

CORPORA MIRACULOSA: A SANTIFICAÇÃO DOS CORPOS SANTOS

CORPORA MIRACULOSA: SANCTIFICATION OF THE HOLY BODIES

Celso Kallarrari
UNEB/FASB

Celso Kallarrari é Licenciado em Letras, Graduado em Teologia, Especialista em Língua Portuguesa, Mestre em Educação e Doutor em Ciências da Religião.
E-mail: celsokallarrari@terra.com.br

Resumo: Buscaremos, nesse artigo, analisar o fenômeno dos corpos incorruptíveis de alguns dos santos da Igreja Católica Romana como *hierofania* do Sagrado, i.é, a tese de que já não se trata mais de uma simples veneração de um corpo de um homem santo, de *corpo como corpo*, pelo *homo religiosus*, mas de perceber nele algo que já não é mais um simples corpo corruptível na deteriorização do tempo, mas que, por meios miraculosos, transcende as limitações físicas. Na visão do *homo religiosus*, a manifestação da incorruptibilidade no corpo do santo, se dá através de *hierofanias* porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*” (o totalmente Outro) (ELIADE, 2001). Nesse sentido, quando os fieis estabelecem contato com o corpo miraculoso (cuja ideia de santificação se dá, na maioria das vezes, por conta das práticas ascéticas - DURKHEIM, 1989), alguns fieis, embasado na sua fé (CATALAN, 1999), podem, até mesmo, fazer experiências de curas pessoais (WOODWARD, 2000).

Palavras-chave: *Homo religiosus*. Milagre. Corpos incorruptíveis.

Abstract: We will seek, in this paper, to analyze the phenomenon of the incorruptible bodies of some of the saints of the Roman Catholic Church with of the Sacred ‘*hierophany*, ie, the argument of that it is no longer more than a simple veneration of a body of a holy man, body like body, for the *homo religiosus*, but to perceive in it something that it is no longer a simple corruptible body through deteriorating of the time, but by miraculous ways, transcends the physical limitations. In vision of the *homo religiosus*, the manifestation of the incorruptibility in the body of the saint, takes place through hierophanies because ‘reveals’ something that already it is neither stone nor tree but sacred, the *ganz andere*” (the totally Other) (Eliade, 2001). In this sense, when believers establish contact with the miraculous body (whose idea of sanctification happens, most times, because of the ascetic practices) (Durkheim, 1989), some believers, grounded in their faith (CATALAN, 1999) can even to do experiences of personal cures (WOODWARD, 2000).

Key-words: *Homo religiosus*. Miracle. Incorruptible bodies.

INTRODUÇÃO

Desde as primeiras sociedades arcaicas, o homem tem a tendência de sacralizar as coisas, os objetos, o *cosmos* e a si mesmo. O processo de sacralização passa pelo viés da oposição entre sagrado/profano, entre real e irreal, bastante perceptível nos rituais dos cultos negativos. Esses cultos são marcados essencialmente pelo “asceticismo sistemático”, correspondente à mortificação (dor, abstinências, sacrifícios cruéis, etc.) e têm o objetivo de conferir à figura do santo “poderes particulares” ou “virtudes especiais”, conforme nos evidencia Durkheim (1989).

O ser humano, de acordo com a reinterpretação platônica do cristianismo, é dicotômico, corpo e espírito e, por essa razão, para o cristianismo, toda e qualquer ação santificante nesse mundo, em relação ao corpo, deve agir sobre a alma, purificando-a, enobrecendo-a. De acordo com Paulo, na epístola aos Gálatas, sua sensação era de que Jesus estava impregnado em seu corpo mortal, não simplesmente como certa imitação dos sofrimentos de Cristo, presente nele, mas a crença e o sentimento de que o Sagrado vivia nele: “[...] *Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim*” (Gl 2, 20a). E quando a ação santificante que deveria agir sobre a alma age também sobre o corpo, não só em vida, mas, sobretudo, depois de morto, tornando-o

santo, incorruptível e *locus miraculorum* à incompreensão da ciência num mundo dessacralizado?

A partir desse questionamento, pretendemos, nesse trabalho, apresentar o fenômeno dos corpos incorruptíveis¹ de alguns dos santos da Igreja Católica como *hierofania* do Sagrado, i. é, a tese de que já não se trata mais de uma simples veneração de um corpo de um homem santo, de *corpo como corpo*, pelo *homo religiosus*, mas de perceber nele algo que já não é mais um simples corpo corruptível na deteriorização do tempo, mas que, por meios miraculosos, transcende as limitações físicas. Na visão do *homo religiosus*, trata-se, pois de “*hierofanias*, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*” (ELIADE, 2001, p. 18), [isto é, o totalmente Outro] e que, por isso, ao estabelecer contato com o corpo miraculoso, alguns fieis, embasado na sua fé, podem, até mesmo, fazer experiências de cura pessoais.

