

OS PODERES DO MORTO: SENTIDOS DO CORPO DE PADRE PELÁGIO

*EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS**

RESUMO

O corpo do santo é um corpo sagrado. Isso significa que ele, ou partes dele, são receptáculos de um poder miraculoso. Isso costuma ser revelado, especialmente, depois da personagem considerada santa haver falecido. A devoção ao Padre Pelágio não foge a regra, sendo seu túmulo visitado regularmente por fiéis que guardavam a memória daquele sacerdote. Logo, afirmam os relatos, certa água começou a jorrar do local, e as pessoas aproveitavam dela para encontrar a cura de seus problemas, somáticos ou espirituais. Tal fenômeno, não é novo na história do cristianismo, trazendo para a modernidade crenças e ritos estudados nesse artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, Santidade, Devoção, Crenças, Ritos.

THE POWERS OF DIED: BODY' SENSES OF PRIEST PELAGIO

ABSTRACT

The Saint's body is a sacred body. This means that all it, or portions, are elements of miraculous power. This is noted, especially, after of character considered saint died. Devotion with Pelagius priest flees confirm the rule, being his grave regularly visited by the faithful whom guarded your memory. Happen that certain water started gushing from the site, and people took advantage to rites, searching miraculous cure of somatic or spiritual problems. This phenomenon is present in history of Christianity, bring to modernity beliefs and rites that we study in this article.

KEY-WORDS

Body, Sanctity, Devotion, Beliefs, Rites.

Em 23 de novembro de 1961, a vida de padre Pelágio Sauter ganhou uma nova dimensão. Se sabe como a morte é importante nos processos de santidade, constituindo este momento uma chave para confirmar que aquela pessoa seria realmente um veículo privilegiado do divino. Certo odor

* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor do curso de História da Universidade Estadual de Goiás e da Pós-Graduação em História da PUC Goiás. E-mail: eduardo.hgs@hotmail.com

especial, a tranqüilidade nesse momento difícil, fenômenos naturais que acompanham o falecimento, tudo isso é fartamente encontrado nas hagiografias.

No caso específico do “santo de Goiás”, ele faleceu tranqüilo, apesar da pneumonia, tendo antes se confessando e recebido o sacramento da Extrema Unção. Nas palavras do padre Leodônio de Assis, que acompanhou seus últimos momentos, ele “se apagou como uma vela” (GOIANINEN, 2005-II, p.43)¹. A memória popular registra um grande temporal em Trindade, onde Pelágio trabalhou por décadas, seguido de um sol claro e bonito (cf. GOIANINEN, 2005-II, p.127). A natureza acompanha os passos da alma santa.

Uma grande multidão acompanhou o sepultamento. Fala-se em cinqüenta mil pessoas visitando a Matriz de Campinas naquele dia, para onde fora levado o corpo, e cerca de quinze mil acompanhando o cortejo fúnebre². O governo havia decretado luto oficial no Estado por três dias, sendo ponto facultativo nas repartições públicas. A multidão, obviamente, não deixou de causar confusão e o bispo D. Antonio de Oliveira praticamente não conseguiu officiar a cerimônia devido aos “empurrões, o incontido vozerio, (que) não oferecia o mínimo de silêncio necessário...”³.

Um pouco antes, o problema havia sido com o povo de Trindade que, liderado pelo prefeito, planejou secretamente roubar o corpo para sepultá-lo lá. A polícia acabou impedindo que a “santa conspiração” obtivesse sucesso (GOIANINEN, 2005-II, p.323). Além disso, muita gente tentou conseguir pedaços da batina do sacerdote redentorista ou outras relíquias, ficando o corpo sob forte proteção até que o caixão fosse encerrado⁴.

Após o sepultamento, a procura pelo corpo de padre Pelágio continuou. Seu túmulo, no cemitério de Santana, passou a ser um lugar de contínuas visitas por parte da população. Na prática, ela reproduzia, sem o saber, um costume secular na história da cristandade. Os relatos de milagre não tardaram a surgir.

