

A TRAJETÓRIA DE UM EREMITA PEREGRINO NA AMÉRICA CATÓLICA DO SÉCULO XIX

Alexandre de Oliveira Karsburg¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar a trajetória do italiano João Maria de Agostini no Brasil e em outros países da América, de meados do século XIX. Nascido em 1801, na região do Piemonte, norte da Península itálica, em 1838, Agostini atravessou o Atlântico e iniciou a sua “odisseia” pelo Novo Mundo. Atuou como missionário religioso pelos sertões brasileiros entre 1844 e 1852, inspirando muitos com sua conduta de penitente. Ganhou repercussão por conta da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar “milagrosa” uma fonte de água, passando esta a ter poderes curativos. Deixou o Brasil e continuou sua peregrinação por outros países do continente, vivendo entre cavernas, grutas e montanhas. Chegou aos Estados Unidos em 1863, mantendo seus ofícios de eremita, missionário e curandeiro. Morreu violentamente em circunstâncias não esclarecidas, deixando como legado inúmeras devoções, histórias e lendas espalhadas em vários países da América, principalmente no sul do Brasil e no sudoeste dos Estados Unidos.

Palavras-chave: Monge João Maria; Eremitismo; Catolicismo; Século XIX.

Abstract: This article aims to present the trajectory of the Italian João Maria de Agostini – in Brazil and other American countries in the mid-nineteenth century. Born in 1801 in Piedmont, north of the peninsula, in 1838 Agostini crossed the Atlantic and started his “Odyssey” to the New World. He served as a religious missionary in the Brazilian backlands between 1844 and 1852, inspiring many through his conduct as a penitent. The popular belief that he could imbue water with miraculous powers of healing led to serious difficulties with authorities. He left Brazil and continued his pilgrimage in other countries on the continent, living in caves and mountains. He went to the United States in 1863, where he continued his life as a hermit, missionary and healer. He died violently in unexplained circumstances, leaving a legacy of active devotees, numerous stories and legends in Latin American, primarily in southern Brazil and in the southwestern United States.

Keywords: João Maria monk; Eremitism; Catholicism; Nineteenth-century.

¹ Doutor em História Social – UFRJ. Bolsista Fapergs/Capes de Pós-Doutorado. Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas. Contato: alexkarsburg@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O nome é bastante conhecido. *Monge João Maria*, considerado santo por milhares de pessoas, é venerado em dezenas de oratórios espalhados de São Paulo ao Rio Grande do Sul, principalmente no planalto paranaense e catarinense. Canonizado pelo povo, até o momento não foi reconhecido pela Igreja Católica, o que não minimiza sua importância para o fiel que reserva lugar especial para ele em seus altares domésticos. Contudo, se a tradição popular vê unicamente o santo, contando-lhe as façanhas, as lendas e os milagres, sabe-se que, desde há algum tempo, sob o nome *Monge João Maria*, vários indivíduos se apresentaram. A descrição a respeito deles assemelha-se: anacoretas de cabelos longos e grisalhos, a barba longa e o olhar manso, que desejavam a solidão e o isolamento, a quietude e as durezas da vida contemplativa, buscando passar longas horas em orações e em êxtases, tal como o haviam feito muitos outros que fugiram ao convívio dos homens para se aproximarem de Deus. Mais severos para consigo mesmos do que para com o seu próximo, esses homens são representados de maneira simples, vestidos pobremente, assemelhando-se ao povo humilde do sertão brasileiro. Sendo indigentes, repartiram com os seus semelhantes o único bem que possuíam: a fé (CABRAL, 1960).

Por gerações, as histórias de milagres, aparições e profecias vêm consolidando a crença no *santo monge* – versão sulina do *beato* nordestino, conforme afirma Duglas Teixeira Monteiro (1974) –, fazendo com que o nome, de fato, seja reverenciado e lembrado por tantos no sul do Brasil. Porém, se o *santo* segue “encantado” no alto de alguma montanha, gruta ou caverna aguardando o momento certo para ressurgir para seus devotos, para os pesquisadores, contudo, o indivíduo pioneiro desta tradição religiosa estava envolto em mistérios.

Hipóteses vêm sendo apresentadas desde há mais de um século, tentando esclarecer quem foi o primeiro destes andarilhos: João Maria de Agostini, o iniciador da crença nos *santos monges*. Sabe-se que era italiano, do Piemonte, nascido por volta de 1800, e que chegou ao Brasil em 1844, apresentando-se como “solitário eremita” que exercia trabalhos religiosos que ele próprio chamou de “seu ministério”. Esteve no Rio de Janeiro em duas oportunidades: em 1844 e em 1849, além de ter percorrido ampla região que se estende de

Sorocaba (SP) a Santa Maria (RS), onde angariou fama por ser considerado santo e milagroso. No entanto, para além disso, tudo eram suposições: a rota percorrida, os caminhos tomados e os locais habitados eram imprecisos, assim como onde, quando e como morreu. O motivo para tantas dúvidas era atribuído à falta de documentos confiáveis, pois, segundo Nilson Thomé (1999, p. 45), “[...] sobre ele pouco se escreveu durante o seu tempo”. Partindo desse pressuposto, os interessados em desvendar quem foi aquele italiano se restringiram, em sua maioria, a coletar depoimentos, principalmente junto aos devotos do *santo monge*, o que de fato pouco contribuiu para quem tinha por objetivo acompanhar a trajetória do sujeito histórico, indivíduo de “carne e osso” inserido em seu tempo. Como demonstrarei ao longo deste artigo, havia pistas a serem seguidas, não somente documentais, mas, também, historiográficas, que me permitiram reconstruir a longa história daquele italiano em terras americanas.

O RETORNO PARA A HISTÓRIA

A lista de pesquisadores que, desde a década de 1860, tentaram esclarecer a vida e obra daquele italiano em território brasileiro não é muito extensa, e menor ainda o número daqueles que trabalharam com fontes testemunhais e documentais que puderam servir para se chegar ao sujeito histórico. Talvez o primeiro relato historiográfico sobre o *monge*² Agostini no Brasil foi feito em 1863 pelo padre francês João Pedro Gay. Pároco do município sul-rio-grandense de São Borja, padre Gay publicou artigo na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro narrando que um *monge* italiano havia

² Para os devotos do sul do Brasil, o termo *monge* é sinônimo de andarilho que peregrina solitariamente procurando ensinar às pessoas os “caminhos da salvação”. Além disso, ele deve curar doenças utilizando ervas, águas e outros elementos da natureza. Porém, institucionalmente falando, o termo *monge* é inadequado para qualificar João Maria de Agostini, já que monges devem ser membros de ordem religiosa – o que não era o caso do italiano. Mas, por tradição popular, ficou sendo conhecido dessa maneira, comprovando que o povo, apesar de dialogar com a cultura da Igreja, detinha de fato as prerrogativas para criar seus santos.

residido em um cerro do outro lado do Rio Uruguai, no povoado de San Javier, no ano de 1852. Esse cerro tornou-se “[...] local de intensas romarias de vizinhos que aí tem concorrido, e mesmo de São Borja as pessoas tem ido com o fim de obter alívio das enfermidades,” afirmou padre Gay.³

Em 1902, o historiador João Borges Fortes, em um artigo no *Anuário Rio-grandense*, também relatou a respeito do personagem, afirmando que o *monge* instituiu o culto a Santo Antão Abade – considerado o primeiro dos eremitas cristãos – em um cerro próximo à cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, em 1848. No ano de 1909, Hemetério José Veloso da Silveira, em seu livro *As missões orientais e seus antigos domínios*, afirmou que a presença do *monge* João Maria no Cerro do Campestre – perto de Santa Maria – “[...] movimentou bastante a população da freguesia quer urbana e quer camponesa, fazendo soar bem longe o nome de Santa Maria da Boca do Monte”. Destacou também que “[...] a imprensa do Rio de Janeiro e de outras cidades cultas do Brasil se ocuparam deste personagem [o *monge*], que, no pleno século das luzes, estabeleceu, por sua conta e risco, uma missão e operou milagres”.⁴

Publicado no início do século XX, o livro de Hemetério forneceu detalhes significativos sobre o *monge*, apresentando um possível itinerário de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Afirmou ainda ser ele de origem italiana, e durante algum tempo permaneceu no interior paulista quando resolveu seguir para o sul pelo caminho dos tropeiros (SILVEIRA, 1979, p. 477). Os dados presentes no livro de Hemetério foram utilizados por outros pesquisadores interessados em desvendar quem foi este sujeito que ora era chamado de *monge* João Maria, ora de eremita João Maria de Agostini, italiano de nascimento

³ História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RIHGB*, Tomo 26, 1863.

⁴ Indicação relevante que me fez procurar os principais jornais publicados no Rio de Janeiro de meados do século XIX. Os periódicos de fato faziam referências ao *monge* João Maria, bem como a um evento ao qual ele se ligava: “os milagres nas águas santas”. Além do jornal *Nova Gazeta dos Tribunais*, pesquisei no *Jornal do Comércio*, *Diário do Rio de Janeiro* e *Correio Mercantil* (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

que havia criado uma devoção religiosa no interior do Rio Grande do Sul, no ano de 1848: o culto a Santo Antão Abade, anacoreta que viveu no século IV nos desertos do Egito.⁵ Interessante ressaltar que o padre João Pedro Gay, João Borges Fortes e Hemetério da Silveira foram contemporâneos do italiano pelo sul do Brasil, sendo, portanto, testemunhos diretos – mas não imparciais – dos fatos desenrolados em meados do século XIX.

Alguns observadores contemporâneos da passagem do italiano pelo sul do Brasil não escreveram livros, antes fizeram discursos ou elaboraram crônicas que vieram a ser fontes importantes que permitiram alcançar novos detalhes sobre o personagem. Em 1874, na bancada do Senado, o médico e político José Martins da Cruz Jobim fez longo comentário sobre o italiano João Maria de Agostini e sua presença no Rio Grande do Sul, ligando-o ao culto de Santo Antão, na cidade de Santa Maria. Além disso, ressaltou a crença que se desenvolveu entre milhares de pessoas que acreditaram ser o *monge* o responsável por tornar milagrosas as águas de uma fonte no Cerro do Campestre.⁶ Em 1895 e 1898, Felicíssimo de Azevedo escreveu, em jornais de Porto Alegre, crônicas sobre as origens da devoção criada pelo *monge* Agostini em 1848: a romaria do Campestre de Santo Antão, na cidade de Santa Maria.⁷ Azevedo descreveu o italiano com uma “longa

⁵ Personagem que viveu nos desertos do Egito no século IV d.C., foi reconhecido pela Igreja Católica como santo e tem o 17 de janeiro como dia de Santo Antão Abade. O único texto contemporâneo ao santo foi escrito em grego pelo bispo Atanásio de Alexandria durante duas temporadas prolongadas que ele teve de passar nos desertos do Egito, entre os anos de 356 e 366 d.C. *Vida de Antão* tornou-se célebre, alcançando tanto o Oriente quanto o Ocidente, sendo considerada, durante muito tempo, a verdadeira biografia do anacoreta egípcio. Somente no século XIX é que historiadores alemães perceberam que *Vida de Antão* não era propriamente uma biografia, antes discurso que visava a apresentar ao leitor um quadro edificante da vida ideal (LACARRIÈRE, 2002, p. 51-70; AMARAL, 2009, p. 149-150).

⁶ Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 260-271.

⁷ Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre. *Jornal A Federação*, Porto Alegre, 15 e 18 de março de 1895; Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. *Jornal Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 e 28 de janeiro de 1898.

barba nevada” que se estendia até o peito, aparentando ter uns cinquenta anos de idade [em 1848], vestido com uma “sotaina de tecido surrado e os pés nus sob uns sapatos rústicos”. Dirigiu-se ao Palácio do governo, em Porto Alegre, com o intuito de pedir uma audiência com o presidente da província, o general Francisco José de Souza Soares de Andrea, que aceitou receber o curioso homem.

De acordo com Azevedo, o *monge* declarou ser “italiano, natural de Roma”, que andava “[...] em peregrinação cumprindo uma *promessa feita à santa Mãe de Deus*” (grifos meus). Disse chamar-se João Maria Agostini. O general Andrea perguntou o que o italiano queria, recebendo a seguinte resposta: “Em uma igreja dos Sete Povos das Missões,⁸ que está em ruínas, existe uma bela imagem de Santo Antão; eu venho pedir a Vossa Excelência essa imagem para construí-lhe uma capela”. Não sendo assunto de sua competência, o general mandou o sujeito ao padre Thomé Luiz de Souza, que era Vigário Geral do Rio Grande do Sul em 1848 e responsável por tratar desse tipo de questão. Após esse encontro, segundo a crônica de Felicíssimo de Azevedo, o italiano sumiu, sendo reencontrado posteriormente em um cerro nas proximidades da então vila de Santa Maria da Boca do Monte, no lugar denominado Campestre, centro da província. Neste local, o *monge*, com a ajuda de moradores, ergueu uma ermida para colocar nela a imagem de Santo Antão Abade. Porém, o que estava atraindo quantidade impressionante de pessoas ao Cerro do Campestre era a fonte de água que todos acreditavam operar “curas milagrosas”.

A elaboração do artigo demonstra o esforço de Felicíssimo de Azevedo em recontar os acontecimentos no Campestre, passados cinquenta anos dos fatos observados. Escrito a partir da memória de Azevedo – que, logicamente, deu a sua versão dos fatos – parece não haver dúvidas sobre a importância do evento que lá se desenrolou. Felicíssimo de Azevedo trouxe detalhes da religiosidade vivida no Campestre das “Águas Santas”, onde destacou a presença do *monge* como organizador da devoção, sendo visto pelos fiéis

⁸ Os *Sete Povos das Missões* faziam parte das Reduções jesuíticas que, nos séculos XVII e XVIII, abrangiam grande extensão de terra em ambos os lados do Rio Uruguai. Os *Sete Povos* estão a noroeste do Rio Grande do Sul, na fronteira com a Argentina.

como um “verdadeiro Messias”. Mesmo sabendo estar o fato narrado separado do fato observado por meio século, as crônicas de Azevedo, apesar das possíveis falhas de memória, de uma seleção ou escolha consciente do que narrar, foi útil, por trazer dados sobre o *monge* que puderam ser confrontados com outros registros históricos. Por exemplo, Azevedo não se equivocou ao atribuir a João Maria de Agostini a nacionalidade italiana, que andava em peregrinação, cumprindo uma promessa a santa mãe de Deus.⁹ É confirmado, também, que queria erguer uma capela em homenagem a Santo Antão, imagem esta encontrada em uma igreja em ruínas dos Sete Povos das Missões, noroeste do Rio Grande do Sul.¹⁰ Santo Antão era, sem sombra de dúvida, o inspirador do italiano que fez o máximo para seguir uma vida ao modo do eremita dos desertos do Egito.