DOENÇA, FÉ E MILAGRE: DEFINIÇÕES

Desde o Antigo Testamento, percebemos que a fé esteve sempre relacionada à resolução de algum problema, mais especificamente à obtenção da cura, milagres, enquanto que a doença foi personificada como um mal porque ela conduzia o ser humano ao mal maior (a morte, a deteriorização carnal), tendo, a princípio, origem em Deus. A morte é, pois, somente o fim do ser material; pelo menos sob o ponto de vista cristão.

De acordo com esse modo de pensar, Deus é o autor das enfermidades. Esse conceito proveio do platonismo, estoicismo e do maniqueísmo e influenciou o cristianismo e o misticismo da Idade Média. Todavia, esse conceito mudou muito no decorrer dos tempos, principalmente com a interpretação cristã dos evangelhos, pois Deus não poderia ser causa do mal porque nenhum mal poderia vir de Deus.

Desse modo, na cultura judaico-cristã, a terminologia *mal*, *mau* e *maldade* é representada pelos vocábulos *kakos* e *ponēros*, usados no Novo Testamento para expressar as falhas ou a inferioridade de uma coisa e o caráter eticamente negativo e religiosamente destrutivo de uma pessoa ou pensamento (COENEN; COLIN, 2000, 1235-36).

Torna-se, então, compreensiva a ideia judaico-cristã de que a doença é um mal e que a fé é um antídoto indispensável para a obtenção da cura, libertação, potência de salvação, de saúde e de superação da morte. Em muitos casos, no mundo contemporâneo, a libertação do mal é, a depender do contexto, uma cura milagrosa na vida do homem religioso, principalmente quando a ciência médica não pode dar respostas compreensivas ou promover a cura para determinados males que assolam o ser humano.

¹ Incorruptão é a preservação do corpo humano da deteriorização que comumente afeta todo o organismo poucos dias após a morte sem, contudo, usar de quaisquer processos químicos.

Nesse sentido, a fé é a promotora do milagre que, muitas vezes, manifesta-se, não tão somente na saúde espiritual, mas, eventualmente, na saúde psíquica e física porque, na compreensão cristã católica, “O Deus dos cristãos é um Deus que salva e que cura” (CATALAN, 1999, p. 136) e pode até conservar da corrupção de alguns corpos de santos, cujo histórico de vida é marcado, exclusivamente, por virtudes especiais que diferem dos demais santos canonizados. Segunda a interpretação da igreja, quando se trata de um milagre que desafia as “leis da natureza” (o milagre da ressurreição), chama-se de cura milagrosa ou milagre propriamente dito porque as forças humanas e quaisquer meios técnicos são, *a priori*, incapazes de produzir.

Em contrapartida, não encontramos na bíblia hebraica a palavra ‘milagre’ porque, na compreensão religiosa judaica, Deus é o autor da natureza e da história e, por isso, os israelitas não precisavam perguntar como Deus interferia nessas duas realidades. Nesse sentido, a intervenção de Deus não era algo extraordinário, uma vez que Deus era compreendido como o Senhor Todo Poderoso. Por isso, “Os milagres são em parte demonstrações da superioridade do Senhor, o Deus de Israel, sobre os deuses falsos dos adversários e vizinhos dos israelitas no Oriente Próximo [...]” (WOODWARD, 2000, p. 33).

Na definição de Meier,

Um milagre é um evento fora do comum ou extraordinário que é, a princípio, perceptível pelos outros, que não encontra nenhuma explicação razoável nas habilidades comuns humanas ou em outras forças conhecidas que operam no mundo do tempo e espaço e que é o resultado de um ato especial de Deus, de deuses ou de seres humanos transformados por esforços próprios por meio de ascetismo e meditação (*apud* WOODWARD, 2000, p. 17).

Por outro lado, há milagres que subestima a própria religião. Daí percebe-se os relatos míticos bíblicos, tais como a elevação de corpo e alma de Elias e o desaparecimento de Moisés (2 Rs 2, 2-13; Dt 34, 6), no Antigo Testamento e, a ressurreição de Lázaro para esta vida (Jo 11, 1-46) e a de Cristo e sua ascensão aos Céus (Jo 20, 1-30; At 1, 6-11), no Novo Testamento, além do dogma de fé da Assunção de Maria para os Cristãos do primeiro milênio. Indubitavelmente, no meio científico, esses relatos bíblicos, originários do testemunho dos apóstolos, tidos como testemunhas oculares de Cristo, não é digno de fé porque, em se tratando da religião cristã, “ninguém pode depositar [...] a mesma confiança que tem em relação ao objeto imediato de seus sentidos” (HUME, s. d., p. 121).

Para Hume, a narrativa bíblica ou a tradição tornam-se mais fraca, pois não são tão evidentes quanto os nossos próprios sentidos. Elas são, portanto, tidas como evidências externas e não evidências “dirigidas ao coração de cada um por obra imediata do Espírito Santo. Em sua concepção cética, “é um milagre que um morto possa ressuscitar, porque isto nunca

foi observado em nenhuma época e em nenhum país” (HUME, s. d., p. 121). Desse modo, para esse autor, os milagres são forjados e revelados por testemunhas como provas suficientes da forte tendência humana para o extraordinário e o maravilhoso, o que certamente provoca suspeitas e dúvidas. Talvez faltou-lhe aos seus exemplos, outro enunciado, tais como: “é um milagre que um morto possa não entrar em estado de composição” porque isso é um desafio às leis do nosso mundo, pois trata-se de uma realidade “quase” universal na história das religiões.