¹ Iremos citar desta forma o processo de canonização intitulado *Goianien. Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Saüter sacerdotis professi Congr. SS.mi Redemptoris (1878-1961)*. Roma: Tipografia Nova Res, 2005. O algarismo romano colocado após o ano de publicação remete à parte referida (são três: *informatio*, *summarius* e *summarius documentarum*), já que a numeração das páginas não foi feita em forma seqüencial.

² Os dados estão, respectivamente, no *Jornal Brasil Central* de 26 de novembro de 1961, p.1 e no *Jornal O Popular*, publicado em vinte e cinco de novembro de 1961, p.1.

³ *Jornal Folha de Goiás*, 25 de novembro de 1961, p.1.

⁴ A manchete do jornal *Diário do Oeste* em vinte e cinco de novembro de 1961, p.1, dá uma idéia do ocorrido: “Fieis arrancaram relíquias à força”.

Na carne e no espírito

O dogma da encarnação da divindade talvez traga alguma especificidade à fé cristã⁵. Uma relação com o corpo diferente da predominante na cultura greco-romana foi se inserindo no ocidente. Claro que havia pontos em comum, seja devido à incorporação do neo-platonismo e do estoicismo nas doutrinas cristãs, seja pela ética corporal compartilhada entre os intelectuais romanos e os ensinamentos neo-testamentários⁶.

A questão da ressurreição corpórea de Cristo foi, igualmente, uma novidade. Podemos ler a reação assombrada dos atenienses quando Paulo tocou no assunto em seu discurso no Areópago (Atos, cap.17:15-33). Não somente Cristo ressuscitou, mas todos ressuscitarão um dia, seguindo-se o Juízo Final⁷.

A imortalidade da alma era uma doutrina relativamente comum nas religiões e filosofias presentes no Império Romano, porém esta ênfase corpórea parecia estranha. A nosso ver, um dos primeiros sincretismos da fé cristã ocorreu exatamente nesse ponto onde o saber humano tem seu limite: o além. Obviamente que foi um processo lento, cheio de debates, mas o culto dos mortos e o dos santos foram imbricados desde os primeiros séculos do cristianismo.

Isso se deu, inicialmente, através do martírio. A celebração da memória dos que morreram como mártires, a crença de que já estavam reinando com Jesus (cf. Apoc.20: 4) e o intercâmbio entre vivos e mortos do politeísmo antigo confluíram lentamente. Um exemplo desse processo pode ser visto com Agostinho. Para o bispo de Hipona, os cristãos “não devem preocupar-se com o corpo dos mortos, como fazem os pagãos. Somente a alma deve importa-lhes e, para a sua salvação devem orar a Deus”. Ele esforça-se para demonstrar a impossibilidade de comunicação entre este mundo e o além, afirma Jean-Claude Schmitt (1999, P.36-7). Por outro lado, nas *Confissões*, Agostinho descreve o costume que sua mãe tinha de levar “bolo, pão e vinho para as sepulturas dos santos” (1984, p.132). Havia o risco desse gesto se assemelhar com os “ritos da superstição pagã”, mas era uma prática cristã celebrar “nesses lugares a

⁵ Ressaltamos que tal doutrina permitia muitas interpretações, ocorrendo debates acirrados até que o Concílio Ecumênico de Calcedônia, em 451, estabelecesse sua fórmula dogmática. Cf. PERRONE (1995). Jacques Gélis parece esquecer esse aspecto. Ele afirma que “a fé e a devoção ao corpo de Cristo contribuíram para elevar o corpo a uma alta dignidade, fazendo dele um sujeito da história (2008, p.19). Os processos históricos foram bem mais complexos.

⁶ Não é o lugar aqui de aprofundar tais observações, remetendo o leitor para os estudos de Peter Brown (1990).