Um ponto que chama a atenção em todos estes cronistas do passado é a ligação do *monge* ao tal episódio das “Águas Santas”, acontecimento emblemático ocorrido no interior sul-rio-grandense no ano de 1848. Por acreditarem que o *monge* tornara milagrosas as águas de uma fonte, milhares de pessoas dirigiram-se até o cerro do Campestre, na vila de Santa Maria da Boca do Monte, em busca de cura para as mais diversas enfermidades. Repercutindo na imprensa, no meio político e entre o clero, o presidente da província sul-rio-grandense ordenou que um médico fosse até o local para ver se as chamadas “Águas Santas” tinham, de fato, algum princípio medicinal. O resultado das análises feitas pelo profissional da área médica comprovou serem as águas unicamente potáveis, o que não diminuiu a crença popular nos poderes miríficos da fonte tornada santa pela ação do *monge*.

Vale ressaltar que, até a metade do século XX, sem ligações entre si, pesquisadores de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul tentaram desvendar se um único indivíduo havia peregrinado por extensa região que ia de Sorocaba (SP) até Santa Maria (RS), deixando como marco de sua

⁹ Em mais de um documento, o *monge* diz que suas peregrinações eram promessa feita à Virgem Mãe.

¹⁰ Há uma versão de que a imagem de Santo Antão já estava de posse de um morador do Campestre, e que auxiliado pelo *monge* e outros moradores do lugar ergueram a ermida no alto do cerro. Ver Silveira (1979, p. 157).

presença cruzeiros, *vias-sacras*, capelinhas e devoções seguidas pelo povo. Apesar de Hemetério Veloso da Silveira (1909) ter apresentado um possível roteiro feito por Agostini desde Sorocaba até Santa Maria, predominava a dúvida entre os pesquisadores das décadas seguintes se era mesmo possível que tamanha proeza tenha sido feita por um só homem. Em Santa Maria, por exemplo, os historiadores João Belém (1933) e Romeu Beltrão (1958)¹¹ escreveram sobre o italiano conhecido como *monge* João Maria de Agostini, sujeito que por lá passara em meados do século XIX, descobrindo uma “fonte de águas milagrosas” e instituindo o culto a santo Antão Abade no lugar. No caso de Beltrão, a curiosidade foi aguçada anos anteriores à escrita de seu livro, pois, em 1934, ao descobrir que um místico parecido como *monge* do Rio Grande do Sul havia morado numa gruta na cidade paranaense da Lapa – a “Gruta do Monge” –, partiu de Santa Maria a fim de entrevistar os moradores lapeanos.

Romeu Beltrão suspeitava ser possível que o “famoso monge” do Rio Grande do Sul tivesse mesmo atravessado os campos paranaenses em suas peregrinações, mas a falta de indícios fez-lhe duvidar de se tratar do mesmo indivíduo. Deixou a Lapa sem certeza de nada. Desse modo, Beltrão afirmou que depois da passagem do italiano pelo sul do Brasil inúmeras lendas surgiram a seu respeito, e que vários “[...] desequilibrados apareceram dizendo-se ‘monges’ e chamarem-se João Maria [...]”, inclusive um que “agitou”, por volta de 1914, a região conhecida por Contestado, na divisa dos estados do Paraná e Santa Catarina (1979, p. 151). Concluiu afirmando que “o nosso João Maria” não poderia ser confundido com outros que se seguiram. Em parte, Beltrão estava correto.¹²

¹¹ Utilizando documentos e depoimentos inéditos de pessoas que foram contemporâneas ao referido *monge*, Romeu Beltrão fez uso do discurso do senador José Martins da Cruz Jobim (1874) e de artigos de Felicíssimo de Azevedo (1895 e 1898) para compor o livro intitulado *Cronologia histórica de Santa Maria*, publicado em primeira edição no ano de 1958.

¹² Correto porque depois da passagem do primeiro *monge* pelo sul do Brasil, vários outros surgiram, imitando os costumes daquele, sendo confundidos pelo povo como um só “santo”. Contudo, de fato Agostini esteve na Lapa – em 1847, quando o local ainda pertencia à província de São Paulo – antes de se tornar “famoso” por causa dos “milagres das águas santas” no interior do Rio Grande do Sul.

Distante do Rio Grande do Sul, no estado de São Paulo mais precisamente, igualmente havia interessados em desvendar quem era o sujeito chamado João Maria de Agostini, isso porque na região circunvizinha do município de Sorocaba se perpetuaram lendas a respeito de uma “pedra santa” no alto de um morro que servira de refúgio, na década de 1840, a um eremita misterioso. A par desta crença, em 1942, o cônego Luís Castanho de Almeida, de Sorocaba, publicou aquele que seria o mais importante e citado documento comprobatório da passagem do italiano pelo Brasil: no livro de Registro da cidade de Sorocaba, no dia 24 de dezembro de 1844, um “frade” de nome João Maria d’Agostinho fazia-se registrar como “solitário eremita a serviço de seu ministério”, afirmando habitar nas “matas” de um cerro próximo à Fábrica de Ferro do Ipanema.¹³ O escrivão anotou, ainda, que o tal “frade” era do Piemonte [norte da Península Itálica], tinha 43 anos e chegara ao Rio de Janeiro pelo Vapor *Imperatriz* no dia dezenove de agosto de 1844. Como sinal particular, o escrivão registrou que João Maria d’Agostinho era *aleijado de três dedos da mão esquerda*. Este detalhe da mão esquerda do eremita será fundamental para posterior identificação de uma fotografia, conforme veremos adiante.

Na década de 1950, duas obras destacaram-se, sendo elaboradas concomitantemente: *João Maria: interpretação da campanha do Contestado*, de Oswaldo Cabral (1960), e *La Guerre Sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), ganharam notoriedade pela análise acurada que fizeram a respeito do tema “Guerra do Contestado”. No entanto, foi Oswaldo Cabral quem mais se aproximou do indivíduo histórico, afirmando que o “frei João Maria”, que se fez registrar na cidade de Sorocaba em dezembro de 1844, era o mesmo sujeito que, em 1848, envolveu-se em polêmicas no Rio Grande do Sul, em função da

¹³ Artigo de 1942 intitulado *O Monge do Ipanema*. O padre Luiz Castanho do Almeida fazia referência à Fábrica de Ferro do Ipanema, próxima a Sorocaba e ao lado do Morro do Araçoiaba, onde “frei João Maria d’Agostinho” procurou abrigo em dezembro de 1844. O *monge* também era conhecido, em Sorocaba, como “Monge da Pedra Santa”, por causa da rocha que lhe servia de cama no alto do morro. Artigo no jornal de Sorocaba *Cruzeiro do Sul*, março de 1942 (*apud* CABRAL, 1960, p. 139).

crença popular que lhe atribuía o dom de tornar milagrosas as águas de uma fonte. Até então, as pesquisas haviam se dado em âmbito regional, e mesmo que já existissem suspeitas de se tratar do mesmo indivíduo, faltavam provas para confirmar o que Cabral verificou. A partir deste autor, portanto, teve-se certeza de que João Maria de Agostini, ou Agostinho, segundo algumas fontes históricas, passara por Sorocaba (SP), Lapa (PR) e Santa Maria (RS), percorrendo as distâncias pelo caminho dos tropeiros angariando fama por ser venerado pelas populações como *santo*. Se hoje em dia há consenso nestas informações, até a obra de Cabral, pairavam muitas dúvidas a respeito deste dado.

Após a pesquisa de Oswaldo Cabral, passaram-se vários anos sem que alguém fizesse alguma descoberta documental relevante que auxiliasse a desvendar quem foi o sujeito que deu origem à crença nos *santos monges*. Não desconheço todas as obras de pesquisa que analisaram a devoção a esse santo popular, feitas por pesquisadores não acadêmicos ou em várias universidades do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, de São Paulo e do Rio de Janeiro.¹⁴ Porém, essas obras centraram suas análises mais na crença do que nos sujeitos que se fizeram passar, ou foram chamados de *monges*. Do mesmo modo, inúmeras foram as teorias sobre o paradeiro e a morte desse que foi considerado o primeiro dos andarilhos a palmilhar os sertões do sul do Brasil, inspirando outros a seguir conduta análoga. Nenhuma prova contundente foi encontrada que servisse para que os pesquisadores tivessem certeza do destino do eremita italiano em terras brasileiras.

Em 1995, José Fraga Fachel trouxe à tona correspondências trocadas entre os presidentes das Províncias do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina

¹⁴ Lista verdadeiramente imensa, destaco somente as principais pesquisas: Maria I. P. de Queiroz (1957; 1965), Oswaldo Cabral (1960), Maurício Vinhas de Queiroz (1966) e Douglas Teixeira Monteiro (1974) considerados os autores “clássicos” do tema. Além deles, temos os importantes estudos de Paulo R. Derengoski (1986), Todd A. Diacon (1991), Marli Auras (1995), Élio C. Serpa (1999), Nilson Thomé (1999), Ivone Gallo (1999), Paulo P. Machado (2004) e Márcia J. Espig (2006), para indicar somente alguns que estão publicados em livro. Como artigos, teses e dissertações há dezenas de pesquisas: Célio A. de Oliveira (1992), Delmir José Valentini (1997), Fabian Filatow (2002), Tânia Welter (2007), Susan A. de Oliveira (2008), dentre outras.

sobre o processo de deportação do *monge* italiano João Maria de Agostini, no final do ano de 1848. Fachel também encontrou o relatório médico da análise feita nas “Águas Santas” do Campestre, na então vila de Santa Maria da Boca do Monte. Dentre outras descobertas, destaca-se um importante documento em que o presidente da Província do Rio Grande do Sul, o general Soares de Andréa, em carta ao também militar e presidente de Santa Catarina, o marechal Antero Ferreira de Brito, dava um “salvo-conduto” ao *monge* italiano. Era uma espécie de carta de recomendação que contribuiu para que João Maria de Agostini fosse bem tratado durante a sua estada na capital catarinense, inclusive com o direito de escolher a Ilha do Arvoredo¹⁵ como local de seu autoexílio, entre janeiro e maio de 1849.

A última obra histórica acadêmica a contribuir com fontes na investigação sobre a vida e trajetória do italiano no Brasil foi feita em 2007 por Cesar Hamilton Goes e sua tese de doutorado em Sociologia, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sob o título *Nos Caminhos do Santo Monge*, Goes revelou novos registros sobre a passagem do italiano pelo sul do Brasil, e além: em um documento, havia a indicação de que João Maria de Agostini estivera em Buenos Aires prestando serviços ao governo de *Juan Manuel Rosas* na catequização de índios Charruas. Ao ler esse documento, percebi que poderia ampliar o campo de investigações, e tentei buscar dados sobre a atuação de João Maria de Agostini não somente na Argentina, mas por outros países da América Latina. Para minha surpresa, encontrei bem mais do que poderia esperar.

Ao perseguir o nome, descobri que um eremita chamado *Juan Maria de Agostini*, nascido em 1801, na região do Piemonte, havia peregrinado por desertos e montanhas do sul dos Estados Unidos entre 1863 e 1869, tendo percorrido, até então, vários países da América Latina, dentre eles Brasil, Argentina, Peru e México. Presente nas tradições de uma região do estado do Novo México, por seu comportamento de “eremita solitário”, mas também por seu assassinato em circunstâncias não esclarecidas, deixou uma série de objetos pessoais que foram recolhidos por moradores locais: hábito, manto,

¹⁵ Ilha que fica a quinze quilômetros da costa catarinense. Na época (1848), um barco pequeno poderia levar até duas horas para percorrer o caminho entre o continente e a ilha, e vice-versa.

rosários, crucifixos, bíblia e cajado. Junto ao corpo do “solitário” foram encontrados diversos papéis, como passaportes e cartas de recomendação indicando os lugares e países por onde passou, escritos em vários idiomas. Também existiam folhas avulsas que, posteriormente, foram identificadas como sendo manuscritos do eremita contando a sua versão da longa jornada em terras europeias e americanas. Além disso, havia duas fotografias, com datas de 1861 e 1867, indicando as cidades de Havana, em Cuba, e Santa Fé, no Novo México, como locais dos retratos.

Figura 1 – Foto do eremita *Juan Maria de Agostini*, tirada por ocasião de sua saída da cidade de Santa Fé, 1867. Esta foto foi encontrada junto a outros objetos pessoais do eremita morto em abril de 1869, em uma gruta próxima ao povoado de Mesilla, estado do Novo México, sul dos Estados Unidos.



Fonte: Arquivos da Universidade do Estado do Novo México, Estados Unidos, em Coleções Especiais

Na fotografia da página anterior, o indivíduo está vestido em trajes de eremita, com manto e hábito com capuz, carrega um livro embaixo de um dos braços – possivelmente uma Bíblia – e está apoiado em um cajado; possui cabelos curtos e barba branca que se estende até o peito; seu rosto é comprido, sua pele é branca e não parece ser de estatura elevada; a mão direita, apoiada na bengala, está com luvas; a *mão esquerda*, postada na altura do abdômen, sem luvas, apresenta um *aleijão*, notadamente em *três de seus dedos*. A imagem do retratado guarda incrível similitude à descrição física do “frei João Maria de Agostinho” presente no Livro de Registros de Estrangeiros da cidade de Sorocaba, feita em 24 de dezembro de 1844. O sinal particular da mão esquerda parece ser uma prova irrefutável de se tratar do mesmo indivíduo. Ao contrário do que se poderia pensar, o aleijão na mão esquerda não significa que lhe “faltassem dedos” – antes, sim, um “defeito” físico que pode ter sido mais um atributo a mais a ter se somado na crença popular que fez dele um “homem santo”.

Com essas informações, perguntei-me como foi possível a um indivíduo como ele ter feito uma jornada de tantos anos na América do século XIX, enfrentando todo tipo de desafios e perigos. A tarefa de reconstrução da trajetória do eremita não poderia se restringir ao período de tempo em que ele permaneceu no Brasil, de 1844 a 1852, pois ao constatar e atestar que o *nosso monge* esteve no meio-oeste dos Estados Unidos, na década de 1860, e lá alcançou a morte trágica, com ares de martírio; impôs-se tentar entender as possibilidades e estratégias adotadas por ele para percorrer o continente americano em sua totalidade. Seguir a trajetória de alguém que tinha por característica principal a itinerância não pode ser entendido como tarefa simples, antes o contrário. Os desafios aumentaram à medida que o sujeito não passou por um ou dois países da América – o que, talvez, facilitasse o trabalho –, mas peregrinou por praticamente todos.