No atual contexto em que vivemos, “fé e saber” são, para Derrida, considerados duas fontes ou vertentes distintas da religião. Na primeira, a religião é vista como mero culto, onde a fé se evidencia. Na segunda, dá-se ênfase a religião em seu aspecto moral, onde a razão é quem predomina. Por outro lado, “a experiência do testemunho situa *uma* confluência dessas duas fontes: o indene (o salvo, o sagrado ou santo) e o *fiduciário* (fiabilidade, fidelidade, crédito, crença ou fé, ‘boa-fé’ implicada, inclusive, na pior ‘má-fé’)” (DERRIDA, 2000, p. 85-6). Em termos de exemplificação, Corten questiona e responde:

Mas então para que serve o milagre? O milagre serve para fazer obedecer. Hobbes prossegue: “Pertence além disso à natureza do milagre ser operado em vista de dar crédito aos mensageiros, ministros e profetas de Deus, a fim de que se conheça com isso que eles são chamados, enviados por Deus, e que se seja com isso tanto mais inclinado a obedecê-los (1996, p. 149).

Além das narrativas bíblicas sobre milagres, o Cristianismo conservou um número significativo de corpos incorruptíveis dos Santos da Igreja Católica desde os seus primórdios, mas mais especificamente na Idade Média. Buscaremos, adiante, apresentá-los como *corpora* (corpos), onde acontecem e de onde emanam os *miracula* (milagres) porque entendemos que, segundo Eliade, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 2001, p. 17), mas que, doutra sorte, trata-se d’“a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE, 2001, p. 17). E que, às vezes, a partir de práticas ascéticas, desenvolvidas ao longo da vida do *homo religiosus*, seu corpo torna-se o *locus* do Sagrado.

A SANTIFICAÇÃO DO CORPO A PARTIR DAS PRÁTICAS ASCÉTICAS

Evidentemente que a manifestação do Sagrado no corpo do Santo difere-se da encarnação de Deus em Jesus Cristo porque, segundo a literatura cristã, não houve, historicamente, nenhuma repetição desse extraordinário evento. A figura do santo é caracterizada por “alguém especial”, portador de “poderes ou virtudes especiais”, que, devido às abstinências, sacrifícios penitenciais e pelas práticas de “ascetismo sistemático” (priva-

ções que custam ao fiel), se abnega, sacrifica os seus interesses profanos, a fim de conceder, na sua vida terrena, o lugar (espaço) que convém aos deuses (DURKHEIM, 1989, p. 382).

Durkheim apresenta-nos nos rituais dos cultos negativos e positivos, o ascetismo sistemático correspondente à mortificação do corpo em favor das benesses da alma. Enquanto que o culto negativo é apresentado apenas como sistemas de abstenções, “o culto positivo só é, pois, possível se o homem estiver treinado para a renúncia, a abnegação, o desapego de si e, por conseguinte, o sofrimento” (DURKHEIM, 1989, p. 382). De acordo com suas palavras,

É preciso que ele não a tema: ele só poderá cumprir alegremente os seus deveres com a condição de amá-la de alguma forma. Para tanto, é indispensável que ele esteja exercitado, e é a isso que tendem as práticas ascéticas. As dores que elas impõem não são, pois, crueldades arbitrárias e estéreis; são escola necessária onde o homem se forma e se fortalece, onde adquire as qualidades do desinteresse e da resistência, sem as quais não existe religião (DURKHEIM, 1989, p. 382).

O culto negativo tem a finalidade de proibir a atividade corriqueira do dia-a-dia; não se trata de estimulá-la e nem muito menos tonificá-la. E, no entanto, “por uma conseqüência inesperada desse efeito inibido, ele acaba exercendo sobre a natureza religiosa e moral do indivíduo ação positiva” (DURKHEIM, 1989, p.). Nesse sentido, “em razão da barreira que separa o sagrado do profano, [...] o homem não pode entrar em relações íntimas com as coisas sagradas senão com a condição de se despojar do que há de profano nele” (DURKHEIM, 1989, p. 374). Na maioria dos casos de incorruptibilidade de corpo, os “corpos santos” são de sacerdotes quem atribui-se a si mesmos certas penitências ou práticas ascéticas. Alguns outros casos estão relacionados às pessoas (fiéis) que, segundo a fé católica, tiveram contato com o sobrenatural através de algum tipo de visão e revelação como é o caso daqueles que dizem receber mensagens marianas ou de Cristo.