⁷ Curiosamente, a *Didaqué*, documento do segundo século, ensina: “Ressurreição sim, mas não de todos, conforme foi dito: ‘O senhor virá e todos os santos estarão com ele’ (1989, p.30).

comunhão com o Corpo do Senhor, pois foi imitando-lhes a paixão que os mártires foram imolados e coroados” (id., p.133)⁸.

O corpo de cristo e o corpo dos santos, como se vê, estavam simbolicamente relacionados. Certamente, seu poder de realizar milagres também. Essa relação com o poder miraculoso será acentuada durante toda a Idade Média. Somente em torno do século XIII, as hagiografias começaram a enfatizar mais a vida dos santos enquanto modelos morais, como *exempla*. Não era nos milagres, escreve Vauchez, que residiria a grandeza daqueles servos de Deus; “os poderes extraordinários que eles detinham depois da morte constituíam a recompensa e a contrapartida da sua fiel imitação do Cristo humilde, pobre e sofredor” (1995, p.165). A assertiva pode se encaixar muito bem na espiritualidade que levou à procura do corpo de Padre Pelágio no cemitério de Campinas, ele também pobre e humilde, como ressaltam as testemunhas do processo de canonização (GOIANIEN, 2005 – II, p.91, 102, 115, 205, 214, 348, 425).

O cemitério, então, não é um lugar triste, de solidão e impuro, como o representará a literatura romântica e médica do século XIX. Uma atitude antiga de concebê-los como local sagrado para orações, para a intercessão pela alma dos falecidos e para a obtenção de milagres permanecerá viva nesse mundo das devoções⁹. O corpo, dentre tais práticas religiosas, é determinante para a vida.

O corpo esquecido

Não apenas ali. É claro que o corpo condiciona a existência, mas ênfase deve ser feita diante da tradição idealista do conhecimento teológico e científico. O dualismo antropológico não fora superado, trocando-se basicamente os termos corpo e alma para mente e corpo. Assim dividido, o lado abstrato, elevado à status de essência, absorve a concretude corpórea.

Alguém poderia, ainda, objetar que essa divisão entre concreto e abstrato é perigosa, que a vida é una. O observação é pertinente. Tal aspecto é

⁸ Na morte da mãe, hoje a canonizada Santa Mônica, o bispo faz uma longa oração, intercedendo por sua alma junto a Deus e pelo perdão de seus pecados (AGOSTINHO, 1984, p. 239-246). As atitudes contraditórias do bispo de Hipona demonstram os processos de mudança vigentes no período.

⁹ O culto dos mortos e das relíquias, que acabamos sem tratar nesse texto, tornou-se nas palavras de Philippe Ariès “um traço específico da civilização cristã” (s/d, p. 55). Os bispos romanizadores e a elite intelectual tem posições aproximadas em relação aos cemitérios, sendo esse traço conservado majoritariamente no século XX pelas devoções que costumamos denominar de populares.

fundamental para a historicização do corpo, e conseqüentemente, da alma, da mente, das relações entre eles nas diversas épocas e culturas. O corpo deve ser concebido como uma entidade-fronteira, como um campo de movimento intermitente.

Se pensarmos a cultura, a partir de Geertz (1989), como uma “teia de significados”, o corpo é o lugar por onde todos os fios passam. Se ele é um gerador de sentidos, também é o local onde esses sentidos repousam. Resume Bártolo essa dinamicidade dizendo: “não há pensamento que não comece pelo corpo tal como não há sentido que não comece pelo corpo, mas, igualmente, não há corpo que não seja pensado tal como não há corpo que não seja sentido” (2007, p.45).

Entretanto, possuindo toda essa importância, os sentidos sagrados que habitam a corporiedade ainda são um campo de pesquisa recente. William Lafleur afirma que o campo de pesquisa tem pouco mais de duas décadas, com material advindo principalmente da etnografia (LAFLEUR, 1998). Os estudos de gênero e, principalmente, o impacto das obras de Foucault, igualmente, atraíram o interesse de diversos pesquisadores e pesquisadoras para a temática (cf. TURNER, 1997). Mesmo assim, os temas religiosos não figuram como um campo de pesquisa específico da “sociologia do corpo” (LE BRETON, 2007). No campo da história, de maneira geral, as personagens ainda aparecem “desencarnadas”, como se as demandas somáticas simplesmente inexistissem.

