
DEBATES
DO NER

ano 15
número 25
jan./jun. 2014

MONGE JOÃO MARIA,
DEVOÇÃO E PESSOA

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Carlos Alberto Steil

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião – NER

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – IFCH/UFRGS

Av. Bento Gonçalves, 9500 – 91509-900 – Porto Alegre – RS

Fone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br

www.ufrgs.br/ner

Indexadores: Latindex, Index Copernicus, EBSCO

EDITOR

Carlos Alberto Steil

EDITOR-GERENTE

Rodrigo Toniol

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro

Bernardo Lewgoy

Emerson Giumbelli

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Vinícius Soares de Azambuja

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Oberti Amaral Ruschel

Editoração: Marta Elisa Zimmermann

Revisão: Felipe Cardon, Marcel Müller, Pamela Bielefeld

Capa: Ramiro Bastos Barros

Imagem de Capa: João Teófilo

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul, por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Bibliotecária responsável: Raquel da Rocha Schmitt Domingos – CRB 10-1138

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

1. Antropologia da Religião

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université de Québec (Canadá)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai)
(*in memoriam*)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Universidade de Roma Tre (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
A TRAJETÓRIA DE UM EREMITA PEREGRINO NA AMÉRICA CATÓLICA DO SÉCULO XIX	17
<i>Alexandre de Oliveira Karsburg</i>	
COMENTÁRIOS	
<i>Ari Pedro Oro</i>	75
<i>Carlos Alberto Steil</i>	87
<i>Cesar H. B. Goes</i>	103
<i>José Fraga Fachel</i>	119
<i>José Rogério Lopes</i>	123
<i>Renata de Castro Menezes</i>	131
<i>Robert R. Crépeau</i>	139
<i>Tânia Welter</i>	147
<i>Alexandre de Oliveira Karsburg</i>	159

ARTIGOS

- REGULACIONES A UNA DEVOCIÓN ESTIGMATIZADA:
CULTO A SAN LA MUERTE EN BUENOS AIRES 171

Juan Martin Lopez Fidanza

María Cecilia Galera

- A SUBIDA DO HORTO: RITUAL E TOPOGRAFIA RELIGIOSA
NAS ROMARIAS DE JUAZEIRO DO NORTE, CEARÁ, BRASIL 197

Antônio Mendes da Costa Braga

- LINGUAGEM *ONTOLÓGICA* E TRADICIONALISMO
EM COMUNIDADES ELETRÔNICAS CATÓLICAS 215

Emerson Sena da Silveira

- EL CAMPO RELIGIOSO
EN LOS *ASENTAMIENTOS PRECARIOS* DE BUENOS AIRES.
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA SITUACIÓN
RELIGIOSA DE LAS MUJERES 241

Ana Lourdes Suárez

- RELIGIÃO E POLÍTICA NAS ELEIÇÕES AO LEGISLATIVO
MUNICIPAL DE CAMPO MOURÃO, PARANÁ 271

Frank Antonio Mezzomo

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

Lara de Fátima Grigoletto Bonini

PRÁTICAS ORACULARES TIBETANAS:
O CASO DO ORÁCULO NECHUNG 291

Ana Paula Martins Gouveia

Gregory A. Hillis

RESENHA

MARANHÃO FILHO, EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE.
*RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES EM CONTEXTOS: SIMPÓSIO SUDESTE
DA ABHR/ SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR:
DIVERSIDADES E (IN)TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS.*
SÃO PAULO: FONTE EDITORIAL, 2013. 313

Francisco Gonzaga

DUARTE, LUIZ FERNANDO DIAS; GOMES, EDLAINE DE CAMPOS;
MENEZES, RACHEL AISENGART; NATIVIDADE, MARCELO (ORGS.).
VALORES RELIGIOSOS E LEGISLAÇÃO NO BRASIL:
A TRAMITAÇÃO DE PROJETOS DE LEI
SOBRE TEMAS MORAIS CONTROVERSOS.
RIO DE JANEIRO: GARAMOND, 2009. 321

Jorge Helius Scola Gomes

Mônica Backes Kerber

SUMMARY

PRESENTATION	11
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
THE TRAJECTORY OF A HERMIT PILGRIM IN CATHOLIC AMERICA IN THE NINETEENTH-CENTURY	17
<i>Alexandre de Oliveira Karsburg</i>	
COMMENTS	
<i>Ari Pedro Oro</i>	75
<i>Carlos Alberto Steil</i>	87
<i>Cesar H. B. Goes</i>	103
<i>José Fraga Fachel</i>	119
<i>José Rogério Lopes</i>	123
<i>Renata de Castro Menezes</i>	131
<i>Robert R. Crépeau</i>	139
<i>Tânia Welter</i>	147
<i>Alexandre de Oliveira Karsburg</i>	159

ARTICLES

- REGULATIONS TO A STIGMATIZED DEVOTION:
SAN LA MUERTE'S WORSHIP IN BUENOS AIRES 171

Juan Martin Lopez Fidanza

María Cecilia Galera

- THE RISE OF THE GARDEN:
RITUAL AND TOPOGRAPHY RELIGIOUS IN PILGRIMAGE
OF JUAZEIRO DO NORTE, CEARÁ, BRAZIL 197

Antônio Mendes da Costa Braga

- ONTOLOGICAL LANGUAGE AND TRADITIONALISM
IN CATHOLIC ELECTRONIC COMMUNITIES 215

Emerson Sena da Silveira

- THE RELIGIOUS FIELD IN BUENOS AIRES' SLUMS.
AN APPROACH FROM THE WOMEN RELIGIOUS SITUATION 241

Ana Lourdes Suárez

- RELIGION AND POLITICS IN MUNICIPAL LEGISLATIVE
ELECTIONS OF CAMPO MOURÃO, PARANÁ 271

Frank Antonio Mezzomo

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

Lara de Fátima Grigoletto Bonini

TIBETAN ORACULAR PRACTICES: THE CASE OF THE NECHUNG ORACLE	291
---	-----

Ana Paula Martins Gouveia

Gregory A. Hillis

BOOK REVIEW

MARANHÃO FILHO, EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE. <i>RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES EM CONTEXTOS: SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR/ SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR: DIVERSIDADES E (IN)TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS.</i> SÃO PAULO: FONTE EDITORIAL, 2013.	313
---	-----

Francisco Gonzaga

DUARTE, LUIZ FERNANDO DIAS; GOMES, EDLAINE DE CAMPOS; MENEZES, RACHEL AISENGART; NATIVIDADE, MARCELO (ORGS.). VALORES RELIGIOSOS E LEGISLAÇÃO NO BRASIL: A TRAMITAÇÃO DE PROJETOS DE LEI SOBRE TEMAS MORAIS CONTROVERSOS. RIO DE JANEIRO: GARAMOND, 2009.	321
--	-----

Jorge Helius Scola Gomes

Mônica Backes Kerber

APRESENTAÇÃO

A devoção ao Santo Monge João Maria é o tema central deste número de *Debates do NER*. Sua presença na cena religiosa hoje em dia atualiza-se nas inúmeras romarias que mobilizam, nos três estados do sul do Brasil, milhares de peregrinos que se deslocam para os lugares onde ele teria vivido ou que perfazem caminhos por ele percorridos. Sua memória é tecida cotidianamente pelos fios dos causos sobre os *joões-marias* e os *josés-marias* ouvidos de antepassados e narrados a boca pequena na privacidade de trabalhadores rurais ou das periferias urbanas. Sua saga, fundante de crenças, rituais e religiosidades, permitem que pessoas, marginalizadas por sucessivos regimes de dominação política transcendam sua condição material, articulando seus sonhos e suas esperanças com as façanhas de um viajante italiano que cruzou fronteiras de países e continentes e desafiou as autoridades e os dominantes nos séculos passados.

Ao mesmo tempo, os registros históricos de sua existência, comprovada por documentos e escritos garimpados em cartórios, museus, bibliotecas e na Internet, têm mobilizado historiadores, cientistas sociais e romancistas no desenvolvimento de pesquisas acadêmicas e na produção de peças literárias e obras de arte sobre *João Maria de Agostini*. Nesse sentido, o instigante artigo de Alexandre Karsburg, intitulado *A trajetória de um eremita peregrino na América Católica do século XIX*, serviu de ensejo para estabelecer um debate em torno do santo *Monge João Maria*, que é apresentado neste número aos leitores de *Debates do NER*. Assim, o artigo de Karsburg é seguido dos comentários de Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, César Hamilton Goes, José Fraga Fachel, José Rogério Lopes, Renata Menezes, Robert Crépeau e de Tânia Welter.

Enfim, esperamos poder contribuir para divulgação dos novos achados históricos sobre a vida de João Maria de Agostini, apresentados por Karsburg e, ao mesmo tempo, estender o debate sobre temas como devoção, messia-

nismo, romarias e santidade, na medida em que a intrigante biografia do eremita italiano carrega consigo a potência de discussões que transcendem a especificidade de sua história. É desse modo que podemos, por exemplo, aproximar este número de *Debates do NER* com outros dois números temáticos: *Catolicismo no Rio Grande do Sul* e *Catolicismo para além da Igreja Católica no sul do Brasil*, publicados, respectivamente, em 2003 e 2010.

Na sequência da sessão debates, Juan Martin Lopez Fidanza e María Cecilia Galera exploram os processos de regulação do culto a San la Muerte em Buenos Aires, Argentina. A partir de uma perspectiva analítica atenta aos efeitos dos modos estatais de reconhecimento do religioso no espaço público, os autores procuram demonstrar como a partir de mecanismos de controle e de classificação da devoção a San la Muerte seu culto tem sido estigmatizado. Igualmente no campo dos estudos do catolicismo praticado fora dos marcos institucionais da Igreja Católica, Antônio Braga trata em seu artigo da topografia sagrada inscrita pelos devotos durante a *Subida do Horto*, um ritual realizado pelos devotos de Padrinho Cícero durante suas romarias à cidade de Juazeiro do Norte, no Ceará. À sacralidade do espaço, o autor sobrepõe o acionamento ritual de certa cultura bíblica católica que, em algum sentido, caracteriza o próprio ato devocional.

Ainda no universo católico, mas dessa vez num espaço sem topografia, Emerson Sena dedica-se em seu artigo a analisar a emergência de comunidades religiosas católicas em redes sociais virtuais. A partir da observação da produção imagética e textual, reproduzidas nessas comunidades, o autor argumenta pela existência de modos específicos de identificação e de pertencimento a estes grupos que ocorreria tanto a partir da elaboração de conteúdos específicos como também a partir de tensionamentos com outros grupos virtuais católicos e não católicos.

Ana Lourdes Suarez, por sua vez, no artigo intitulado *El campo religioso en los asentamientos precarios de Buenos Aires. Una aproximación desde la situación religiosa de las mujeres*, procura caracterizar a vida de mulheres residentes em comunidades pobres da capital da Argentina. A partir de uma abordagem quantitativa, a autora explora a identidade, a prática e a participação religiosa dessa população apresentando, além dos dados, a

possibilidade de usos e desdobramentos da metodologia utilizada para outros universos de investigação.

Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro e Lara Fátima Grigoletto Bonini, analisam, em seu artigo, as estratégias de campanha e o desempenho de cinco candidatos que declararam vínculo com instituições religiosas por ocasião das eleições municipais de Campo Mourão, no Paraná, em 2012.

E, por fim, Ana Paula Martins Gouveia e Gregory Hillis, em *Práticas Oraculares Tibetanas: O Caso do Oráculo Nechung*, propõem uma reflexão o transe no buddhismo tântrico. A partir da concepção budhista de vacuidade e de *não-eu*, os autores usam o caso do oráculo Nechung para tentar jogar luzes sobre o que consideram ser o deslocamento temporário da identidade da pessoa durante o transe.

Duas resenhas encerram este número de *Debates do NER*. A primeira delas sobre o livro *Religiões e Religiosidades em Contextos*, resultado do *Simpósio Internacional* da Associação Brasileira de História das Religiões, organizado por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão. E a segunda, dedicada ao livro *Valores religiosos e legislação no Brasil*, organizado por Luiz Fernando Dias Duarte, Edlaine Gomes, Rachel Menezes e Marcelo Natividade.

Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

DEBATE

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 dezanove 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 Duglas 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 noutro ponto 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 incutir 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 Brasileira, 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 charlatães 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, quiçá 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 arredo 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, cruzeiros 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 cruzeiros – 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 interviesse 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 faria 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 “arrebataadora 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, abstendo-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 *monge*/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 odisseia 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: *Boitatá*. 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

COMENTÁRIOS

MONGE JOÃO MARIA DE AGOSTINI: UM EREMITA PEREGRINO TRANSNACIONAL

Ari Pedro Oro¹

INTRODUÇÃO

Alexandre de Oliveira brinda-nos com um instigante texto sobre a história de vida e a trajetória de um personagem que não somente se destacou no seu tempo como também produziu desdobramentos que persistem até o presente. Trata-se de um indivíduo que suscitou mimetismos, que atraiu e encantou multidões, que causou preocupações às autoridades da época e que soube transitar por entre as filigranas políticas e religiosas que vigoravam no Brasil do século XIX. Seu nome figura ainda hoje no imaginário coletivo do sul do Brasil – mas não somente aqui – sendo detentor de múltiplas representações, a mais recorrente delas considerando-o um santo, não canônico, a quem se intercede como mediador entre os humanos e as potências divinas para remediar as aflições de várias ordens.

O personagem chama-se João Maria de Agostini, ou João Maria d'Agostini – “o iniciador da crença nos *santos monges*” – um italiano que peregrinou pelo Brasil entre os anos de 1844 e 1952, cujo nome e estilo de vida produziram na sequência dois outros indivíduos, sobre os quais falaremos mais à frente, que assumiram publicamente a sua identidade ou tendo sido identificados como sendo o Monge João Maria, devido às representações imaginárias construídas historicamente sobre esta figura andarilha e tida como portadora de dons extraordinários.

Alexandre Karsburg concentra-se na figura do primeiro Monge João Maria, ou seja, João Maria de Agostini, cuja história de vida não havia

¹ Professor do PPG em antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Antropologia pela Universidade de Paris III – Sorbonne Nouvelle. Rio Grande do Sul, Brasil. Contato: arioro@uol.com.br.

ainda recebido a atenção meticulosa e atenta do historiador que procura as fontes certas para elucidar as dúvidas e reconstruir os caminhos trilhados pelo personagem. Ora, tal empreendimento foi agora realizado exemplarmente e o texto aqui comentado, bem como a tese de doutorado defendida pelo seu autor (Karsburg, 2012), fazem surgir das brumas um indivíduo fora do comum, cuja história pessoal parece sair de um filme de ficção. Trata-se, não sem razão, de uma figura polêmica que, devido à sua própria apresentação pessoal, atividades quotidianas e discurso que proferia, atraía muitas pessoas e produzia inquietações nas autoridades da época. Seu estilo de vida recordava os eremitas e ascetas da história cristã, sendo, por isso mesmo, considerado um personagem extraordinário, provocando tensões e suspeições de várias ordens.

A meu ver, um dos mais importantes achados da pesquisa realizada por Karsburg consiste no fato de que o personagem em questão possui uma história pessoal que transcende em muito o sul do Brasil. Ou seja, até então, as principais obras que versavam sobre a figura do Monge João Maria de Agostini davam conta de sua presença em Sorocaba e posteriormente no sul do Brasil, sobretudo em Santa Maria, no Rio Grande do Sul, e na Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, servindo de *modelo* para outros *monges* com o mesmo nome, um deles tendo sido, inclusive, um protagonista importante na Guerra do Contestado, ocorrida no meio-oeste catarinense entre os anos de 1912 e 1916. Ora, Karsburg encontrou provas documentais que dão conta da presença do Monge João Maria de Agostini não somente em outras províncias brasileiras, mas também em outros países latino-americanos e até mesmo no México e nos Estados Unidos, onde acabou os seus dias. Dessa forma, o autor ressalta que o Monge Agostini é um personagem global, transnacional, um andarilho das Américas. Assim, o autor junta e une o que até então era visto separadamente, ou seja, João Maria de Agostini e Juan Maria d'Agostini é o mesmo indivíduo que em pleno século XIX, apesar da precariedade de condições de deslocamento, teria realizado peregrinações muito extensas, atravessado províncias e países muito distantes, tendo em todos eles reproduzido um mesmo modo de ser resultante de suas profundas convicções de eremita solitário e pregador autônomo do Evangelho.

HISTÓRIA DE VIDA DE UM EREMITA ANDARILHO

A história de vida de João Maria de Agostini pode assim ser contada, sinteticamente. Nasceu na região do Piemonte, no norte da Itália, provavelmente em 1801. Segundo Karsburg, (2014, p.62) “[...] almejou o sacerdócio, no caso ser monge Cartuxo e Trapista, tentativa essa que aconteceu na Espanha no início da década de 1830”. Porém, um defeito físico na mão esquerda o impediu de ser ordenado, o que o levou a assumir por conta própria o sacerdócio que a instituição lhe negou. Fez votos de eremita, tornou-se devoto de Santo Antão Abade, ou Santo Antão do Egito – anacoreta que viveu entre os anos de 251 e 356 nos desertos do Egito – e, ao mesmo tempo, empreendeu uma vida de peregrino internacional na divulgação do Evangelho. Assim, não deixou de realizar a sua vocação, mesmo que esta não tenha sido legitimada oficialmente pela igreja católica. Assumiu o modelo iconográfico do próprio Santo Antão, também semelhante aos profetas bíblicos, portando barbas longas e hábito rústico. Acrescenta Karsburg que suas peregrinações resultaram de uma promessa feita à Virgem Mãe.

Agostini esteve no Brasil entre os anos de 1844 e 1852. Aqui, o seu modo de ser pessoal seguiu, até certo ponto, o modelo adotado pelos frades capuchinhos, então bastante conhecidos em certas regiões do país. Antes, porém, de chegar ao Brasil o Monge João Maria teria estado na Venezuela e no Peru, entre os anos de 1838 e 1843. Entre agosto e dezembro de 1844, viveu no Cerro da Gávea, na Floresta da Tijuca, no Rio de Janeiro. Na véspera de natal de 1844, chegou em Sorocaba, São Paulo. Provavelmente em 1846, mas seguramente em 1848, já se encontrava em Santa Maria², no Rio Grande do Sul, onde criou fama em torno das fontes milagrosas, as “Águas Santas do Campestre de Santa Maria”. Neste local também criou a devoção a Santo Antão Abade³. Esteve no Morro do Botucaraí, no município

² Segundo Fachel (1995, p. 19), “a data de sua chegada é incerta, situa-se entre 1846 e 1848”.

³ Vale recordar, com o autor do texto, que “neste local (morro do Campestre, Santa Maria), 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

de Candelária, em 1848⁴, onde foi preso e enviado para a Província de Santa Catarina, mais especificamente para a Ilha do Arvoredo, onde permaneceu entre janeiro e maio de 1849. Em junho de 1849, chegou novamente ao Rio de Janeiro. Deixou o Brasil em novembro de 1852, dirigindo-se para a Argentina e depois para o Chile, na Cordilheira dos Andes, onde permaneceu até 1856. Segundo Karsburg, na sequência, andou por Bolívia (1858), Peru (1859), Guatemala e México (1861), Cuba (1861) e Quebec, no Canadá (1862). Em 1863, chegou aos Estados Unidos⁵. No Novo México, tornou-se amigo do comerciante e fazendeiro Dom Manuel Romero e habitou um cerro de uma cadeia de montanhas, no norte deste estado, durante quatro anos. Posteriormente, deslocou-se para Mesilla, na fronteira com o México, onde habitou numa gruta, entre os anos de 1868 e 1869. Em abril daquele ano, foi morto neste local pelos índios no Novo México.

No texto aqui comentado, Karsburg não apresenta informações detalhadas sobre os deslocamentos do Monge, o que faz, como disse, em sua tese de doutorado. É de se supor que em suas andanças o Monge tenha utilizado os meios de transporte aquático e terrestre, embora precários, existentes na época⁶. Pouco sabemos sobre os recursos financeiros de que dispunha o Monge para cobrir as despesas das viagens que realizava. Sua manutenção, como assinala o autor do texto, dava-se geralmente mediante

pessoas ao Cerro do Campestre era a fonte de água que todos acreditavam operar “curas milagrosas”.

⁴ Segundo Fachel (1996, p. 44), é provável que antes de se estabelecer no Campestre, em Santa Maria, o monge já tinha estado no morro do Botucarai e que durante a sua estada nesta região ele tenha se deslocado em ambos os morros. De qualquer modo, “no cume do Botucarai o Monge João Maria ergueu uma cruz, mas não estabeleceu o culto a Santo Antão, como havia feito no Campestre de Santa Maria”.

⁵ Conforme mapa montado por Karsburg, e apresentado em sua tese de doutorado, mostrando o roteiro dos deslocamentos efetuados pelo Monge, desde a sua partida de Nantes, em 1838, até a sua morte, no Novo México, em 1969 (2012, p. 432).