Por conseguinte, o culto negativo sempre visa um fim, isto é, o culto positivo. Ele não apenas está limitado em proteger os seres sagrados contra os seres vulgares, mas tem a intenção de agir sobre o próprio homem religioso, a fim de modificá-lo positivamente do que era antes (um ser comum que deveria, por conta disso, manter-se a distância das forças religiosas). As práticas ascéticas ou as penitências cristãs da Idade Média, a exemplo da clausura ou até mesmo o exercício de nunca deixar de dar esmola a quem pede, são, sobretudo, deveres que o *homo religiosus* impõem a si mesmo e que, em alguns casos, estão, estreitamente, ligados à incorruptibilidade do corpo ou, em outras palavras, com a *hierofania do Sagrado no Corpo Humano*. Woodward comenta que o “corpo era importantíssimo para os ascetas também. Ao purificá-lo por meio de uma vida de oração e pelo lento martírio da carne, segundo Antão, o corpo receberia na terra

‘uma porção do corpo espiritual que assumirá na ressurreição dos justos’ (WOODWARD, 2000, p. 161).

Quando o ser religioso se distancia do profano, torna-se mais “puro e mais santo à medida que se desapegou das coisas baixas e triviais que a sua natureza tornava pesada”. “Os ritos negativos conferem, pois, poderes eficazes como os ritos positivos; os primeiros, assim como os segundos, podem servir para elevar o tónus religioso dos indivíduos” (DURKHEIM, 1989, p. 374). Em outras palavras, culto negativo é uma espécie de rito de iniciação prévia que introduz o indivíduo progressivamente ao mundo sagrado. Para o cristianismo dos primeiros séculos, n^a vocação do asceta havia o imperativo de viver em silêncio, solidão e abnegação” (WOODWARD, 2000, p. 152). A partir dessas três práticas, buscava-se uma perfeita harmonia e equilíbrio com o criador perdida na queda de Adão e Eva. Para a escola de Alexandria, era uma reabsorção em Deus como a derradeira fonte de seu ser. Entre os eremitas sírios, por exemplo, a automortificação tinha o objetivo de elevar o corpo e a alma e não simplesmente atingir a perfeição dos anjos.

Por exemplo, ao deixar o mundo, a família, a cidade ou sociedade onde se vive, o candidato ao sacerdote ou candidata à freira (neófito (a)), automaticamente vai, ao longo de anos de seminário, se preparando, desde as abstinências mais simples (jejum, orações, missas, etc.) às mais complexas (votos de celibatário, obediência e pobreza), a fim de se fazer, no momento da ordenação, *alguém* Sagrado por conta das caracterizações já pré-concebidas que lhe são atribuídas pela instituição religiosa e, conseqüentemente, pelo imaginário religioso dos fiéis.

Nos casos das ordenações episcopais, patriarcais e papais, é permitido a mudança de nome, conforme a tradição apostólica e mito bíblico: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja [...]” (Mt 16, 18). De acordo com Durkheim, nas religiões primitivas,

O neófito se vê obrigado a uma extrema variedade de ritos negativos. Deve retirar-se da sociedade onde, até então, correrá sua existência e de quase toda a sociedade humana. [...] Esse tempo é para ele período de abstinências de todo tipo [...] às vezes, ele se vê até obrigado a jejum rigoroso, ou a comer alimento repugnante: [...] O resultado dessas múltiplas proibições é determinar no iniciado mudança radical de estado. [...] Doravante, é admitido na sociedade dos homens; participa dos ritos, adquiriu caráter sagrado. A metamorfose é tão completa que muitas vezes é representada como segundo nascimento (WOODWARD, 2000, p. 152).

Com base nessa explicação, podemos compreender o que significa o ascetismo, bem como o lugar que ele ocupa na vida religiosa e suas virtudes que lhe são atribuídas. Toda proibição tem, necessariamente, um caráter ascético. Assim, abster-se de alguma coisa ou atividade que pode ser útil à condição humana é a forma de impor-se “mortificações e renúncias”. “Normalmente o culto negativo serve apenas como introdução e

preparação pra o culto positivo” (DURKHEIM, 1989, p. 377). Todavia, ele pode deixar de ser subordinado ao culto positivo, quando o sistema de proibições exagera-se a ponto de invadir toda a existência. Se isso ocorrer, origina-se aquilo que Durkheim chama de *ascetismo sistemático*, ou seja, “hipertrofia do culto negativo”. Ambos têm a mesma origem porque “a pessoa se santifica já pelo fato de se esforçar por se separar do profano” (DURKHEIM, 1989, p. 377). Segundo Durkheim,

O asceta puro é homem que se eleva acima dos homens e adquire santidade particular através de jejuns, de vigílias, de retiros e de silêncio, em uma palavras, por privações mais do que por atos de piedade positiva (oferendas, sacrifícios, orações, etc.). A história mostra, por outro lado, a que alto prestígio religioso é possível chegar por essa via: o santo budista é essencialmente asceta, e é igual ou superior aos deuses” (1989, p. 377).