Diante de tal desafio, selecionei como fontes principais os testemunhos que viveram no século XIX e foram contemporâneos ao *monge* Agostini. Isso levou-me por um caminho até então pouco explorado, pois, se a crença no *Monge João Maria* tem no interior de Santa Catarina e do Paraná seu centro e polo irradiador, onde ela é marcante e verificável, não significa que

a crença tenha ali surgido. O circuito da fé pode não ter coincidido com o itinerário daquele que inspirou esta fé. Do mesmo modo, constatei que a Guerra do Contestado (SC, 1912-1916) não poderia ser tomada como elemento central para investigar a vida e trajetória do *monge* Agostini, uma vez que este antecedeu o conflito em mais de meio século, apesar de seu nome ser constantemente ligado ao evento.

Destacando a importância de estudos anteriores pelo pioneirismo na tentativa de construção da trajetória do italiano em terras brasileiras, acabei trilhando, contudo, um caminho diferente dos que até então foram percorridos. O episódio que reconheci como chave para entender os motivos desse italiano ter se tornado personagem conhecido no Brasil do século XIX foi as “Águas Santas” do Campestre de Santa Maria.

O INDIVÍDUO E SEU TEMPO

Devido à recorrência com que pesquisadores relacionaram o *monge* João Maria de Agostini ao episódio das “águas santas”, em 1848, no interior do Rio Grande do Sul, iniciei a pesquisa analisando esse acontecimento para perceber que amplitude teve na época. Acredito que este procedimento foi chave para entender os motivos de o italiano Agostini ter tido seu nome conhecido no Brasil do século XIX. As “águas santas” do Campestre de Santa Maria mobilizaram desde populares até autoridades políticas e médicas e fizeram com que se produzisse uma quantidade significativa de documentos. O indivíduo João Maria de Agostini foi julgado pelo olhar de grupos que criaram a respeito dele impressões variadas, conflitantes na maior parte das vezes. Foi entendido pela maioria como intermediário divino na terra, *santo* capaz de tornar milagrosas as águas de uma fonte que a tudo curava, mas igualmente percebido como embusteiro, charlatão e espião estrangeiro por jornalistas e autoridades.

O interesse dos jornalistas pelo caso nasceu em função da grande afluência de pessoas ao Campestre em busca das “águas do monge”, que diziam ter propriedades miraculosas. Doentes de todos os cantos do Rio Grande do Sul, e também das províncias argentinas de Corrientes e Entre-Rios, do

Paraguai e do Uruguai, dirigiram-se, a partir do início de 1848, ao lugar em busca da “cura milagrosa”. Diante de tal aglomeração e repercussão, jornais passaram a dar cobertura aos fatos. Correspondentes dirigiram-se até a vila de Santa Maria para dar cobertura ao “extraordinário” evento. Num primeiro momento, os jornalistas alinharam-se à crença popular publicando artigos favoráveis às águas descobertas por um “monge estrangeiro”, chamado de santo pelo povo, mas que ainda era um desconhecido da maioria. Os textos afirmavam que as “[...] águas têm curado a elefantíase, dando vista a cegos, tornando bons os paralíticos e não se sabe o que mais”.¹⁶

Do mesmo modo que os principais jornais da província enviaram seus correspondentes, o governo sul-rio-grandense também tomou providências nesse sentido. O presidente Soares de Andrea encaminhou à Assembleia Legislativa um pedido de criação de lei que permitisse o envio de “[...] um Facultativo habilitado para examinar as qualidades das águas denominadas – Santas, ou do *Monge* – que existem nas proximidades da povoação de Santa Maria da Boca do Monte, e de que tantas particularidades se contam [...]”. Queria o governo que os deputados liberassem verbas para que o “Facultativo” pudesse fazer análise precisa sobre as águas, considerando-se, também, a distância até Santa Maria, os gastos com a viagem e o tempo que seria necessário lá se demorasse para fazer “[...] exatas observações sobre essas virtudes que se atribuem às referidas águas”.¹⁷ Na Assembleia, os deputados apoiaram a iniciativa do presidente autorizando o envio de um “[...] médico de confiança ao Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, [para] examinar os efeitos terapêuticos da águas denominadas – Santas – e procurar conhecer seus princípios”.¹⁸

¹⁶ Biblioteca Rio Grandense, cidade de Rio Grande, BRG Jornal *O Porto Alegrense*, 17 de maio de 1848. Notícia republicada no jornal *O Rio-grandense*, 8 de junho de 1848, n. 327, p. 3.

¹⁷ Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS Códice A-8.007, 1846-1850, folha 91, Ofício da Secretaria do governo em Porto Alegre, 5 de junho de 1848, à Secretaria da Assembleia Legislativa Provincial.

¹⁸ Biblioteca Borges de Medeiros, Porto Alegre, BBM, Jornal *O Comércio*, 14 de julho de 1848, n. 822, Decreto da Assembleia Legislativa, Sessão de 28 de junho de 1848.

Enquanto aguardavam o resultado da análise das águas, a sociedade acompanhava pelos jornais o desenrolar dos fatos ocorridos no Campestre. Em outubro de 1848, a notícia da *prisão do monge descobridor das águas santas* – prisão sucedida no já lendário Cerro do Botucaraí, nas proximidades do atual município de Candelária – fez brotar outro tipo de opinião a respeito da presença do italiano em terras brasileiras: o *monge* era *espião* do governador de Buenos Aires *Juan Manoel de Rosas*. Isso porque se descobriu que o monge estivera na capital portenha pouco antes de ingressar no Rio Grande do Sul. A partir desse dado, tons depreciativos foram usados para qualificar o *reverendíssimo monge*. O jornal *Diário do Rio Grande*, em dezoito de novembro de 1848, de modo nitidamente político, explicou a presença do *monge* na província e o ato da prisão dentro do contexto de rivalidades com os países vizinhos – República Oriental do Uruguai e Confederação Argentina. Para tal, o episódio das *águas santas* e a figura misteriosa do *monge* serviram de pretexto para atacar a *neutralidade* e a passividade do governo do general Francisco José de Souza Soares de Andrea, presidente da província do Rio Grande do Sul desde abril de 1848, diante do movimento de tropas na fronteira e da entrada de sujeitos *estranhos* no território brasileiro. Para comprovar que não estavam falando sem bases ou provas, os jornalistas citaram o caso do Campestre e a figura do *monge*:

Lembre-mos da conspiração que noutra ponta da província há meses se descobriu; não desprezemos o que diz a voz pública acerca de certo sacerdote que debaixo das vestes monásticas com que veio de Buenos Aires, ao passo que buscava inculcar o fanatismo e a superstição no seio da população livre, expendia em suas prédicas ideias repassadas de um tal espírito vertiginoso de *liberdade e igualdade*, de *fraternidade e comunismo*, que se pode de forma alguma compadecer com o estado e instituições do país.¹⁹ (grifos do jornal)

Contando com a “condescendência” do governo do general Andrea, supostamente pouco atento a estes sinais, seria o Rio Grande do Sul palco de anarquia propagada por este tipo de estrangeiro que, plantando a cizânia entre seus habitantes, facilitaria a entrada dos exércitos inimigos. Essas eram

¹⁹ BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.

as ideias do jornal *Diário do Rio Grande*, explicando a atuação do *monge* como modo de criticar o presidente da província e alertar a todos da real presença de emissários e espiões vindos do Uruguai ou de Buenos Aires. Os jornalistas tinham convicção de suas afirmações.

Pressionado pela imprensa e movido por este sentimento de desconfiança com os possíveis espiões de países vizinhos em território sulino, o presidente Andrea autorizou a detenção do *monge* no Botucaraí, em dezessete de outubro de 1848, enviando-o, na sequência, para a província de Santa Catarina. Vale ressaltar que o presidente Andrea fez pessoalmente um interrogatório informal com o italiano, constatando que, apesar da impertinência de sua presença no Rio Grande do Sul – “[...] por se ter desenvolvido grande fanatismo a respeito deste indivíduo”, as intenções do *monge* eram “boas” ao tentar organizar a aglomeração no Campestre das “águas santas”.²⁰ A crença e veneração ao *monge* era algo inusitado que estava acontecendo no Rio Grande do Sul, e, sob o ponto de vista militar, o surgimento de um movimento de cunho religioso, mesmo com fins pacíficos, que concentrasse a população da campanha, seria algo inoportuno, tendo em vista as tensões que aumentavam entre Brasil e Buenos Aires. A saída encontrada pela autoridade foi, assim, afastar o *monge* do povo que o tinha por veneração.

Quanto ao resultado da análise das “águas santas” feita por um “facultativo”, só em maio de 1849 é que todos ficaram sabendo que elas eram “unicamente potáveis”, não servindo para mais nada além de saciar a sede das pessoas. O médico responsável por avaliar as águas do Campestre, Thomaz Antunes de Abreu, permaneceu durante quase quatro meses no local, convivendo com os devotos que lá estavam e enfrentando, em certos momentos, a oposição dos crentes. O médico contou suas experiências no Campestre das “águas santas”, entre janeiro e abril de 1849, em um artigo publicado em jornais e também no Relatório oficial enviado ao presidente da província em maio daquele ano.²¹ Apesar do parecer médico contrário

²⁰ AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Carta Particular de 26 de novembro de 1848 ao Presidente de Santa Catarina.

²¹ Na minha pesquisa de doutorado, dediquei parte do segundo capítulo às impressões do Dr. Abreu quando da visita ao Campestre, em 1849, bem como sobre a presença de

à crença popular, de modo algum a afluência às “águas santas” diminuiu, que não se pense ou afirme que somente pessoas “pobres”, “desenganadas”, “ignorantes” e “fanatizadas” dirigiam-se ao lugar. Era convicção geral de que as águas de certas fontes curavam, se bem que uns pensavam se tratar de “cura milagrosa” e outros de “cura pelos princípios minerais”.

Não é segredo para os pesquisadores da atualidade que o governo da época buscava “[...] mapear elementos naturais e benéficos com a intenção de incrementar a sua utilização”, favorecendo, assim, “investigações sobre a presença e uso de ervas e águas medicinais em vários pontos da Província” (Witter, 2007, p. 168-172). Mas havia um elemento a mais que apressou tanto o governo quanto os deputados em averiguar os princípios medicinais das águas ditas santas no Rio Grande do Sul: não poderiam permitir que a credulidade de uns servisse de base de conhecimento para anunciar as virtudes daquelas e de outras águas que, porventura, viessem a ser descobertas. Pode-se afirmar que o saber popular servia muitas vezes de base para o saber científico, pois aquele se baseava em uma empiria considerada eficaz e cujo resultado não poderia ser desprezado (Ibid., p. 169). Porém, no caso das “águas santas”, as autoridades acreditavam que havia uma euforia e crença excessivas, e somente a análise “científica” poderia fornecer conclusões definitivas. Quanto a indivíduos como João Maria de Agostini, acreditavam ser um impostor se arvorando detentor de poderes que “fanatizava” e enganava o “povo incauto” com falsas promessas de cura.

A Academia Imperial de Medicina, no Rio de Janeiro, vinha discutindo sobre as águas do Rio Grande do Sul.²² A preocupação dos médicos

outras pessoas igualmente interessadas em desvendar os acontecimentos lá sucedidos. Como é assunto que desvia da trajetória do sujeito histórico – o *monge* Agostini –, pois trata dos desdobramentos após sua passagem pelo sul do Brasil, não apresentarei os relatórios neste trabalho. Para mais informações, indico a leitura do segundo capítulo de minha tese (Karsburg, 2012, p. 87-137).

²² A discussão dos médicos a respeito das “águas minerais do Rio Grande do Sul”, mas também de outras províncias, pode ser acompanhada pela Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense, nos seguintes volumes: 07/1847 a 06/1848 (código: 1-275, 01, 11); 07/1848 a 06/1849 (código: 1-275, 01, 12); 10/1849 a 09/1850 (código: 1-275, 01). (BN, Setor de Periódicos).

estendia-se a outras águas medicinais espalhadas pelo Brasil, que vinham sendo usadas de modo impróprio pelas pessoas ou “[...] a par de charlatões que infestavam o país [...]” anunciando curas fabulosas “[...] cuja eficácia, uma vez demonstrada e admitida, provada ficaria a imortalidade do homem [...]”, afirmou Cândido Borges Monteiro. A indignação do médico dirigia-se igualmente aos anúncios em jornais que proclamavam curas imediatas com o uso “do unguento dos pobres, das águas miraculosas, das chapas medicinais, das pílulas vegetais e anti-vegetais, dos extratos de salsaparrilha, dos bálsamos simpáticos, etc., etc.”.²³

Na verdade, os médicos diplomados queriam ter o exclusivo direito de exercer a arte de curar, combatendo, deste modo, o exercício da medicina por pessoas que eles consideravam ilegítimas (Witter, 2001; 2007; Pimenta, 2003; Ferreira, 2003). Em meados do século XIX, os médicos acadêmicos estavam em plena campanha contra práticos e curandeiros, lutando contra estes agentes e esperando que o Estado os auxiliasse nesse combate. Desse modo, entende-se que a repercussão das “águas santas” e do *monge* só foi possível de acontecer porque o momento histórico o permitiu, uma vez que tanto médicos quanto governo procuravam a ingerência no campo da saúde. O eremita solitário saiu do anonimato por uma conjunção de fatores que ele definitivamente não tinha controle.

A VERSATILIDADE DE UM EREMITA PEREGRINO

Ao tomar conhecimento do envolvimento de um *religioso* no caso das *águas santas*, no interior do Rio Grande do Sul, o ministro da Justiça, Euzébio de Queiroz, coordenou uma investigação a respeito da vida de João Maria Agostini. Desse modo, muitos documentos foram produzidos para que o ministro tivesse claro o papel desempenhado pelo italiano no Brasil e a forma de punição a ser aplicada. Com esses documentos, formou-se um *dossiê* a respeito do *monge*. Descobriu-se, por exemplo, que João Maria de

²³ BN, Setor de Periódicos, Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense, n. 12, junho, 1849, p. 280-281.

Agostini não tinha ordens sacras, portanto, não era um sacerdote. Como leigo, deveria ficar sob custódia do poder secular do Império, e não da Igreja ou de superiores de ordens monásticas.