⁶ Em sua tese de doutorado, Karsburg (2012, p. 28) esclarece que “João Maria de Agostini passou pelos principais países do continente americano, ora vivendo em montanhas, ora em grutas e cavernas, percorrendo milhares de quilômetros a cavalo, de barco e, sobretudo, a pé”.

a obtenção de víveres resultantes da troca de bens religiosos que o próprio Monge confeccionava e doações que lhe prestavam os seus admiradores e fiéis, o que é comum em se tratando de indivíduos que levam uma vida semelhante à do Monge João Maria.

Diga-se de passagem que os estudos sobre a circulação internacional realizada hoje em dia por missionários, de qualquer confissão religiosa, procuram justamente compreender além das motivações para a prática missionária, como ocorre a transnacionalização, como ela é operacionalizada em termos de temporalidade, frequência, custos, além das redes sociais que cercam os fluxos religiosos e as implicações e exigências legais associadas aos deslocamentos (Trombetta, 2013; Argyriadis et alii, 2012; Oro; Steil; Rickli, 2012; Rocha; Vasquez, 2013).

Relativamente ao Monge João Maria, assinala o autor do texto aqui comentado, que esse possuía a sensibilidade, no sentido de obter cartas de recomendação e documentos que atestassem a sua idoneidade pessoal. Dessa forma, nos locais em que chegava, procurava as autoridades para se apresentar e poder, com isso, empreender os deslocamentos e as tarefas que desejava.

João Maria detinha duas características, aparentemente contraditórias. Havia assumido um princípio de vida eremita, tendo como modelo o místico egípcio Santo Antão. Tal como este eremita, que viveu solitariamente no deserto, João Maria optou por levar uma vida pessoal solitária, escolhendo locais como grutas e cavernas para realizar a sua ascese pessoal. Este era o *seu deserto*.

Porém, João Maria juntava a vida de “solitário eremita”, recolhido em cavernas e grutas, geralmente em montanhas, com a vida de andarilho, itinerante, peregrino. Enclausurado, orava e refletia. Andarilho, pregava o evangelho. Assim, João Maria ensinava pelo exemplo e pelos discursos, diferentemente, como refere Karsburg, tanto de Santo Antão (eremita) quanto de São Francisco de Assis (andarilho pregador). Ou então, João Maria realizava uma síntese entre Santo Antão e São Francisco de Assis: o eremita e o peregrino.

Karsburg assinala corretamente que esta situação de eremita solitário e pregador itinerante do Evangelho contribui para a dificuldade de se rotular este personagem que soube transitar por entre as brechas abertas

pela sociedade e a cultura brasileiras do século XIX. De fato, João Maria de Agostini encontrou espaço para agir entre, ou juntando, o religioso institucional e o popular, o político oficial e o oficioso, o religioso e o político, a religião e a medicina, a religião e a natureza, o sagrado e o profano. Por isso mesmo, o Monge residiu em grutas e cavernas, mas, também circulou em igrejas e palácios; interagiu com pessoas simples e com autoridades políticas e eclesásticas; manteve sua autonomia e respeitou as normas e leis; viveu a experiência da profunda solidão e conviveu com diferentes círculos sociais com os quais criou redes de relações de troca. Em todas essas situações, soube ler e captar os recursos naturais, sociais e culturais disponíveis e, como diz Karsburg, soube manipulá-los “em benefício próprio”. Especialmente, para exercer o seu ministério, soube “tirar proveito das circunstâncias de valorização de frades europeus e da ‘insuficiência’ de capuchinhos no Brasil”. Assim, segundo Karsburg, até certo ponto, o Monge João Maria agiu como um “‘infiltrado’ no *Império* dos barbadinhos, apelido popular dado aos capuchinhos pelas longas barbas que usavam” (2014, p. 51).

Essa extraordinária e versátil vida deste personagem oportuniza a construção de múltiplas e controversas imagens e representações a seu respeito: santo, eremita, milagroso, impostor, espião, charlatão, curandeiro, embusteiro. Esta ambiguidade não é novidade em se tratando de personagens semelhantes ao Monge João Maria, posto que eles provocam sentimentos controvertidos e ambíguos, uns favoráveis e outros desfavoráveis. Eles também se prestam como bodes expiatórios das tensões políticas e sociais que vigoram no meio em que se estabelecem (Pereira de Queiroz, 1976; Hobsbawn, 2010). Recordo que o Monge João Maria foi acusado de espião argentino e por isso mesmo deportado para Santa Catarina, apesar de estimado e procurado por uma grande massa humana do Rio Grande do Sul, além da Argentina e do Uruguai, quando encontrava-se em Campestre e no Cerro do Botucaraí.

JOÃO MARIA DE AGOSTINI: UM SANTO POPULAR

Entre as várias representações construídas acerca do Monge João Maria de Agostini, destaca-se e permanece no tempo a sua condição de santo popular: “São João Maria, ou Santo Monge” (Goes, 2007, p. 19). É verdade, como

assinala Karsburg, que João Maria aspirava à santidade pessoal ao mesmo tempo em que assumia a condição de pregador do Evangelho. Por isso, adotou o modelo do asceta eremita, despojado dos bens materiais, alimentando-se frugalmente e vivendo a experiência subjetiva da santificação pessoal. Movido certamente por uma vocação missionária, compatibilizou esta situação pessoal com a pregação do Evangelho a pessoas que conclamava para seguirem os ensinamentos do Senhor. O resultado é que por onde passou, devido ao somatório do seu estilo de vida pessoal e da pregação religiosa, foi facilmente elevado à condição de santo popular, a quem as pessoas acorriam em busca de solução das aflições, como se deu no Campestre de Santa Maria, em 1848. Neste lugar, diz Karsburg, acreditando “[...] que o *monge* tornara milagrosas as águas de uma fonte, milhares de pessoas se dirigiram até o cerro do Campestre, na vila de Santa Maria da Boca do Monte, em busca de cura para as mais diversas enfermidades”(2014, p. 23).

Canonizado pelo povo, até o momento, não foi reconhecido como tal pela Igreja Católica, o que não minimiza a sua importância para os seus devotos que lhe reservam um lugar especial em suas preces e em seus altares domésticos. Além disso, a sua passagem pela região sul do Brasil criou toda uma topografia religiosa, ainda existente, vinculado à figura do “Monge João Maria”, associada a cerros, montes e fontes de águas santas. Assim, não por acaso, encontram-se até hoje imagens e santinhos, oratórios e fontes de águas, espalhados pelo sul do Brasil, associados ao “Monge João Maria” (Oliveira, 1992). Nesse caso, evidentemente, utiliza-se a nomenclatura “monge João Maria”, não se referindo, porém, a João Maria de Agostini. Trata-se de outros dois monges.

Com efeito, segundo Fachel (1996, p. 53-54), o “segundo Monge João Maria [...] conhecido por João Maria de Jesus”, surgiu no sul do Brasil nos últimos vinte anos do século XIX, cujo nome era Anastás Marcaf. O terceiro monge teria aparecido em 1911, no município de Campos Novos, em Santa Catarina. “Dizia-se irmão do Monge João Maria d’Agostinho e passou a adotar o nome: José Maria de Santo Agostinho”. Pereira de Queiroz (1976, p. 271) esclarece que o nome deste “monge” era Miguel Lucena de Boaventura, “desertor do 14. Regimento de Cavalaria de Curitiba, que em

Palmas começara a agir como curandeiro ou “profeta”, tendo então sido preso ou por homicídio, ou por atentados à moral. Fugira da cadeia e fora aparecer em Curitiba, exercendo atividades de curandeiro”. Esse monge teve uma participação direta na Guerra do Contestado. Pereira de Queiroz (1976, p. 269) suspeita de que tais monges assumiram estes nomes “[...] para aproveitar a celebridade que já o rodeava”.

Seja como for, o que foi dito anteriormente remete para a importância da geografia religiosa, dos lugares no espaço, dos monumentos, das imagens e símbolos religiosos, para a construção, manutenção e preservação de certas crenças religiosas. Estas, segundo Halbwachs (1971), necessitam de pontos de referência, de um suporte geográfico e icônico para se manterem, assegurando assim a possibilidade dos devotos contemplarem e tocarem os depositários de suas crenças e valores. Desse modo, para o sociólogo da escola durkheimiana, o importante não é saber se os eventos ocorreram nos lugares determinados. É o caso, diz ele, da topografia religiosa da Terra Santa, onde não há particularmente certeza histórica e arqueológica dos locais atualmente atribuídos aos eventos que envolvem a vida de Cristo. Mas isto é secundário, pois o que importa é a elaboração coletiva do estabelecimento de lugares sagrados para fixar determinadas crenças religiosas e a memória em torno do fundador do cristianismo. Dessa maneira, no dizer de Halbwachs (1971, p. 123), “[...] os lugares sagrados comemoram não fatos certificados por testemunhos contemporâneos mas crenças nascidas talvez não longe destes lugares e que ali se fortificaram e se enraizaram”.

O mesmo pode-se dizer em relação a toda uma simbologia territorial associada ao Monge João Maria, “à formação do território do Santo Monge”, como refere Goes (2007, p. 87), carregada de significações religiosas. Trata-se, como já disse, de fontes e cerros, mas, também, de ermidas, capelas e cruzeiros, onde não é o caso, relativamente às “fontes de águas santas”, por exemplo, de saber se de fato o Monge bebeu ou abençoou tais fontes particulares, mas a importância das mesmas para manter a crença em torno da figura e dos poderes do Monge, ou dos Monges João Maria. Estes lugares tidos como “sagrados” pelos devotos constituem-se em suportes da devoção e das crenças em torno do monge.

Portanto, para seus devotos, fiéis e seguidores, João Maria de Agostini era considerado um santo, mesmo que ele não tenha se apresentado como tal, embora, como vimos, pessoalmente procurasse a própria santidade. Mas, Karsburg menciona depoimentos de autores que apresentam a figura do Monge como um Messias. É o caso de Felicíssimo de Azevedo, o qual, referindo-se aos eventos do Campestre das “Águas Santas” menciona que o *Monge* era visto pelos fiéis como um “verdadeiro Messias”. Por seu turno, Alexandre Karsburg sustenta que João Maria não quis, ou nunca manifestou o desejo de “[...] assumir o papel de líder ou profeta religioso, nem se vendo como santo milagreiro” (2014, p. 60). Além disso, continua o autor, “Agostini jamais encabeçou quaisquer movimentos messiânicos, em nenhum momento de sua trajetória pelas três Américas” (2014, p. 43).

Pode-se então afirmar que enquanto João Maria se empenhava para implantar a devoção a Santo Antônio, o povo via ele próprio como um santo e lhe prestava devoção⁷. Mas, tem razão Karsburg. João Maria de Agostini não se apresentou como messias, não projetou uma “cidade santa”, enquanto espaço sagrado reservado aos eleitos para desfrutarem da felicidade terrena, e não reuniu em torno de si um grupo social para desencadear um movimento messiânico, como fizeram outras figuras semelhantes em outros contextos sociais no Brasil e alhures (Pereira de Queiroz, 1976). A própria condição de peregrino e itinerante, típica do modo de ser de João Maria de Agostini, mostra-se até certo ponto incompatível com o comportamento de um líder messiânico-milenarista que tende a se estabelecer numa “Terra Santa”, ou “Cidade Celeste”.

⁷ Vale informar que o culto a Santo Antônio permanece até hoje em Santa Maria. No distrito de Santo Antônio, é célebre a via sacra realizada às Sextas-Feiras Santas, em que os fiéis sobem o Cerro celebrando as quatorze estações distribuídas nas cruzes erguidas ao longo do morro. Igualmente, há novenas e festejos celebrados em janeiro, por ocasião da festa anual a Santo Antônio. Mas, também associado ao Monge, ocorre a via sacra, no Cerro do Botucarái, também conhecida como Romaria do Santo Cerro (Goes, 2007, p. 35). Segundo Fachel (1996, p. 445), “[...] todas as sextas-feiras santas, romeiros providos de vários lugares do Rio Grande do sul e até de Santa Catarina fazem a subida do Botucarái”.

No entanto, se levarmos em conta a tipologia dos personagens messiânicos proposta por Henri Desroche, veremos que o modelo seguido por João Maria de Agostini não constitui a exceção, mas inscreve-se entre “[...] os tipos de personagens mais frequentemente encontrados”, ou seja, o do “pregador asceta itinerante”, sendo este o tipo de personagem que “[...] muitas vezes [...] sob a pressão da consciência e efervescência coletivas, alçará a si mesmo ou será alçado até a consciência messiânica” (Desroche, 1985, p. 98). Em outras palavras, a literatura sócio-antropológica mostra que entre as possibilidades dos personagens historicamente presentes – pretendente ao título de messias ou pretendido socialmente como tal – dos personagens historicamente ausentes, sendo estas as outras possibilidades constantes na tipologia de Desroche, há soluções intermediárias, com destaque para o asceta itinerante que pôde ele próprio reivindicar a sua condição messiânica ou ser elevado socialmente a tal condição. No caso de João Maria de Agostini as circunstâncias históricas e sociais vividas e nas quais transitou não chegaram ao ponto de desencadear um fenômeno messiânico-mileranista, situação que veio a ocorrer cerca de sessenta anos mais tarde, em outro momento histórico, na região do Contestado, em Santa Catarina, sendo protagonista outro Monge João Maria, que seguiu o modelo inaugurado por João Maria de Agostini (Vinhas de Queiroz, 1966; Derengoski, 1986).

O que precede aponta para um problema teórico importante acerca da produção de um personagem messiânico. Resulta ele da reivindicação da condição messiânica por parte de um indivíduo que se considera portador de carisma e de uma vocação especial, assim admitida e reconhecida por um grupo social atraído pelos seus poderes, ou, ao contrario, trata-se da força e da pressão coletiva que elege e eleva um indivíduo à condição de “messias”? Recordo que Weber e Bourdieu, entre outros, se ocuparam desta questão, não havendo uma posição unívoca sobre ela, a mais comum talvez sendo hoje aquela que leva em consideração as múltiplas possibilidades de elementos em interação para desencadear a irrupção do personagem e do movimento messiânicos. Porém, se Karsburg não enfrentou esta questão é porque as situações e circunstâncias que envolveram a história do seu personagem não estiveram diretamente associadas à produção de um “messias”.

CONCLUSÃO

Alexandre Karsburg debruçou-se sobre a história de vida do personagem que deu origem à crença nos *santos monges*. Seu diferencial em relação aos demais estudos, como salienta, repousa numa meticulosa pesquisa realizada a partir de um importante *corpus* documental sobre um personagem, João Maria de Agostini, diferentemente da maioria dos estudos que versam sobre as crenças acerca do Monge, ou dos Monges. Ou seja, seu estudo versa sobre o indivíduo, e não sobre o grupo social, os fieis, que se reuniram em torno dele e que abraçaram as suas crenças.

O trabalho apresentado por Karsburg realiza um salto qualitativo bastante significativo na pesquisa realizada até então sobre o Monge João Maria de Agostini. Como diz o próprio autor: “[...] havia pistas a serem seguidas, não somente documentais, mas, também, historiográficas, e que me permitiram reconstruir a longa história daquele italiano em terras americanas” (2014, p. 19). De fato, o trabalho executado por Karsburg é exemplar, não somente na historiografia, no sentido de que é sempre possível dar um passo à frente na compreensão de um evento histórico, de um fato social, ou de um personagem. Há sempre algo a mais a se dizer. Basta ter paciência e ser ousado, curioso, perseverante e obstinado na procura, virtudes estas necessárias aos pesquisadores em geral e observadas também no autor do texto aqui comentado.

REFERÊNCIAS

- ARGYRIADIS, Kali et alii. *Religions transnacionales des Suds*. Louvain-la-Neuve: Academia, L’Harmattan, 2012.
- DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O desmoronamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1986.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da Esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- FACHEL, Jose Fraga. *Monge João Maria. Recusa dos Excluídos*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1996.

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.

HALBWACHS, Maurice. *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. Paris, PUF, 1971.

HOBSBAWN, Eric. *Rebeldes Primitivos*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *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.

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.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa. Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1976.

ROCHA, Cristina; VAZQUEZ, Manuel. *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill, 2013.

TROMBETTA, Pino Lucà (Dir.). *Cristianesimi senza frontiere: le Chiese Pentecostali nel mondo*. Roma: Borla, 2013.

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

Recebido em: 25/04/2014

Aprovado em: 19/05/2014

O BOTUCARAÍ DO MONGE JOÃO MARIA: ENTRE O CATOLICISMO POPULAR E A NOVA ERA

Carlos Alberto Steil¹

INTRODUÇÃO

Há muitos pontos a destacar no excelente artigo de Alexandre de Oliveira Karsburg que os editores de *Debates do NER* escolheram para estimular o debate sobre esta personagem central na constituição do catolicismo popular tradicional no sul do Brasil. Tive oportunidade de ler a tese de doutorado de Karsburg, que serviu de base para a elaboração deste artigo. Uma pesquisa histórica de grande fôlego e profundidade que nos apresenta, no estilo de saga, a surpreendente trajetória de João Maria de Agostini. Os leitores brasileiros poderão, em breve, ter acesso a esse texto que será publicado em livro pela Editora da Universidade Federal de Santa Maria. Nesse sentido, *Debates do NER* antecipa-se na divulgação deste trabalho original e exaustivo de reconstituição de fontes históricas que permitem situar o mítico monge João Maria no tempo dos viajantes e dos pregadores, numa América de grandes convulsões políticas e transformações sociais.

A contribuição das pesquisas históricas para as ciências sociais é, sem dúvida, da maior importância. O diálogo, no entanto, entre historiadores e cientistas sociais no Brasil tem ficado aquém do desejável. No campo específico dos estudos da religião, a pesquisa histórica torna-se cada vez mais indispensável para a desmitificação de dicotomias como mito e realidade, evento e imaginação, natureza e cultura, estrutura e conjuntura, passado e presente. Na contramão destes caminhos paralelos, o artigo de Karsburg constrói uma grande quantidade de pontes que podem ser cruzadas tanto

¹ Professor do PPG em Antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Antropologia social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio Grande do Sul, Brasil. Contato: steil.carlosalberto@gmail.com.

por historiadores, em direção aos cientistas sociais – como ele mesmo o faz em seu texto – quanto por cientistas sociais em direção aos historiadores. É neste movimento de aproximação que gostaria de me posicionar. Uma aproximação que vimos buscando há bastante tempo e que tem como registro dois outros números de *Debates do NER* sobre catolicismo que organizei com César Góes e com Rodrigo Toniol, respectivamente. Em 2004, o número 05 intitulou-se *Catolicismo no Rio Grande do Sul*, e, em 2010, o número 17, chamamos de *Catolicismo para além da Igreja Católica no Sul do Brasil*. Esse número traz dois artigos sobre o monge João Maria. O primeiro, da antropóloga Tânia Welter, intitulado *O profetismo de João Maria nos discursos contemporâneos*, está referido à sua tese de doutorado, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina (Welter, 2007; 2010). O segundo, do historiador Robinson Fernando Alves, tem como título *O Monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: aspectos históricos*, resultou de sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade Federal de Santa Maria (2008; 2010).

Os dois textos acima citados procuram situar a crença atual no *santo monge* em contextos geográficos específicos. Welter, por meio do método etnográfico, busca destacar, nos discursos de seus interlocutores – moradores do planalto catarinense, especialmente nas cidades de Curitiba, Lages e Campos Novos – os sentidos que a devoção ao monge João Maria confere às suas vidas e para a elaboração de uma memória que os situem no tempo (Welter, 2007; 2010). Alves, por sua vez, procura reconstituir, por meio de fontes documentais e relatos de história oral, o contexto de culto ao redor do Campestre, onde o monge viveu e pregou no século XIX, atraindo grande número de adeptos, o que deu origem a um processo judicial que resultou no seu exílio do Rio Grande do Sul (2010). A pesquisa que realizei, na segunda metade dos anos de 1990 e no início de 2000, concentrou-se no morro do Botucaraí, no município de Candelária, no Rio Grande do Sul, um dos muitos pousos registrados por documentação histórica sobre a passagem do monge pelo sul do Brasil. Embora não tenha escrito um artigo específico sobre a pesquisa, utilizei alguns dados que resultaram deste

trabalho no artigo intitulado *Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul*, publicado no número cinco de *Debates do NER*, referido anteriormente.

Assim, neste comentário do texto de Karsburg, pretendo retomar alguns dados desta pesquisa como uma contribuição aos estudos sobre o monge no sul do Brasil. Não se trata, portanto, de uma resenha do seu texto nem de uma crítica à sua engenhosa reconstituição da trajetória e da saga do monge João Maria de Agostini como um *peregrino da América Católica* no século XIX. Mesmo porque, como cientista social, sinto-me pouco autorizado a fazer qualquer crítica que extrapole o âmbito metodológico do meu campo específico de competência. Além do mais, devo confessar que fui capturado pela narrativa de Karsburg sobre este viajante intrépido e aventureiro que entra na América pela Venezuela, vindo da Itália, atravessa a Amazônia e os Andes, chega no Rio de Janeiro, vindo de Belém do Pará, passa por São Paulo, rumo ao Rio Grande do Sul, faz incursões pela região platina, volta aos Andes, retorna ao Rio Grande do Sul, de onde é exilado para o Rio de Janeiro, passando por Santa Catarina. Tudo isso, para, alguns anos depois, aparecer na América Central, nas Antilhas e finalmente na América do Norte: México, Canadá e Estados Unidos, onde encontra a morte violenta. Uma saga que, na minha opinião, merece um tratamento ficcional e cinematográfico que possa revelar dimensões que o texto científico e ensaístico não é capaz de alcançar com a mesma expressividade e imaginação.

