específico) têm poder de afetação sobre os corpos. Teorias que tratam, por fim, da capacidade do sujeito experimentar certas situações sob a forma de um mito vivido. Csordas sugere o conceito *performance of metaphor* (Csordas, 1997), ou seja, como os símbolos narrados são “corporificados” na cura ritual através de uma performance narrativa, uma performance da metáfora. No caso mais específico do contexto de cura carismática, para Csordas, há no doente um excesso de aflição desordenada (ou “pré-objetiva”, no sentido de ainda não ter sido objetivada, racionalizada), que se ordena (ou se “objetiva”) a partir de uma “imagem corporificada” (uma emoção, ou um desejo, objetivados em “espírito maligno”), a qual, por sua vez, age no corpo do doente, que, por seu turno, cura-se a partir do momento em que compreende que aquilo que o

desordenava “não pertencia a ele”, ou, em outras palavras, “o controlava”, e nesse sentido, tal desordem é expelida de seu corpo – chegando, assim, à cura. O curador constrói metáforas elétricas de alívio e autocontrole.

Nos estudos que tomam a dimensão da cura no catolicismo como enfoque, temos que os rituais de cura podem ser vistos como dramas cósmicos, trágicos ou míticos, nos quais se desenrola uma batalha, uma busca do êxtase, uma busca de individuação ou de dissolução (Silveira, 2008). No caso de uma cura por milagre, não temos a presença do curador ou do xamã, que, como vimos, é peça fundamental no processo terapêutico-narrativo. Nesse caso, poderíamos postular que ele é substituído pelo santo, não somente no plano discursivo, mas também no plano fenomenológico, domínio da intersubjetividade. Há que se salientar, também, que, no caso da experiência da cura via milagre, não temos uma “estrutura ritual” completamente ordenada. Porém, a consonância entre narrativa e cura é a mesma; com a diferença de que o discurso do curador (ou do xamã) é substituído – no caso aqui relatado – pelo livro, ou a biografia de Santa Gianna; pelas preces (Mauß, 2001) que se fecundam e se desdobram em Elisabete a partir de sua leitura e identificação; e pelo discurso da própria miraculada, que performatizou sua experiência de milagre através da narração para uma plateia.

Em seu estudo sobre leitura devocional, Algranti (2004) apresenta-nos a vida da mística Jacinta de São José, a qual, espelhando-se na ávida leitura que fizera da obra de Santa Tereza D’Ávila, constrói para si uma narrativa biográfica e uma estrutura de sentimentos em homologia à experiência descrita por Santa Tereza; a tal ponto de não apenas ter visões semelhantes às da santa, mas também ver e conversar com ela. Tanto no caso de Jacinta como no caso de Elisabete – apesar de que, na primeira, trata-se de uma representação narrativa escrita e na segunda, uma representação narrativa falada –, temos a biografia como o paradigma para a experiência narrada. A experiência narrada pelas devotas performatiza a estrutura dramática da biografia de suas santas de devoção.

Quando Elisabete passava por seus suplícios, Gianna era ainda uma beata, de modo que sua própria narrativa de testemunho é que faz com

que, em seu suplício, Elisabete afirme constantemente que Gianna é santa, e, porque é santa, irá curá-la; culminando em um desfecho em que, curado, seu corpo torna-se a prova da santidade de Gianna. Dessa forma, o santo “produzido” simbólica e socialmente nesse tipo de discurso adquire cada vez mais legitimidade para continuar atuando como santo, ou seja, fazendo milagres. Podemos dizer que quanto mais o santo é produzido, mais ele produz, e quanto mais ele produz, mais é produzido (Soares, 2007).

Este jogo de espelhamento e diferenciação na devoção relacional será o responsável por construir Santa Gianna. Aquela que testemunha, também manipula e agencia, pois, neste caso, o sagrado trata-se de questão biográfica. Temos a experiência de milagre de Elisabete Arcolino Comparini performando a estrutura dramática da biografia de Santa Gianna Beretta Molla, através da dimensão narrativa de sua fala-testemunho, ou fala-pregação.