Há uma *Historia do corpo*, claro. Com esse título foi publicado no Brasil um livro coletivo em dois volumes (CORBIN, COURTINE E VIGARELLO, 2008)¹⁰. Ele apresenta dois capítulos tratando particularmente do cristianismo. No primeiro estudo, Jacques Gélis chega a afirmar que “a história das representações do corpo no universo religioso é hoje um canteiro aberto e o essencial da tarefa está diante de nós” (2008, p.22). É isso que ele aborda: as representações corporais na cristandade medieval. Não coloca, todavia, a corporiedade enquanto fonte das representações. O outro capítulo trata das práticas espirituais e corpóreas nos primórdios do mundo contemporâneo. Os temas da virgindade como ideal sagrado, da sexualidade conjugal ensinada pela igreja e do ascetismo difundido na época são analisado por Alain Corbin (2008). Novamente, trata-se mais de uma história das idéias, importante para a

¹⁰ A obra coletiva *Corpo e História* (SOARES, 2001) trata basicamente da influência do esporte, não enfocando manifestações religiosas. O texto introdutório de Roy Porter (2002), igualmente, não aborda a religião. Uma revisão acerca do corpo na historiografia encontra-se melhor na introdução da obra de Le Goff e Truong (2006) intitulada, de modo significativo, “um esquecimento do historiador”.

compreensão da espiritualidade e da moral que surgem, mas que não compreende os processos históricos *a partir do somático*.

Creemos que esse passo deve ser dado na análise da devoção, especialmente àquela pertinente ao mundo não oficializado pela instituição religiosa.

O lugar da fé

Como vimos, os fiéis iam ao cemitério buscar a força sagrada. Ela estava condensada, de algum modo, na carne sacerdotal de Pelágio. O redentorista alemão manifestou-a ainda em vida nas missas que celebrava na igreja matriz do bairro de Campinas. Já com seu corpo enfraquecido pelas quase oito décadas de vida, ele colocava sua mão sobre as partes doentes e intercedia, proferia uma bênção para aquelas vidas necessitadas da intervenção divina. Os relatos de milagres começaram a aparecer¹¹.

Isso foi o que ocorreu com a senhora Tilza Siqueira. Ela conheceu padre Pelágio em 1940, nas festas dedicadas ao Divino Pai Eterno, na cidade goiana de Trindade. Esta é, ainda hoje, a maior romaria do estado de Goiás e padre Pelágio trabalhou naquela paróquia durante muitos anos. O via sempre no trabalho pastoral, ajudando os pobres e visitando os doentes das zonas próximas. Em 1957, quando ele já estava na igreja de Campinas, um bairro de Goiânia, procurou-o com um problema grave na vista. Estava tratando, mas iria necessitar de intervenção cirúrgica. O idoso redentorista orou por ela, lhe deu uma bênção e disse: “Não vai haver necessidade de cirurgia, não”. Ela logo retornou ao médico e estava enxergando perfeitamente. Admirada, exclamou: “Graças a Deus, a Padre Pelágio e a Santa Terezinha¹²!”. O médico sorrindo disse: “E eu? Não fiz nada?” (GOIANIEN, 2005 – II, p.60).

Em seu relato, a figura de um *homem de Deus* já aparecia. Ressalta-se sua dedicação ao serviço da igreja, a prodigalidade nas esmolas, sua grande arte de aconselhar, a obediência e a castidade conservadas. Em termos de aparência, fala de sua batina ruída e suja, mas trazendo sempre um grande sorriso no rosto. Essas representações, claro, estão de acordo com o imaginário católico de um bom sacerdote.