SANTOS E ETS NO CERRO DO BOTUCARAÍ

Entre os muitos pontos nos quais encontramos registros da presença do monge neste vasto continente americano, o cerro do Botucaraí ocupa, com certeza, uma posição histórica secundária. Ainda que, por relatos de fontes históricas citadas por Karsburg, teria sido aí que se deu a prisão do monge por autoridades da Província do Rio Grande do Sul e o início o seu exílio. Como registra o autor, como um aposto no trecho a seguir, que destacamos do artigo que estamos comentando,

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*. (Karsburg, 2014, p. 32)

No entanto, a reverência a este lugar como um polo irradiador de santidade e energias sagradas perpetua-se no tempo e chega até os dias atuais acumulando muitas camadas de tradições e crenças que se atualizam e reformulam. Longe de apresentar-se como um depósito de verdades que são transmitidas de geração em geração, o que encontramos em Botucaraí é um centro articulador de práticas e crenças que se renovam constantemente, nesta arena de negociações que o cerro engendra entre agentes religiosos e atores sociais que trazem para o local uma variedade de regimes religiosos, de visões de mundo e de posições políticas. Não será possível explorar, no âmbito deste comentário, o emaranhado de crenças, rituais e performances que encontramos na pesquisa de campo. Fico devendo ao leitor um artigo mais extenso a partir dos dados que a pesquisa a que me referi anteriormente produziu. Trarei aqui, apenas, alguns elementos que fundamentam o meu argumento de que a experiência religiosa é vivida dentro de uma teia de práticas e posturas tecida por muitos fios e materiais que se cruzam sem apontarem para uma síntese ideológica ou se diluírem num sincretismo homogeneizador. Entre esses fios e materiais, vamos chamar a atenção para dois conjuntos de crenças que, nas tipologias sociológicas modernas do religioso, ocupam posições extremas, mas aqui apresentam-se emaranhadas numa trama capaz de entrelaçar, neste local, devotos do catolicismo tradicional popular, que vivem suas crenças para além e à margem da Igreja Católica, e seguidores da Nova Era, que identificam neste cerro um centro irradiador de energias psíquicas, cósmicas e espirituais, assim como um ponto de comunicação com extraterrestres.

Enfim, estamos falando, de um lado, das romarias de devotos do monge João Maria que, todos os anos, na Sexta-Feira da Paixão, acorrem ao Botucaraí para escalar o cerro em atitude de penitência e renovação da vida e, de outro, do centro de vivências espirituais *Águia Dourada* que se estabeleceu ao pé do

cerro e dos seus seguidores que experimentam sensações de plenitude pessoal, de comunicação com alienígenas e integração planetária num cosmos que transcende o globo terrestre. Entre estes dois regimes do religioso, que nos parecem à primeira vista extremos, encontramos outros fios, menos estranhos, tecendo esta trama. Está lá a Igreja Católica, representada pelo padre e por agentes de pastorais paroquiais que dirigem o ritual da Sexta-Feira da Paixão. Estão também os evangélicos que deixaram sua marca na capela ecumênica, construída pelo poder público ao pé do morro, para acolher os romeiros. Mas, estão presentes também evangélicos que, imbuídos “pela missão de combater a idolatria às imagens e converter para Cristo”, distribuem panfletos com trechos da bíblia e pregam abertamente aos romeiros, convidando-os à mudança de vida e de religião. Estão presentes as religiões de matriz africana que se visibilizam nos corpos, nas vestes, nos objetos e nos rituais executados, muitas vezes de forma silenciosa, por seus sacerdotes e adeptos, que inscrevem suas práticas e crenças no horizonte inclusivo do catolicismo tradicional. E, da parte das instituições não religiosas, estão lá os órgãos municipais, como a Secretaria da Cultura e do Turismo e os estaduais, como a EMATER e a Secretaria do Meio Ambiente.

O MONGE NA HISTÓRIA DO CATOLICISMO TRADICIONAL NO RIO GRANDE DO SUL

A partir dos anos de 1970, podemos observar uma inflexão importante na metanarrativa sobre a cultura e o catolicismo popular no Brasil (Bruner, 1986, p. 145). Ou seja, nos estudos sociológicos anteriores a este período, havia uma metanarrativa predominante que via a cultura popular como a sobrevivência de um passado marcado pelo atraso e pela ignorância que precisavam ser superados. O antídoto a esta situação encontrava-se no esclarecimento das massas, na conscientização do povo, na higienização dos ambientes, na racionalização da política e na secularização da religião. O Brasil, naquele presente, afirmavam as análises sociais, carecia de um choque de modernidade para superar o conformismo e a “cultura da pobreza” que impregnavam suas estruturas sociais e políticas. O futuro, inexorável,

ao qual todas as sociedades estavam destinadas, era o do progresso e do desenvolvimento. Uma metanarrativa teleológica, portanto, que situava o catolicismo popular tradicional num passado de atraso e num presente em transformação, rumo à modernidade como futuro universal.

Nessa metanarrativa, no entanto, havia um outro elemento, de caráter espacial, que era acionado constantemente nas análises. Tratava-se de localizar o atraso e a ignorância nos sertões do país para salvaguardar a exemplaridade de outras regiões onde a modernidade já teria chegado, ainda que de forma incompleta. As divisões dos “brasis” do interior e do litoral e do norte e do sul, fizeram parte da vulgata sociológica da época, invisibilizando identidades, culturas, religiosidades e estilos de vida presentes no litoral e no sul, assim como processos de modernização, racionalização e secularização que aconteciam nos sertões e no norte. Esta vulgata, com certeza, condicionou em grande medida os objetos acadêmicos de estudos da sociedade e da religião a serem realizados no sul e no norte do país. Nesse sentido, os estudos sobre o Contestado, que remeteram à sucessão de *monges* João Maria e José Maria que fazem parte da cultura e do catolicismo tradicional no sul, surgiram como uma descoberta surpreendente que veio a contribuir para a desmistificação das divisões temporais e espaciais que marcaram as pesquisas na ciências sociais até os anos de 1970.²

Devo confessar que também vivi, ainda que com algum atraso, a experiência da desmistificação destas divisões, quando, em 1996, iniciei um projeto de pesquisa que visava a mapear e classificar as peregrinações e romarias no estado do Rio Grande do Sul. Projeto bastante ousado que acabou se constituindo num programa de estudos que venho perseguindo desde então e que me conduziu para muitos outros projetos, mais modestos e pontuais, realizados por mim, mas também pelos meus orientandos de graduação, mestrado e doutorado, nestes quase vinte anos como professor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Foi no âmbito deste programa que descobri o monge João Maria no cerro do Botucaraí, especialmente nos

² Neste ponto gostaria de remeter o leitor para o texto de Karsburg neste mesmo periódico, que faz um exaustivo levantamento da bibliografia sobre o monge João Maria, com destaque para a nota 14 (Karsburg, 2014, p. 26).

relatos etnográficos dos que o frequentam ou daqueles que o têm como lugar sagrado. Em seguida, na literatura sobre o tema e no acompanhamento de trabalhos acadêmicos que orientei ou de que fui membro das bancas de defesa.

Entre outras coisas, essa pesquisa possibilitou um exercício de narrar um capítulo da história do catolicismo no Rio Grande do Sul a partir da análise sociológica da presença e reprodução do monge na cultura cabocla do estado. Peço ao leitor a permissão para citar um trecho do relato dessa pesquisa, publicado em *Debates do NER* (Steil, 2004). Relato neste artigo, após apresentar a história do catolicismo urbano, com foco na romaria de Nossa Senhora do Navegantes, em Porto Alegre, que:

Se os santuários urbanos estiveram centrados nas Irmandades, as romarias que surgiram no meio rural estão, de um modo geral, associadas a figura dos penitentes que constituem um movimento leigo de busca da natureza e dos lugares ermos como espaços privilegiados de comunicação com o sagrado. Entre as romarias no estado, a do Morro do Botucaraí é exemplar deste tipo de experiência religiosa³. O Monge João Maria é, neste sentido, uma figura emblemática deste movimento de espiritualidade penitencial. Embora de origem italiana e tendo vivido na segunda metade do século XIX, este ermitão se torna representante e mediador de um sistema de crenças e valores presentes de forma difusa na população ‘cabocla’, formada por negros e descendentes de portugueses e ibéricos. (Steil, 2004)

Mas, o que é característico desse catolicismo? Que aspectos o tornam uma experiência singular e o diferenciam de outras formas de catolicismo? A experiência do monge João Maria salienta três aspectos fundamentais que poderiam ser estendidos para o conjunto das práticas partilhadas por estes grupos sociais de origem cabocla e que poderíamos chamar de catolicismo tradicional: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial.

³ A romaria do cerro Santo está associada ao monge João Maria de Agostini, que viveu como ermitão no século XIX no morro do Botucaraí, no município de Candelária, e permaneceu na memória popular como a primeira encarnação de uma sucessão de monges e beatos que estão na origem de diversos movimentos religiosos de contestação à modernização do país e da Igreja Católica. Entre eles estão os dois monges do Contestado (SC), o monge de Pinheiro (RS) e os monges barbudos de Soledade (RS).

É um catolicismo laico, porque não depende de um corpo especializado de agentes religiosos para se reproduzir. Enquanto sistema religioso apresenta-se menos como uma instituição com fronteiras demarcadas e mais como uma experiência que permeia a vida e a cultura. Ser católico, neste contexto popular tradicional, não se apresentava como uma opção ou uma escolha individual, mas como uma condição a que todos estavam de certa forma submetidos. O catolicismo apresentava-se assim como uma cultura englobante, de modo que as outras formas religiosas que existiam na época, como as religiões afro-brasileiras, eram vistas como práticas desviantes da religião única e oficial.

A devoção às imagens é central para o catolicismo tradicional. São, na verdade, o lugar onde o invisível torna-se acessível e palpável. Da mesma forma que os corpos humanos são depositários das almas invisíveis, as imagens são os corpos dos santos. Através das imagens, estabelece-se uma comunicação entre vivos e mortos. Fundado no dogma da *comunhão dos santos*, este modelo de catolicismo cria uma cosmologia em que as fronteiras entre a vida e a morte são continuamente ultrapassadas, sem necessariamente a mediação de agentes especializados. As relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade. Cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade. Muitos estudiosos da cultura brasileira têm mostrado como este modelo relacional não apenas serviu de base para legitimar as relações de dominação na sociedade senhorial no Brasil, mas permanece ainda hoje como um elemento cultural de longa duração que subjaz às relações de clientelismo atualmente presentes na política brasileira.

Os santos, na perspectiva do catolicismo tradicional, permanecem, de algum modo, participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos etc. A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é *um sacramento*. Algo que torna presente no mundo visível, de forma eficaz e real, personagens que transitam entre os vivos e os mortos. Ou seja, há uma relação entre a imagem e o santo que os torna uma única e mesma coisa. Por isso, os lugares e as imagens têm

no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização.

Enfim, trata-se de um catolicismo penitencial. A paixão está no centro desse modelo de catolicismo, estabelecendo uma relação singular entre o santo em sua imagem e os fiéis. A romaria do monge no morro do Botucaraí acontece na Sexta-Feira da Paixão, quando a liturgia católica traz para o culto às imagens da dor e da morte, estabelecendo uma *dialética barroca* em que os fiéis, identificando-se com o Cristo Sofredor, participam vicariamente da sua paixão. Por meio da penitência, realiza-se um processo de identificação entre o fiel e o santo. Ou seja, ser católico, nesta perspectiva, não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas especialmente por meio da identificação do devoto com o sofrimento e a paixão.

Esta centralidade da Paixão, como podemos ver no caso do monge João Maria, não está presente apenas na referência ao espaço, mas também ao tempo. A quaresma, com seus rituais e memórias, traz a morte para dentro do presente, evocando, através da imagem do monge Sofredor, identificado com o Bom Jesus, o triunfo da vida sobre a desintegração do corpo. Essa identificação pelo sofrimento que une ritualisticamente a experiência de Cristo, do monge e do romeiro acaba diluindo as fronteiras entre vivos e mortos, permitindo aos fiéis tratar a morte não como a negação da vida, mas como sua transfiguração. A vida e a morte são, assim, remetidas a um contexto que as englobava, o da *comunhão dos santos*, que cria um espaço exemplar de convivência entre vivos e mortos.

A NOVA ERA NO CERRO DO BOTUCARAÍ

Como escrevi anteriormente, a possibilidade do monge João Maria associar-se a outros discursos e regimes do religioso está dada nos eventos que presenciamos no cerro do Botucaraí e nas instituições religiosas que vêm se apropriando de sua memória, assim como das energias, sensações e significados que este lugar engendra tanto para os fiéis do catolicismo popular tradicional quanto para os buscadores da Nova Era. Como um elemento exemplar desta potência inscrita na geografia e na paisagem do Botucaraí,

gostaria de discorrer, ainda que de uma forma breve, sobre a Fundação Águia-Dourada que, como afirmei anteriormente, insere-se no universo das práticas e da ideologia Nova Era e, como eles mesmos definem, numa “cultura extraterrestre”. Essa instituição apresenta-se, em seu material de divulgação, como um Centro de Estudos Avançados de Vida Extraterrestre. Conforme Juan Valdes, o chileno que criou a Fundação no Brasil,

[...] o cerro do Botucaraí, na cidade de Candelária, Rio Grande do Sul, foi escolhida por ser um local privilegiado em termos energéticos tanto por pela sua posição geografia – está situado no centro do estado e estar cercado por um cinturão de morros que o rodeia – quanto por ter sido identificado por muitas religiões como um centro de energias espirituais. Este foi um lugar importante para os indígenas, para o catolicismo e agora para nós. (Entrevista Juan, 28/10/2001).

A Fundação Águia Dourada é uma organização não governamental, fundada em 1993, que se apresenta ao público como um *centro de estudos de campos vibratórios e pesquisas interdimensionais, com ajuda da engenharia molecular* (Fôlder de divulgação da ONG, 2001). Essa Fundação é proprietária de uma pequena área rural, nas imediações do cerro Botucaraí, denominada *Núcleo Bio-Ecológico de Preservação Planetária*, sede mundial do Projeto Águia Dourada-PAD. Segundo Juan, o sítio dedica-se ao cultivo agroecológico de hortaliças, de plantas medicinais e à criação de *abelhas indígenas*.⁴ Uma atividade que, como ele nos informa, está associada à descontaminação ambiental por meio de *psicotrônicos* e técnicas de origem hindu. (Entrevista Juan, 28/10/2001).⁵

⁴ Juan faz questão de diferenciar as abelhas criadas na propriedade da Águia Dourada das abelhas africanas que foram introduzidas no Brasil e se disseminaram extensivamente, eliminando em grande medida as abelhas autóctones, que ele chama de *indígenas*.

⁵ O sistema psicotrônico, como relatou-nos Juan, é um conjunto de práticas de caráter radiestésico, numerológico e intuitivo, aliado à eletricidade e à eletrônica, que visa a determinar quais os números e os equipamentos a serem utilizados e o tempo apropriado para se alcançar o máximo de resultados dos processos vitais da natureza, sem se agredir o ambiente.

Às atividades ambientais, somam-se aquelas de *cultivo de si*, de caráter espiritual, que visam ao desenvolvimento individual e ao autoconhecimento, por meio, sobretudo, da assimilação de técnicas de meditação e de comunicação com seres extraterrestres mais evoluídos. Apresentando-se, na abertura de sua página na web, como Fraternidade Estelar da Águia Dourada, ela se define como um

Centro de Estudos orientados ao conhecimento superior com informações fornecidas por Seres provenientes das Galáxias Centrais dos Universos Divinos. Mundos Superiores, Multidimensionalidade, Pluralidade de Vidas Simultâneas, Universos Paralelos, Portais Estelares, Terra Oca, Ciclos Estelares, Matrizes de Tempo, Hiperespaço, Corpos Energéticos, Translocação, Transmigração, Sabedoria Hiperbórea, Preparação para voltar a Origem. (<http://padbrasil.blogspot.com.br/>. Acesso em: 08 maio 2014).

A preocupação mais geral com o ambiente traduz-se sobretudo em ações locais em defesa da preservação do ecossistema e da paisagem em que o cerro do Botucaraí está situado. Essa preocupação ambiental, por sua vez, acaba conduzindo os participantes do Projeto Águia Dourada a se posicionarem politicamente ao lado dos organismos governamentais, voltados para a formulação e implementação de políticas ambientais, e dos movimentos sociais que defendem a preservação do ambiente. No entanto, como podemos observar no trecho da entrevista que transcrevemos a seguir, os motivos e princípios que os levam a defenderem o meio ambiente diferem bastante daqueles que são geralmente explicitados no horizonte secular e laico em que se situa a ética ambiental no âmbito das políticas públicas. A defesa do meio ambiente, para os seguidores da Águia Dourada, encontra seu embasamento na racionalização e na explicação científica do sagrado que se materializa na geografia e na natureza. Como relata-nos Juan, trata-se de

[...] uma montanha sagrada, que tem muitas lendas, que até tem um fundo de realidade, mas que com o passar do tempo se mistificou [...] muita gente que mora no local já viu luzes perto do morro [...] nós temos uma explicação científica para este fenômeno, baseada na física quântica. As luzes que aparecem no morro são efeitos de outros tipos de vida que existem ali, seres de

outras dimensões, outros planetas [...] as luzes são a energia deles. Estes seres, muito mais evoluídos, estariam tentando se comunicar com os homens, com o intuito de ajudá-los a ampliar o campo de visão, trazer o verdadeiro amor para Terra, para as relações entre os homens e dos homens com a natureza. (Entrevista Juan, 28/10/2001).

No período em que realizamos o trabalho de campo (2000-2002), a Águia Dourada estava representada por Juan na Associação para o Desenvolvimento do Turismo em Candelária (ADETUR) e no Comitê das Águas. Sua participação nestes dois organismos locais, como ele nos relata, visava a colaborar para que Candelária pudesse vir a ser efetivamente uma cidade ecológica. Junto com outros representantes da sociedade civil e do Estado, esses organismos público-privados, tornam-se os formuladores de uma política que busca na articulação do turismo com a ecologia um caminho de desenvolvimento local para um município com sérios entraves ao crescimento econômico e social, com base apenas em atividades agrárias. Como dizia-nos Juan, *somente por meio do turismo ecológico a cidade terá um desenvolvimento sadio*. (Entrevista Juan, 28/10/2001).

No entanto, os desdobramentos posteriores da pesquisa mostraram que a presença do representante da Águia Dourada nestes órgãos passou a ser questionada e acabou por afastá-lo deste espaço político. Na avaliação dos administradores públicos que entrevistamos, a Águia Dourada teria sido afastada desses organismos devido ao seu caráter esotérico. Na entrevista com o representante da Secretaria Municipal de Educação, na ADETUR, ele nos dizia: *os objetivos dos representantes da Águia Dourada contrastava com os objetivos gerais da Associação. Eles são muito estranhos, o trabalho deles é outro*. Neste mesmo sentido, a representante da EMATER no Comitê das Águas ponderava na entrevista que nos deu:

[...] a entidade [Águia Dourada] não é ambientalista, mas sim, mística. Eles são muito estranhos, sobem o morro para meditar e falar com os ET's [...] A representante desse grupo [Águia Dourada] participava do Comitê, mas aí ela atingiu o *alfa* e eu nunca mais falei com ela [...]. Tem muito estrangeiro nesse grupo, gente que veio de fora. Eu não acho isso bom. (Entrevista com representante da EMATER, 20/10/2001).

Convém destacar dessas falas dois aspectos, levantados para justificar o afastamento dos representantes da Águia Dourada desses espaços políticos, que, em alguma medida, ainda que se reconheça a diferença dos contextos e o momento histórico de cada um deles, aproximam a Águia Dourada do monge. O primeiro é a referência ao esoterismo e à mística como incompatíveis com a visão laica e secular da política que deve dominar as práticas do Estado e da sociedade civil. O misticismo, no caso do monge, como mostra-nos Karsburg em seu artigo, e do esoterismo, no caso da Águia Dourada, como aparece nos nossos dados etnográficos, foram acionados como acusação e como justificativa para excluí-los das instâncias políticas de decisão e ação pública. O segundo aspecto é o caráter estrangeiro dos personagens envolvidos na trama política. Em ambos os contextos, os fatos do monge ser italiano e de Juan ser chileno pesam negativamente na avaliação de suas ações e ganham um sentido acusatório. Haveria que ampliar esta discussão, chamando a atenção do caráter *mais do que estrangeiro* dos seres mentores presentes em cada uma das experiências: do monge, os santos e divindades do panteão católico que o acompanham em sua peregrinação por este mundo e, no caso da Águia Dourada, dos extraterrestres que, enquanto criaturas mais evoluídas, ensinam e guiam os seus adeptos em seus projetos e ações. No entanto, o caráter de comentário de que se reveste este texto, não nos permite trilhar este caminho.