Segundo Durkheim, quando se mutila um órgão, atribui-se a dor provocada tem um caráter sagrado. A dor significa ruptura com os laços que prendem o ser religioso ao meio profano. A dor é o instrumento dessa separação. Ela serve, pois, como instrumento de libertação da vida secular e profana. Em se tratando do cristianismo, a dor tem o objetivo de agir, sobretudo, sobre a alma, *purificando-a, enobrecendo-a e espiritualizando-a*. Diferentemente do cristão, para as religiões primitivas, a dor deve agir sobre o corpo. É, nele, portanto, que ela deve ser eficaz, aumentando-lhe as energias vitais, tais como crescer a barba ou os cabelos ou fortalecer os membros. “Mas a ambas as partes, o princípio é o mesmo. Aqui e lá, admite-se que a dor seja geradora de forças excepcionais” (DURKHEIM, 1989, p. 377). A nosso ver, algumas práticas ascéticas do cristianismo dos primeiros cristãos e do período medieval assemelham-se às práticas ma-soquistas.

Woodward, no excerto abaixo, apresenta um exemplo de práticas de mortificação exercidas pelos padres do deserto:

Na Síria, por exemplo, os ermitões do deserto eram independentes, propensos a se crucificar de forma desconcertante para a sensibilidade moderna. Alguns enfrentavam nus o sol escaldante o dia e os ventos gelados à noite, com uma perna acorrentada a uma rocha, pastando como carneiros qualquer coisa que encontrassem crescendo nas encostas da montanha e tentando as feras selvagens com sua própria carne exposta (2000, p. 150).

Seja qual for a dor, a abstinência, a prática ascética, o objetivo do *homo religiosus* é alcançar graus cada vez mais elevados ao contato Sobrenatural, ao numinoso (o Santo), ao *Ganz Andere*, isto é, ao Totalmente Outro. Essas práticas possibilitam ao ser religioso sentir-se, meramente, como criatura diante da presença do Sagrado. O Sagrado, por ser uma realidade desconhecida, inefável à razão humana, subjetiva, torna-se apenas

experimentado, unicamente, através da adoração, do temor e da submissão e percebido por meio das nossas impressões e não pela faculdade que o conhecimento produz (OTTO, 1985). No cristianismo, mais propriamente na vida dos santos, essa experiência com o Sagrado é marcada, no decorrer de sua vida, por carismas extraordinários de curas ou de virtudes. Todavia, pode, além-vida, provocar também, no corpo do santo, marcas indelévels da presença *numinosa* no simples fato dele não se corromper através dos tempos, desafiando às leis naturais.

A SANTIFICAÇÃO DO CORPO: “CRISTO VIVE EM MIM” (GL 2, 20)

Na gramática cristã, Deus torna-se como nós, isto é, totalmente humano, palpável e presente no mundo, a ponto de podermos ser também como ele (divino) por meio da fé em Jesus e no poder do Espírito Santo. De fato, os milagres não acabam com a ausência, pelo menos física, de Cristo, mas há uma continuidade deles nos Atos dos Apóstolos, na vida dos primeiros cristãos, chamados de “santos” por pertencerem ao grupo daqueles que fizeram a opção de seguir a Cristo.

É notório que o termo “santo”, bastante usado, nos primórdios da Era Cristã, não tinha a conotação que vai, mais tarde, adquirindo com a institucionalização da Igreja. A santidade, nesses primeiros tempos, diz respeito a todos aqueles que aderiam à fé cristã e, principalmente, porque eram capazes de dar a vida pela causa de Cristo.

Por conta da perseguição romana que, nos primeiros quatro séculos, a Igreja sofrera, antes da sua institucionalização, tornar-se cristão significava dizer tornar-se “santo”, uma testemunha (mártir, em grego *martys*) porque, em outras palavras, ser cristão significava ter uma profissão de fé prática, ao ponto de saber que se poderia, a qualquer momento, morrer em nome de Cristo; morrer pela fé professada.

Na Igreja Antiga, não bastava viver em Cristo, era, pois, necessário morrer também como Cristo. “O martírio, acreditava-se, era uma grande graça, o selo da total conformidade do santo com Cristo” (WOODWARD, 2000, p. 137). A síntese teológica da cruz, garimpada nas epístolas de Paulo, vai, certamente, influenciar aos primeiros cristãos e, conseqüentemente, às ordens monásticas e à vida dos seus ascetas. A cruz, segundo Silva, “é o centro gerador da teologia paulina, tendo sido causa de escândalo (cf. 1 Cor 1, 23), ela transformou-se em motivo de orgulho (cf. Gl 6, 14), princípio de salvação (cf. 1 Cor 1, 18-24) e de ressurreição (cf. Fl 3, 10-11)” (SILVA, 2005, p. 20), mas também de uma teologia antropológica e escatológica.