¹¹ Antes disso, no Santuário de Trindade, ele era considerado um bom e dedicado padre, tinha o carinho da população, mas não há casos de milagre difundidos (cf.GOIANIEN, 2005-II, p.248, 254, 337, 349. 630-31).

¹² Santa Terezinha de Jesus era uma devoção pessoal de Pelágio. Ele atribuiu diversas curas à sua intervenção (cf.GOIANIEN, 2005-II, p.80, 85, 114, 144, 200, 270).

Nesse trabalho dedicado aos pobres e doentes, visitando as pessoas simples do sertão, ele sempre levava uma maleta com remédios. Há notícias também que os distribuía gratuitamente na paróquia (GOIANIEN, 2005-II, p.145). Vemos que, nesse caso, só o sacerdócio dedicado não foi suficiente, o trato com o corpo foi fundamental para a edificação da fé em seu carisma pessoal. Como a firma Dona Tilza, ele foi sendo considerado “um ser sobrenatural” (GOIANIEN, 2005-II, p.59).

Mas há o comentário jocoso do médico. Ele está fora dessa circularidade de gestos e crenças, raciocina com outros registros. A fama de santidade nem sempre aciona as forças sobrenaturais buscadas. Foi o que aconteceu com dona Tarcila, amiga de Tilza e levada por essa nas bênçãos pelagianas. Segundo relata, o próprio sacerdote notou a atitude de indiferença e comentou: “Não servirá porque não tem fé” (GOIANIEN, 2005-II, p.61).

Crenças criam. O corpo, os gestos e as palavras de Padre Pelágio foram revestidos dessa *aura* que demarca as pessoas espiritualmente especiais. Eles se tornaram símbolo: foram transsubstanciados em via comunicativa com o sagrado. Mais tarde, restou o corpo imóvel, porém a memória conservou o registro desse acesso, permanecendo no trabalho de produção semântica caracterizada como fé.

O diálogo não era mais face-a-face, mas era corpo-a-corpo. Maria Bibiana de Jesus Ferreira conhecia o padre redentorista desde pequena, tendo feito sua primeira comunhão com ele. Passou a visitar seu túmulo com regularidade, onde encontrava muitos ex-votos e bilhetes deixados pelos fiéis com pedidos. Em 1968, teve um problema na visão e passou com certa pressa no cemitério. Notou que a água estava jorrando da tumba e recolheu um pouco numa vasilha. Em casa, passou sobre os olhos e, em poucos dias, sua visão ficou restaurada (GOIANIEN, 2005-II, p.89).

Os relatos de cura cresciam e também seus poderes. Vimos duas relacionadas à visão, mas as pessoas passavam daquela água em várias partes do corpo. Geraldo Macedo Bernardes sofria há muitos anos com uma enorme úlcera. Indo ao túmulo de Pelágio com um tufo de algodão, embebeu na água que escorria e passou na região do estômago. Curou completamente sem precisar de cirurgia (GOIANIEN, 2005-II, p.294).

Não é necessário multiplicar tais notícias milagrosas. Nota-se as operações taumatúrgicas intermediadas pelo corpo e pela água. A instituição eclesiástica não reprimiu tais práticas, buscando, pelo contrário, trazê-las para si. Os restos mortais de Padre Pelágio foram transladados para a igreja de

Campinas, onde fica o convento redentorista e, concomitante ao início do processo de canonização, mudado novamente para o santuário em Trindade.