Outra é a leitura de Juan do seu afastamento desses espaços políticos. A sua explicação será associada à mudança que teria ocorrido na administração política do município. Por outro lado, para Juan, o objetivo mais imediato da participação da Águia Dourada nestas instâncias, que era obter o seu reconhecimento como um agente do turismo e da ecologia, teria sido alcançado. As pontes com a administração pública estavam estabelecidas, de modo que suas ações passaram a fazer parte da programação cultural e turística do município. Hoje em dia, no calendário da cidade, a Águia Dourada está inscrita como *uma pousada de fim de semana que recebe peregrinos modernos do país inteiro que vêm conhecer as magias de Candelária*.

CONCLUSÃO

Como podemos notar, o Botucaraí transcende a tradição do catolicismo tradicional popular, assim como a crença no próprio monge. Porém, se é verdade, como afirma Karsburg, que “[...] o *santo* segue ‘encantado’ no alto de alguma montanha, gruta ou caverna, aguardando o momento certo para ressurgir para seus devotos” (2014, p. 18), também é verdade que outras possibilidades de experiências do sagrado ou mesmo de práticas políticas vêm sendo engendradas pela sua presença no cerro, assim como pelas narrativas míticas, históricas e sociológicas, associadas à sua memória, que vêm se acumulando ao longo do tempo.

Ao lado das narrativas recolhidas pela etnografia e a história oral ou aquelas que são registradas nas bibliotecas físicas e digitais de livros, teses e revistas acadêmicas, gostaríamos de chamar a atenção para um outro gênero narrativo – aquele que Homi Bhabha (1998, p. 203) chamou de performático – que vem sendo produzido pelos movimentos sociais, particularmente dos trabalhadores rurais no sul do Brasil. Nesse sentido, pode-se citar o movimento dos Sem-Terras, no estado de Santa Catarina, que elegeu o monge João Maria como o símbolo maior de suas lutas, pelo reconhecimento ao acesso à terra e ao seu estilo de vida num contexto de migrações alemãs e italianas que tendem a discriminar aqueles que trazem em seus corpos e nomes de família os sinais de sua origem “caboclá”. Assim, como mostram Welter (2007) e Góes (2007), tanto nos momentos rituais das Romarias da Terra quanto nos performáticos, das ocupações, no planalto catarinense e nos campos de cima da serra gaúcha, o estandarte do monge João Maria é levantado e conduzido à frente das marchas religiosas e políticas como um potente símbolo de resistência e de luta por direitos sociais e humanos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Robinson Fernando. *Romeiros e Peregrinos na Romaria de Santo Antônio: o povo da cruz rumo à salvação latino-americana*. Dissertação (Mestrado). Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 2008.

_____. O Monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: aspectos históricos. Porto Alegre, *Debates do NER*, v. 11, n. 17, p. 35- 64, jan./jun. 2010.

BHABHA, Homi. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: _____. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRUNER, Edward M. Ethnography as narrative. In: TURNER, Victor W.; BRUNER, Edward M. (Eds.). *The Anthropology of experience*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1986. p.139-155.

GOES, César. Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil. Tese (Doutorado). PPGS/UFRGS. Porto Alegre, 2007.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. A trajetória de um eremita peregrino na América Católica do século XIX. *Debates do NER*. Ano 15, n. 25, p. 17-71, jan./jun. 2014.

STEIL, Carlos Alberto; GÓES, César. Catolicismo no Rio Grande do Sul. Porto Alegre. *Debates do NER*, v. 5, n. 5, jan./jun. 2004.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Catolicismo para além da Igreja Católica no Sul do Brasil. Porto Alegre. *Debates do NER*, v. 11, n. 17, jan./jun. 2010.

WELTER, Tânia. *O Profeta São João Maria continua encantando no meio do povo*. Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. Tese (Doutorado). PPGAS/UFSC. Florianópolis, 2007.

WELTER, Tânia. O profetismo de João Maria nos discursos contemporâneos. *Debates do NER*, v. 11, n. 17, p. 11-34, jan./jun. 2010.

Recebido em: 08/05/2014

Aprovado em: 19/05/2014

O UNIVERSO JOÃO MARIA: HISTÓRIA E NARRATIVAS NA CONSTRUÇÃO DO PERSONAGEM

Cesar H. B. Goes¹

Os escritos sobre o Monge João Maria D'Agostini são profícuos e, de camada em camada, cada pesquisador que se detém sobre este personagem apresenta possibilidades ainda inacabadas de explorá-lo. Talvez venha daí tanto investimento com tais intentos. Ao comentar o texto do historiador Alexandre Karsburg, pretende-se demonstrar que, de forma ímpar, o seu trabalho, que definitivamente ganha lugar na galeria deste percurso, proporciona uma inestimável contribuição científica e narrativa, cujo processo de elaboração demonstrou ser possível a partir de fontes anteriormente pesquisadas neste contexto. São fontes significativas que tecem o fio da narrativa do trabalho que debatemos.

O texto aqui apresentado pelo professor Alexandre é uma síntese muito bem elaborada de sua tese de doutoramento apresentada em 2012 com o nome *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. Tese exemplar para os estudiosos deste personagem, torna-se obrigatória para todos aqueles que adentram nesta infundável fonte de possibilidades reflexivas, cuja produção apresentada nesta coletânea demonstra.

O meu interesse, no debate proposto, é específico. Trata-se de defender que a tese por trás do texto apresentado é um reconhecimento ao conjunto de trabalhos que constituem esta constelação, além de uma inserção definitiva nos textos históricos que manuseiam fontes de documentações primárias.

O recurso de pesquisa às fontes primárias com maestria é próprio do historiador e a capacidade de alargar o horizonte da pesquisa é um precioso dom de quem se debruça sobre camadas de uma história, neste caso, contada dezenas de vezes. Mas algo torna-se específico e emerge na integralidade da

¹ Sociólogo, professor adjunto no Departamento de Ciências Humanas da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) e professor colaborador do Programa de Mestrado em Educação desta mesma universidade. Contato: cgoes@unisc.br.

tese: este alargamento de alguma maneira rende tributo aos pesquisadores que anteriormente trilharam por propósitos semelhantes, permitindo como resultado um trabalho que, ao buscar configurar um sujeito histórico na origem do mito e dos contextos daí derivados, auxilia de forma ímpar para o reforço e a propagação do próprio mito e dos usos a que toda produção científica possa estar sujeita.

Por isso, caro leitor, mesmo que às vezes tenha que recorrer a elementos dos textos que não constam na síntese que debatemos, mas que estão contidos na tese originária, a devida citação orientará a possibilidade de articulação da mesma com o texto aqui apresentado e, creio, não prejudicará o raciocínio proposto.

Os pontos a serem abordados são de duas ordens: o alargamento das fontes originais proposto pelo autor é uma das maiores contribuições que texto e tese poderiam trazer para este verdadeiro conjunto temático a respeito de uma face específica da religiosidade no sul do Brasil. Por outro lado, o recurso por manter uma disciplina que relacione fontes e possibilidades interpretativas pode deixar a um leitor neófito do tema a impressão de um ineditismo em fontes centrais que no percurso da literatura recente que o antecedeu emergiram como contribuições para este resultado. Então, sim, surge toda a capacidade criativa do autor quando dessas fontes, demonstra a habilidade de historiografar e estende seus esforços à montante e a justante de um documento já referido transformando pistas tênues em poderosos roteiros de validação para uma tese que enfim unifica dois conjuntos de estudos até então isolados.

Ao trazer para os estudiosos brasileiros do João Maria as obras referenciadas em prováveis manuscritos denominados como as memórias do Monge João Maria D'Agostini no derradeiro final de sua peregrinação ao sul dos Estados Unidos, Alexandre oferece uma nova vertente de estudos possíveis de serem perseguidos.

Martins (1993) fala de um sujeito que já não aparece e, para chegar-se a ele, há de se retirar muitas camadas de discursos e imagens sobrepostas. Entre os cerros e as romarias, as fontes e os pousos nas propriedades ou fora delas, nas cópias de fotografias, os populares “santinhos” que passam de mão

em mão, João Maria continua renovando a sua atualidade e nestes atos de fé residem os elementos possíveis para a reconstrução dos personagens e do mito.

Se por um lado essa reconstrução só é possível por meio de um ordenamento específico do espaço onde os sujeitos da crença atuam, é nele, também, entre os atos de fé e as ações que reconstroem este cotidiano, que os novos sujeitos históricos, ao reinventarem a crença, deixam traços a espera de um roteiro e de relações somente possível pela ciência.

Revela-se, daí, na forma de escrita, uma peça de coerência tangível e poderosa que constituirá um novo lugar em um céu de significados que, tal qual estrelas, gravitam entre a razão e a utopia, entre a história e a espera messiânica de tempos redentores daqueles que, indiferentes a evidências, oram por seu peregrino.

O CERRO DO BOTUCARAÍ E OUTROS ROTEIROS: INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES

Na extensão do sul do Brasil, são muitos os lugares onde se identificam os rastros do peregrino. No Rio Grande do Sul, um dos mais significativos é conhecido como a Romaria do Santo Cerro, também conhecida como a Romaria do cerro do Botucaraí. Ela ocorre nas Sextas-Feiras Santas, no Município de Candelária, trazido como um palco importante na reconstrução histórica apresentada por Alexandre Karsburg.

As visitas realizadas àquele território² dão conta da abrangência da devoção ao Santo Monge. O material coletado e as observações feitas durante as Sextas-Feiras rapidamente denotam a existência de dois espaços. Ao pé do cerro, encontra-se um ambiente onde se mesclam devoção e lazer,

² Parte dos dados aqui apresentados é anterior à elaboração desta minha tese, apresentada na UFRGS no ano de 2007. As visitas ao cerro do Botucaraí durante a Romaria, que frequente esporadicamente desde a década de noventa do século passado, proporcionaram uma coleta de material cujo ápice foram os anos de 2003 e 2004, durante trabalho de campo. Foi possível assistir a algumas edições do evento e mesmo circular pela área em outros momentos do ano, quando então a afluência de peregrinações confunde-se com visitas turísticas ao cerro que é considerado o maior pico isolado do Rio Grande do Sul, com acesso ao cume através das trilhas, cuja remanescência Alexandre Karsburg alude.

comportando, até bem pouco tempo, jogos de azar. Para subir ao cerro, percorre-se uma trilha com mais de 1060m de extensão. Já na subida, percebe-se a intenção dos peregrinos em pagar suas promessas e chegando ao cimo entra-se em um território predominantemente sagrado.

Há uma clara intenção, por parte dos peregrinos, em distinguir-se do que, para eles, é o *povo lá de baixo*, os da festa profana. Depois de subir ao topo do cerro, a fim de realizar suas preces nos supostos locais onde o monge repousava, coletar as ervas indicadas pela tradição, como aquelas que o Santo monge receitava, o peregrino, então, justifica a sua atitude de voltar à festa e aguardar a celebração do Senhor Morto, mas sem se misturar com aqueles que não estão lá para rezar.

Até meados dos anos setenta do século passado, não havia essa festa com duplo caráter, sagrado e profano, ao pé do cerro. A partir de então, sua existência revela as diversas fases dessa tradição. Nos depoimento recolhidos dos moradores mais antigos, há uma clara distinção, sem necessariamente ser de reprovação, dos tempos em que o evento era eminentemente religioso. Uma moradora de uma família tradicional, detentora da maior propriedade rural no entorno do morro, diz lembrar-se de quando era criança, da chegada de ônibus:

[...] com aquele povo de Rio Pardo... umas negronas bem grandes, todas muito sérias de véu na cabeça, que chegavam ainda de madrugada, e iam caminhando até o morro. Então, o povo daqui ia se juntando em romaria com este grupo e quando chegavam ao pé do Cerro já era mais de cem tudo no maior silêncio. (Entrevista casal Furlan – Candelária)

Em relação a esta face profana, é visível, nos últimos anos, uma intervenção deliberada da paróquia católica local e da prefeitura, no sentido de *preservar a tradição*. Modificou-se o horário e passou-se a *celebrar o Senhor Morto* às 10h00min, em função da preservação do horário principal na Igreja matriz do Município e, segundo os agentes religiosos entrevistados, que pela manhã o ambiente no cerro é mais propício à oração. Ano a ano, incrementa-se uma encenação da via-sacra ao pé do cerro, entre a capela e a fonte demarcando ainda mais a condição a respeito de que sagrado ali se pretende sacramentar.

A outra intervenção é a da prefeitura, que ano a ano implementa pequenos melhoramentos locais com vistas à definição do espaço como adequado para o turismo, promovendo um afastamento dos jogos de azar e das bancas autônomas de alimentação e outros produtos, substituídas por concessões aos grupos católicos locais.

Inicia-se, assim, outra fase, que incorre numa intensificação da dessacralização dos peregrinos devotos de João Maria, dos caboclos, com a festa. Embora a festa seja um espaço privilegiado para dar conta destas relações, buscam-se entre os moradores da região as formas mais quotidianas de preservação desta tradição.

Estudos desta natureza, trazidos aqui somente como exemplos e tematizados em edições anteriores neste mesmo periódico, revelam a importância do reconhecimento e do estudo da crença para se aproximar do personagem.

O roteiro que percorre as narrativas referentes ao monge João Maria D'Agostini no Brasil é por demais extenso, como se viu no texto aqui comentado. No Rio Grande do Sul: de São Borja à região central do Estado, do município de Santa Maria, segue-se em direção à Soledade, cujas narrativas mais evidentes do ponto de vista histórico são a respeito de um de seus sucessores, que por lá peregrinou no final do século XIX, para daí seguir para Lagoa Vermelha, onde há um conjunto de referências territoriais, como cerro e fontes, cujas referências narrativas também não dão evidências a respeito de que personagem andou por lá. João Maria D'Agostini escolhera outros caminhos, passando pelas missões, como demonstrou Alexandre, e por três vezes diferentes.

No Estado de Santa Catarina, existem dois roteiros básicos. No primeiro, onde a imagem de João Maria D'Agostini mescla-se com João Maria de Jesus e José Maria (do Contestado), os municípios de referência são Mafra e Rio Negro. O outro conjunto de referências de campo tem como centro os municípios de Joaçaba (SC), Curitiba (SC) e Caçador (SC), pois dali inicia-se um território onde João Maria de Jesus e José Maria, *O Monge do Contestado* revezam-se e trocam seus lugares em uma série de narrativas. São centros da preservação da memória da Guerra do Contestado, os quais remetem ao primeiro dos Monges Peregrinos.

Estas duas possibilidades de exploração do tema, o trajeto do monge João Maria e os movimentos que a ele se sucedem, resultam de uma intrincada sequência dos estudos citados pelo autor que também, com muita criatividade procura descortinar, na formação do Mito de João Maria a trajetória de João Maria D'Agostini. Este esforço foi inaugurado, embora de forma singela, uma vez que boa parte de suas pesquisas foram realizadas a partir de esforços próprios, mas fecundamente criativa pelo ineditismo da proposta, na obra do professor Fachel (1995).

Esta possibilidade não seria possível sem o acúmulo apresentado na tríade Queiróz (1957; 1965), Queiroz (1981) e Monteiro (1974), que, embora concentrados na luta do Contestado, lançaram seus textos que vieram a ser como verdadeiros marcadores para as gerações posteriores. Longe de pretensões biográficas, reiteradamente prevenidas por Alexandre Karsburg quanto à natureza do seu texto também, os autores citados impuseram-se como obrigatórios à leitura, quer pelas condições e pelos contextos nos quais os textos foram elaborados, quer pelo rigor das pesquisas apresentadas. Elas ganhavam coerência com as opções teóricas evidenciadas, aliás, uma questão que, antes de ser criticada, porque alegadamente poderiam tê-las por demais obsoletas, acabaram fortalecidas e, portanto, de leitura ainda obrigatória, como autorias que permitiriam aos pesquisadores em sucessão as delimitações dos tempos e das características de cada narrativa resgatada a fim de compor uma nova que se gestava.

Nesses textos, verdadeiros divisores de águas quanto aos estudos da crença e dos seus personagens, aparecem com clareza os elementos que permitirão ao texto de Fachel a originalidade em proporcionar um foco ao primeiro peregrino articulando-o mais à sua herança (o santo dos excluídos) do que às narrativas que o tornaram fato, muitas consagradas em documentos da ordem burocrática de um Estado, de discursos políticos e de observações demandadas que Alexandre Karsburg nos revela em grande monta.

Se o texto do professor Fachel parece ser entusiasmado no que diria respeito a alguma intencionalidade de João Maria frente às multidões de seus fiéis, as características rigorosamente aprofundadas por Alexandre Karsburg, referente ao ascetismo, ao isolamento, à constante mobilidade, ao trato com os governantes, enfim, “*ao caráter quase particular e excepcional*” do primeiro

peregrino, ali foram postas à disposição dos pesquisadores que o sucederam. Não foi diferente de mim e muito menos do texto de Alexandre Karsburg que agora lemos e da sua tese originária.

Construindo um verdadeiro posicionamento das obras seminais de Beltrão (1979) e seus textos anteriores, Cabral (1960) e seus textos anteriores e posteriores, além de Belém (1933), ao lado das obras eruditas anteriormente citadas, o texto de Fachel, emanando uma aparente despretensão, oferece uma possibilidade de estudos que se sucederão de forma sistemática, conforme vimos no texto que aqui lemos.

Dessa maneira, à revelia do objeto de cada uma dessas obras posteriores que dispenso enumeração por já citadas neste debate, esta relação entre os textos passa então a ser melhor explorada e a cada pesquisa se descortinam novos horizontes e documentos, realocam-se fatos e narrativas, bem como ajustam-se possibilidades que encontram uma das suas realizações no texto aqui comentado.

Uma observação à parte é que embora o autor, e neste caso é melhor evidenciado na leitura da tese, resista explicitamente à possibilidade de estar fazendo uma biografia, seus horizontes apontam para um roteiro desta natureza. É reiterada a necessidade de ampliar os estudos para o país de origem do peregrino, além de várias passagens que tornam-se tentativas coerentes e bem sucedidas de uma aproximação ao perfil psicológico e mesmo da racionalidade que orientaria tal personagem.

Ao apresentar as duas possibilidades que estruturam as informações que perpassam toda a elaboração da tese, a saber, os fatos relativos ao personagem e os iminentes fatos relativos à nascente crença, Alexandre reforça a fecundidade que essa possibilidade proporciona. A estruturação de uma representação de todo o sistema da crença, distribuído em uma linha de tempo, privilegia uma visão panorâmica do roteiro percorrido pelo peregrino, ao menos no Brasil, e parece não ser diferente aos esforços apresentados na bibliografia americana. Ao mesmo tempo em que relacionam-se personagens, marcos e referências territoriais, narrativas, que servem à construção do personagem histórico e ao evidenciamento de suas reconfigurações atuais trazem à tona o vasto território de expansão da memória do personagem histórico e das crenças em torno dele.

A FORMAÇÃO DOS TEXTOS

Outra possibilidade em favor dessa verdadeira complexificação que resulta na tese de Alexandre e o reconhecimento devido destes degraus na busca do homem histórico e da crença é o cotejamento dos textos e dos documentos abordados. Este recurso parte de uma necessidade simples: permitir a visualização de um volume considerável de textos que se referiam a João Maria e suas narrativas, partindo de uma premissa que estes conteúdos, organizados na sequência do seu surgimento, é a chave de leitura para descortinar o próprio personagem. Há de se destacar que o autor, além de fazer isso com a maestria à altura de parte de seus antecessores que bem destaca, aprofunda contextos históricos, políticos e religiosos que garantem a densidade necessária ao trajeto que propõe.

O exercício de relacionamento dos textos permitem perceber que, dispostos no tempo e atento à sua circulação entre os percursos narrativos, alguns deles adquiriram função na formação ora do mito e ora do personagem histórico. Textos eminentemente narrativos, muitos deles constituídos como fontes aqui apresentadas, circulavam entre os devotos, em especial os jornalísticos e livros de autores não acadêmicos, que realizaram seus trabalhos na perspectiva de sistematizar histórias locais ou o próprio fenômeno e cumpriram esta função de difusão e afirmação do personagem.

Na pesquisa sobre João Maria, muitas vezes o primeiro contato com um texto não é mais do que o início de um processo de acompanhamento do mesmo em determinados roteiros por onde circulam os devotos ou a descoberta de sua transposição quando se produziam novos trabalhos de variadas naturezas em tempo posterior ao seu surgimento.