Por iniciativa do ministro, articulou-se uma rede de informantes que visava a esclarecer quem era João Maria de Agostini, o *monge santo do Rio Grande* como o chamavam algumas pessoas na época. Desde a Corte no Rio de Janeiro, passando pela capital de Santa Catarina até o interior do Rio Grande do Sul, delegados, subdelegados, inspetores de quarteirão, padres, presidentes de província, chefes de Polícia e imigrantes deram depoimentos a respeito do *célebre monge*. A partir desse *corpus* documental, pude conhecer melhor este personagem, acompanhando-o em sua trajetória ímpar pelo Brasil e por outros países da América, alcançando detalhes inéditos.

Antes da repercussão das “águas santas” no Rio Grande do Sul, João Maria de Agostini viveu no Cerro da Gávea, no Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844,²⁴ e recebia constantes visitas de escravos que iam até o local próximo de seu retiro, no alto da pedra, levar-lhe mantimentos, a mando de seus senhores. Os escravos voltavam com rosários e crucifixos fabricados pelo próprio eremita.²⁵ O italiano ainda não era o *monge santo*, mas atraía a admiração e o respeito, por sua opção de vida solitária e andeja.

Durante o tempo de estada no Rio de Janeiro, o eremita não se manteria unicamente no alto da Gávea em busca dos *ares vitais e celestes* que o orientariam espiritualmente a fim de seguir adiante em suas peregrinações. Também não ficava somente a contemplar a natureza – exuberante – à sua volta, entendida por ele como obra Divina. Os momentos de isolamento eram necessários, mas havia outros afazeres, tais como conseguir matéria-prima

²⁴ O italiano chegou ao Rio de Janeiro, pelo Vapor *Imperatriz*, vindo da Província do Pará, em dezoito de agosto de 1844. Ver Movimento do Porto, jornal *Diário do Rio de Janeiro*, dezoito de agosto de 1844, n. 6694, p. 8. A sua saída deu-se no dia quinze de dezembro de 1844, pelo Vapor *Paquete do Sul* até Santos. Ver Movimento do Porto, jornal *Diário do Rio de Janeiro*, dezesseis de dezembro de 1844, n. 6795, p. 4. Os jornais estão na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos.

²⁵ A carta do 9º inspetor de quarteirão da Lagoa, escrita em três de abril de 1849, encontra-se no Arquivo Nacional (Série Justiça, IJ1-558).

para confecção de rosários e crucifixos para serem trocados com os *fiéis de Deus* que o socorriam. A Floresta da Tijuca, onde está o Cerro da Gávea, fornecia material abundante para o seu artesanato, excetuando o chumbo para confeccionar os crucifixos, elemento esse, talvez, um tanto difícil de ser encontrado nas matas da região. Certamente o eremita dedicava-se a explorar o local procurando materiais e exercitando seus dotes artesanais fabricando os referidos objetos. Era uma maneira de ocupar o tempo, afastar o tédio da solidão e, talvez o mais importante para ele, manter distante o demônio e suas tentações.

Segundo Jacques Lacarrière, os eremitas dos primeiros séculos do cristianismo buscavam a *ascese* de duas diferentes maneiras: isolando-se totalmente do universo circundante, procuravam lugares para viver onde as mensagens do mundo exterior eram sufocadas e abolidas. Reclusos em cavernas, túmulos, buracos ou até mesmo em jaulas construídas para tal fim, o anacoreta queria apagar o mundo para “[...] encolher-se sobre si mesmo”. A segunda escolha de ascese, “evidentemente mais difícil”, conforme Lacarrière, consistia em viver no mundo conservando contatos com a sociedade. Nestes casos, o asceta possuía discípulos, recebia visitantes, dava conselhos e fazia sermões para as massas de peregrinos. Contudo, esse contato com o mundo exigia mais cuidados “[...] em razão das tentações contínuas às quais ficava exposto” o anacoreta (2002, p.171-172). Para o italiano morador da Gávea, a interação social fazia-se tão importante quanto a busca pelo isolamento, parecendo-me, no entanto, haver momentos certos para o exercício das diferentes atividades. A rotina de João Maria de Agostini gravitava entre a desejada solidão – para obter o “silêncio do coração e dos pensamentos” (Ibid., p. 171) – e o contato indispensável com as pessoas, portanto, sua escolha parece se enquadrar no segundo modelo de ascese descrito por Lacarrière.

Necessitando das provisões trazidas pelos “fiéis de Deus”, como as ofertadas pelos escravos a mando de seus senhores, o italiano igualmente entendia ser imprescindível manter boas relações com os próprios donos destes cativos, homens que possuíam influência local. Por mais que ele se acreditasse protegido pela Providência, sabia ser imperativo para sua condição de peregrino mendicante estar sob “as graças” de indivíduos como o Sr.

José Francisco Ferreira, proprietário de terras e escravos da Freguesia da Lagoa. Não haveria como prever quando tais amizades, ou proteção, seriam acionadas. Mas elas deveriam ser cultivadas, em todos os momentos e em todos os lugares. É provável que o Sr. Ferreira tenha se tornado a pessoa mais próxima do eremita enquanto esse residia na Pedra da Gávea, quicá seu principal benfeitor no Rio de Janeiro naquele ano de 1844. O documento destinado ao subdelegado da Lagoa, escrito cinco anos depois, em 1849, quando estava já na condição de inspetor de Quarteirão, parece ser prova irrefutável da estima que o Sr. Ferreira guardou do eremita.

No início de 1849, já celebrizado como santo e buscando refúgio na isolada Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, entre janeiro e maio de 1849, João Maria de Agostini recebeu a visita de muitas pessoas, inclusive do pároco Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva.²⁶ Interessado em desvendar quem era aquele a que todos chamavam de “monge santo do Rio Grande”, o padre Joaquim foi até a Ilha do Arvoredo, em dez de fevereiro de 1849. Dias depois, o sacerdote escreveu um relatório que foi encaminhado ao presidente interino da província catarinense, afirmando que o *monge* possuía bons conhecimentos das Escrituras, era versado em “Teologias” e sabia “perfeitamente as línguas latina e francesa”. Descreveu-o, ainda, como um “[...] verdadeiro Eremita, ou Anacoreta, que deixando a sociedade, convenceu-se de que melhor poderia servir a Deus buscando o ermo e a solidão, onde seguindo o Instituto de Santo Antão Abade, vive em continua oração, na mais completa abstinência, e entregue a vigílias e mortificações”.²⁷ Esse relatório foi um dos mais importantes documentos encontrados em minhas investigações, pois revelou aspectos até então desconhecidos a respeito do eremita italiano.

Resumindo o encontro com o eremita em um relatório de três páginas, o vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva passou algumas horas diante

²⁶ Era pároco da vila de São José, localizada no continente e próxima a Ilha de Nossa Senhora do Desterro, capital da província de Santa Catarina, atual Florianópolis.

²⁷ Arquivo Nacional, AN, Rio de Janeiro, Série Justiça, IJ1-558. Vila de São José, 23 de fevereiro de 1849, Vigário Joaquim Gomes de Oliveira Paiva ao vice-presidente da província de Santa Catarina, Severo Amorim do Valle.

do italiano na Ilha do Arvoredo. Durante a conversa, o padre deve ter se mantido precavido, procurando acompanhar com atenção as palavras e o comportamento do *monge*, já que esse se encontrava em uma situação indesejada, pois estava impedido de ir e vir, conforme seu costume de peregrino. A presença de dois oficiais do exército – atentos e curiosos por estarem frente a frente com o célebre “monge santo” –, requisitados, a princípio, para garantir a segurança do padre Joaquim, deve ter afastado momentaneamente os devotos, assegurando uma conversa sem interrupções. Aos poucos padre e *monge* foram se conhecendo e depositando mútua confiança, uma vez que cada um buscava atingir seus próprios objetivos. Para o *monge*, era imperativo se mostrar arredio às crenças populares e revelar ao vigário o seu lado religioso, ou seja, que vinha procurando servir a Deus no ermo e na solidão onde seguia o Instituto de Santo Antão Abade, vivendo, portanto, em contínua oração, completa abstinência e entregue a vigílias e mortificações.

Como estrangeiro, procurava manter-se na legalidade, para não enfrentar problemas com as autoridades, e, conforme deve ter percebido, havia normas a serem seguidas, como respeitar a hierarquia e não querer desafiar homens que ocupavam cargos de poder. Diante do padre Joaquim, o *monge* percebeu a chance de evidenciar humildade e resignação, comportando-se de modo distinto quando desembarcou em Desterro (atual Florianópolis) meses antes e mostrou-se ao marechal Antero de Brito, então presidente de Santa Catarina, como sujeito “[...] incapaz de poder pregar por ser intolerante, sem humildade, nem resignação”.²⁸ Para contornar a situação incômoda em que se encontrava, era imprescindível conquistar aliados, protetores capazes de interferir por ele junto ao governo.

Analisando o relatório do sacerdote mais a fundo, é possível perceber a reação do povo diante do eremita, reverenciado como intermediário de Deus na terra. Ao avistarem um sujeito de barbas longas e rosto magro, vestido

²⁸ Estas foram impressões iniciais do presidente no dia do desembarque do *monge* na capital Desterro, em meados de dezembro de 1848. Arquivo Público de Santa Catarina, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 68 e 68v, Aviso n. 65, Ofício do marechal Antero Ferreira de Brito ao ministro da Justiça, 16 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

como frade, empunhando objetos sacros como Bíblia, rosários, crucifixos e bordão de peregrino, pregando em vários idiomas, os ouvintes acreditavam estar diante de um “homem santo”. Outros sinais atestavam aos olhos das pessoas que ele era um “homem de Deus”: frequentes jejuns, recusa da carne como alimento, vivia sujeito às intempéries, sem conforto, no sofrimento. Dotados de racionalidade própria – ouviam dizer que o *monge* tornava milagrosas as nascentes de água –, ao regressarem às suas casas, contavam novidades e maravilhas a respeito das curas, das águas e do santo. Se houve exageros – e parece certo ter havido – eles foram consequências da surpresa que representava a presença do “monge santo do Rio Grande” na Ilha do Arvoredo, oportunidade rara para quem buscava o maravilhoso. Suplicando pelo milagre, queriam prolongar ao máximo o tempo de permanência ao lado do santo na esperança de serem beneficiadas pelo poder de Deus. Era o sagrado que se colocava acessível e benéfico às pessoas comuns (Vauchez, 1987, p. 289), já que o eremita evocava a ideia de beatitude, virtude e santidade: era o próprio receptáculo do poder de Deus. Difundida, principalmente, a partir do século XI na Europa medieval, a imagem do eremitismo como “via da perfeição” (Id., 1990, p. 218) subsistia no interior brasileiro do século XIX.

Para o padre Joaquim, essa credulidade popular era a responsável por fazer com que se levantassem suspeitas de charlatanismo e impostura a respeito de um homem “[...] digno de admiração que, neste século, adotou uma vida solitária de que tivemos tantos exemplos nos primeiros tempos do Cristianismo”. O vigário ficou fascinado com o personagem que ele entendeu ser semelhante aos santos solitários de antigamente, concluindo suas impressões a respeito do *monge* de modo positivo. Como percebemos, até mesmo indivíduos de formação cultural acima da média ficavam deslumbrados ao se depararem com um sujeito como João Maria de Agostini. Não deve nos causar espanto esta reação do padre Joaquim, pois a tradição bíblica sempre ensinou que os verdadeiros santos eram, também, grandes taumaturgos, manifestando a santidade por meio de milagres (Vauchez, 1987).

O eremita italiano colocava as pessoas para trabalhar em serviços pesados para ocupar o tempo daqueles que não queriam regressar aos lares e afazeres. Esses tais “serviços pesados”, embora não esteja assim descrito no relatório

do padre Joaquim, era a abertura e limpeza de um caminho ligando a base até a parte mais alta da Ilha do Arvoredo, erguendo-se, em intervalos regulares, cruces de madeira que comporiam a *via-sacra*. Nada diferente do que fez nos Cerros do Campestre e Botucaraí e em outros locais por onde passou em peregrinação. No cume dos cerros, abria-se uma clareira cortando-se árvores, arbustos e mato para, ali, plantarem três cruces – o Calvário. Nesse local, após o esforço da subida, as pessoas reuniam-se para rezar coletivamente. Interessante é constatar que o povo, uma vez concluído os serviços, não abandonava o lugar, pelo contrário, continuava a afluir e até construía ramadas para ali permanecer. Na Ilha do Arvoredo, assim como no Campestre, esta prática perturbou sobremaneira o *monge*, tanto que, a partir desse momento, passou a fazer constantes solicitações para deixar a ilha.²⁹

Aflito com as “invenções” populares sobre as águas do Arvoredo, temia que as autoridades públicas o vissem em contínua desconfiança e acreditassem, então, ser ele impostor e charlatão que ludibriava as pessoas ao prometer curas que não poderia realizar. Ao procurar a isolada Ilha do Arvoredo, o *monge* queria, justamente, desfazer a imagem negativa que pairava sobre ele provando às autoridades estar imbuído de objetivos puramente evangélicos. Apesar de repreender o povo e mandá-lo cuidar de suas famílias, nada disso surtia efeito, por isso solicitou ao vigário que intervisse junto ao governo de Santa Catarina para permitir a sua saída da ilha e “[...] buscar na Cordilheira dos Andes um ermo próprio para viver solitariamente”.³⁰ Talvez tenha falado ao padre Joaquim que já havia morado nos Andes anteriormente e para lá queria regressar por estar “aborrecido dos homens”. Em suas reflexões, nos raros momentos de solidão na Ilha do Arvoredo, o eremita talvez nutrisse um saudosismo de seu passado recente, acreditando que o período de tempo

²⁹ O recém-nomeado presidente de Santa Catarina, Antônio Pereira Pinto, logo após assumir o cargo, em abril de 1849, enviou dois ofícios ao ministro da Justiça, avisando sobre estes pedidos do *monge*.

³⁰ Arquivo Nacional, AN, Rio de Janeiro, Série Justiça, IJ1-558. Vila de São José, 23 de fevereiro de 1849, Vigário Joaquim Gomes de Oliveira Paiva ao vice-presidente da província de Santa Catarina, Severo Amorim do Valle.

vivido nas altas montanhas da Cordilheira dos Andes – entre 1838 e 1843³¹ – havia sido melhor do que as experiências presentes no sul do Brasil.

Atento a estas características que ligavam o *monge* aos primeiros anacoretas do cristianismo, o padre Joaquim forneceu, ainda, informações que me ajudaram a esclarecer uma questão que esteve no centro das preocupações dos pesquisadores brasileiros que escreveram sobre João Maria de Agostini: a sua formação cultural. O vigário afirmou, em determinado trecho, que o eremita possuía “um fundo de conhecimentos não vulgares”, falava “perfeitamente a língua latina e francesa” e era “muito versado em teologia.” Com as credenciais do padre Joaquim – deputado provincial em segundo mandato, professor de francês e latim na capital Desterro e, por sua condição de sacerdote, conhecedor de teologia –, dificilmente ele se enganaria nas impressões sobre o italiano autoexilado na Ilha do Arvoredo.