A água viva

Por que os sacerdotes tomaram essa atitude, não recriminando, logo no início, aquela devoção? Na primeira metade do século XX, época do trabalho pastoral de Pelágio em Goiás, ainda vigorava o combate à religiosidade popular característico da romanização¹³. Entretanto, a Ordem Redentorista se diferenciou, desde os primórdios, pela busca de uma pedagogia mais compreensiva, adaptada ao mundo rural. Seu fundador, Santo Afonso de Ligório, teve um cuidado especial com as missões voltadas para os camponeses, recomendando aos padres a não utilização de uma teologia muito elaborada e certa tolerância com os costumes (LIGÓRIO, 1928). Estes princípios, talvez, tenham contribuído para um nível menor de combate às práticas da fé pertinente aos meios populares. Tal tolerância, conforme os fiéis, era uma característica do próprio sacerdote, exigente contudo na disciplina das celebrações. (GOIANINEN, 2005-II, 110, 126, 340, 360)

Isso não pode ser absolutizado, e é claro que houve combates às práticas religiosas dos sertanejos. Podemos citar, a título de exemplo, as críticas violentas feitas pelo jornal redentorista *Santuário da Trindade* ao movimento de cunho popular e milenarista liderado por Benedicta Gomes, denominada de “Santa Dica”¹⁴. Tratava-se de uma mulher, leiga, que teve visões místicas. Com um missionário pertencente à Ordem, óbvio, a situação era bastante distinta.

Por outro lado, Pelágio não fora nenhum padre Cícero. Não enfrentou problemas com o Santo Ofício, não se envolveu com política, não era dono de terras, nem desafiou seus superiores¹⁵. Pelos relatos, simplesmente exerceu seu ofício como um bom pastor dedicado ao seu rebanho. Quanto aos milagres atribuídos a ele, sempre teve muito cuidado, dizendo que eram pela intervenção de Santa Terezinha e devido à fé que a pessoa tinha em Deus.

¹³ Não iremos aqui discutir esse conceito, o que já fizemos outras vezes, mas enfatizamos que além dos conflitos tradicionalmente abordados havia certo espaço religioso compartilhado entre clérigos e leigos, palco das intensas negociações.

¹⁴ Cf. Santuário de Trindade, 12/07/1924, p.2 e 17/01/1925, p.2. Sobre esse movimento, o trabalho pioneiro de Lauro Vasconcelos (1991) ainda é a referência.

¹⁵ Um estudo comparativo sobre a canonização popular de sacerdotes seria interessante, mas não foi feito. Sobre Padre Cícero, a bibliografia é extensa e remetemos apenas a uma revisão recente das interpretações acerca desta personagem (SANTANA, 2009).

O rito, como vimos, é bastante simples. Depois da missa, uma oração, uma bênção com a imposição de mãos. Esses elementos fazem parte do universo tradicional do catolicismo, utilizados, inclusive, por leigos e leigas na prática da bênção. Tratando do mundo religioso camponês, Muls e Birchal afirmam que a crença neste rito reforça a fé católica e a aliança com os santos de devoção (1992, p.111). Sua eficácia foi muitas vezes comprovada, podendo-se supor que seria ainda maior se realizado por uma pessoa consagrada, no caso, um padre.