Mais uma vez, Fachel fez isso com a historiografia por ele citada e aqui já referenciada. Cabe a ele a descoberta do relatório encomendado pelo então presidente da Província sobre as águas curativas de Santa Maria. Isso permitiu a Alexandre Karsburg o desdobramento de um argumento que se torna fio condutor de seu raciocínio para mostrar a força do personagem: as águas curativas e o relatório do médico a mando do Presidente Andrea estarão do início ao fim de sua elaboração.

Dessa forma, é possível pensar em um diagrama que sustentasse a formação das narrativas e, em paralelo ou não, de suas análises. Por um lado, revelam-se percursos de elaboração das histórias e das narrativas organizadas a respeito de João Maria e do sistema religioso. Por outro, percebe-se que alguns textos passavam de uma obra a outra reforçando determinadas características dos personagens, gerando um efeito de ratificação que o trabalho de Alexandre Karsburg está atento à sua confirmação ou não, mas não suprime o efeito de que um empresta legitimidade ao outro.

Esta lógica é notável no trabalho de Alexandre Karsburg quando de seus esforços, ao meu sentido bem sucedido, em relacionar as trajetórias de pesquisas a respeito de João Maria no sul e no norte do hemisfério. Ao relato do escriturário no livro de estrangeiros em Sorocaba, sobrepõe-se a fotografia encontrada no sul dos Estados Unidos e a sua mão aleijada. O mesmo recurso foi utilizado aqui no sul, em caráter oposto, que era a distinção do primeiro peregrino, face aos seus sucessores. Assim, as narrativas sobre o defeito na mão do Eremita é recurso no sul e no norte, assim como proporciona evidências que o distingue temporalmente dos outros sucessores e o aproxima territorialmente na possibilidade de seus longos deslocamentos.

Outro recurso reiterado por Alexandre Karsburg utilizado por autores que o antecederam é o alargamento das fontes primárias aos documentos jornalísticos, realizado em profusão. A comparação de alguns destes textos jornalísticos, como os de Felicíssimo de Azevedo (1895), citados no texto e na tese, bem como a sua incorporação para emprestar veracidade às obras posteriores aqui é exemplar. O encadeamento textual que determinadas narrativas ganhavam de autor a autor e as diferentes funções que elas cumpriam no texto e no tempo em que eram utilizadas revelava a multiplicidade de interpretações que recebiam e o vigor reiterado ao personagem. Os textos jornalísticos da segunda metade do século XIX foram os primeiros a desencadear tal mecanismo.

Alguns dos textos apresentados com o efeito anteriormente exposto que passam a ser reiterados a partir de seu lançamento:

Quadro 1 – Quadro de bibliografias referente a narrativas e outros textos sobre João Maria que, na sua leitura, relaciona-se cronologicamente na sucessão para a formação do personagem e articulados, em sua maioria, por Alexandre Karsburg.

ANO	ESTADO	AUTOR	TÍTULO
1848	SP	CORDEIRO, Antônio M	SD
1874	RS	JOBIN, José Martins da Cruz	Discurso no Senado sobre João Maria D'Agostini
1876	SP	O IPANEMA	A Pedra Santa O Ipanema, 1876
1891	RS	LOPES, Pe.Vicente.Z.D.	Comentários Eclesiásticos do Rio Grande do Sul de São Pedro do Sul, 1737-1891.
1895	RS	AZEVEDO, Felicíssimo	Morro das Cruzes
1895	RS	TEXEIRA, Múcio	Exposição Notável
1902	RS	FORTES, João B	Santa Maria da Boca do Monte – Cidade e Município
1905	RS	AZEVEDO Felicíssimo	SD
1909	RS	SILVEIRA, Hemetério JVd	As Missões orientais e seus antigos domínios.
1912	SC	KAMPS, F Menandro	Crônica do Convento de Curitiba
1914	RS	PINTO. Becker	Festa do Campestre
1933-1	RS	BELÉM, João	História do Município de Santa Maria
1933-2	SP	PAUWELS, Pe.Geraldo J	Contribuição para o estudo do fanatismo no Sertão Sul-Brasileiro.
1938	SP	GRACIANO, João de O.	A Pedra Santa
1942	SP	ALMEIDA, Aloísio	O Monge de Ipanema
1945-2	SP	ALMEIDA, Aloísio	João Maria, O fanático da Cruz.
1945	SC	CABRAL, Osvaldo R.	A vulnerável ordem terceira de São Francisco de Assis da Ilha de Santa Catarina: notas históricas comemorativas do segundo centenário da sua fundação.

1950	RS	BELTRÃO, Romeu.	O Monge do Campestre
1952	SP	GASPAR, Antônio F	Cruzes e Capelinhas; tradições sorocabanas que desaparecem.
1953	SP	ALMEIDA, Aloísio	O Monge da Pedra Santa
1954	SP	GASPAR, Antônio. F.	O Monge de Ipanema
1957	SP	QUEIRÓZ, Maria Isaura P.	La 'guerre sainte' au Brésil: le mouvement messianique du 'Contestado'
1960	RS	BELTRÃO, Romeu.	Uma promessa a Santo Antônio
1960	SC	CABRAL, Osvaldo. R.	João Maria: Interpretação da Campanha do Contestado
1965	SP	QUEIRÓZ, Maria Isaura P.	O Messianismo no Brasil e no mundo.
1970	SC	CABRAL, Osvaldo R.	História de Santa Catarina.
1972	SP	FACÓ, Rui	Cangaceiros e fanáticos, gênese e lutas.
1974	SP	MONTEIRO, Duglas.	Os errantes do Novo Século.
1979	RS	BELTRÃO, Romeu.	Cronologia Histórica de Santa Maria e do Extinto Município de São Martinho: 1787-1930
1979-1	SC	CABRAL, Osvaldo R.	A Campanha do Contestado.
1980	PR	GORNISKI, Aramis	Monge. Vida, milagres, história, lendas.
1981	SP	QUEIROZ, Maurício. V.d	Messianismo e Conflito Social. A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916.
1985	PR	Waldrigues Augusto	História do Monge João Maria
1992	SC	THOMÉ, Nilson	Sangue, suor e lágrimas no chão contestado.
1995-1	RS	FACHEL, José F.	Monge João Maria. Recusa dos Excluídos
1995-3	SC	AURAS, Marli.	Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla.
1999	SC	GALLO, Ivone C.D.Á.	O Contestado. O sonho do milênio igualitário.

1999	SC	THOMÉ, Nilson.	Os Iluminados. Personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado.
2002-1	RS	ESPIG, Márcia J.	A Presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado
2004	SC	MACHADO Paulo P.	Lideranças do Contestado

Fonte: Elaborado pelo autor.

Algumas das obras referenciais destacam-se pela abrangência de fontes com que trabalham. No campo acadêmico, o livro de Fachel (1995) dá a dimensão das fontes em que trabalhou, bem como apresenta um exercício rigoroso de remissão que leva a sua obra até parte dos primeiros textos publicados sobre o monge João Maria D'Agostini no Rio Grande do Sul, como os do mesmo Felicíssimo de Azevedo (1895; 1905).

Uma outra referência que ganha importância na medida em que diversos pesquisadores elaboram suas obras sobre a Guerra do Contestado é o livro de Cabral intitulado *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado* (1960) que dá dimensão nacional para a obra de Gaspar (1954) *O Monge de Ipanema*.

Essa obra, a de Gaspar, demarca a divulgação da biografia romaneada na forma de um auto para teatro do monge João Maria D'Agostini, citado no texto de Alexandre e ali referenciado. Além do auto teatral a respeito do personagem, ela traz uma importante compilação de documentos e publicações a respeito do mesmo até aquela data e de suas repercussões na região de São Paulo, referência importante também para que Alexandre estabelecesse os diversos percursos demarcados pelo monge. Dessa maneira, tem-se um intervalo de onze anos com publicações que concentram um núcleo de informações sucessivas e remissivas que consolidam a imagem a respeito de João Maria D'Agostini a partir das narrativas recolhidas e aí publicadas: Gaspar (1954), Queiróz (1957), Cabral (1960) e novamente Queiróz (1965).

Situações de remissões e investigações de fontes são recorrentes na formação das narrativas analisadas neste texto e dão a oportunidade de elaboração de um *mapa de fontes* no decorrer do tempo das narrativas.

Estes vínculos de remissões sugerem uma formação de textos articulados que, no manuseio no ciclo da crença e dos registros científicos agora mais consolidados entre os pesquisadores, ganham interpretações diversas, mas, principalmente, abrem as novas possibilidades para a configuração de objetos que sempre estarão posicionados entre a história e as narrativas.

Disso deriva a propriedade da pesquisa de Alexandre Karsburg, daquelas que a antecederam e das outras que a sucederão. Vida longa à pesquisa do monge João Maria.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Aluizio de. O Monge de Ipanema. Cruzeiro do Sul, Sorocaba, 1942. In: GASPAR, Antônio Francisco. *O Monge de Ipanema*. Sorocaba [s.n.], 1954. p. 56-58.

_____. João Maria, O fanático da cruz. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 1945.

_____. O Monge da Pedra Santa. In: GASPAR, Antônio Francisco. *O Monge de Ipanema*. Sorocaba [s.n.], 1954. p. 78-79.

_____. *Vida e morte do tropeiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: A revolta dos “Mucker”*. São Paulo: Símbolo, 1978.

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

AZEVEDO, Felicíssimo. *Morro das Cruzes*. Porto Alegre: A Federação, 1895.

_____. SD.1905. In: BELÉM, João. *História do Município de Santa Maria*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1933.

BECHER, Pinto. Festa do Campestre. In: *Centenário de Santa Maria*, s.d. Santa Maria, 1914.

BELÉM, João. *História do Município de Santa Maria*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1933.

BELTRÃO, Romeu. O Monge do Campestre. *A Razão de Santa Maria*. Santa Maria, s.n. 1950.

_____. O Monge do Campestre. *A Razão de Santa Maria*, Santa Maria s.n., 1975.

_____. Uma promessa a Santo Antônio. *Santa Maria: A Razão de Santa Maria*, s. n. 1960.

_____. *Cronologia Histórica de Santa Maria e do extinto Município de São Martinho: 1787-1930*. Canoas: La Salle, 1979.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *A vulnerável ordem terceira de São Francisco de Assis da Ilha de Santa Catarina: notas históricas*.

_____. *João Maria: Interpretação da Campanha do Contestado*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1960. (Brasiliana – 310).

_____. *História de Santa Catarina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Laudes, 1970.

_____. *A Campanha do Contestado*. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

COSTA, Caetano. Eu conheci João Maria. S.d. In: GORNISKI, Aramis. *Monge. Vida, milagres, história, lendas*. Lapa: N. S. Aparecida, 1980.

ESPIG, Márcia Janete. *A Presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado*. Porto Alegre: Ulbra, 2002.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: Recusa dos Excluídos*. Florianópolis/Porto Alegre: UFRGS/UFSC, 1995.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos, gênese e lutas*. 3. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1972.

FELIPPE, Euclides José. *O último jagunço: folclores na história do Contestado*. Curitiba: Universidade do Contestado, 1995.

FORTES, João Borges. *Santa Maria da Boca do Monte*: cidade e município. Anuário do Rio Grande do Sul, s.n., 1902.

GALLO, Ivone Cecília D Ávila. *O Contestado*: o sonho do milênio igualitário. Campinas: Unicamp, 1999.

GASPAR, Antônio Francisco. *Cruzes e Capelinhas*: tradições sorocabanas que desaparecem. Sorocaba: Cúpolo, 1952.

_____. *O Monge de Ipanema*. Sorocaba: [s.n.], 1954.

GORNISKI, Aramis. *Monge. Vida, milagres, história, lendas*. Lapa: N. S. Aparecida, 1980.

JOBIM, José Martins da Cruz. *Discurso no Senado sobre João Maria D'Agostini*. Brasília: Senado Federal, 1874.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. 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. 48p.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas: Unicamp, 2004.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993. (Ciências Sociais).

MONTEIRO, Duglas. *Os errantes do Novo Século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

NASCIMENTO, Noel. *Casa Verde*. São Paulo: Livraria Martins, 1963.

NEGRÃO, Lísias Nogueira; CONSORTE, Josildeth Gomes. *O messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984. (Religião e Sociedade Brasileira, 1).

OLIVEIRA, Célio Alves. A Construção e a permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina. 1992. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós- Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

QUEIRÓZ, Maria Isaura P. *La "guerre sainte" au Brésil: le mouvement messianique du "Contestado"*. Sociologia I, São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - USP, 1957. (Boletim 187).

_____. *O Messianismo: no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/ Universidade de São Paulo, 1965. (Ciências Sociais.)

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1981. (Ensaio 23.)

SOARES, J. O. Pinto. *Apontamentos para a história: o Contestado*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas do Instituto de Eletro-Técnica da Escola de Engenharia, 1920.

_____. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.

THOMÉ, Nilson. *Sangue, suor e lágrimas no chão contestado*. Caçador: INCON/UnC, 1992.

_____. *Os Iluminados: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado*. Florianópolis: Insular, 1999.

WALDRIGUES, Augusto. *História do Monge João Maria*. Curitiba. 1985.

Recebido em 08/05/2014

Aprovado em 19/05/2014

COMENTÁRIOS SOBRE O ARTIGO DE KARSBURG SOBRE O MONGE JOÃO MARIA DE AGOSTINI

José Fraga Fachel¹

O longo e diligente artigo de Alexandre Oliveira Karsburg sobre o monge João Maria de Agostini esclarece principalmente o fim que levou o monge depois que saiu da Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, onde encontrava-se exilado. Vários autores que estudaram o monge João Maria de Agostini estabeleceram as mais diferentes versões sobre sua morte. Para alguns autores, o monge morreu em Araraquara, São Paulo. Há outra versão de que teria morrido em Ponta Grossa, Paraná. Alguns cronistas referem que teria sido assassinado em Lagoa Vermelha, Rio Grande do Sul. Existem ainda versões de que teria findado seus dias em Rio Claro, Paraná, ou em Taio, Santa Catarina (Fachel, 1996). Com pertinácia e espírito científico, Karsburg descobriu o verdadeiro fim do monge João Maria de Agostini. Segundo Karsburg, ele morreu em Novo México, nos Estados Unidos, em abril de 1869. Provavelmente, assassinado em circunstâncias não esclarecidas. Karsburg descobriu também que o monge João Maria de Agostini, depois que se retirou da Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, passou por vários países da América Latina, entre eles Argentina, Peru, México, terminando sua peregrinação no Novo México, nos Estados Unidos.

No entanto, apesar de Karsburg ter mostrado quanto o monge João Maria de Agostini foi importante para a população pobre, no interior do sul do Brasil, não refere de forma clara sobre os seus continuadores, que foram os monges João Maria de Jesus e José Maria. Este último teria sido o estopim que gerou a Guerra do Contestado (1912-1916). E, como disse Osvaldo Cabral: “No sertão, no planalto, nos vales e nas coxilhas São João Maria foi um só” (Cabral, 1960).

¹ Sociólogo. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: debatesdoner@gmail.com.

Em 1846, segundo o padre Zeferino Dias Lopes, o monge João Maria de Agostini esteve em Rio Pardo, onde foi convidado a fazer um sermão na Igreja Senhor dos Passos. O sermão não agradou aos presentes e o monge na saída da Igreja teria levado umas bengaladas, desferidas por Andrade Neves, o mesmo das atrocidades da Guerra do Paraguai. Este episódio não é citado por Karsburg no texto aqui apresentado, mas eventos como estes seriam importantes para indicar conflitos sociais e a preocupação da classe dominante com as aglomerações do povo ao redor do monge João Maria de Agostini. O monge que atendia aos aflitos e enfermos, que dava conselhos, ervas e águas consideradas santas pelas gentes do sertão:

Gente que não tinha possibilidade de cura e gente que não tinha possibilidade de procurar médico, ou que não o encontraria, senão a centenas de quilômetros de distancia. Gente sem haveres para custear tratamentos. Gente sem muita esperança senão aquela [da fé no monge] [...] (Cabral, 1960, p. 121).

Este desamparo em que se encontrava o povo pobre e que se encontra até hoje foi o que possibilitou o aparecimento de monges não ligados à Igreja, monges esses que trouxeram benefícios às populações.

A Igreja católica cresceu nos primeiros séculos de sua história principalmente com os pobres. Depois dos séculos III e IV, especialmente com o imperador romano Constantino, a Igreja considerou-se triunfante e esqueceu os pobres. Passou a ser uma Igreja faustosa, rica e mais interessada nas camadas dominantes. No século XIII, São Francisco de Assis tentou retomar o caminho dos pobres com o seu amor pelos os excluídos e pela a natureza já em degradação. Mas ficou nisso. Atualmente, são religiões neopentecostais que aproveitaram o espaço deixado pela a Igreja Católica, e elas estão surgindo em todos os cantos do planeta. Mas ao contrário do monge João Maria de Agostini, do monge João Maria de Jesus e do monge José Maria, que só aceitavam alimentos de seus seguidores como forma de auxílio, essas novas denominações religiosas cobram, o dízimo e outros recursos.

Karsburg ocupa várias páginas de seu artigo falando dos capuchinhos. Acontece que, no tempo do monge João Maria de Agostini, a região onde ele palmilhou, as populações não tinham assistência de nenhuma espécie,

inclusive religiosa. Apenas um frade franciscano, Frei Rogério Neuhaus, encontrou-se uma vez com o segundo monge João Maria de Jesus, isto em fins do século XIX. Frei Rogério questionou-o sobre o direito de fazer pregações, já que não tinha ordens sacras. O que já indica a repressão que esses monges solitários sofreram. Há também o episódio, citado por Karsburg, em que o capuchinho Frei Gregório Maria de Bene fez erguer uma igreja utilizando mão de obra escrava com a promessa de alforria quando a igreja estivesse pronta. Era uma promessa que o Frei não poderia cumprir. Isso aconteceu no estado do Espírito Santo, em 1849. O que gerou uma revolta dos escravos logo dominada pelo governo imperial. Enquanto isso, o monge João Maria de Agostini, na mesma época, edificava uma ermida para Santo Antão, no campestre de Santa Maria da Boca do Monte, com o auxílio de apenas devotos voluntários. Portanto, não houve a presença dos Capuchinhos na história do monge João Maria de Agostini.

Atualmente, o povo sofre com serviços públicos de má qualidade, precisa ir às quatro ou às cinco horas da madrugada para conseguir uma consulta médica, esperar meses para realizar uma cirurgia, ou arrumar um leito em um hospital. Dessa forma, entende-se o que Augusto Comte disse: “O homem parece ter necessidade de um alguém superior a ele”. O trabalho de Alexandre Karsburg, além de trazer mais luzes sobre o monge João Maria de Agostini, fez com que pensássemos nos excluídos das sociedades injustas.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *João Maria: Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Editora Nacional, 1960.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: Recusa dos Excluídos*. Porto Alegre/Florianópolis: Editoras UFRGS/UFSC, 1996.

Recebido em: 10/03/2014

Aprovado em 19/05/2014.

COMENTÁRIOS SOBRE O TEXTO
“A TRAJETÓRIA DE UM EREMITA PEREGRINO
NA AMÉRICA CATÓLICA DO SÉCULO XIX”,
DE ALEXANDRE DE OLIVEIRA KARSBURG

José Rogério Lopes¹

O texto de Karsburg articula referenciais de sua tese de doutorado em História, na qual explora, expõe e elucida achados de registros históricos para compor a trajetória biográfica do *monge* João Maria de Agostini, em diálogo com o cenário sociorreligioso mais abrangente de sua época (meados do século XIX).

O texto é elaborado sobre os princípios vigorosos de um historiador qualificado e evidencia a extrema consistência de seus métodos de investigação e interpretação. Trata-se de um texto denso e esclarecedor sobre a análise de como as trajetórias de líderes (ou protagonistas) religiosos permitem compreender o cenário de suas épocas. A articulação da biografia de um “sujeito histórico” e sua singularidade (perseguida com afincamento pelo historiador) com o “espírito do tempo” (Morin, 1990) em que o mesmo vive permite ao autor tecer interpretações convincentes sobre a série de acontecimentos que associa, desde a chegada de Agostini no Brasil até seu falecimento, nos Estados Unidos. Esse primeiro elemento que destaco permite reconhecer que o texto é exemplar sob a perspectiva historiográfica e seu maior mérito é metodológico: uma genealogia de como um fenômeno situacional projeta-se como modelo devocional de longa duração, inscrevendo-se na matricialidade da religiosidade brasileira, em um cenário que Brandão (1987) definiu como formador de uma “cultura bíblico-missionária”².

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Professor Titular II do PPG em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, Brasil. Contato: jrlopes@unisinos.br.

² Esse cenário é pensado desde um conjunto de interpretações sobre a matricialidade católica da cultura religiosa brasileira, sugerida por Pierre Sanchis, em uma perspectiva aberta no grupo de pesquisas sobre o catolicismo que o mesmo coordenou no ISER.

Segundo Brandão, na formação dessa matricialidade

[...] o catolicismo do povo brasileiro é sempre um *sistema dissidente* de um catolicismo ‘de igreja’, e os seus agentes próprios são sujeitos recrutados entre os das classes subalternas *que aprenderam diretamente ou indiretamente ‘com os padres’* e que *depois reaprenderam* com a classe (Brandão, 1987, p. 132, grifos meus).