No ano de 1874, o senador José Martins da Cruz Jobim afirmou ser o *monge* “estúpido” que misturava os idiomas no momento de suas pregações ao povo. Para Hemetério da Silveira ([1909]1979, p. 159), o italiano era um “fanático visionário carecedor de orientação religiosa”, opinião que influenciou a Romeu Beltrão (1979, p. 138) que acreditou ser o *monge* “analfabeto” e, por isso mesmo, incapaz de redigir documentos como o que deixou aos moradores do Campestre em 1848.³² Em 1933, João Belém não foi tão severo em sua avaliação do *monge* peregrino, dizendo que ele “[...] não foi um sacerdote culto [...], antes foi um indivíduo de poucas letras, cuja monomania religiosa o arrastava através de montes e vales, levando aos doentes, aos pobres, aos deserdados da fortuna, a resignação para os sofrimentos, a esperança de melhores dias [...]”. Esta sua condição de quase “analfabeto”, indivíduo sem maiores “luzes” portanto, perpetuou-se entre alguns pesquisadores da academia. Ao não se diferenciar da maioria da

³¹ Conforme narraria em seus manuscritos anos depois, quando estava no Novo México, na década de 1860 (apud Wolfe, 1925).

³² Documento intitulado *Aos dos Campestres* (apud Silveira, 1979, p. 475-477), em que o *monge* nomeia doze homens como os responsáveis pelo andamento da Festa do Campestre.

população brasileira de então, João Maria foi entendido como típico representante dos pobres e dos excluídos.³³

No entanto, interpretações diferentes sobre o comportamento e a formação cultural do *monge* foram elaboradas por pesquisadores como Oswaldo Cabral (1960) e Paulo Pinheiro Machado (2004). Oswaldo Cabral alegou que João Maria tinha uma conduta ortodoxa que não havia como ser “alvo das censuras e sanções eclesiásticas” (1960, p. 112). Sua conversa era sobre coisas santas, entremeadas de conselhos a respeito de preces e penitências, “em tudo condizentes com os mandamentos da Igreja” (Ibid., p. 113). Acreditando que João Maria não era um homem habituado a escrever – dada a assinatura deixada no documento de Sorocaba, em 24 de dezembro de 1844, em que a letra está trêmula e irregular –, Oswaldo Cabral, contudo, não teve dúvidas em atribuir a ele “um conhecimento acima dos vulgares, sobretudo em assuntos de ordem religiosa” (Ibid., p. 126). Descartou, assim, ser o *monge* “monomaniaco” (Ibid., p. 128). Com base neste entendimento, Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 164) afirmou que o italiano tinha uma relação próxima à estrutura oficial da Igreja Católica, apesar de não desempenhar funções reservadas aos sacerdotes ordenados, como batizar, casar ou crismar. Os padres que conheceram o *monge* italiano, segundo Machado, tiveram-no como homem leigo e penitente, “com um razoável entendimento do Evangelho” sendo, por isso, “[...] útil para atingir as almas dos sertanejos mais simples, alguém que poderia coadjuvar, sem problemas, o trabalho da Igreja” (Id. p. 165).

Como se percebe, os pesquisadores brasileiros não são consensuais, uns preferindo vê-lo sob o viés popular – santo dos pobres e excluídos – e outros o entendendo como sujeito possuidor de um nível de conhecimento do Evangelho que só alguém próximo da Igreja poderia ter. Na verdade, João Maria de Agostini poderia ter ambos os perfis, ou seja, uma pessoa

³³ Com base na ideia de perseguido, ele se tornou o “santo dos excluídos” (Fachel, 1995), transformado em “porta-voz” dos esquecidos que ousou se levantar diante das injustiças de seu tempo, encabeçando movimento messiânico no Rio Grande do Sul (Alves, 2008). De acordo com minhas análises, Agostini jamais encabeçou quaisquer movimentos messiânicos, em nenhum momento de sua trajetória pelas três Américas.

reconhecida por sua formação religiosa e ser o “santo dos perseguidos”, pela conduta de penitente e por possuir habilidade oratória capaz de atingir “as almas dos sertanejos mais simples” que o tomaram por seu porta-voz na luta contra as injustiças de uma época. Isto é de fato possível, tendo em vista a capacidade do italiano em transitar e se fazer ouvir em diferentes camadas sociais, dos pobres à elite, dos detentores do poder político aos pequenos posseiros e grandes proprietários de terras.

Na historiografia norte-americana que estudou o eremita Juan Maria de Agostini as questões estão mais definidas quando se trata de sua formação cultural: “[...] os longos anos de peregrinação, passando por várias terras em um tempo onde este tipo de viagem não era tão comum,” deram a ele uma base de conhecimentos acima da média. Aliado aos vários idiomas que falava, Agostini destacava-se quando estava entre os analfabetos e se colocava como um interessante interlocutor entre homens de melhor educação, apreciando a presença de pessoas cultas (Campa, 1994, p. 192-193). Vale ressaltar que, até o momento, não há qualquer conexão entre a historiografia brasileira e a estadunidense neste assunto,³⁴ e a informação de que o *monge* João Maria de Agostini é o mesmo indivíduo que, nos Estados Unidos, ficou conhecido como eremita Juan Maria de Agostini só foi revelada por minhas pesquisas durante o doutorado (Karsburg, 2007; 2012).

Retornando ao caso do “monge das águas santas”, na primeira metade de 1849, o ministro da justiça na época, Euzébio de Queiroz, ficou satisfeito com as informações prestadas através de relatórios vindos do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e também do Rio de Janeiro. Excetuando um único documento,³⁵ todos os demais faziam colocações positivas a respeito do italiano. Desse modo, o ministro deu salvo-conduto ao tal *monge*, inocentando-o de todas as acusações – charlatanismo, impostura, falsas promessas

³⁴ Exceção seja feita ao artigo do antropólogo canadense Robert Crépeau (2010), em que analisa brevemente a crença em *São João Maria* entre índios Kaingang no sul do Brasil.

³⁵ Documento escrito pelo general Andrea, presidente do Rio Grande do Sul, em que dizia ser o *monge* “dado a bebidas espirituosas” e praticava comércio ilícito de imagens de santos (Arquivo Histórico do RS, Códice A-5.90, 1848-1849, 4 de março de 1849). Esta denúncia do general não pesou no veredicto do ministro.

de cura, apresentar-se como religioso sem ter ordens sacras –, deixando-o sob liberdade vigiada durante algum tempo.³⁶

UM EREMITA NO IMPÉRIO DOS BARBADINHOS

João Maria de Agostini não era o único a se ocupar com tarefas missionárias no Brasil e a preocupar as autoridades por seu comportamento autônomo. Assim como ele, franciscanos, carmelitas e capuchinhos, apesar da condição eclesiástica diferente, peregrinavam pelo interior brasileiro a serviço do Estado mas buscando se distanciarem de sua influência. Nessa tarefa que eles julgavam “puramente evangélica”, suscitavam a devoção popular a ponto de provocar distúrbios variados que inquietavam os governos provinciais. Muitos destes servidores de Deus acabavam deportados das províncias onde atuavam, trazidos à Corte para serem julgados pelo ministro da Justiça que os sentenciava depois de consultar, para os casos considerados graves, o Imperador dom Pedro II. Eram “situações limite” que revelavam pormenores como tensão entre missionários europeus e o Estado Imperial e o método utilizado pelos capuchinhos italianos – e João Maria de Agostini – em suas missões no interior brasileiro.

Do mesmo modo que o eremita italiano, frades capuchinhos, carmelitas e franciscanos vinham provocando distúrbios em várias regiões do Império brasileiro, desobedecendo as ordens das autoridades provinciais, não obstante serem agentes religiosos habilitados para trabalharem pelo Estado na pacificação e moralização dos costumes dos habitantes do interior brasileiro. Comportando-se de modo autônomo, tanto João Maria de Agostini quanto os religiosos ordenados ultrapassavam as fronteiras do legal, não aceitando prescrições que limitassem sua atuação por serem ordens provenientes dos poderes seculares. Portanto, toda vez que eram chamados

³⁶ “Comunique-se ao chefe de Polícia [da Corte] para que o faça declarar uma residência e com a obrigação de comunicar qualquer mudança”. Atrás deste documento, constava: “Por aviso ao chefe de Polícia em 24 de maio de 1849”. Documento de 20 de maio de 1849, Arquivo Nacional – AN, Série Justiça, IJ1-558.

à obediência, explicavam as ações argumentando estarem autorizados por Roma e a serviço do Evangelho e de Deus – a origem única das regras que de fato queriam obedecer. No caso específico do eremita italiano, somemos a justificativa de estar seguindo o instituto de santo Antão Abade – leigo que se retirara do mundo dos homens para viver o ideal evangélico da pobreza e da solidão. Para as autoridades do Império, não era assim que os agentes religiosos deveriam se comportar. Porém, na hora de puni-los, o poder secular parece tê-los tratado com benevolência, mostrando-se tolerante até para casos mais sérios.

Os casos de frades em desalinho com os interesses do governo são importantes à medida que problematizam a presença dos missionários no Brasil – entre eles João Maria de Agostini –, elucidando, por exemplo, a tensão existente entre o horizonte de expectativas que aqueles traziam da Europa e a conjuntura política do Império. Este procedimento metodológico impôs-se porque a historiografia sobre o eremita Agostini foi imprecisa ao relacioná-lo com sua época.³⁷ O italiano e seu tempo foram vistos de modo anacrônico, estudados em função da Guerra do Contestado – conflito que ocorrera mais de cinquenta anos depois da passagem dele pelo Brasil – e da crença surgida entre os devotos do “santo *monge*”, como se a cultura e a política do século XX servissem para entender o período em que Agostini peregrinou pelo território brasileiro.

A metodologia que adotei na pesquisa de doutorado foi a do “recorte horizontal”, ou seja, realizei uma investigação entre agentes similares que foram contemporâneos ao italiano. Nessa busca, os capuchinhos emergiram das fontes. Apesar de esses religiosos estarem em condição diferente da do eremita – que não possuía ordens sacras, enquanto aqueles eram ordenados e respondiam a superiores hierárquicos –, o estudo de casos paralelos permitiu que se tivesse outras visões de João Maria de Agostini, esclarecendo aspectos pouco conhecidos de seu comportamento e dos missionários europeus que estiveram no Brasil no século XIX. Como principal objetivo, procurei

³⁷ Na verdade, a historiografia nem chega a tratar especificamente do *monge* Agostini, antes da trajetória da crença que se formou após a sua passagem pelo Brasil, e sempre tendo como horizonte explicativo a Guerra do Contestado (1912-1916).

compreender a atuação do eremita, os desafios enfrentados, os recursos disponíveis e como ele manipulava esses recursos em benefício próprio.

A presença dos frades capuchinhos foi uma constante no território brasileiro por quase todo o século XIX, cujo auge se deu entre 1840 e 1860. Foram, sem dúvida, os principais missionários a atuarem no Brasil imperial, fazendo desse tempo “o século dos capuchinhos”. A vinda deles esteve condicionada ao interesse do governo brasileiro em tentar integrar o índio à vida social e econômica do país, assunto complexo que causou discussão entre deputados da Assembleia Geral, onde governo e oposição tinham posicionamentos distintos. Em linhas gerais, o governo investia em missionários estrangeiros, capuchinhos italianos em sua maioria, para que atraíssem os índios às aldeias a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica. Era necessário mostrar-lhes as “vantagens” de viver aldeados.³⁸

O serviço desempenhado pelos missionários era muito valorizado pelas autoridades brasileiras. Além disso, a escassez numérica de homens capacitados ao trabalho de evangelizar nos permite entender, em parte, as razões que fizeram o vigário geral em Porto Alegre, padre Thomé Luiz de Souza, passar licença de pregador para João Maria de Agostini.³⁹ Mesmo sem apresentar documentos de pertença a quaisquer ordens religiosas, Agostini conseguiu a autorização por ter sido identificado como homem idôneo, de boas intenções, conhecedor do Evangelho e vários idiomas, portanto, poderia auxiliar a Igreja na tarefa de catequização de índios e instrução dos católicos espalhados pelo interior sul-rio-grandense.⁴⁰ Para exercer o ministério – amálgama de

³⁸ Na historiografia, a política indigenista no Brasil Imperial e a participação de frades estrangeiros, maximamente os capuchinhos italianos, na catequese dos índios foram assuntos analisados por autores como: Fidelis de Primério (1940), José Oscar Beozzo (1983), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Marta Amoroso (1998), Márcia Malheiros (2008), Patrícia Sampaio (2009), Kaori Kodama (2009) dentre outros.

³⁹ Encontro acontecido, possivelmente, em outubro de 1845, antes, portanto, de ser conhecido como “monge santo do Rio Grande”.

⁴⁰ Para fornecer a licença, o vigário geral deve ter conferido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – compêndio de normas eclesiásticas que vigoravam no Brasil em meados do século XIX – se havia algum impedimento para passar licença a João Maria de

práticas de cura, fabricação e venda de objetos sacros, isolamento em grutas e montanhas e, agora, missionário e pregador –, o italiano tirou proveito das circunstâncias de valorização de frades europeus e da “insuficiência” de capuchinhos no Brasil. Entretanto, uma vez portando a autorização, muitos missionários ultrapassaram os limites estabelecidos pelas autoridades por acreditarem que o Evangelho não conhecia fronteiras. Ao atribuírem a si mesmos importância desmedida, provocaram distúrbios e desafiaram o poder do Estado. A situação do eremita, contudo, era vantajosa se comparada aos frades ordenados, pois sobre estes pesavam obrigações que Agostini não tinha. Um caso em especial ilustra perfeitamente a tensão existente entre missionários europeus e Estado Imperial brasileiro no século XIX.