O relato etnográfico aqui apresentado nos sugere pensar as narrativas não apenas enquanto estruturas, mas enquanto atos: atos de pôr em ordem algo que se capturou com os sentidos, atos de relacionar; em outras palavras, o discurso narrativo enquanto ato verbal em que alguém conta para alguém algo que aconteceu. Atos que devem ser compreendidos nas condições e nos contextos em que estão sendo performatizados pelo narrador.

A fala de Elisabete inaugura e fixa sua experiência religiosa. Sua agência de fala espalha-se em um falar sobre si mesma (a constituição de uma autobiografia) que atinge sua apoteose na contínua eliminação de si em prol de uma identificação/transformação em Santa Gianna, em termos biográficos (portanto, narrativos) e corpóreos. Ademais, sua performance narrativa parece ter como intuito transmitir aos ouvintes a sensação dramática de uma tragédia cujo desfecho sensório é o do alívio proporcionado pela intervenção divina. A eficácia de sua narrativa se dá pela sinestesia de elementos: as biografias de Elisabete e Gianna, os corpos doentes e supliciados de Elisabete e Gianna, a presentificação dos corpos de Elisabete e Gianna (o corpo vivo e sadio de Elisabete que mostra a seu público a fotografia e as relíquias das vestes de Santa Gianna).

A relação entre Elisabete e Gianna evidencia de que forma uma hagiografia vai sendo socialmente construída a partir de um discurso falado (Soares, 2007), estruturado como narrativa sobre um “outro” em que a narradora somatiza em si as dores, os elementos sensoriais e o próprio corpo deste personagem sobre quem se conta. A experiência milagrosa “faz o santo” a partir da objetivação narrativa de uma experiência corporificada que é contada aos outros.

Médica, casada, mãe de três filhos, Gianna não realizou grandes obras de caridade nem renunciou a bens materiais para ser considerada santa: Gianna é santa por ser mãe e mártir da vida. Sua curta vida⁷ e sua morte funcionam como a reprodução em pequena escala de um mito original: a Paixão de Cristo. Na interpretação religiosa que se dá à sua vida e morte, Santa Gianna sacrificou-se, como Jesus Cristo o fez, para salvar seu filho. Santa Gianna faz-se, assim, exemplo de que o ideal cristão – agir como Jesus Cristo agiu – pode ser vivido na terra, e instaura a possibilidade da presença de Cristo no tempo e espaço atuais. O mito original da Paixão, registrado na biografia da santa, instaura a possibilidade de homologias biográficas entre santo e fiel. Elisabete “vive o mito”, presentifica a biografia da santa em seu corpo. Corporifica o narrado. Na civilização mecânica, “[...] não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem.” (Lévi-Strauss, 1970, p. 236). O “si-mesmo” e o “Outro” do mito tornam-se um contínuo.

A palavra-paixão (ou os suplícios contidos na narrativa biográfica da santa) torna-se palavra-ação, gerando uma afetação sobre o corpo da leitora devota (Mauss, 2001; Deleuze, 2007). A confusão entre o corpo físico e a linguagem gera o milagre (milagre enquanto transformação de um corpo clínico em um corpo sem órgãos), assim como gera a produção de uma imanência, no sentido de que a santa age no tempo presente da doença física da miraculada. Como tese central, temos repetição (da experiência da santa na miraculada) e ação (da santa sobre a miraculada).