O texto de Karsburg, ao explorar as correspondências entre as “práticas missionárias” do peregrino João Maria Agostini e as dos Capuchinhos, assim como os conflitos que tais práticas estabelecem com as orientações políticas do Império brasileiro, no período relacionado ao estudo, evidencia os modos em que tais aprendizagens se desenvolvem e os contextos e as referências desde as quais se desdobram religiosidades populares em dissidência com o catolicismo eclesialístico.

Eu mesmo explorei o alcance de uma genealogia desse tipo, no estudo da produção do discurso profético-messiânico de dois protagonistas religiosos (Antonio Conselheiro e José Datrino, o Gentileza), através de uma análise sincrônica de registros cotidianos da trajetória desses sujeitos (Lopes, 2007). Motivado por compreender a formação e o escopo dessa matricialidade religiosa católica, cheguei a compreender, por outro lado, que sobre ou sob tal concepção, encerra-se a emergência dos profetas (no estudo de Karsburg, do peregrino ermitão)

[...] em lógicas ora estruturais, ora conjunturais, que se enformam nas relações entre religião e política, constituindo um substrato cultural comum do catolicismo rústico, sobretudo no século XIX e inícios do século XX, onde os atributos da pessoa não se evidenciam decisivamente (Lopes, 2007, p. 227)³.

³ O estudo de Karsburg supera essa constatação, seja na revisão da literatura que elabora, seja na genealogia que realiza de documentos e registros históricos, evidenciando que o reconhecimento desse substrato cultural comum obnubila os indícios existentes dos atributos do sujeito, dispersos em registros que carecem ser explorados e submetidos à análise histórica.

Na ausência ou no desconhecimento de informações sobre os atributos da pessoa, sobre a biografia dos profetas, líderes e protagonistas religiosos desse período (com ênfase nos populares), as suas próprias profecias, ou suas prédicas, são analisadas no contexto desse substrato cultural comum, balizadas quase exclusivamente pelas referências históricas que diferenciam os movimentos messiânicos⁴.

Assim, embora reconheça que a concepção de matricialidade religiosa católica seja coerente com a formação e o desenvolvimento histórico da sociedade brasileira, a ausência de análises que considerassem a trajetória pessoal dos profetas e líderes religiosos, desde as estruturas do cotidiano dos mesmos, deixava uma lacuna considerável. Sobretudo se utilizarmos um conceito de cotidiano que não se refere à dinâmica ordinária da ordem sócio-histórica de uma sociedade, mas um conceito aproximado do que propõe Certeau (1994), de que o cotidiano se produz ou é inventado pelos sujeitos, segundo arranjos variados e astuciosos dos recursos que dispõem, em mundividências assentadas nos valores culturais dos mesmos.

Creio que essa estratégia está bem presente na elaboração de Karsburg e já se manifesta no título do texto. A opção por retirar do título a nomeação do *monge* João Maria, figura conhecida e de presença “tradicional” na literatura dos estudos de religião, no Brasil, nomeando o protagonismo de um “eremita peregrino na América católica do século XIX”, expõe a estratégia de tratar analiticamente com uma categoria de “sujeito histórico”, através dos atributos reconhecidos e negociados entre seus contemporâneos. Tarefa bem cumprida, segundo interpreto.

A proposta de compor a trajetória do *monge* João Maria de Agostini, tecendo os fios perdidos ou desconhecidos de sua biografia, levou o próprio pesquisador a seguir literalmente os caminhos de Agostini por entre seus contemporâneos, desvelando lacunas que lhe permitiram identificar as mediações estabelecidas em seu plano de ação, como eremita peregrino que optou por viver “seu próprio ministério”, em meados do século XIX.

⁴ Daí, a confusão de alguns estudiosos, que Karsburg busca desfazer em seu texto, que associam o *monge* João Maria Agostini com o movimento messiânico do Contestado.

Para chegar ao sujeito histórico, Karsburg opera uma desconstrução do mito do *monge* João Maria, ao estilo de uma teoria crítica⁵, depurando seus elementos biográficos constituintes em dois movimentos de elaboração textual. No primeiro, contextualiza o protagonista e seu pretensão protagonismo, questionando quem funda o fenômeno ou qual é o fato fundador do mesmo. Ao escolher o episódio das “águas santas” do Campestre de Santa Maria como chave interpretativa para entender como o sujeito se tornou um santo popular e personagem conhecido no país de sua época, o autor explora e dialoga com os registros diversos dos contemporâneos daquele evento e interpreta que “[...] 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”. Contudo, como o próprio autor evidencia, o contexto dos “milagres” das águas santas “[...] mobilizaram desde populares até autoridades políticas e médicas e fizeram com que se produzisse uma quantidade significativa de documentos” (Karsburg, 2014, p. 30). Aqui, o debate público que gerou essa produção de documentos é proveitoso para o resgate de informações e a interpretação do historiador, permitindo ao mesmo afirmar que “[...] o eremita solitário saiu do anonimato por uma conjunção de fatores que ele definitivamente não tinha controle” (Karsburg, 2014, p. 35), ou seja, o debate em torno do acontecimento produziu o “santo”⁶. Por esta via, tal interpretação inscreve-se em um escopo analítico contemporâneo que tem buscado evidenciar como os propósitos individuais de certos sujeitos são inscritos e envolvidos pelas forças de fluxos sociais desencadeados por fatos ou fenômenos de um período. Exemplo desse tipo de análise encontra-se também no estudo de Braga (2008) sobre Padre Cícero.

Porém, essa via de análise permite também abrir outra chave de interpretação, quando nós nos indagamos sobre a relação entre laicidade e religião: a de que os agentes de laicidade produzem mais religião do que intencionam,

⁵ Aqui, inexistente a pretensão de classificar o autor, senão que busco reconhecer movimentos analíticos para estabelecer um diálogo entre formas de abordagem, posteriormente.

⁶ Aliás, como os estudos citados pelo autor já evidenciaram, não só o “santo”, mas o exemplo de santidade, uma vez que outros sujeitos semelhantes são reconhecidos, ou confundidos, com o “arquétipo” desempenhado pelo *monge* João Maria.

ao promoverem uma agenda pública em torno de certos acontecimentos de cunho religioso, ampliando sua visibilidade e repercussão.

Dessa forma, esse primeiro movimento de análise do texto desconstrói o fenômeno do mito para reconhecer e tecer os fatos que inscrevem o protagonista no seu contexto histórico. Por outro lado, esse mesmo movimento, ao relembra como os fatos sociais fundam os fenômenos que analisamos, permite também reconhecer que os fenômenos podem se reproduzir em representações ou mentalidades que tendem a durar por longos períodos de tempo, movimentando a representação religiosa fundada nos fatos e os agentes de tal representação, assim como a própria religião movimenta-se nesse processo.

Esse parece ser o pano de fundo do segundo movimento textual, em que Karsburg elabora a convergência de certas representações históricas do período com representações de longa duração. Das primeiras, o debate médico sobre o uso popular e medicinal das águas, promovido no embate público acerca do “[...] exclusivo direito de exercer a arte de curar” (Karsburg, 2014, p. 35); as interpretações e representações dos estudiosos acerca do viés popular predominante na análise da formação dos protagonistas religiosos; o modelo de ação missionária predominante no período, difundido pela larga presença dos Capuchinhos e sua mobilidade pelo interior do país; os conflitos que emergiram da confluência entre as ações missionárias e a colonização de categorias subalternas de sujeitos aos projetos e ao poder político do Império. Das segundas, a tensão entre os ideais de santidade e as maneiras de ascese (viver fora do mundo ou no mundo) experimentadas pelos eremitas; as representações sobre penitência e santificação, e as representações de poder taumatúrgico da apostação das mãos.

Esse quadro de representações históricas produziu um cenário que envolveu Agostini, em sua mobilidade, mas também proporcionou ao mesmo os recursos necessários para negociar seu lugar e sua identidade, em movimento, segundo Karsburg, em uma “rede de relações interpessoais”. E aqui, o autor atribui uma agência a Agostini que não é comum em estudos anteriores sobre o *monge* João Maria. Tal agência caracterizava-se pelo reconhecimento de seus atributos dialogais: desde o diálogo com representantes

da elite da época, municiado por conhecimentos variados (de línguas aos conhecimentos teológicos), até ao diálogo com os devotos populares e analfabetos, sujeitos subalternos com quem Agostini dialogava com prédicas e exemplos, como no trabalho de artesão, em uma ampla obra de evangelização popular. Nesse contexto, segundo o autor, Agostini “[...] encontrou ‘brechas’ para atuar devido ao momento histórico pelo qual passavam os Estados latino-americanos, principalmente o Brasil” (2014, p. 64).

Tal agência fez-se necessária, segundo Karsburg, para realizar a “vontade” do eremita peregrino que buscava viver em ascese solitária, mas via-se constantemente implicado pela vida no mundo. O ideal de santidade que Agostini buscava era, então, regularmente posto à prova por aqueles com quem fora envolvido, ou com quem se envolveu. Assim, o *monge* João Maria foi se fazendo à medida que Agostini buscava realizar seu ideal.

E aqui, a interpretação do autor de que “[...] Agostini encaixava-se nas imagens preexistentes que permitiram a ele ser identificado como eremita, arquétipo da santidade” (2014, p. 62), só foi possível porque o próprio autor, revisitando e explorando indícios e registros dispersos do cotidiano do protagonista, soube identificar e analisar as convenções⁷ produzidas nesse encontro entre o sujeito e sua época.

E, talvez, esteja nessa experiência o exemplo ou o modelo que outros sujeitos buscaram reproduzir, investindo-se dos atributos de Agostini e se apresentando também como *monge* João Maria.

⁷ Hoggart define convenções como “[...] o que permite a relação da experiência com os arquétipos” (1973, p. 163). Essa referência tem evidenciado um potencial heurístico rico nas pesquisas sobre líderes e protagonistas religiosos, sobretudo, nas elaborações que consideram o caráter atual dos agenciamentos desses atores, envolvidos em manifestações como as aqui analisadas. E se isso vale para a análise histórica, vale também para a análise de registros das memórias coletivas. Lembre-se que a disposição com a qual as memórias individuais se reconhecem na memória coletiva também implica convenções, para Halbwachs (1990, p. 90), na medida em que pressupõe que os atores se ajustem ao tempo e às durações da vida social.

REFERÊNCIAS

BRAGA, Antônio M. da Costa. *Padre Cícero*; sociologia de um Padre, antropologia de um Santo. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2008.

BRANDÃO, Carlos R. *Festim dos bruxos*. São Paulo: Ícone; Campinas: EdUnicamp, 1987.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano* (Vol. 1 – Artes de fazer). São Paulo: Vozes, 1994.

HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura*; aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos (Vols. I e II). Lisboa: Editorial Presença, 1973.

LOPES, José Rogério. De Conselheiro a Gentileza: o messianismo como ruptura das estruturas sociais do cotidiano. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 43, n. 3, p. 226-240, set./dez. 2007.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX*; o espírito do tempo (Vol. 1: Neurose). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

Recebido em: 21/04/2014

Aprovado em: 19/05/2014

SANTIDADE EM DESDOBRAMENTO: O MONGE JOÃO MARIA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA¹

Renata de Castro Menezes²

O texto de Alexandre de Oliveira Karsburg enfrenta o desafio de recuperar, por trás de camadas e mais camadas de lendas, tradições, *causos* e narrativas de milagre, o sujeito histórico que teria dado origem à figura do Monge João Maria, espécie de arquétipo ou de modelo de um tipo de santo, o santo Monge, bastante recorrente nas regiões sul e sudeste do Brasil. Esse personagem, encarnado por vários homens ao longo da história e vinculado a movimentos messiânicos como o do Contestado, teria, segundo Karsburg, uma concretude histórica passível de ser localizada e datada, a do eremita-peregrino-missionário João Maria Agostini (1801, Piemonte – 1869, Novo México, EUA), que pregou pelo Brasil e por outras regiões das três Américas, no século XIX, passando por diversos países, arrebanhando devotos pelo caminho e adquirindo fama de santidade.

As considerações que pretendo desenvolver neste comentário sobre o texto de Karsburg dizem respeito menos aos resultados do esforço empreendido por este autor e mais sobre as pistas que seu trabalho levanta para outros estudos. Ou seja, o que pretendo fazer é destacar alguns aspectos do *caso Monge João Maria* que ofereçam possibilidades comparativas com outros casos de santidade e devoção, tema cujo estudo vem se ampliando nas últimas décadas, tanto do ponto de vista da História quanto do das Ciências Sociais.

¹ As reflexões contidas neste texto resultam dos projetos *Por uma Antropologia da devoção: Devoções e Formas de Sociabilidade nas Festas e no Cotidiano* e *Doces santos: reciprocidade, relações inter-religiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*, financiados sucessivamente pela Fundação Carlos Chagas, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Faperj, através do Programa Jovem Cientista do nosso Estado.

² Professora Adjunto IV do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Contato: renata.menezes@pq.cnpq.br.

A perspectiva a partir da qual tecerei meus comentários é a da Antropologia, pelo simples fato de ser a disciplina em que me especializei, embora esteja consciente de que o culto aos santos não interessa apenas, e talvez nem primordialmente, a antropólogos (e de que o trabalho comentado é de cunho historiográfico). Para tanto, estarei acionando experiências de pesquisas anteriores, minhas e de outros pesquisadores do GPAD – Grupo de Pesquisa em Antropologia da Devoção, do Museu Nacional/UFRJ³, estabelecendo uma espécie de pauta de questões que sirvam tanto de balizamento das indagações que já marcam esse campo de análise, quanto de levantamento de áreas potenciais a serem mais bem exploradas em futuros trabalhos.

Um primeiro tópico que eu gostaria de comentar é a proposta de encontrar o sujeito histórico por trás da lenda. Em que pese a fascinante vida de João Maria Agostini, bastante surpreendente; os amplos esforços de Karsburg para recolher fontes primárias e secundárias sobre o assunto e os momentos em que sua análise floresce, ao explicar a trajetória do Monge à luz de seu contexto histórico, perguntaria para quê e para quem se torna importante localizar *o verdadeiro* sujeito por trás do Monge. Não quero dizer com isso que a trajetória de Agostini não seja relevante, pois ela claramente o é. Mas creio que ela o seria mesmo que João Maria não fosse *o Monge original*. Seria uma trajetória relevante por exemplificar de maneira singular, como um tipo-ideal ou como um caso limite, o papel dos leigos penitentes na propagação e manutenção do catolicismo nas Américas, região do mundo em que o tamanho do clero sempre foi inversamente proporcional à força de alcance da fé. Seja pelo incrível percurso que foi capaz de realizar, seja pela grande capacidade de agregação e de mobilização social que foi capaz de produzir, João Maria Agostini é, desde sempre, um objeto de pesquisa relevante. No entanto, se ele foi realmente o primeiro João Maria, dificilmente terá sido, como afirma Karsburg (2014, p. 18), “*o iniciador da crença nos santos monges*” (grifos nossos), já que esta parece lhe anteceder e lhe ultrapassar em larga medida.

³ Para mais informações sobre o GPAD, consultar <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4672762409992537>; <https://www.facebook.com/GpadGrupoDePesquisaEmAntropologiaDaDevoacao>. Acesso em: 10 jul. 2014.

O santo Monge que se multiplica pelo interior, que “[...] não morreu, mas está encantado, esperando voltar”, que se espalha por altares domésticos e oratórios do planalto central catarinense e outros locais das regiões sul e sudeste não é, certamente, Agostini. Um santo popular jamais se esgota em sua factualidade, pois ele é formado por uma reapropriação de dados biográficos a partir de uma leitura coletiva (ou, como diriam Mauss e Hubert, 2003, de uma crença compartilhada) quanto à excepcionalidade desses dados, ou seja, pela consideração de que a pessoa em questão possui um caráter extraordinário que a distingue das demais, ao qual se atribui sinais de sacralidade e pelo qual se identifica (ou se atribui) a santidade. Ao santo (à sua imagem, a seu nome) vão ainda se incorporando uma reputação, um espectro de capacidades de atuação, representações sociais que sua figura articula, ou põe em operação e que lhe dão ressonância através dos tempos. Esse conjunto de *coisas* conforma assim uma espécie de patrimônio de tradições, que vão compondo, não apenas através de acréscimos, mas também de subtrações e remodelagens, uma *persona* santa que adquire conotações contextuais, portanto, que é passível de variações, no tempo e no espaço.

Por exemplo, é possível dizer que Santo Antônio, um dos santos mais populares do catolicismo romano, nasceu em Lisboa, em torno de 1195, e faleceu próximo a Pádua, em 13 de junho de 1231. Ele era o primogênito de uma família nobre e rica e aos quinze anos, ingressou no Mosteiro de São Vicente de Fora, pertencente à Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho (agostinianos). Em torno de 1212, transferiu-se para Coimbra, para o Mosteiro de Santa Cruz, o mais importante de Portugal, e, ainda na cosmopolita Coimbra, provavelmente em 1220, logo após sua ordenação sacerdotal, teve seus primeiros contatos com os franciscanos, que parecem tê-lo fascinado, fazendo com que mais tarde se tornasse um deles; que fosse a Itália (onde conheceu pessoalmente o fundador de sua nova Ordem, Francisco de Assis) e que aí tivesse a culminância de sua vida religiosa, através das atividades de “*lecionar, disputar, pregar*”. Por suas qualidades de sermonista, foi enviado a França e a Itália, para pregar entre (ou contra...) os hereges cátaros e albigenses. Ocupou ainda posições de destaque na Ordem

Franciscana, tornando-se provincial dos Frades do Norte da Itália, entre 1227 e 1230. Fundou também os estudos de teologia da Ordem⁴.

Se esses dados possibilitam-nos recompor um sujeito histórico, na verdade eles nos permitem entender bem pouco, ou quase nada, da “persona” santa de Santo Antônio e das múltiplas e densas dimensões que a devoção a ele é capaz de alcançar. Se o problema que nos move, portanto, é o de entender a santidade e a devoção, talvez o esforço a ser empreendido seja não o de recuperar uma biografia, mas o de ressaltar de que forma ela se articula a um conjunto de representações, num compósito que nos permita finalmente compreender o poder de atração de uma “persona” santa/personagem.

Essa reflexão fez-me lembrar das formulações do sociólogo-antropólogo Robert Hertz, sobre quem escrevi anteriormente (Menezes, 2009). Hertz, um dos primeiros pesquisadores da “Escola Francesa de Sociologia”, que interessou-se pelo culto a São Besso nos Alpes, e produziu, em 1913, um estudo pioneiro em que defendeu a importância da vida dos santos para as Ciências Sociais. Segundo este autor, ela estaria menos preocupada em destacar a verdade histórica de certos personagens do que em mostrar sua capacidade de articular informações sobre os contextos nos quais os personagens são cultuados. Deparando-se, em sua pesquisa, com duas versões em circulação bem distintas da vida de São Besso, na região que pesquisou, disse Hertz:

As duas versões não ensinam nada sobre a verdadeira identidade de seu herói comum, mas ambas jogam uma viva luz sobre os hábitos de pensamento e sobre as tendências morais dos grupos profundamente diversos onde elas se constituíram (Hertz, 1970, p. 144, apud Menezes, 2009, p. 191, tradução do francês minha).

Por outro lado, as muitas informações contidas no texto de Karsburg provocam no leitor uma sensação interessante: quanto mais dados são trazidos à baila, mais questões vão brotando, como se o mistério da santidade, ao invés de se esvanecer, se desdobrasse. Por exemplo, o autor fornece interpretações bastante plausíveis das razões que fizeram João Maria peregrinar com

⁴ Os dados sobre a vida de Santo Antônio aqui citados foram extraídos do capítulo VI de meu livro *A dinâmica do sagrado* (Menezes, 2004).

sucesso pelas três Américas, da importância de sua aliança com poderosos para conseguir proteção, do caráter suspeito que sua circulação adquire, por ser um estrangeiro, da importância do episódio das Águas Santas para sua fama de taumaturgo. Mas, a meu ver, outros tópicos de sua trajetória permanecem inexplorados.

Um deles é o de seu sucesso imediato: a cada lugar que chegou, dos muitos pelos quais passou, o Monge parece ter sido imediatamente bem sucedido, e esse sucesso rápido – que fica muito evidente no Rio de Janeiro – precisaria ser melhor explicado. Principalmente se considerarmos que o Monge se pretendia um *eremita* e que viveria isolado, em lugares ermos, a rápida atração de pessoas por sua presença parece digna de ser registrada. A literatura sobre santidade indica que o renome de determinados anacoretas provocava tão grande afluência de devotos que os mesmos tinham que mudar periodicamente de sítio, a fim de manter seu voto primeiro de penitência e isolamento. No caso de João Maria, o que surpreende, portanto, não é o afluxo de público, mas a forma rápida em que ele se dá, ainda mais considerando que se trata de um *eremita em movimento constante*.