No mês de março de 1849, do interior da província do Espírito Santo, divulgavam-se notícias “alarmantes” sobre uma insurreição de escravos. Sob gritos de “Viva a Liberdade”, um grupo de “trinta e tantos negros fugidos e armados” percorreu engenhos exigindo dos proprietários que entregassem não só os escravos, mas, também, armas e munições. Em carta ao ministro da Justiça, o presidente do Espírito Santo relatava que, apesar da gravidade do fato, tudo estava sob controle, pois os insurgentes “foram batidos” rapidamente pela ação enérgica da polícia, e logo teria início os interrogatórios com os negros capturados.⁴¹ Assim que o caso chegou ao conhecimento do Imperador, este ordenou ao ministro da Justiça que comunicasse, imediatamente, a todos os presidentes provinciais sobre o sucedido no Espírito Santo.⁴²

Agostini. O Artigo 512 das Constituições (2007, p. 198) afirma que, na impossibilidade dos prelados exercerem a pregação, “lhes é encomendado que escolham sujeitos idôneos de virtudes, letras e exemplo, pois ficam sendo seus coadjutores e cooperadores neste santo ministério [...]”. A situação do eremita estava, portanto, legalizada.

⁴¹ Ofício de 20 de março de 1849, do presidente do Espírito Santo, Antônio Joaquim de Siqueira, ao ministro da Justiça. Cópia deste documento foi repassada ao ministro da Guerra logo a seguir (AN, Série Guerra, IG1-390).

⁴² Secretaria dos Negócios da Justiça, 28 de março de 1849. Documento enviado a todos os presidentes de província do Império, do ministro Euzébio de Queiróz. Em 2 de abril, o ofício chegou ao Rio Grande do Sul (AHRS, Códice B-1.108, 1841-1849).

Depois de avisar aos presidentes de província sobre a insurreição, o governo imperial aguardou os resultados das investigações feitas pelo chefe de Polícia do Espírito Santo. O primeiro relatório chegou ao ministro da Justiça em junho de 1849,⁴³ e nele constava detalhe preocupante: o envolvimento de um religioso na questão. Segundo informações passadas em depoimento pelos próprios negros rebelados, frei Gregório Maria de Bene, missionário capuchinho italiano, que exercia o cargo de vigário encomendado no distrito do Queimado, havia prometido liberdade para os escravos que auxiliassem na construção da nova igreja do lugar. Edificado o templo, os negros foram cobrar suas cartas de alforria e perceberam a impossibilidade do frade cumprir a promessa, por isso teriam iniciado a revolta.

Ao tomar ciência desses pormenores, o ministro da Justiça ordenou a retirada imediata do missionário da província do Espírito Santo, orientando o presidente a enviá-lo para a Corte. A seguir, o ministro comunicou à diocese e ao prefeito dos capuchinhos sua decisão, e, em ambos os documentos,⁴⁴ deixou claro que tomava tal atitude por existirem “suspeitas graves” contra o comportamento de frei Gregório em relação aos últimos acontecimentos.⁴⁵ Insurreição de escravos era um dos maiores temores de governantes e proprietários,⁴⁶ e o fato ganhava contornos sérios devido à participação de um missionário capuchinho. Detido por ordens do ministro, frei Gregório

⁴³ Reparem a concomitância do tempo: em junho de 1849, Agostini havia acabado de chegar ao Rio de Janeiro após período de autoexílio na Ilha do Arvoredo.

⁴⁴ Avisos de 26 e 27 de junho de 1849, do ministro da Justiça ao monsenhor vigário geral Narciso da Silva Nepomuceno e ao prefeito dos Capuchinhos nesta Corte (Registro de Avisos do Ministro da Justiça, 3ª Seção, 15 maio 1848 a 27 de agosto de 1849, AN, Série Justiça, IJ1-85*).

⁴⁵ Avisos de 26 e 27 de junho de 1849, do ministro da Justiça (Registro de Avisos do Ministro da Justiça, 3ª Seção, 15 maio 1848 a 27 de agosto de 1849, AN, Série Justiça, IJ1-85*).

⁴⁶ Insurreições reais de negros, como afirmou Ilmar de Mattos (1990, p. 74-75), confundiam-se com levantes imaginários, obrigando políticos, chefes de Polícia e delegados a manterem-se vigilantes contra a propagação de doutrinas perniciosas entre os escravos que poderiam comprometer o sossego público. Ainda estava palpitante na memória das autoridades, de norte a sul do Brasil, a revolta dos negros na Bahia em 1835 (Reis, 1991).

foi deportado pelo presidente do Espírito Santo “[...] por ter se tornado ali perigoso pela sua conduta”, não podendo “regressar à província, e que V. Exa. [o bispo] deve lhe dar outro destino”.⁴⁷

O governo esperava que todo missionário, com ou sem ordens sacras,⁴⁸ trabalhasse pela pacificação de regiões em conflito, chamando o índio à civilização e ensinando os princípios básicos do Evangelho. Em resumo, eram peças fundamentais para atrair os povos, bem como os índios selvagens, ao “[...] cumprimento de todos os deveres civis, cristãos e religiosos, inspirar-lhes o amor da justiça, o perdão das injúrias e a obediência voluntária às autoridades legítimas”.⁴⁹ Por outro lado, havia temor de que esses agentes não respeitassem a autoridade do governo ou, pior, atacassem a ordem estabelecida (Azzi, 1977, p. 134). O Império cuidou para vincular os missionários ao poder político, utilizando-os como “instrumento de caráter religioso para a manutenção da ordem política e social”, tornando-os agentes a serviço da centralização política (Azzi, 1975, p. 138). Nas missões populares, deveriam apaziguar o povo rebelado tentando reformar seus costumes e moral. Com diretrizes tão claras, imagine-se a surpresa das autoridades ao descobrirem que um capuchinho se envolveu ou incitou revolta escrava. Antes de deportar frei Gregório para a Itália, como forma de punição por suas atitudes, o ministro da Justiça, após consulta a dom Pedro II, entendeu ser adequado remanejá-lo para outra província, ressaltando que deveria atuar em estrita obediência aos superiores atendendo aos propósitos aos quais se destinava.⁵⁰

⁴⁷ Cópia de documento do ministro da Justiça ao bispo dom Manoel do Monte, 5 de outubro de 1849 (Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, ACMRJ, Inventário Sumário da Série Correspondências, CO-03, Correspondências recebidas, documentos avulsos).

⁴⁸ Vale ressaltar que vários “irmãos leigos” chegaram juntos aos capuchinhos italianos com o objetivo de auxiliá-los nas tarefas missionárias, portanto, também recebiam autorização do Estado para atuarem no interior do Brasil. Infelizmente, nenhum nome de “irmão leigo” foi citado na documentação que pesquisei, apenas havia menção a eles.

⁴⁹ Artigo do decreto de 21 de junho de 1843 (*apud* KODAMA, 2009, p. 246).

⁵⁰ Após Euzébio de Queiroz ordenar, o ministro do Império autorizou a ida do missionário para o Pará. Frei Gregório, então, submergiu no anonimato de suas funções. Pela falta de registros, não saberia responder se ele foi bem sucedido em suas missões no Pará.

Além de serem eventos contemporâneos (1848-1849), os casos envolvendo frei Gregório e o eremita Agostini demonstraram o conflito existente entre a expectativa dos missionários e o que o governo imperial desejava deles. Os primeiros queriam preservar a autonomia do projeto pastoral, desvencilhando-o da autoridade secular; quanto ao governo, era imprescindível manter os frades sob controle, para que auxiliassem no processo de consolidação do Estado Nacional, por isso o ministro da Justiça e o Imperador relevaram as faltas dos missionários. Desse modo, as portas do Império estavam definitivamente abertas para os frades italianos⁵¹ e para o eremita personagem principal desta história, um “infiltrado” no *Império* dos barbadinhos – apelido popular dado aos capuchinhos pelas longas barbas que usavam. Nas várias províncias que atuaram, os frades deixaram como legado uma herança material e imaterial que perduraria por décadas. Mesmo que sobre eles pesasse o dilema de como servir a dois senhores, os capuchinhos encontraram “brechas” no sistema para colocar em prática um método pastoral que os fazia admirados por inúmeras pessoas do interior brasileiro. Aliás, método também seguido por João Maria de Agostini que, apesar de não ser ordenado, era italiano como aqueles.

O DISCURSO DO MEDO

Uma das formas encontradas pelos capuchinhos para reavivar a fé nas pessoas e guiá-las na “sã moral”, afastando-as, assim, do pecado e das penas do inferno, era exortá-las a participar de obras como ereção de cruzeiros, reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas. Incentivar e estar à frente destas operações fazia parte do método dos frades italianos, sendo estas verdadeiras marcas de sua presença no Brasil, orientando, nas décadas posteriores, as ações de missionários como padre Ibiapina e beatos como

⁵¹ Em 1849, havia 57 capuchinhos espalhados por várias províncias brasileiras, segundo relatório do ministério da Justiça de 1850 (BN, RMJ, 1850, p. 60-61). Dentro desta totalidade, foram raros os que se envolveram em problemas mais sérios.

Antônio Conselheiro.⁵² Encontrando receptividade nas autoridades locais, os barbadinhos passavam a animar o povo com “palavras ardentes e rudes”, eloquência “arreatadora e feroz queimando como brasa”, algo típico dos capuchinhos, segundo Câmara Cascudo (apud Azzi, 2001, p. 48). Vistos como homens “de verdadeira fé, inteligência, sincera adesão à glória de Nosso Senhor, de moralidade e exemplo de santidade”,⁵³ o apelo dos religiosos junto às pessoas surtia efeito imediato. Em pouco tempo, onde nada havia ou o que existia estava em ruínas, erguia-se igreja, capela, muros de cemitérios ou cruzeiros que se tornavam objetos de veneração. Por esta capacidade de mobilização e ordenação social, os capuchinhos foram recebidos com grande simpatia pelas lideranças das vilas que não raramente pediam ao bispo para que os tornassem vigários.

Ao vislumbrarem religiosos como os barbadinhos italianos, o povo rendeu veneração, por associá-los aos profetas bíblicos, principalmente pelas barbas longas – “símbolo profético e sinal da renúncia a toda vaidade” –, mas, também, pela coragem de enfrentar as asperezas do sertão vestindo sandálias e hábito rústico, levando existência de total despojamento e desconforto (Azzi, 2001, p. 48). A vida apostólica e a perfeição evangélica transformaram os capuchinhos em legítimos seguidores de Cristo. As descrições que temos a respeito de João Maria de Agostini não deixam dúvidas quanto à semelhança. Vistos, muitas vezes, em oposição aos padres, tanto o eremita quanto os frades, transmutaram-se em “santos” capazes de atender os anseios e as expectativas da população que, entusiasmada com esta angélica presença, abandonava os afazeres para segui-los com o objetivo de aprender maneiras de levar vida santa e salvar a alma. Prolongando o tempo ao lado dos missionários, o devoto poderia, ainda, testemunhar a realização de milagres, pois acreditava que a santidade poderia se manifestar nesses autênticos representantes de Deus.

⁵² Os desdobramentos da presença dos capuchinhos no Brasil é tarefa complexa que exigiria um estudo a parte, o que não é objetivo deste artigo.

⁵³ Declaração dos vereadores da vila de Itapemirim a respeito do frei Paulo Antônio de Casas-Novas, no abaixo-assinado de 9 de julho de 1845, enviado ao bispo diocesano (ACMRJ, CO-35, Correspondências Diversas, 1845-55).

A missão religiosa, segundo Cândido da Costa e Silva (1982, p. 37), possuía forte apelo dramático, gerando emoções, decisões intempestivas e comportamentos imprevisíveis. O anúncio de que frades se aproximavam para dar início à missão era “[...] uma boa nova que corre célere de boca em boca por léguas em torno”. A missão durava, em média, de cinco a dez dias, e sua dinâmica envolvia a todos, pelas atividades propostas pelos religiosos. Ainda de madrugada, o missionário despertava o povo circulando pelas ruas entoando benditos – orações de benção – a caminho da igreja. Uma vez reunidos no templo, fazia-se a prática, também chamada de catecismo ou instrução, em que se falava sobre os sacramentos; na celebração da missa, o povo cantava ofícios a Nossa Senhora. Findado o ritual e para preencher o tempo restante, realizavam-se atividades distintas, como atendimento às mulheres em confissão, batismos, crismas, casamentos e catequese das crianças. No turno da tarde, havia cursos aos homens e, a seguir, a principal pregação do dia, em que os missionários proferiam discursos sobre os mandamentos e sobre os “Novíssimos do Homem” (Silva, 1982, p. 39-40). Neste instante, os frades utilizavam recursos variados, para chamar a atenção, ameaçando, inclusive, lançar o crucifixo no chão fazendo menção de pisá-lo. E entre brados de arrependimentos e choros dos espectadores, os capuchinhos davam fim à pregação naquele dia.

As pessoas viam-se absorvidas pela missão que iniciava no romper do dia e entrava, muitas vezes, noite adentro. Envolvidas pelos atos religiosos, eram também exortadas a prestarem serviços úteis à comunidade, como limpeza de estradas, abertura de cacimbas d’água, reforma de cemitérios, capelas e erguer cruzeiros. Todas estas tarefas eram realizadas com “[...] motivação penitencial, expiatória, sendo o trabalho visualizado como pena, exercício de virtude” para afastar o ócio, o principal “inimigo da alma” (Ibid., p. 40). O esforço e o suor eram oferecidos a Deus para abater na conta dos pecados. Os missionários procuravam deixar em atividade a numerosa população, para evitar, assim, desordens que naturalmente surgiam em tão grandes aglomerações. Mais do que obrigações de cunho institucional, essas eram preocupações comuns aos frades e também ao eremita Agostini, pois ele tentou manter o povo do Campestre (RS) e da Ilha do Arvoredo (SC),

ocupado para impedir confusões, fazendo-o trabalhar na abertura de caminhos até o topo dos cerros e na construção de grandes cruzeiros de madeira que demarcariam a *via-sacra*.

Em relação à temática das missões, predominavam os quatro pontos dos “Novíssimos do Homem”: a morte, o juízo, o inferno e o paraíso – “morte certa, hora incerta; inferno ou céu para sempre; juízo rigoroso”.⁵⁴ Em torno disso, os missionários assentavam suas pregações, fazendo “convite à conversão provada na penitência” com fins de dar oportunidade ao povo alcançar a salvação da alma. Fiéis seguidores dos frades mendicantes medievais, maximamente o ramo espiritual dos franciscanos, os capuchinhos italianos do século XIX “[...] ergueram suas vozes como intérpretes do caos, do incompreensível, [...]” lançando as palavras em nome de Deus, procurando “dissolver as contradições da vida, através da eloquência a um só tempo agressiva, chã e patética. Visavam despertar a sensibilidade dos ouvintes e apontar a podridão do túmulo, a angústia do juízo e a possibilidade do inferno” (Ibid., p. 42). Com discursos desta natureza, entende-se, assim, a atitude das pessoas que lançavam ao fogo pertences vistos como sinal evidente do pecado, pois ligavam-se ao luxo, à ostentação e à vaidade. Temiam o momento de enfrentarem o juízo final e serem condenados às chamas do inferno. Instigados pelos frades, “a fogueira das vaidades” foi ato que muito regozijou frei Caetano de Messina em sua missão pelo interior da província de Pernambuco entre 1852 e 1854, conforme registrou em relatório pastoral.⁵⁵

O céu, o inferno, o juízo final e a morte não eram objetos estranhos à espiritualidade dos habitantes brasileiros do século XIX, mas não possuíam as características apavorantes como apresentados pela “pastoral do medo” levada

⁵⁴ Compêndio da Doutrina Cristã criado no Concílio de Trento, no século XVI, e ainda utilizado pelos padres missionários no século XIX (Silva, 1982, p. 41). No Brasil, foi inserido em 1707, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, para servir de guia aos pregadores de então. Sobre a pregação no período colonial brasileiro, consultar Marina Massimi (2005, p. 417-436).