Na primeira, o ser humano passa a ser “nova criatura”. “A velha criatura desfez-se de suas vestes antiga e revestiu-se de um manto novo (cf. Gl 3, 27; Ef 2, 15)” (SILVA, 2005, p. 23). Em outras, palavras, “a graça suplantou a lei (cf. Rm 5, 20). [...] Em Cristo surgiu uma nova criatura, es-

piritual, agraciada, destinada à vida, para superar a antiga, carnal, pecadora e destinada à morte” (SILVA, 2005, p. 23).

Na segunda, uma vez que Cristo ressuscitou, a realidade da ressurreição já está sendo vivida por aqueles que se aderem a fé, por aqueles que buscam herdar o reino de Deus ou participar da sua glória. As palavras de Paulo serão, portanto, diretrizes básicas para todo religioso que, ao desfazer-se das coisas do mundo, buscava, nas práticas ascéticas do cristianismo, à época do Império Cristianizado, um relacionamento direto com o Totalmente Outro, com o Transcendente, com o Divino.

Esse ser Absoluto (Deus humanizado em Cristo) é capaz, não só de realizar o milagre da divinização da alma, mas também, após a morte, da divinização do corpo. Tornar o corpo/matéria incorruptível, santo, lugar ou templo onde, notoriamente, habita o Sagrado. Um verdadeiro milagre *hierofânico* que desafia a ciência. Nesse sentido, os primeiros cristãos se consideravam imitadores de Cristo: “*Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim. Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça vem pela Lei, Cristo morreu inutilmente!*” (Gl 2, 20-21).

Aos primeiros cristãos, a figura do Santo adquire, pois, novos modelos de santidade aos ermitões e monges ascetas nos desertos do Egito, da Palestina e da Síria. Era preciso imitar a Cristo, sua pureza, mente e corpo. *A posteriori*, principalmente com a institucionalização da Igreja, o santo torna-se a figura do bispo, do missionário, do místico ou do defensor intelectual da fé e, mais tarde, a figura dos reis e rainhas cristãos devotados e venerados por sua santidade.

Por conseguinte, na Idade Média, cresce, surpreendentemente, o número dos santos por conta dos fundadores das ordens religiosas que recrutavam homens e mulheres que, ao renunciar o mundo, faziam votos de pobreza, castidade e obediência, análogos às práticas espirituais dos antigos ascetas do deserto.

Em *lato sensu*, de acordo com Woodward (SILVA, 2005, p. 23), santo é uma pessoa carismática com virtudes evidentes capazes de ser reconhecida informalmente como tal pela população. Era essa a forma de ver a santidade nos primeiros séculos da Igreja Cristã e - antes mesmo de ser reconhecido, oficial e formalmente, pelos processos de canonização nas Igrejas Católica e Ortodoxa -, ainda o é, em nossos dias.

Esse processo de sacralização do corpo está, intimamente, implicado com o modelo de vida de Jesus ou com as práticas ascéticas ou devocionais que o ser religioso (santo) desenvolveu durante sua história terrena. Os instrumentos das práticas ascéticas possibilitam ao ser carismático, após a sua morte, ser aclamado pela população como santo. De fato, o estilo de vida (imitação de Cristo) desse *homo religiosus*, seja ele pertencente à hierarquia eclesiástica ou ao meio popular (leigo) vai determinar o grau maior ou menor de santidade atribuída pelos fiéis. Quanto maior a fé no

santo, maior é a possibilidade de se adquirir o milagre.

Em vida, a sensibilidade do *homo religiosus* à presença de Deus ou dos carismas de curas e de libertação dos males físicos e espirituais são, certamente, uma forma de imitação de Jesus, comparada aos textos bíblicos, às curas e aos milagres dos evangelhos. O Extraordinário faz com que o ser religioso, “Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, [...] acredit[e] sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real” (ELIADE, 2001, p. 164).

O CORPO COMO *LOCUS MIRACULORUM*

Nossa intenção, até o presente momento, foi fazer a devida ligação que se estabelece entre o corpo do santo como o *locus miraculorum*, isto é, o lugar onde habita o Sagrado como lugar do próprio Milagre *par excellence*, ou seja, lugar ou *templum* (corpo do santo), onde o Sagrado se manifesta, mas de onde também emanam outros milagres, conforme a imaginação cristã.

As relíquias dos santos ou seus próprios corpos sempre foram para os cristãos objetos sagrados capazes de produzir milagres. Por exemplo, na *Didascalia of the apostles*, por exemplo, texto siríaco do século IV, percebe-se que já era costume dos primeiros cristãos conservarem “os corpos e ossos dos mártires (algumas vezes correndo grande risco) e venerarem como relíquias sagradas” (WOODWARD, 2000, p. 160) porque sabiam, de acordo com sua fé, que eles ressurgiriam novamente na ressurreição final. Aliás, foram nas catacumbas dos primeiros mártires cristãos que, por conta da perseguição romana, os primeiros cristãos celebravam as missas (eucaristia), associando a memória dos santos (mártires) à memória do Cristo no milagre do Pão e do Vinho como imitação da ressurreição do Salvador e forma de vitória sobre o túmulo.