Outro ponto a se considerar é sua própria condição de eremita. Eremita que é missionário... e que tinha a prática de produzir “territórios sagrados”, espacializando sua ação, deixando *santuários* por onde passava, construindo vias-sacras em montes e cerros marcados por crucifixos erigidos através do trabalho voluntário (com conotações penitenciais) dos que o admiravam. Essa dimensão de sua ação, bastante próxima às coletividades, precisaria ser melhor entendida. Eremita, missionário e penitente são sinônimos, ou são identidades passíveis de se combinar? Que tipo de isolamento, se é isolamento que está em jogo, um missionário pode pretender? Como fazer missão sem um *outro* a ser missionado?

A questão do isolamento torna-se ainda mais curiosa se pensarmos que uma das atividades de João Maria era a produção artesanal de objetos religiosos *para troca*. Ora, um dos temas antropológicos fundamentais é o da reciprocidade, que justamente coloca em foco a troca como um instrumento de tessitura de relações sociais. A predisposição de trocar não evidenciaria a disposição de relacionar-se? (Lembremos que, na radicalidade de seu

voto de pobreza, os franciscanos primitivos não trocavam. Eles *davam* seu trabalho como forma de ajuda aos pobres. E, para sobreviver, *esmolavam*. Depois, *compartilhavam* a esmola). Fica então a questão de explicar melhor a conjugação de eremitismo e missão.

Quanto à atribuição de poderes excepcionais a João Maria, se o episódio das Águas Santas do Campestre permite-nos visualizar um debate sobre sua capacidade de cura – sua, ou das fontes de água por ele tocadas –, debate associado a uma das práticas curativas de destaque do século XIX, a ingestão de água de composição terapêutica, o que dizer da *Pedra Santa* de Sorocaba? Sem a água que cura, a santidade da pedra no interior de São Paulo parece se originar no fato de o santo fazer dela a sua cama. Se o primeiro caso é passível de se associar ao debate ciência X religião e à acusação de charlatanismo aplicada ao Monge, ao unirmos os dois casos, que envolvem elementos naturais como água e pedra, o que parece estar em jogo são forças ctônicas que o santo pode provocar ou por em ativação. Taumaturgia em estado bruto?

Por fim, sua morte nos EUA. Assassinato, mistério e martírio: creio que se trata de um tema de tal relevância que mereceria um artigo exclusivo. Ainda mais por ligar-se a manuscritos do próprio João Maria, que recompõem sua trajetória em primeira pessoa. O que eu gostaria de destacar neste tópico é que seria preciso que Karsburg trouxesse mais dados empíricos para fundamentar a formulação de que a morte do Monge é interpretada como um martírio, já que se trata de um tipo de morte que, desde as origens do cristianismo, é uma via privilegiada para a santidade. Diferentemente do *encantado* do sul do Brasil, parece que o Monge morto, na versão americana, é classificado como um *mártir*. Santo canonizável?

Concluiria dizendo que meus comentários só se tornaram possíveis graças à complexidade do caso trazido à discussão, bem como beneficiar-se-iam da riqueza do material historiográfico e documental colocados em análise. As perguntas que lancei, não apenas para o autor do texto, mas para todos os seus leitores, têm o intuito de estimular outros tantos novos trabalhos que avancem na compreensão do tema da santidade, o qual não nos cansa de fascinar.

REFERÊNCIAS

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da *magia*. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 47-181.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. *Religião & Sociedade*, v. 29, n.1, p. 179-199, 2009.

_____. *A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

Recebido em: 07/05/2014

Aprovado em: 19/05/2014

PARA UMA COMPARAÇÃO DA CONFIGURAÇÃO
DA TRADIÇÃO ORAL EM VÁRIAS REGIÕES
DAS AMÉRICAS ONDE A PRESENÇA
DE GIOVANNI MARIA DE AGOSTINI FOI MARCANTE

Robert R. Crépeau¹

A contribuição de Alexandre de Oliveira Karsburg ao entendimento da misteriosa e fascinante figura do chamado “primeiro monge” no Brasil é sem dúvida de grande importância. Sobretudo por conta da descoberta de fontes historiográficas inéditas no Brasil confirmando a extensão pan-americana do percurso do italiano que foi registrado no livro de Registro da cidade de Sorocaba, em 1844, como Fr. João Maria d’Agostinho (Fachel, 1995). No referido artigo, Alexandre apresenta uma parte do rico material publicado na sua tese de doutorado (Karsburg, 2012), insistindo sobre o tratamento reservado pela historiografia brasileira ao caso e retratando o indivíduo no contexto do seu tempo.

Como Alexandre, estou fascinado pelas figuras históricas do monge desde que ouvi falar pela primeira vez de São João Maria pelos Kaingang da Terra Indígena Xapecó (SC) em 1994. Os Kaingang chamam São João Maria, com muito carinho e respeito, de nosso *Pai Velho*, *Pai kofã* (avô) ou *Top Kupri* (Deus). Até hoje, ele é considerado por várias pessoas como um importante guia dos *kuiã* ou curandeiros tradicionais (Crépeau, 2002; 2007; Rosa, 2005). Além disso, existem várias narrativas de encontros com o santo em carne e osso (Crépeau; Désilets, 2010; Désilets, 2005). De fato, os Kaingang participam, à sua maneira, da profunda veneração popular da figura de São João Maria, na região do Contestado e noutras partes – veneração que foi documentada por vários estudiosos desde os trabalhos pioneiros de Maria Isaura Pereira de Queiroz e Oswaldo Rodrigues Cabral, bem como por mais recentes, como o de Cesar Goes (2007) e de Tânia Welter (2007), entre vários outros.

¹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Montréal, Canadá. Contato: robert.crepeau@umontreal.ca.

Não há dúvida, como demonstra o artigo de Alexandre, de que foi o italiano Giovanni Maria de Agostini, quem causou a onda de veneração popular que existe até hoje. Não que ele tenha sido o primeiro estrangeiro a percorrer essas terras e a produzir um impacto sobre seus moradores. De fato, houve várias figuras desde o início da colonização (Mello, 2005), mas nenhuma delas deixou traços tão profundos e tão duradouros como deixou Agostini. Os novos documentos citados por Alexandre revelam que a estadia de Agostini nos Estados Unidos provocou uma onda similar. Foi também o caso na região de Motupe, no Peru, onde Agostini é conhecido como Padre ou Fray Juan Augustín de Abad². Naquela região, Agostini deixou uma cruz numa gruta onde ele passou dois anos, durante a década de 1840, antes de viajar ao Brasil. Essa cruz, conhecida como a *Santíssima Cruz de Motupe*, é objeto de veneração e a sua procissão em agosto, é considerada como o mais importante evento católico no Peru (Crépeau; Désilets 2010). Estamos em frente de um caso histórico que permite uma comparação única da configuração da tradição oral em varias regiões das Américas onde a presença de Agostini foi marcante. Como mencionado por Alexandre, um breve manuscrito, *The whole life of the pious man as dictated by himself* (Wolfe, 1925), foi encontrado junto com outros documentos ao lado do corpo de Agostini, em 1869, no Novo México. Não tive acesso aos documentos originais³, mas consultei uma versão traduzida em inglês e editada por Charles Wolfe (ibid.)⁴ “The work of the writer has been limited to arranging and translating these documents”. Arthur L. Campa (1994, p. 172) escreveu em 1963: “In all probability the Hermit dictated this account to someone or wrote it from

² Juan é a forma espanhola de Giovanni ou João e Abad, esta certamente relacionada a San Antonio Abad ou Santo Antão Abade.

³ Campa (1994) conta de maneira detalhada a história do manuscrito que ele procurou nos Estados Unidos. Como Alexandre não cita como fonte primária os manuscritos de Agostini, imagino que, na medida do possível, ele vai procurar consultar os documentos originais e espero que também possam em breve publicar uma versão em português dos mesmos.

⁴ “The work of the writer has been limited to arranging and translating these documents”. Charles Wolfe (ibid.)

memory many years after the trip [...]”. Campa é o pesquisador que, a meu ver, tem a contribuição acadêmica mais significativa sobre o caso, em boa parte, porque ele teve o mais completo acesso aos documentos deixados por Agostini. Porém, analisando o relato de Agostini, Campa (ibid, p. 172-173) assume que Campestre e Santa Maria de la Boca del Monte ficam no Paraguai em vez do Brasil. Isso ilustra em que medida a historiografia da figura de Agostini ficou durante muito tempo fragmentada e imprecisa. A contribuição de Alexandre nesse sentido é decisiva, porque constitui os primeiros passos de uma verdadeira historiografia pan-americana do caso.

Apesar do fato de que a tradição oral no Brasil, Novo México e Peru tenham se formado de maneira independente, ela tem um conteúdo parecido com narrativas similares atribuídas a Agostini. Por exemplo, é recorrente descrições afirmarem a recusa do monge em dormir e a comer nas casas dos seus anfitriões, a grande ênfase nas fontes de água, a multiplicação da comida (aparentemente limitada) feita por Agostini quando compartilhava as refeições com outros (Crépeau; Désilets, 2010). Porém é intrigante constatar que o aleijão na mão esquerda de Agostini, que segundo Alexandre “[...] pode ter sido mais um atributo a mais a ter se somado na crença popular que fez dele um ‘homem santo’” (Karsburg, 2014, p. 29), não parece presente de forma nenhuma na tradição oral, como também na documentação escrita nos três países, exceção seja feita ao registro de Sorocaba (Fachel, 1995).

Qual foi a verdadeira natureza da procura de Agostini? Que revelam os documentos norte-americanos? De fato, poucas coisas além de que Agostini parecia viver uma tensão permanente entre uma procura de solidão e de isolamento contemplativos e o desejo de agir para o bem-estar dos seus contemporâneos. Como o menciona Alexandre, ele parecia bastante crítico da veneração popular e da atribuição de poderes divinos à sua pessoa. Ele não fazia e não reivindicava milagres. Além disso, várias testemunhas no Novo México reunidas por Campa (ibid, 1994, p. 175) indicam o fato de que Agostini “[...] did not believe in the sacraments and that he was at odds with some of the doctrine of the Church”. Por quê? Alexandre menciona (pagina 6) que: “Santo Antão era, sem sombra de dúvida, o inspirador do italiano que fez ao máximo para seguir uma vida ao modo do eremita dos

desertos do Egito.” (Karsburg, 2014, p. 23) O que confirmou a entrevista de Agostini com o Padre Joaquin, na Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina (p. 18). O caso dos capuchinhos analisado por Alexandre, para aproximar-se da personalidade, da atuação e do tempo de Agostini, é muito interessante, mas concordo com Alexandre que o comportamento de um seguidor de Santo Antônio Abade é bastante diferente de um seguidor de São Francisco de Assis. Aliás, nenhum dos padres “barbudinhos” parece ter marcado a memória popular de maneira tão profunda e durável como Agostini, no sul do Brasil. Podemos tentar achar uma parte da explicação nos documentos que Agostini deixou.

Os documentos organizados por Wolfe (1925) confirmam de forma decisiva o papel que a figura de Santo Antônio Abade teve ao longo do percurso pan-americano de Agostini, o que coloca em dúvidas a hipótese de Alexandre atribuindo ao aleijão de Agostini o fato de não ser ordenado: “I had never felt any inclination towards the priesthood, and on the contrary, dreaded its responsibilities more than anything else in the world” (ibid, p. 6).

Antes de viajar para o Novo Mundo, Agostini aproximou-se do sacerdócio na Europa como noviço cartuxo e trapista, mas não ficou satisfeito com a experiência. Vale a pena citar ao longo o texto de Wolfe (1925, p. 3):

These however did not satisfy his cravings for absolute solitude, and after mature deliberation and after consulting his confessor and other prudent advisors, he took the vow of living according to the rule of Saint Anthony Abbot. He made this vow with the complete approbation of his Bishop and several other prelates, reserving its dispensation to the Pope himself, so that the Pope alone could free him from the solemn promise of living, until his death, in the most horrible deserts of the world, serving Him who created him from the slime of the Earth, and after his return to that slime was to raise him to Eternal Life. After taking his vow he resolved to leave his native country in order to sever altogether the bonds that tied him to this miserable world.

Assim, os votos de Agostini de viver até o fim da sua vida como seguidor de Santo Antônio Abade foram aprovados pelas mais altas autoridades religiosas

do seu tempo⁵. Essa informação parece-me de primeira importância, porque confirma que o comportamento e a atuação de Agostini nas Américas não eram baseados unicamente numa vontade individual, mas tinham fundamentos institucionais e eclesiásticos na Europa. Fato que também nos permite entender porque ele sempre consultou as autoridades religiosas das cidades e dos países em que ele permaneceu: “I lived in those different places [na América do Sul] for a variable time and preached to the people according to the order I received for it from the Bishops” (ibid, p. 4). Isso permite também entender porque Agostini foi geralmente bem acolhido pelas autoridades religiosas dos países por onde passou⁶: “In Caracas, Bogotá and Popayán, the Bishops wanted to raise me to the priesthood, but when I explained to them the vow I had made and the vocation I had received, they allowed me to proceed” (ibid, p. 4). O impacto de Giovanni Maria de Agostini sobre a memória coletiva nas regiões por onde ele permaneceu por um tempo bastante longo⁷ parece de fato ter muito a ver com os seus votos de viver como seguidor de Santo Antônio Abade, uma vocação bastante rara e até estranha em meados do século XIX.

Para fechar, queria fazer um breve comentário sobre dois pontos do texto. O primeiro referente ao assassinato em circunstâncias não esclarecidas de Agostini, no Novo México, em 1869, que é atribuído por Alexandre, no final de seu texto, aos “índios” (p. 61). De fato, não existem dados para sustentar essa hipótese como também nenhuma das várias outras que foram

⁵ Espero que seja possível localizar outros documentos que confirmem as informações compiladas por Wolfe.

⁶ Exceção seja feita da província de Quebec, no Canadá, onde Agostini chegou em 1862, em procedência de Nova York, e teve uma recepção bastante fria (Wolfe, 1925). Com o auxílio de Maude Alarie-Labrière, tentei localizar informações nos jornais e em vários arquivos locais sobre a estadia de Giovanni Maria de Agostini nas cidades de Montreal e Quebec, mas sem êxito até o momento.

⁷ A pesquisa poderia e deveria estender-se para outros países ou regiões da América do Sul, como Chile, Bolívia, Peru, da América Central, onde, segundo Wolfe (1925, p. 8), Agostini permaneceu nove meses na gruta dos “Jenet Mountains”, provavelmente nas montanhas perto de Jinotega, na Nicarágua, e também no México e em Cuba.

discutidas por Campa (1994, p. 194-195). Finalmente, não fica claro para mim que Agostini aspirava à santidade (p. 62). Talvez porque não entendemos ainda muito bem o que ele procurava (ou fugia) através de uma vida religiosa tão particular. Campa (ibid, p. 163-164) relata várias hipóteses, mas todas conjecturais. A tradição oral no sul do Brasil menciona que ele estava pagando uma promessa. O fantástico dessa história é que hoje em dia parece possível tentar achar respostas a essas questões a partir das novas pistas de pesquisas delineadas por Alexandre.

REFERÊNCIAS

CAMPA, Arthur. *Treasure of the Sangre de Cristos. Tales and Traditions of the Spanish Southwest*. University of Oklahoma Press, Norman, 1994 [1963].

CRÉPEAU, Robert R. A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o Xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, ano 8, n. 17, p. 113-129, 2002.

_____. Le Saint auxiliaire des chamanes. La figure de “Saint” João Maria d’Agostinho chez les Kaingang du Brésil meridional. In: F. Laugrand et J. Oosten (Eds.). *La Nature des esprits/The Nature of Spirits: les rapports entre humains et non-humains dans les cosmologies autochtones*, Presses de l’Université Laval, Québec, p. 427-447, 2007.

CRÉPEAU, Robert R.; Maude Désilets, La figure de l’étranger chez les Kaingang du Brésil méridional, *Recherches amérindiennes au Québec*, n. 40 p.1-2, 2010.

DÉSILETS, Maude. *Religion et Modernité: La réactualisation d’un mouvement millénariste du Brésil méridional*. Mémoire de maîtrise, département d’anthropologie, Université de Montréal, 2005.

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

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.

KARSBURG, Alexandre de O. *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.

MELLO, Amílcar D'Avila de Mello. *Expedições: Santa Catarina na era dos descobrimentos geográficos*. Florianópolis: Editora Expressão, 2005.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. A Dinâmica do Xamanismo Kaingang. *Numen revista de estudos e pesquisa da religião* (79-103), Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 79-101, 2005.

WELTER, Tânia. *O Profeta São João Maria Continua Encantando no Meio do Povo. Um Estudo sobre os Discursos Contemporâneos a Respeito de João Maria em Santa Catarina*. Tese (Doctorado). PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

WOLFE, Charles. *The Hermit of Hermit's Peak*. Special collection, Fogelson Library, College of Santa Fe, Santa Fe, New Mexico, 9p., 1925.

Recebido em: 15/05/2014

Aprovado em: 19/05/2014

OS DIVERSOS SUJEITOS E A CRENÇA DE QUE O PROFETA SÃO JOÃO MARIA CONTINUA ENCANTADO NO MEIO DO POVO

Tânia Welter¹

Reflexões, além de produções acadêmicas e literárias a respeito do(s) eremita peregrino João Maria são numerosas, diversificadas e têm início no século XIX. O texto *A trajetória de um eremita peregrino na América Católica do século XIX*, bem como a pesquisa aprofundada do historiador Alexandre de Oliveira Karsburg (2007; 2012) sobre o eremita João Maria de Agostini merecem destaque e marcam um avanço na produção do conhecimento a respeito deste tema.

Este texto buscará, num primeiro momento, ponderar e refletir a respeito das contribuições desta produção, com destaque para os dados sobre o sujeito histórico João Maria de Agostini, pioneiro de uma tradição, e sobre agentes similares, contemporâneos a este italiano – frades capuchinhos, carmelitas e franciscanos, considerados “agentes do Evangelho” em terras americanas. A seguir, apresenta-se uma reflexão antropológica a respeito deste fenômeno, tendo como base discursos contemporâneos de sujeitos catarinenses.

CONTRIBUIÇÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DO EREMITA JOÃO MARIA DE AGOSTINI

O historiador Alexandre de Oliveira Karsburg realiza uma pesquisa aprofundada e primorosa em documentos, manuscritos², bem como em pesquisas acadêmicas, e nos apresenta dados novos a respeito da trajetória

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: taniawelter@yahoo.com.br.

² Segundo Karsburg, o eremita teria deixado manuscritos onde descreve passagens sobre sua vida de peregrino, desde 1827 até a decisão de rumar ao oeste, quando encontrava-se no Canadá, em 1861. Esses manuscritos e os objetos pessoais teriam ficado sob a guarda

intercontinental do eremita João Maria de Agostini no século XIX – desde a Itália, sua terra natal, até sua morte, em território estadunidense. Segundo o autor, Agostini nasceu em 1801, na região do Piemonte, norte da Península itálica, teve o desejo de ser sacerdote, no que foi impedido, por ser aleijado da mão esquerda, e, em 1838, atravessou o Oceano Atlântico e iniciou uma “odisseia” pelo Novo Mundo”. Em terras americanas, Agostini peregrinou pela Cordilheira dos Andes (1838-1843 e 1853-1856), de norte a sul do Brasil (1844 a 1852), por Buenos Aires (1853), Bolívia (1857), Peru (1858), México (1860), Cuba (1861), Quebec (Canadá, 1861) e Estados Unidos (1862-1869).

É importante destacar os dados inovadores a respeito do local de morte, do enterramento e das circunstâncias da morte do eremita. Consta nos registros de Karsburg que Agostini teve uma morte trágica nunca esclarecida (assassinato), em abril de 1869, em sua “última morada” – uma gruta, num cerro próximo do povoado de Mesilla, fronteira com o México, nos Estados Unidos. O registro fotográfico da lápide sobre o túmulo onde o eremita está enterrado com nome de “Don Juan Maria de Justiniani”, no Cemitério de Mesilla, Novo México (EUA), é outro dado que merece destaque³.

Karsburg apresenta-nos aspectos inovadores também sobre a atuação de Agostini em terras brasileiras. Afirma que, mais do que suprir uma escassez numérica de homens capacitados para o trabalho de evangelizar, moralizar e instruir católicos espalhados pelo interior sul-rio-grandense, ideia recorrente na literatura⁴, o eremita conseguiu autorização para trabalhar pelo Estado Brasileiro na pacificação de índios com o objetivo de convencimento ao aldeamento, à catequização e inserção dos indígenas no circuito de produção econômica. Para Karsburg, o italiano sabia de sua condição de leigo, mas tirou proveito das circunstâncias de valorização de frades europeus e da escassez deste tipo de profissionais.

do amigo pessoal, Dom Manuel Romero, que os repassou ao neto, Hipólito Cabeza de Vaca, quando da morte desse.

³ Inspirada na literatura disponível, afirmei anteriormente (Welter, 2007) que João Maria de Agostini teria *desaparecido* por volta de 1875.

⁴ Serpa, 1997, por exemplo.