⁵⁵ O documento está no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, ACMRJ, Visita Pastoral à província de Pernambuco, VP-40, 1852-54, frei Caetano de Messina, prefeito da Congregação dos padres Capuchinhos em Pernambuco.

adiante pelos capuchinhos italianos. As orientações passadas pelos frades eram repressivas e ameaçadoras, pois o que importava era “[...] mostrar os castigos da Divina Justiça [como] necessidade para vencer os pecadores obstinados [...]” que tinham “coração duro e perverso” (frei Caetano de São Leo apud Silva, 1982, p. 48). Para os religiosos, o mundo estava sendo “[...] devorado pelo fogo vingador [...]” e não oferecia aos olhos mais do “que um montão imenso de cinzas”. Não havia vida na natureza, pois ela estava “em luto e em trevas”. Os frades insistiam que “[...] só o caminho da penitência conduz ao céu [...]”, dando certeza aos ouvintes que as dores da penitência nada eram se comparadas às agonias do inferno.⁵⁶ Se nada sobrava para o homem desejar sem incorrer no pecado, os capuchinhos propunham um árduo roteiro: mortificar a vida para se viver na morte (Silva, 1982, p. 49). Dados os recados e avisos, os frades seguiam caminho rumo à próxima vila ou povoado.

O apostolado dos frades tinha por característica o modelo itinerante de missão, ou seja, como missionários peregrinos pregavam durante certo tempo e, depois, iam embora “[...] não olhando para trás” (Fragoso, 2008, p. 231). O método era visto como adequado para atingir maior número de pessoas, geralmente espalhadas pelos sertões, que não tinham o hábito de participar de celebrações religiosas. Porém, findada a ação missionária e com os frades seguindo adiante, os devotos, de tal modo excitados pela pregação, lançavam-se a práticas que amalgamavam elementos de sua própria cultura com o que haviam interpretado dos ensinamentos dos religiosos. O resultado desta “adaptação criativa” fez nascer movimentos populares espontâneos de vivência do sagrado, formas originais de religiosidade que, geralmente, causavam preocupações aos párocos e às autoridades pela autonomia desenvolvida (Hoornaert, 2008, p. 80).

Os barbadinhos deixavam impressões positivas por onde passavam, realizando o despertar religioso nas populações que os veneravam como “homens santos”. Porém, dentre os milhares de católicos brasileiros atingidos pelas “pregações de choque” dos religiosos, “[...] nas quais ameaça e

⁵⁶ Cândido da Costa e Silva cita trechos de manuscritos de frades capuchinhos encontrados no Arquivo do Convento de N. Sra. da Piedade, em Salvador, Bahia, que mostram os sermões utilizados nas missões do século XIX (SILVA, 1982, p. 41-49).

superculpabilização ocupavam um lugar preponderante [...]” (Delumeau, 2003, v. 2, p. 302), a natureza do despertar religioso nem sempre resultava em algo benéfico à sociedade, ao Estado e à Igreja. Em países europeus do início do século XIX, os frades tentavam contrabalançar os sermões, ora apresentando-os com “doçura”, ora com “severidade”,⁵⁷ ao contrário do que praticavam no Brasil. Devido à leitura que fizeram da moral do povo – que só pode ter saído do “inferno”, segundo declarou frei Gregório de Bene⁵⁸ –, a iminência da punição foi tática deliberada para suscitar nas consciências o sentimento do pecado, podendo este ser expiado pela penitência e oração.

Por essa digressão, percebemos o método utilizado pelos frades capuchinhos em seu trabalho apostólico que, provavelmente, era o mesmo do eremita italiano. Há vários pontos de aproximação. O primeiro refere-se à grande mobilidade apresentada, característica principal dos frades e de João Maria de Agostini, que se deslocavam por vários locais do Brasil, em função de seus objetivos. Eram, acima de tudo, itinerantes. Em segundo lugar, a mística da Cruz era elemento cultural compartilhado pelos pregadores, fossem eles jesuítas, capuchinhos ou solitários eremitas. Erguiam cruzeiros por onde passavam, incentivando orações e penitências. Os missionários italianos tinham modo peculiar de pregar – o terceiro item e a principal característica deles –, amalgamando gestos teatralizados com discursos fortes em que a temática se centrava nos quatro pontos do “Novíssimo do Homem”. Julgo que as pregações de João Maria de Agostini não se distanciavam de assuntos como a morte, o juízo, o inferno e o paraíso – “morte certa, hora incerta; inferno ou céu para sempre; juízo rigoroso”.⁵⁹ Tanto ele quanto os barbadinhos foram venerados e seguidos como homens santos, por causa da aparência, dos costumes e hábitos de rígida moral que encontravam correspondência

⁵⁷ Jean Delumeau cita estudos sobre a ação dos missionários na Europa da Restauração, de 1815 a 1830, confirmando que as pregações eram voltadas mais para o “temor do que para o amor” (2003, vol. 2, p. 302-307).

⁵⁸ Declaração feita pelo frade em carta destinada ao bispo dom Manoel do Monte em 1 de maio de 1845 (ACMRJ, CO 02, Correspondências Recebidas (1825-1910), Primeiro Maço 1829-1894).

⁵⁹ Compêndio da Doutrina Cristã utilizada pelos padres missionários no século XIX, citado por Silva (1982, p. 41).

no teor dramático das pregações. Se o italiano causou transtornos no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, vimos que os seus conterrâneos também acabaram envolvidos em problemas parecidos. Reprimendas e deportações foram realidades vividas em função de acusações de incentivarem o “fanatismo” entre os povos e por desobediência aos superiores.

Ao relacionar a atuação e presença de João Maria de Agostini no Brasil com outros personagens, não pretendo explicá-lo pelo grupo a que se assemelhava – no caso, os frades capuchinhos. Há, sem dúvida, muito de parecido entre eles, tinham práticas comuns e a ideia de autonomia do projeto evangelizador. Agostini atendia às necessidades da Igreja, mas não estava sob vigilância de nenhuma ordem religiosa. Esta condição dava-lhe liberdade, mas criava problemas às autoridades seculares na hora de decidir como agir com ele. De fato, não era um religioso como os demais, mas isso não impede que o vejamos próximo da espiritualidade dos capuchinhos, aliás, espiritualidade inspirada no santo fundador da ordem, Francisco de Assis. Talvez os que fizeram seu registro acreditaram se tratar mesmo de um frade, talvez franciscano, quem sabe capuchinho, e certamente não cobraram documentos de pertença a uma dessas ordens religiosas. A vestimenta e a aparência física eram similares, quando não idênticas.

Contudo, Agostini sabia de sua condição leiga, por isso salientou que era “solitário eremita” a serviço do próprio ministério, frisando, em várias oportunidades, o vínculo com santo Antão Abade, e não com são Francisco. Desse modo, reservava-se o direito da exclusividade, a peculiaridade que o distinguia dos capuchinhos. Porém, aqui reside uma ambiguidade de João Maria de Agostini: Antão não era pregador nem peregrino, ensinava pelo exemplo, e não por discursos. Francisco de Assis e seus companheiros, ao contrário de Antão, eram peregrinos de grandes itinerários que fizeram da palavra a arma para levar ao povo comum a oportunidade de também alcançarem a perfeição moral e a salvação, algo que estava restrito, até o século XI, a *monges* e clérigos.⁶⁰

⁶⁰ Assunto complexo, que não pretendo aprofundar. Para isso, indico a leitura de autores como Jacques Le Goff (2010), Chiara Frugoni (2011), além do livro de André Vauchez (1995) e dois artigos deste mesmo autor (Vauchez, 1987; 1990).

No Brasil do século XIX, Agostini percebeu que poderia ampliar o campo de atuação pelo espaço concedido aos missionários e a valorização deles pelos governantes. Entre a expectativa de viver como eremita solitário, as possibilidades o fizeram agregar tarefas de pregador itinerante do Evangelho. Sujeito difícil de rotular, criou embaraços a presidentes de província, ministro da Justiça e, no limite, ao Imperador Pedro II. A trajetória desse italiano é complexa, de difícil análise, por ser excepcional, mas inteligível, levando-se em consideração os vários contextos da época.

O PEREGRINO DAS AMÉRICAS

Após sua saída definitiva do Brasil, em novembro de 1852, Agostini dirigiu-se para Buenos Aires (1853) e, logo em seguida, para a Cordilheira dos Andes, onde permaneceu por alguns anos (até 1856). Posteriormente, passou pela Bolívia (1857), pelo Peru (1858), pelo México (1860), por Cuba (1861) e por Quebec, cidade do Canadá. Em todos estes países, a sua estada não foi tranquila, pois enfrentava crises espirituais, indiferença das pessoas ou, ao contrário, atraía grande número de seguidores e, por isso, a desconfiança das autoridades que o viam como um estrangeiro que ameaçava a ordem pública. No início de 1862, o peregrino desembarcou no país que seria a sua última morada.

Segundo pesquisas feitas nos Estados Unidos, o eremita italiano fez uma longa viagem a pé antes de chegar ao Novo México, ao lado de um comerciante e fazendeiro chamado Dom Manuel Romero. Juntos, percorreram mais de oitocentos quilômetros levando uma tropa de gado, ocasião em que o eremita peregrino contou muito de sua vida ao seu companheiro de viagem. Isso aconteceu no ano de 1863, criando-se uma amizade entre ambos que seria importante para aqueles que se interessariam pela vida (e morte) de Juan Maria de Agostini nos Estados Unidos.

Após passar quase quatro anos morando em um cerro de uma cadeia de montanhas no norte do estado do Novo México, o eremita empreendeu viagem até o povoado de Mesilla, fronteira com o México, apresentando-se como amigo de Dom Manoel Romero. De 1868 a 1869, habitou uma

gruta em um cerro próximo ao povoado. Avisado por moradores de que era perigoso viver sozinho naquela área, uma vez que a região estava sendo disputada por colonos e índios, além de ser zona onde bandos armados se refugiavam, o agora idoso eremita deu a seguinte resposta: “Toda a sexta feira acenderei uma fogueira para avisar que continuo vivo e orando por vocês”. E assim foi durante vários meses. Nesse tempo, o eremita descia ao povoado de Mesilla para ensinar catequese e leitura às crianças, fazer pregações e tratar da saúde de algumas pessoas.

Em abril de 1869, em uma sexta-feira, a fogueira no alto do cerro não se acendeu. O eremita tinha o hábito de descer ao povoado aos domingos, mas naquele final de semana não o fez, preocupando os moradores da vila. Liderada pelo Xerife Mariano Barela, uma escolta subiu até a caverna encontrando o corpo estendido do eremita, de braços e segurando firmemente um rosário. Havia sido assassinado, crime jamais solucionado. No jornal *The Rio Grande Republican*, do dia 30 de junho de 1869, foi publicada a seguinte notícia: “Índios cometem depredações perto da vila de *Las Cruces*”, acrescentando a nota: “Abril, 29, eremita italiano é assassinado nas Montanhas dos Órgãos, no condado de Dona Ana”. Dom Manuel Romero, amigo e protetor de Juan Maria de Agostini, tornou-se fonte de informação para aqueles que, anos mais tarde, procuraram conhecer a história do “solitário”. Do mesmo modo, os habitantes passaram a contar sobre a vida e morte do italiano eremita, criando-se lendas a seu respeito. Os objetos pessoais de Juan Maria de Agostini ficaram sob a guarda de Dom Manuel Romero, que os repassou ao neto, Hipólito Cabeza de Vaca.

Os manuscritos do eremita cobrem desde o início de sua vida de peregrino, em 1827, até a decisão de rumar ao oeste, quando se encontrava no Canadá, em 1861. Em uma passagem, consta ter o peregrino entrado no Brasil, em maio de 1843, pelo Rio Maranhão – “um dos maiores tributários do Rio Amazonas” –, em Tabatinga, uma pequena aldeia onde Brasil, Peru e Colômbia se reúnem. Embora deixe de mencionar, o peregrino, provavelmente, “[...] tomou um barco e adentrou a Amazônia, uma vez que não poderia ter feito esta viagem a pé através da selva. Este itinerário pelo Rio Amazonas se resume a uma simples declaração” (Campa, 1994, p. 172):

“Continuei indo ao leste, e cheguei à Foz do grande Rio para, na sequência, seguir pela costa passando por Pernambuco, pela Bahia e Rio de Janeiro, onde parei por algum tempo” (apud Wolfe, 1925).

Alguns pesquisadores norte-americanos – que pouco sabem dos detalhes da passagem do italiano em terras brasileiras – afirmam que Juan Maria de Agostini nasceu em 1801, pois, nos manuscritos, há a seguinte referência: “[...] em 1846, quando tinha quarenta e cinco anos de idade, dirigi-me para um lugar chamado Campestre e, depois, para Santa Maria da Boca do Monte”. Neste lugar:

[...] havia uma fonte de águas minerais com maravilhosas propriedades curativas, e, apesar de nunca ter professado ser um curandeiro, as pessoas beneficiadas pelos banhos e ervas passaram a atribuir os resultados às minhas virtudes pessoais. Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e eu tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas (apud Wolfe, 1925, p. 5).