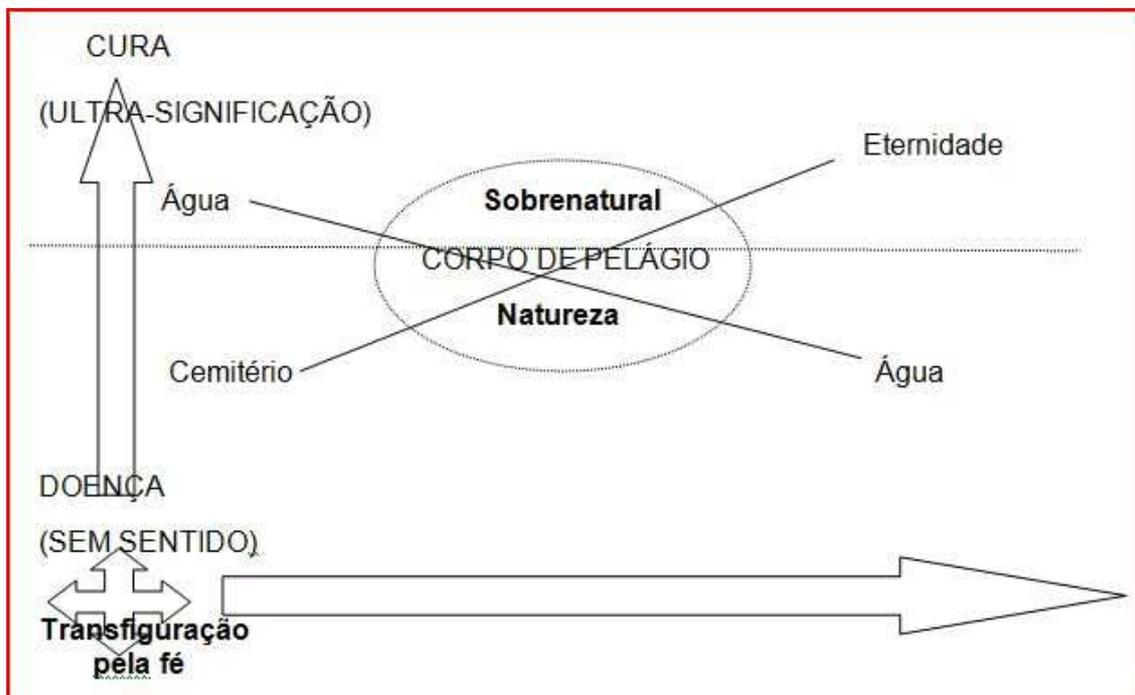
Em texto clássico, Levi-Strauss discutiu essa questão da crença e do poder do “curandeiro”. O doente não aceita aquela dor, aquele problema, e o agente curador é capaz de fornecer uma linguagem que expresse essa inconformidade. Não apenas isso, com essa linguagem elementar comum, o sacerdote pode reordenar organicamente o doente, reestruturar por meio de gestos e palavras a harmonia inicial. Importante para a cura é a existência do equilíbrio “entre o que é verdadeiramente, no plano psíquico, uma oferta e uma procura, mas sob duas condições: é necessário que, por uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura” (1967, p.210).

Pelágio foi capaz de *operar* - em sentido médico e pragmático - nessa intercessão. Ainda em vida, trabalhou como um intermediário cultural entre a instituição eclesiástica e o mundo religioso dos sertanejos. Teve uma sensibilidade especial com esta população. Depois de sua morte, desse espaço *intercessório* emergiu um novo elemento significativo: a água.

Como se sabe, a água é usada em diversos ritos católicos e na administração de sacramentos. Há, inclusive, a *água benta*, a que se costuma atribuir poderes especiais. Padre Pelágio aspergiu muitas vezes dessa água sobre os fiéis, geralmente após uma celebração ou uma novena. A população valorizava esse ato, buscando receber alguns pingos sobre si (GOIANIEN, 2005-II, p.47, 56, 88, 190, 315, 366). Joana Rosa de Castro Souza conta que ele, certa vez, recomendou que desse água benta ao marido, que sofria com o alcoolismo. O resultado foi a libertação do vício de seu cônjuge (GOIANIEN, 2005-II, p.294).

Portanto, a água milagrosa do túmulo foi uma continuidade desses atos e das crenças que o envolviam. Proporcionou uma forma de comunicação com o poder sagrado, que oferece a possibilidade de restauração. Como expõe Mircea Eliade, o elemento aquático simboliza universalmente a “substância mágica e medicinal por excelência: cura, rejuvenesce, dá vida eterna” (1970, p.227).

Então, podemos sintetizar as relações, duplamente somáticas, através de um esquema onde o corpo de Pelágio funciona como intermediário:



O cemitério, que era o lugar da morte, passou a ser no processo de ressignificação da fé um espaço para a regeneração. O símbolo aquático é relevante nessa transfiguração, pois pertence à natureza e ao sobrenatural, tornando-se um veículo. O corpo de Pelágio também é encontrado nessa encruzilhada, pois transformou-se numa via de trânsito para os poderes eternos do divino. Nesse nível, há restauração do equilíbrio, da saúde, da ordem e do sentido. Ao passar a água que jorra do túmulo na parte dolorida, o circuito se fecha, potencializado através do transcendente. A possibilidade do impossível, ou seja, do milagre, torna-se factível pela força do fiduciário.