A miraculada “faz a santa”, na medida em que a narra e a presencia em seu corpo. Seu testemunho evangeliza e presentifica tanto o milagre como

⁷ Gianna falece com 39 anos de idade, uma semana depois de dar a luz.

a santa. Enquanto relíquias corporais, as vestes da santa a personificam no ambiente. Os fiéis tocam e fotografam as relíquias, no intuito de obter o mesmo efeito de afetação; desta feita, não da palavra sobre o corpo físico, mas do objeto sagrado sobre o corpo físico.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Jean-Pierre. *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Auber, 1997.
- ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em Transição. In: MARTINS, Carlos B. (Coord.); DUARTE, Luiz F. D. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia*, São Paulo. Anpocs, 2010.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. O costureiro e Sua Grife: contribuição para uma teoria geral da magia. In: *A Produção da Crença – contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2004.
- BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru: Edusc, 2008.
- BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- CALAVIA-SAEZ, Oscar. O que os santos podem fazer pela antropologia? In: *Religião e Sociedade*, n. 29, v. 2, 2009.
- CAMPOS, Roberta B. C.; CAMINHA, Carla P. R. A Obra de Maria: a redefinição da devoção mariana. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília;

CAMURÇA, Marcelo. (Org.). *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica*: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. (Org.). *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert. *Le Cause Dei Santi* – sussidio per lo Studium. Città del Vaticano: Libreria Editrice, 2011.

CSORDAS, Thomas. *The sacred self*: a cultural phenomenology of charismatic healing Berkeley, Los Angeles, 1994.

_____. Prophecy and the performance of metaphor. In: American Anthropologist, New Series, v. 99, n. 2, 1997, p. 321-332.

_____. Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L.; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarisse; BARROS, Myria Lins de. (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GAJANO, Sofia Boesch. *La Santità*. Roma/Bari: Editori Laterza, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*: dilemas da 'liberdade religiosa' no Brasil e na França. São Paulo: CNPq/Pronex/Attar Editorial, 2002.

GOES, Rita de Cássia Telles; JUSTO, José Américo; PRANDI, Reginaldo. Renovação Carismática e Pentecostalismo: proximidades e diferenças. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

GOMES, Edlaine de Campos. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; NATIVIDADE, Marcelo; MENEZES, Renata. *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos*. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Ed Vozes, 1999.

JAMES, Willian. *As Variedades da Experiência Religiosa – um estudo sobre natureza humana*. Ed Cultrix, s/d.

LAMBERTINI, Prospero. *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion*. The problem of religion in modern society Macmillan Publishers, 1967.

MAUÉS, Raymundo. O leigo católico no movimento carismático em Belém do Pará. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22., 1998, Caxambu, MG. *Anais...* São Paulo: ANPOCS, 1998.

MAUSS, Marcel. *A Prece*. In: Ensaaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. Ensaio Sobre a Dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião e Sociedade*, n. 24, v. 1, p. 46-64, 2004.

_____. *A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*: Relume Dumará, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, n. 13, v. 1, p. 7-16, 2009.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inês de la Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PEIXOTO, Maria Cristina L. *Santos da Porta ao Lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PINTO, Flávia Slompo. *A loucura da cruz: sobre corpos e palavras na Toca de Assis*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Unicamp, Campinas, São Paulo, 2012.

PONDIAN, Vânia Aparecida. *A figura de Maria e as mulheres católicas carismáticas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2000.

PRANDI, Reginaldo; CAMPOS, André Gambier; PRETTI, Rogério Abramo. A Renovação Carismática Católica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo; GOES, Rita de Cássia; SILVA, Roberto Miranda. A Doutrina Carismática. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

REESINK, Mísia Lins. Para uma Antropologia do Milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime de milagre. In: *Cadernos CRH*, Salvador, v. 18, n. 44, p. 267-280, maio/ago. 2005.

SILVEIRA, Emerson Sena da. *Corpo, emoção, rito: antropologia dos carismáticos católicos*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.

SOARES, Hugo Ricardo. *A produção social do santo*: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, SP, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALERIO, Adriana. A teologia, o feminino. *Estudos Feministas*, n. 13, v. 2, p. 367-376, 2005.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Otávio. O Cativo da Besta-Fera. In: *Besta-Fera*: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1995.

Recebido em: 12/11/2014

Aceito em: 15/12/2014