De certo, estamos diante de um indivíduo multifacetado. Inocente ou consciente de seus atos, ele deveria saber que a sua condição de penitente e peregrino, seu hábito de frade e seus discursos eloquentes de pregador do Evangelho já *a priori* o colocavam na categoria de homem santo. E isso o fez ser visto pelos devotos como intermediário entre Deus e os fiéis, e, por isso, capaz de ser receptáculo do poder Divino. Não demorou muito para que o poder sobrenatural se manifestasse através de suas mãos de curandeiro, segundo a crença daqueles que o cercavam. Por este relato, vê-se que João Maria de Agostini fez uma escolha de acordo com suas concepções de peregrino-missionário, não querendo assumir o papel de líder ou profeta religioso, nem se vendo como santo milagreiro. Aspirava à santidade, disso não há dúvidas, mas tal objetivo não era incomum a homens de seu tempo que dedicavam suas vidas a pregar o Evangelho e *salvar almas* pelo mundo. O eremita, apesar de não mencionar os contratempos passados no Brasil, em função das águas minerais do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, apresenta lugares e pessoas que são geográfica e historicamente corretos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa jornada de tantos anos pelo Novo Mundo, muitos foram os desafios e riscos superados: naufrágios, ataques de índios e ladrões, epidemias e doenças do sertão, fome, intempéries, animais selvagens e insetos transmissores de doenças. Não poucos viajantes sucumbiram ou viram a morte de perto em meio ao caminho, tanto brasileiros quanto estrangeiros, de botânicos a comerciantes, de exploradores a missionários religiosos. O próprio Agostini foi violentamente morto por índios no Novo México, mas não há como deixar de sublinhar que até isso acontecer haviam se passado trinta anos desde sua chegada à América, em 1838. Se proteção divina ou sorte, destino ou acaso, o que se pode deduzir é que o italiano era de saúde robusta, fisicamente resistente e percorreu a extensão das Américas com grande habilidade.

Ao pisar pela primeira vez no Novo Mundo, uma nova vida começou para ele, devido às oportunidades que se apresentaram. Cedo constatou que cartas de recomendação eram essenciais para quem estivesse em trânsito, ainda mais se fosse estrangeiro. Às tarefas de solitário eremita agregou outras, por perceber que o contexto americano favorecia a ação de missionários religiosos. Manteve o discurso do desejo pela solidão, mas suas obras o desmentiram: para levar as primeiras luzes do Evangelho aos mais distantes e hostis territórios, peregrinou incessantemente e lançou mão de recursos variados. Por vezes estacionava neste ou naquele sítio, escolhendo, então, uma gruta, caverna, montanha, lapa onde ficava algum tempo em retiro espiritual e próximo das pessoas com quem estabelecia relações de troca. Criou vínculos momentâneos para poder exercer seu ministério, pois sem este auxílio não conseguiria colocar em prática os planos de mensageiro do Evangelho. Essa rede de relações interpessoais formou o *tesouro* do pobre eremita, a fortuna imaterial que acredito ter sido um dos motivos que permitiram a ele ser dono de uma trajetória ímpar na América.

Ao apresentar-se como *eremita solitário*, o italiano amoldou-se ao estilo do eremitismo clássico, ou seja, homem de barbas longas, maduro (não necessariamente velho), que, abstando-se de tudo aquilo que os outros

desfrutavam, praticava a castidade e o ascetismo, vivia na penúria física e na renúncia, verdadeiro *atleta do exílio* que abdicara dos valores do mundo para servir a Deus. Entre os habitantes das três Américas, Agostini ainda encontrou quem prezasse ter eremitas como vizinhos, com estes prestando assistência material, para que aqueles retribuíssem com proteção espiritual. Além da aparência, as ações do italiano assemelhavam-se ao comportamento dos anacoretas, pois não se ocupava somente de oração e penitências, antes trabalhava como artesão de rosários, crucifixos e pequenas imagens sacras, pregava, ouvia os pecados, dava conselhos, liderava obras de caridade e organizava festas em louvor aos santos de devoção. Ao dirigir-se até os homens para chamá-los à penitência e à pobreza, ensinando como levar *vida evangélica*, Agostini encaixava-se nas imagens preexistentes que permitiram a ele ser identificado como eremita, arquétipo da santidade.

Em minhas pesquisas, o nome não foi o único indício que utilizei para identificar que o *monge* João Maria de Agostini foi o mesmo indivíduo que peregrinou pelo sudoeste norte-americano na década de 1860, pois junto havia a idade – indiretamente indicava ser 1801 o ano de nascimento –, a procedência italiana (do Piemonte), a vida eremítica, tendo santo Antão como modelo, e o sinal particular da mão esquerda. Marca indelével e de muitos significados.

Antes de fazer votos de eremita e se tornar seguidor de santo Antão, Agostini, de acordo com os manuscritos, almejou o sacerdócio, no caso ser monge Cartuxo e Trapista, tentativa essa que aconteceu na Espanha, no início da década de 1830. No entanto, em que pese a não adaptação à vida de recluso, Agostini tinha um “defeito físico” na mão esquerda que o impedia de ser ordenado, pois as regras da Igreja Católica, desde Trento (1545-1563), talvez antes, colocavam empecilhos a alguém com deformidades físicas aparentes que causassem escândalo ou nojo a quem as visse.⁶¹ Se os estatutos da Igreja eram claros, um bispo chileno e dois sacerdotes

⁶¹ Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, compêndio versando sobre normas eclesásticas preceituadas no Concílio de Trento, registra assim o impedimento à ordenação: “7. Se é corcovado, ou aleijado de perna, braço, ou dedo, ou tem outra deformidade, que cause escândalo, ou nojo algum a quem o vê” (2007, p. 93).

bolivianos relevaram as regras e convidaram o eremita para o sacerdócio, talvez por perceberem que ele exercia grande ascendência junto ao povo.⁶² E este mesmo povo, que acreditava na santidade do eremita, percebeu o defeito físico e não ficou escandalizado ou com nojo, antes o contrário.

Ao verem a mão esquerda aleijada, as pessoas entenderam que Deus aplicara ao eremita o “milagre de punição”, ou seja, fora castigado em seu corpo por algum pecado anteriormente cometido. Milagres de punição, segundo Jacques Gélis (2008, p. 121), obedecem à lógica de correção dos erros humanos, uma forma encontrada por Deus para castigar os incrédulos, os pecadores, os orgulhosos, os blasfemos etc. Desse modo, Agostini tinha na própria mão a prova concreta de um Deus punitivo, e deve tê-la utilizado como mais um método pedagógico para atemorizar e chamar a todos à conversão imediata. Por si só a imagem de eremita já atraía as atenções, ainda mais ao se apresentar como peregrino, infringindo-se a maior das penitências. Agora, com o defeito dos dedos na mão esquerda, signo do corpo agredido, torturado, humilhado por Deus, os fiéis passaram a vê-lo com complacência, acreditando, afinal, que era por meio daquela mão que a santidade se manifestava no *mongel* eremita. Não é improvável que muitos desejassem ser tocados pelo *santo*, maximamente pela mão esquerda, para alcançarem a graça, o milagre, pois, como nos ensinou Marc Bloch, era pelas mãos a maneira mais eficaz de se transmitir de indivíduo para indivíduo as forças invisíveis (Bloch, 1993, p. 92).

Assim como *Os Reis Taumaturgos*, de Bloch, tudo o que a mão do ilustre eremita tocasse adquiria uma parcela do poder de Deus (ou dele próprio, como acreditaram os fiéis), inclusive as águas de certas fontes, “[...] velha crença legada da mais remota magia, supondo-se que o líquido no qual um taumaturgo molhara as mãos recebia desse contato propriedades miraculosas” (Ibid., p. 93), transmutando-se em remédio para diversas enfermidades. Caso alguém duvidasse do poder conferido por Deus – pois o eremita era estrangeiro, de origem obscura e incerta – Agostini poderia destacar sua ascendência nobre, afinal, como registrou-se nos manuscritos e ficou

⁶² Informações presentes nos manuscritos do eremita italiano (apud Wolfe, 1925).

gravado na lápide do *Hermitaño*, ele era “descendente direto do Imperador romano Justiniano”. Por isso, o sobrenome “Justiniani” no epitáfio, ao invés de Agostini. O sangue era metáfora da graça.

Figura 2 – Segunda lápide feita para o eremita (em 12 de agosto de 1949) em substituição da primeira construída em abril de 1869. Cemitério de Mesilla, Novo México (EUA).



Fonte: Acervo particular do autor.

Nas Américas, o italiano encontrou *brechas* para atuar, devido ao momento histórico pelo qual passavam os Estados latino-americanos, principalmente o Brasil, onde os governantes acreditavam que os missionários eram essenciais para a pacificação da população e para a evangelização dos índios. Ao concederem autorização para o eremita, esperavam que este, pela ação apostólica, trouxesse os mais distantes habitantes à alçada do

Estado. Ledo engano! É verdade que Agostini nunca prescindiu de pedir o aval das autoridades, pois sabia que havia poderes aos quais devia respeito, mas utilizou-se dos espaços concedidos para exercer o que ele chamou *seu ministério*, acreditando que poderia salvar as pessoas instruindo-as a como levar corretamente uma *vida evangélica*.

Os propósitos do eremita de servir a Deus nos mais distantes desertos traziam um conteúdo nitidamente de censura aos valores dominantes da sociedade. Dotado de espírito crítico, não se retirou completamente do mundo tal como o fez santo Antão, antes assumiu o método atuante e itinerante dos primeiros franciscanos – e os capuchinhos de seu tempo – para levar a mensagem de Cristo ao maior número possível de pessoas. Personagem original, excepcional, sem dúvida, foi um sujeito particular que se inseriu numa conjuntura maior que o abrigou e permitiu a ele desempenhar tal papel.

Ao reconstruir a trajetória de João Maria de Agostini, não se tinha por objetivo somente perceber suas particularidades, antes também compreender o cenário da época, mais precisamente meados do século XIX. O personagem, portanto, serviu para dialogar com questões maiores, um guia para, através do particular, alcançar ou se aproximar de elementos gerais, como a presença de agentes do Evangelho em meio à construção dos Estados nacionais latino-americanos da primeira metade do século XIX. Evidentemente, Agostini teve suas especificidades, foi único, mas não esteve fora de seu tempo nem desligado do contexto que o cercava. Ao contrário, só pôde existir por causa dele.

REFERÊNCIAS

ALVES, Robinson Fernando. *Romeiros e peregrinos na romaria de Santo Antão: o povo da cruz rumo à salvação latino-americana*. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana). Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2008.

AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: a hagiografia à luz do imaginário social*. Prefácio Hilário Franco Jr. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

AMOROSO, Marta Rosa. _____. *Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, SP, 1998.

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.

AZZI, Riolando. Os Capuchinhos e o Movimento Brasileiro de Reforma Católica do Século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, fasc. 137, março de 1975, p. 123-139.

_____. Dom Pedro II perante os institutos religiosos do Brasil. In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 316, jul./set., 1977, p. 124-151.

_____. *A Sé Primacial de Salvador*. Período Imperial e Republicano. Vol. II. Salvador; Petrópolis: UCSAL; Editora Vozes, 2001.

BELÉM, João. *História do município de Santa Maria – 1797-1933*. 3. ed. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.

BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787-1930*. 2. ed. Canoas: La Salle, 1979.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BLOCH, Marc. *Os Reis taumaturgos*. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CABRAL, Oswaldo R. *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CAMPA, Arthur L. *Treasure of the Sangre de Cristos: tales and traditions of the Spanish Southwest*. University of Oklahoma Press, 1994.

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

CRÉPEAU, Robert R.; DÉSILETS, Maude. La figure de l'étranger chez les Kaingang du Brésil méridional. In: *Recherches amérindiennes au Québec*. v. 40, n. 1-2, 2010. p. 75-81.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo, Comissão Pró-Índio/Edusp, 1992.

_____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. 6ª. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992b.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. 2 volumes. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru; São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lúcia Machado; Tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O desmoronamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1986.

DIACON, Todd A. *Millenarian vision, capitalist reality: Brazil's Contestado rebellion, 1912-1916*. Durham: Duke University Press, 1991.

ESPIG, Márcia Janete. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Canoas: Editora da ULBRA, 2002.

_____. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Pelotas: Editora Universitária/UFPel, 2012.

ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro (Orgs.). *A Guerra Santa revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis, Editora da UFRGS; Editora da UFSC, 1995.

FERREIRA, Luiz Otávio. *Medicina Impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840)*. In:

CHALHOUB, S. et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 101-122.

FILATOW, Fabian. *Do sagrado à heresia: o caso dos monges barbudos (1935-1938)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

FORTES, João Borges. Santa Maria da Boca do Monte, cidade e município. In: AZAMBUJA, Graciano A. de. *Anuário Rio Grandense*. Porto Alegre: Krahe & Cia, 1902. p. 155-162.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875). In: BEOZZO, José Oscar. (Org.). *História da Igreja no Brasil*. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX. Tomo II/2, 4. ed. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 2008.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861*. 2. Edição anotada. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do Corpo*. Vol. 1 – Da Renascença às Luzes. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Revisão de tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-130.

GOES, César Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. (Org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época – Período Colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 21-152.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *Sobre as ruínas da velha matriz: religião e política em tempos de ferrovia (1880-1900)*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2007.

_____. O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX. In: *Revista Eletrônica de História do Brasil*. v. 9, n. 2, 2007. p. 61-76.

_____. *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS-PPGHIS, Rio de Janeiro, 2012. 480p.

_____. *O Eremita das Américas: a odisséia de um peregrino italiano no século XIX*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2014.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto: homens embriagados de Deus*. 2. ed. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução Marcos de Castro. 9. Edição. Rio de Janeiro: Record, 2010.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

MALHEIROS, Márcia. *Homens da fronteira: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes (Séculos XVIII e XIX)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2008.

MASSIMI, Marina. A pregação no Brasil colonial. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 21, n. 34. jul. 2005, p. 417-436.

MATTOS, Ilmar R. de. *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

OLIVEIRA, Célio Alves de. *A construção e a permanência do mito de João Maria de Jesus na região do Contestado, Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

OLIVEIRA, Susan A. de. As vozes e a *doxa*: os relatos orais e a biografia dos monges do Contestado. In: *Boitató*. Londrina, PR: Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. n. 5, jan./jul. 2008.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUB, S. et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 307-330.

PRIMÉRIO, Fidélis M. de. *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: Liv. Martins, 1940.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La Guerre Sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1957, Boletim n. 187.

_____. *O Messianismo – no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social (A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial* Vol. I. 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 175-206.

SERPA, Élio Cantalício. *A Guerra do Contestado (1912-1916)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre, ERUS, 1979.

THOMÉ, Nilson. *Os iluminados: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado*. Florianópolis: Insular, 1999.

VALENTINI, Delmir José. *Da Cidade Santa à Corte Celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. v. 12. Mythos/ Logos – Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 287-300.

_____. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 211-230.

_____. *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil (1845-1880)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Males e epidemias: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2007.

WOLFE, Charles. *New Mexico's Hermit*. San Miguel News, Volume 2, Fevereiro de 1925 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves – Santa Fé, Novo México, EUA).

Recebido em: 09/12/2013

Aprovado em: 26/05/2014