Pelágio tornou-se um santo, pois seu poder sobrenatural foi comprovado por diversas curas, em vida e depois de sua morte. A água em que seu corpo se transformou aproximou-o ainda mais da figura do Cristo, que dissera de si ser a *água viva*: água que dá vida a todo aquele que pedir (João 4: 10-14).

Considerações finais

Apontamos nesse artigo a centralidade do corpo nas manifestações religiosas. Esta perspectiva hermenêutica tem sido deixada de lado pela

historiografia de maneira geral, tratando-se das personagens como se fossem desencarnadas. Mas essa ênfase torna-se ainda mais necessária quando se pretende adentrar no mundo devocional que envolve a construção da santidade.

O corpo-que-demanda, no caso aqui tratado, encontra outro corpo-receptáculo, o do sacerdote dedicado que trabalhou com afinco no cuidado religioso da população rural de Goiás. Ele é vivificado e vivifica quem o busca com fé. Esse circuito foi encadeado por um elemento natural continuamente encontrado nos ritos da igreja católica: a água. Nas operações de inversão típicas da lógica devota (QUADROS, 2006), esse aspecto solidificou os traços hagiográficos que circundavam padre Pelágio Sauter.

Hoje, as pessoas ainda buscam seu corpo, em um recinto que faz parte do Santuário dedicado ao Pai Eterno, em Trindade (GO). Quando estava vivo, serviu ali por muitas décadas. Certamente, ainda está servindo, tanto à instituição quanto aos fiéis que alimentam-se cotidianamente de tal devoção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÉS, Philippe. *O homem perante a morte (vol.1)*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

BÁRTOLO, José. *Corpo e sentido: estudos semióticos*. Covilha: Livros Labcom, 2007.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CORBIN, Alain. *A influência da religião*. In: CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p.57-99..

CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DIDAQUÉ – *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a igreja e o sagrado*. In: Corbin, A; Courtine, J; Vigarello, G. (Dir.). *História do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pp.19-130.

GOIANIEN. *Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Saüter sacerdotis professi Congr. SS.mi Redemptoris (1878-1961)*. Roma: Tipografia Nova Res, 2005.

- LAFLEUR, William R. *Body*. In: Taylor, M. (ed.). *Critical terms for religious studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p.36-54.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LE GOFF, Jacques e TRUON, Nicolas. *Uma historia do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LIGORIO, Santo Afonso de. *A selva*. Porto: Tipografia Fonseca, 1928.
- MULS, Nair C. e BIRCHAL, Telma do S. *Campesinato: catolicismo e modernização*. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p.75-115.
- PERRONE, Lorenzo. *De Nicéia (325) a Calcedônia (451)*. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Editora Paulus, 1995, p.13-121.
- PORTER, Roy. *História do corpo*. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da Historia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002, p.61-79.
- QUADROS, Eduardo. *O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial*. *Fragmentos de Cultura*, Universidade Católica de Goiás, 3, 2006, p.289-304.
- SANTANA, Manoel H de Melo. *Padre Cícero do Juazeiro: da condenação e exclusão eclesial à reabilitação histórica*. Maceió: Editora da UFAL, 2009.
- SCHIMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SOARES, Carmem (org.). *Corpo e História*. São Paulo: Cortez, 2001.
- TURNER, Bryan S. *The body in western society: social theory and its perspectives*. In: COAKLEY, Sarah (ed.). *Religion and the body*. New York: Cambridge University Press, 1997, p.15-41.
- VASCONCELOS, Lauro. *Santa Dica*. Goiânia: Editora da UFG, 1991.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.