Não é nosso interesse, *a priori*, apresentar os diversos casos de milagres obtidos pelos fiéis oriundos dos corpos incorruptíveis quando da visitação aos túmulos ou às basílicas, resultados da fé que se atribui a algo (corpo) não decomposto, desafiando o curso natural da vida e às análises científicas. Não se trata, entretanto, da simples veneração de um objeto Profano natural desse mundo que, aos olhos do crente, passa a ser cultuado como Sagrado, mas que não se limita às imaginações e crenças, mas transcende, até mesmo, a compreensão científica do fenômeno.

Finalmente, trata-se de um elemento (objeto, corpo humano) desse mundo, que é venerado não tão somente por causa das virtudes que ele adquiriu em vida, mas também, e (arriscaríamos dizer), sobretudo, porque trata-se de um fenômeno sobrenatural que foge às regras e condições percível e transitória, do aniquilamento físico e, finalmente, da decomposição do organismo, após a morte, comum a todo o gênero humano.

Poder-se-ia dizer que “*algo de sagrado se nos revela*” e, nos encontramos diante de algo misterioso, uma *hierofania*, “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – [num objeto que faz] parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE, 2001, p. 17), mas que foi transformado, transmutado, alterado biologicamente.

Para tanto, limitar-nos-emos, aqui, em trazer à baila, somente alguns dos casos de corpos incorruptíveis, uma vez que nos deparamos com inúmeros outros que seria impossível relatar nessa pequena exposição. Temos, por exemplo, os casos de incorrupção de corpos de Santa Bernadete (1844-1879), na França; São Pio X (1835-1914), exposto na Basílica de São Pedro, Vaticano; São João Maria Vianney, o Cura d’Ars (1786-1859), França; Santa Teresa d’Ávila (1515-1582), Vicente de Paulo (1580-1660), Paris, França, dentre muitos outros.

Para Agostinho, quem, a princípio, não tinha muita apreciação à adoração das relíquias dos santos, as relíquias de Estevão, primeiro mártir do cristianismo (At 7, 54-60) eram “provas vivas da ressurreição do corpo” (WOODWARD, 2000, p. 162). Ao serem descobertos os ossos de Estevão, em Jerusalém e, após serem levados para Hipona, em 416, Agostinho pôde ver, conforme relatos no livro *Cidade de Deus*, curas e diversos milagres produzidos pelas relíquias do santo.

De acordo com o Padre Quevedo (2010), desde o século IV, há relatos documentados sobre a incorrupção de corpos de santos. Nesse século, numa carta de Santo Ambrósio, Bispo de Milão, à Santo Agostinho, Bispo de Hipona, há uma descrição sobre o descobrimento do corpo do mártir Nazário, após 200 anos do martírio, enterrado num jardim fora de Milão com a cabeça intacta como se tivesse sido colocada junto ao corpo que emanava uma fragrância superior a todos os perfumes. Seu corpo foi recolhido e trasladado para a Basílica dos Apóstolos. Sua cabeça tinha sido decepada pelos inimigos.

Um dos casos mais antigos é o relato de Eugippius, acerca do corpo de São Severino, bispo de Noricum, morto em 482 e, depois de seis anos após a sua morte, é encontrado incorrupto. De acordo com fontes históricas do próprio cristianismo, Quevedo nos apresenta outros casos, a partir do século XVI, mais especificamente, em 19 de outubro de 1634, ano da morte de Madre Inês de Jesus, priora de Langeac, cujo corpo, “sem sofrer qualquer processo de extração de entranhas ou de embalsamento” (2010), foi sepultado na sala capitular, ao lado de outros membros da comunidade e, após alguns anos, a pedido do Bispo, por conta do processo de Beatificação, fora exumado sem qualquer sinal de decomposição. Segundo Quevedo, “transladações e verificações foram realizadas até o ano de 1770. Em 1698 e 1770, cientistas, cirurgiões e médicos declararam que humanamente, a preservação do corpo era inexplicável” (2010).

Outro santo morto em 1660 e exumado em 1712, no propósito de

atender pedidos de canonização, é São Vicente de Paula. Seu corpo fora encontrado, de acordo com testemunhas, da mesma forma como foi sepultado, ou seja, em perfeitas condições. Segundo Quevedo, “os médicos atestaram que o corpo não podia ter sido preservado por meio natural algum, durante tanto tempo” (2010).

Em Madrid, no ano de 1642, a beata Maria Ana de Jesus, da ordem de Nossa Senhora da Redenção, morreu e teve o corpo preservado da decomposição. Segundo o Cardeal Treso, Bispo de Málaga, declara ter estado presente na primeira exumação: “Eu vi e me assombrei ao presenciar que o corpo morto há anos, sem que tivessem sido retiradas as vísceras ou embalsamado, pudesse estar tão perfeitamente conservado que nem sequer o abdômen e nem as faces oferecessem sinal de deteriorização” (2010), pois apresentavam-se em perfeito estado. Somente após 107 anos de sua morte, em 1731, houve uma inspeção feita pelas autoridades eclesiásticas, acompanhada por médicos e peritos, interessadas em sua beatificação. Naquela ocasião nove professores de medicina e cirurgia declararam que os órgãos internos (as vísceras e os tecidos carnosos) estavam todos eles intactos, isto é, são, úmidos e com elasticidade.

Em tempos mais recentes, outros casos, tais como da Santa Madalena Sogia Barat, fundadora da sociedade do Sagrado Coração, cuja morte ocorreu em 1865, fora exumada vinte e oito anos depois e encontrada em estado quase perfeito. João Vianney, chamado por Cura d’Ars, morto em 1859, encontrado em estado também quase perfeito. Santa Bernadete de Soubirous, vidente de Nossa Senhora de Lourdes, que faleceu em 1879 e, depois de 30 anos mais tarde, após exumação, fora encontrada em perfeito estado com semblante sereno, dando aparência de quem está dormindo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente que nem tudo é obra, em exclusivo, do sobrenatural. A Revista *Época*, em 2001, trouxe, novamente à tona, em uma de suas matérias, o assunto sobre os corpos incorruptíveis como “o verdadeiro milagre da química”. O exemplo foi do cadáver do Papa João XXIII, cujo preparo do corpo foi feito à base de substâncias químicas que o mantêm preservado, imune ao tempo, até os dias de hoje.

A Igreja Católica não menospreza esse efeito, pois se trata de um corpo mumificado por determinação do próprio Vaticano. De acordo com Marques, o médico responsável pela conservação do corpo, chamado Gennaro Goglia, de 78 anos, decidiu revelar a técnica de embalsamento que utilizou no corpo de João XXIII: injetou no cadáver 5 litros de coquetel de sustância conservantes (álcool, sulfato de sódio e nitrato de potássio). Além disso, o corpo do Papa fora enterrado num caixão lacrado o que, evidentemente, ajudou a deter a decomposição. Depois da exumação,

o corpo recebeu uma nova preparação com elementos químicos e o rosto escurecido foi revestido por uma camada de cera (MARQUES, 2001).

Por outro lado, a própria Igreja Católica Romana não considera mais o fenômeno da incorruptibilidade como um sinal de santidade porque, em alguns casos, pode ser explicados por efeitos naturais. Os homens, cujos corpos evidenciam algum tipo de incorruptibilidade, não são, pelo menos a princípio, considerados santos unicamente por causa da incorrupção corporal pela Igreja Católica, mas por conta de dois milagres que possam realizar após a morte. Diante desse efeito, seja ele por meios naturais ou sobrenaturais, não tem como não se originar milagres. A fé do povo e os conseqüentes milagres são motivados/alcançados pela exposição das relíquias corporais em público, sejam elas provenientes da “pedra que se transformou em pão” por meios inefáveis e inexplicáveis ou pela “pedra que se transformou em pão” através de recursos manipuláveis da ciência humana.

Em síntese, independentemente de como se processam os estágios de conservação dos corpos santos (se física ou metafisicamente), para o *homo religiosus*, verificamos que os milagres emanam, virtuosamente, dos corpos expostos (em basílicas, túmulos, objetos, etc.) quando em contato com os fiéis, atendendo às suas necessidades anômicas. De fato, os corpos *santorum* são considerados, à luz da sua própria fé, *templum* Sagrado, Divino, habitação de Deus, isto é, o Milagre em si, seja ele explicável ou não pela ciência. Entretanto, a nosso ver, depende, exclusivamente, de quem (religioso ou não-religioso), de qual lugar e de como se olha para o corpo miraculoso do santo. Nesse caso específico, para aqueles cujos olhos um corpo revela-se Sagrado, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural, isto é, um corpo milagroso, e, de onde, podem emanar diversos outros milagres individuais para quem dele se aproxima com fé.

REFERÊNCIAS

- BIBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional. Trad. pela Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.
- CATALAN, Jean-François. *O homem e sua religião: enfoque psicológico*. Trad. Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.
- COENEN, Lothar; COLIN, Brown. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1235-1242.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: Pentecostalismo no Brasil*. Trad. Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DERRIDA, Jacques. Fé e Saber. Duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In. DERRIDA; VATTIMO, Jacques e Gianni (Org.). *A reli-*

- gião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17.
- HUME, David. Dos Milagres. In. HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo, s.d., p. 121.
- MARQUES, Fabrício. In: *Religião*. Disponível em: http://epoca.globo.com/edic/20010611/soci_4a.htm. Acesso em: 15 jun. 2013.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1985.
- QUEVEDO, Oscar González. *Incorrupção de corpos de santos*. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=35169&-cat=Artigos&vinda=S>. Acesso em: 20 maio 2010.
- SILVA, Walmor. *Paulo: apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus!*: Teologia Paulina. São Paulo: Paulinas, 2005.
- WOODWARD, Kenneth L. *O livro dos milagres: o significado dos milagres no cristianismo, no judaísmo, no budismo, no hinduísmo e no islamismo*. Trad. Maria Cláudia Lopes. São Paulo: Mandarin, 2000.