O historiador afirma que a estada de Agostini não foi tranquila em nenhum país por onde andou. Embora enfrentasse crises espirituais e a indiferença de muitas pessoas, atraía grande número de seguidores e, junto, a desconfiança das autoridades que o viam como um estrangeiro que ameaçava a ordem pública. Foi, portanto, um sujeito paradigmático e controverso, reverenciado e seguido pela população, recebido por chefes de estado. Mobilizou deputados, autoridades eclesiásticas, meios de comunicação de massa, ministros, autoridades judiciais (delegados, subdelegados, inspetores de quartelão, chefes de polícia), padres, presidentes de província e migrantes em sua defesa.

Por fim, gostaria de destacar que Karsburg nos apresenta um sujeito com uma trajetória única, fruto de um contexto específico, que teve um fim trágico e que se deixou conhecer por seus manuscritos e pelos registros de suas ações e de seus envolvimento em terras americanas. Seria este o santo legitimado e devotado na contemporaneidade pelas pessoas no Brasil e em outros países das Américas?

CONTRIBUIÇÕES SOBRE A AÇÃO DE OUTROS AGENTES ITALIANOS NO BRASIL

No texto publicado nesta revista, Karsburg traz uma contribuição importante quando descreve e compara a trajetória em terras americanas de Agostini a agentes similares, que foram contemporâneos ao italiano, chamados de “agentes do Evangelho” ou “barbadinhos” – frades capuchinhos, carmelitas e franciscanos. Dessa forma, apresenta, reflete e busca elucidar a respeito de cotidianidades, instituições, sujeitos do século XIX, cujas relações são repletas de ambiguidades e conflitos.

Desta pesquisa comparativa, é possível observar aproximações entre os diversos sujeitos – o aspecto físico, uso de uma indumentária específica, prática de peregrinação e rotina disciplinada e ascética. Ambos eram associados pelas pessoas da época aos profetas bíblicos, por suas características físicas (barbas longas), indicando renúncia à vaidade, sua coragem de enfrentar as asperezas do sertão, o uso de sandálias e hábito rústico, indicando uma

escolha por uma vida despojada e sem conforto, em oposição aos padres. Recorrentemente, transmutaram-se em “santos” capazes de atender aos anseios e às expectativas da população.

O costume de erguer cruzeiros por onde passavam, incentivar orações e penitências, usar gestos ritualizados, discursos fortes, pode ser somado às aproximações feitas por Karsburg entre os missionários italianos e João Maria de Agostini.

O historiador afirma que, embora as noções de céu, inferno, juízo e morte fizessem parte da espiritualidade e da cultura religiosa dos habitantes brasileiros do século XIX, não havia as características apavorantes que teriam sido introduzidas pela “pastoral do medo”, levada adiante pelos frades capuchinhos italianos. Nessa perspectiva, a ameaça e a culpabilização ocupam um lugar preponderante. Uma das formas encontradas por estes religiosos para reavivar a fé nas pessoas, guia-las para aquilo que se considerava “sã moral”, afastando-as do pecado e das penas do inferno, era envolvê-las em obras como erguimento de cruzeiros, reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas. Além disso, propunham um árduo roteiro de “mortificar a vida para se viver na morte”.

Para finalizar, é possível concluir, pela pesquisa de Karsburg, que tanto o eremita solitário João Maria de Agostini quanto os frades franciscanos italianos foram seguidos como homens santos. Sua aparência simples e despojada, seus costumes e hábitos de rígida moral e o teor dramático das suas pregações são alguns elementos motivadores dessa devoção.

Os dados de Karsburg sobre a trajetória desses religiosos em terras americanas no século XIX ajuda-nos a compreender outros movimentos devocionais em torno de agentes religiosos vivos e não canonizados, como João Maria de Jesus e José Maria.

JOÃO MARIA: MUITOS PROFETAS EM UM SÓ SANTO

Numerosos e diversificados pesquisadores buscam conhecer e compreender a significação em torno de agentes religiosos como João Maria. É o caso do trabalho que realizei (Welter, 2007) tendo por motivação compreender

os significados atribuídos a João Maria na contemporaneidade, nos discursos dos protagonistas, denominados *de joaninos*⁵. Para a realização desse trabalho, eu me inspirei e segui pistas de autores que levaram em conta a popularidade contemporânea de João Maria⁶. Inspirada pela noção de discurso como ação humana significativa (Ricoeur, 1989), observei João Maria como “evento fundante” em torno do qual gravitam “múltiplos sentidos” (Ricoeur, 1978). João Maria é um nome que não só aglutina os diversos eremitas peregrinos, mas expressa a unidade dos sentimentos, das expectativas e esperanças de mudança social das populações que participaram de guerras no início do século XX e daquelas que, ainda hoje, o têm – o nome e o personagem – como referência no seu universo simbólico.

A pesquisa empírica⁷ mostrou-me que João Maria é reconhecido e legitimado (Weber, 2000)⁸ por joaninos com vínculos econômicos, étnicos, culturais e religiosos diversos. Conheci os argumentos de devotos, lideranças de movimentos sociais, religiosos e curiosos. Sua imagem e símbolos são também utilizados com fins comerciais e turísticos. Todavia, de forma mais fundamental, o profeta é caracterizado com grande especificidade e contextualidade, além de relacionado aos referentes culturais e históricos dos joaninos. Estas relações são fundamentais para perceber que, mais do

⁵ Diante de inúmeras dificuldades, optei por chamar de joaninos os sujeitos que reconhecem João Maria na contemporaneidade a partir de referenciais culturais, históricos, religiosos, políticos, turísticos, comerciais, entre outros. Estou considerando joaninos homens e mulheres com diversas origens, contextos, idades e religiosidades.

⁶ Dentre inúmeros, gostaria de destacar os trabalhos de pesquisa realizados por: Cabral (1979), Oliveira (1992), Fachel (1995), Filatow (2002), Crepeau (2004).

⁷ Inspirada pelo sentido amplo possibilitado pela hermenêutica de Ricoeur (1989), “da práxis à história”, considere, neste trabalho, todas as práticas discursivas a respeito de João Maria, na forma oral, escrita, performática (ritual) e expressiva (iconográfica, musical, cinematográfica, cênica, televisiva, documental).

⁸ Segundo Weber, o reconhecimento é o aspecto central da legitimidade. Uma autoridade, ordem ou ação podem ser validadas aos olhos daqueles que lhes são sujeitos: pela tradição, em virtude de ligação emocional, pelo fato de uma crença racional ou por terem sido instituídas. Assim, por meio de atitude externa de imposição ou interna do sujeito, algo só é legítimo enquanto encontra reconhecimento por parte de alguém.

que lenda ou mito, João Maria é uma referência dos sujeitos para explicitar, em ação discursiva significada, elementos cruciais de seu *mundo* (Ricoeur, 1989). Constatei que os discursos a respeito de João Maria são construídos pelos joaninos no presente, estão referenciados em sua cultura histórica, servem como reforço dos valores sociais hierárquicos e como forma de encantamento do *mundo*. Seu vínculo com a natureza legítima, para os joaninos, uma *campesinidade* (Woortmann, 1990) que persiste mesmo em contexto urbano.

Importante destacar que, de forma semelhante ao contexto histórico-social-cultural de João Maria de Agostini, descrito por Karsburg, observou-se que há impregnação da vida cotidiana e uma concepção de mundo cosmizante no mundo religioso dos joaninos de Santa Catarina. Além disso, o mundo dos joaninos está integrado a uma cultura religiosa (especialmente católica) *difusa*⁹ e *profunda*¹⁰ (Steil, 2004; Velho, 1995), mas disponível para dar sentido para o mundo a qualquer momento. Esse mundo religioso está habitado por almas, santos, Deus, diabo e lideranças laicas, mas, também, de forma significativa, por João Maria, que opera junto aos católicos e pentecostais no controle da indeterminação do mundo (Quintais, 1998) e é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

⁹ Steil (2004) fez uma leitura histórica da trajetória do catolicismo no estado do Rio Grande do Sul e constata que os diversos catolicismos teriam se sedimentado na cultura ocidental “através do calendário, festas, valores e sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais” (p. 25). A partir de Isambert, Steil define “essa forma de catolicismo como uma espécie de ‘religião invisível’, em que valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável”, ou seja, uma dimensão da vida religiosa “relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela” (idem). No caso do Rio Grande do Sul, essa forma difusa de religiosidade teria sido conformada tanto pela tradição católica quanto pela presença histórica de um protestantismo de migração, levando o autor a defini-la como “cristianismo difuso”.

¹⁰ Composta por referências históricas e culturais que fundamentam a significação e interpretação dos sujeitos. Velho (1995) sugere que a cultura profunda se apresenta como uma forma apropriada para reinterpretar e atualizar a tradição, mantendo a simbologia viva.

De uma maneira ampla, João Maria foi percebido pelos joaninos de forma semelhante a Agostini, descrito por Karsburg – como um sujeito simples, despojado e desapegado de valores “mundanos”. Vivía só, peregrinava, era simples e despojado, mas marcadamente era visto como próximo e comprometido com os sujeitos, especialmente os sujeitos empobrecidos. Aos diferentes eremitas, somam-se características especiais de João Maria, em sua trajetória na terra, como capacidade de onisciência, onipotência, onipresença, invisibilidade, inatingibilidade, longevidade ou imortalidade, ou seja, possuía capacidade de mudar de forma, ficar invisível, levitar ou se locomover sobre as águas, modificar o estado das coisas, interferir na vida das pessoas. Essas capacidades teriam sido possibilitadas especialmente por sua condição de enviado de Deus na terra, somente esta posição o habilitaria a premiar os puros e justos e punir os injustos, avaros e egoístas. Os joaninos sugerem que João Maria seria benzedor, milagreiro, guia, profeta, apóstolo, divindade, embora se diferenciasse dele por sua característica humana. Esta ambivalência e sua condição de penitente pelo bem da humanidade o habilitou a assumir a condição de salvador, equivalente a Jesus Cristo.

Sua caracterização também, como profeta *ético e exemplar*¹¹, permitiu-me afirmar sua multivalência¹². Segundo os joaninos, o dom de Deus o habilitou a anunciar os desígnios divinos, ensinar e aconselhar o comportamento não aprovado por Deus e, como divindade, punir os pecadores e premiar os justos, trazer a vitória do bem contra o mal, corrigir a imperfeição do mundo, salvar os homens pelas suas penitências e permitir o advento do paraíso terrestre. Dessa maneira, permitir que o apocalipse se complete.

Entre os joaninos católicos, João Maria é reconhecido como santo e devoto de forma semelhante aos santos canonizados pela Igreja Católica, mas opera também entre pentecostais no controle da indeterminação do mundo (Quintais, 1998). Os elementos de sua sacralidade estão em sua condição de peregrino penitente, poder milagroso de cura, atribuída imortalidade, comprometimento com os necessitados, capacidade de conhecer o “coração

¹¹ No sentido empregado por Weber (2000), ou seja, como um homem que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação.

¹² Sobre isso, ver também Welter (2012).

dos homens”. Sua condição de santo o habilitaria na contemporaneidade a punir pecadores, limpar aquilo que está sujo e tornar sagrado aquilo que toca. Os objetos que teriam pertencido a João Maria ou sido tocados por ele foram embebidos de sua consagração (Mauss, 1974) e apresentam-se como habilitados para purificar e promover a salvação, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males e propiciar proteção divina. Portanto, é santo protetor e purificador. Como indivíduo venerável, alcançou a perfeição da condição humana, a condição de purificado e conquistou definitivamente a vida e, portanto, é argumento de legitimação dos devotos frente à hierarquia católica. A cruz de cedro e a “água santa” foram os símbolos atribuídos a João Maria mais destacados nessa pesquisa e são utilizados, inclusive, por pentecostais. Outros símbolos, como orações, objetos pessoais, “medidas do santo” e imagens são também apropriados.

A pesquisa realizada em Santa Catarina possibilitou afirmar que a relação contemporânea da oficialidade católica com João Maria não é tão conflituosa quanto se ressaltou em grande parte da literatura e que o movimento legitimador de João Maria ocorre também a partir da hierarquia religiosa, especialmente aquela vinculada à Igreja Progressista, conhecida também como Igreja ou Catolicismo da Libertação, e as Pastorais Sociais (como CPT)¹³. Isto ficou evidenciado no apoio aberto (ou mais discreto) de parte do clero às atividades religiosas não institucionais, especialmente devocionais e penitenciais, envolvendo João Maria, e na apropriação da sua imagem em lutas promovidas pelas pastorais e movimentos sociais.

Muitas lideranças, muitos partidos políticos e movimentos reivindicatórios, com características populares, democráticas, autônomas e inspiradas numa perspectiva cristã da *opção pelos pobres*, surgiram no âmbito dessa Igreja Progressista. Alguns desses movimentos, nomeadamente a CPT e o MST, lançam mão de recursos pedagógicos, discursos, mitos, rituais, místicas,

¹³ Sobre as diferenças entre os catolicismos, ver Locks (1998), Oliveira (2003) e Steil (2004), entre outros. Sobre o catolicismo em Santa Catarina, ver Serpa, 1997. De forma resumida, trata-se dos catolicismos: de salvação individual, *popular*/tradicional, imigração, romanizado, da libertação/ inculturado e carismático.

símbolos (como João Maria e a cruz de cedro), organizam eventos como romarias, caminhadas, marchas e celebrações, para viabilizar e implementar os valores e princípios reivindicativos, especialmente junto à população-alvo, mas também junto à população em geral e ao Estado. Neste processo, observei um movimento duplo de legitimização – ao mesmo tempo que João Maria foi legitimado por lideranças sociais e pela Igreja da Libertação, instrumentalizou os movimentos reivindicatórios, as lideranças e as organizações.

Os discursos expressivos (Martins, 2009)¹⁴ a respeito de João Maria popularizaram-se em Santa Catarina, especialmente na década de 1980, período marcado pela abertura política, pelo surgimento de diversos movimentos sociais e pelo projeto político e governamental de resgate da memória do Contestado. A observação de obras de arte, instalações, acervo de museus, grutas, santuários, músicas, poesia, dança, peças teatrais e cinema, permitiu-me constatar que os discursos explicitam duas caracterizações de João Maria: como liderança religiosa e política ou como santo. Os sinais de reconhecimento encontrados em grutas, santuários, capitéis e capelas, indicam que sua imagem e seu símbolo são constantemente apropriados nas lutas coletivas por justiça social ou particulares no controle da indeterminação do mundo.

De maneira geral, pode-se afirmar que os discursos orais, escritos, performáticos e expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina na contemporaneidade, foram construídos pelos joaninos na sua cultura histórica, possuem temporalidade e expressam algo. No entanto, reforçando o processo sugerido pela hermenêutica de Ricoeur, observei que os discursos dos joaninos, embora formulados e expressados a partir das referências históricas dos joaninos e ostensivas da interlocução, afastam-se, num segundo momento, dessas referências, ultrapassam o caráter individual para assumir uma dimensão inter-humana e histórica e são objetivados, autonomizam-se e tornam-se *obras abertas* a leituras e múltiplas interpretações. Neste contexto, percebo que é o próprio discurso autonomizado dos joaninos, a princípio, a respeito de João Maria, que serviu como mecanismo de sua legitimação

¹⁴ Categoria de análise que engloba todas as manifestações capazes de exprimir uma forma ou um conteúdo estético aliado a qualquer conteúdo identitário.

(como divindade, profeta, santo, guia de procedimentos de cura ou símbolo da luta pela terra), dos discursos atribuídos a ele, dos próprios discursantes (joaninos) e de sua cultura histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando por base estes argumentos teóricos e os dados empíricos de Santa Catarina, afirmo que o sujeito histórico do século XIX descrito por Karsburg se mantém vivo no imaginário de inúmeros sujeitos como santo, profeta, orientador de procedimentos de cura, inspirador de movimentos sociais, bem como de projetos políticos e governamentais. Dessa forma, é apropriado, na interpretação de seu mundo, para controlar a indeterminação do mundo, para anunciar e acabar com o mal, reagir contra aquilo que não está de acordo com sua cultura, estimular a luta política ou anunciar o *mundo* desejado.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Osvaldo R. *A Campanha do Contestado*. 2. ed revisada. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

FILATOW, Fabian. Religião e política: o caso dos Monges Barbudos (Rio Grande do Sul, 1935-1938). *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 2, n. 2, p. 53-74, jul./dez. 2002.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. O Eremita Do Novo Mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 61-76, jul./dez. 2007.

_____. *O Eremita do Novo Mundo – A trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. Tese (Doutorado em História). PPGHS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

MARTINS, Pedro. Cabo-verdianos em Lisboa: manifestações expressivas e reconstrução identitária. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 241-262, jan./jun. 2009.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. v. I. São Paulo: Epu/Edusp, 1974.

QUINTAIS, Luís et al. *Milagre que Fez*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

RICOEUR, Paul. *O conflito de Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *Do Texto à Ação – Ensaio de Hermenêutica II*. Porto Rês, 1989.

SERPA, Élio C. *Igreja e Poder em Santa Catarina*. Florianópolis: EdUFSC, 1997.

STEIL, Carlos A. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, vol. 01, n. 5, p. 09-30, 2004.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1995.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: *Economia e Sociedade*. 3. ed. Brasília: UnB, 2000.

WELTER, Tânia. *O Profeta São João Maria continua encantando no meio do povo – Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2007.

_____. O Profetismo de João Maria nos discursos contemporâneos. *Debates do NER*, Porto Alegre, vol 02, n. 17, p. 11-34, 2010.

WOORTMANN, Klass. “Com parente não se negueia”. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 87, Rio de Janeiro\Brasília, p. 11-73, 1990.

Recebido em: 05/05/2014

Aprovado em: 19/05/2014

TRÉPLICA AOS COMENTÁRIOS DE MEU ARTIGO
“A TRAJETÓRIA DE UM EREMITA PEREGRINO
NA AMÉRICA CATÓLICA DO SÉCULO XIX”

Alexandre de Oliveira Karsburg¹

Em primeiro lugar, eu gostaria de agradecer ao convite do prof. Carlos Alberto Steil para participar desta edição da Revista *Debates do NER*.² Confesso que, de início, eu acreditava que meu artigo seria mais um trabalho em revista acadêmica que serviria, unicamente, para agregar produção ao meu currículo. Ledo engano! Foi uma surpresa agradabilíssima perceber que o texto foi lido e analisado por capacitados profissionais de outras disciplinas das ciências humanas que não os da história, e só então eu me dei conta dos riscos que assumi ao aceitar o convite. Os historiadores possuem preocupações diferentes de antropólogos, sociólogos e cientistas sociais, embora todos sejam das ciências humanas, e isso ficou claro em alguns comentários ao meu texto. Desde o primeiro semestre de graduação em história, ouvimos e lemos a respeito da necessidade de nos aproximarmos das ciências irmãs. Não que exista um abismo entre elas, mas há, sim, um caminho de armadilhas e dificuldades que geralmente não é enfrentado por muitos. Contudo, tentei, com as armas que possuía, *atravessar a ponte* que separa a disciplina história de suas parentas próximas, e talvez tenha sido isso o que mais me deixou satisfeito.

Entretanto, e em segundo lugar, percebi que, para este artigo, poderia ter desenvolvido alguns pontos da trajetória do eremita italiano que ficaram confusos e/ou obscuros. E não adianta simplesmente justificar que estes

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.

² Também quero agradecer a Rodrigo Toniol, estudante de doutorado em Antropologia da UFRGS, pelas sugestões e pela disponibilidade em esclarecer dúvidas durante todo o processo de elaboração desta edição da Revista *Debates do NER*.

detalhes estão em minha tese de doutorado e posterior livro, pois isso seria forçar o leitor a ir em busca de algo que deveria estar presente no artigo. Para meu alívio, existe a possibilidade da tréplica, apesar de saber que tréplicas, geralmente, são curtas. Então, vamos ver o que é possível fazer.

Quando elaborei meu projeto para a pesquisa de doutorado, em meados de 2007, eu tinha por objetivo estudar a crença que se desenvolveu em torno do monge João Maria no Rio Grande do Sul. Para isso, elegi como objeto a Romaria de Santo Antônio, no cerro do Campestre, no município de Santa Maria, iniciada pelo eremita italiano Agostini, no ano de 1848 e considerada a maior romaria católica do estado até a década de 1930. A razoável quantidade de obras e fontes históricas a respeito da romaria permitia tal estudo. Ao iniciar o doutorado e começar a busca por fontes inéditas – sem esquecer as já conhecidas –, a pesquisa foi tomando outro rumo. Ao invés da crença no monge, as fontes descobertas empurravam-me ao sujeito que deu origem ao santo.

Para obter melhores resultados na empreitada, fui atrás do maior número possível de obras sobre a Guerra do Contestado,³ sabendo que nesta ampla bibliografia havia informações sobre o eremita italiano que é considerado pela historiografia⁴ o primeiro da série de “monges andarilhos” a ter percorrido o sul e sudeste brasileiro, desde meados do século XIX. Também garimpei

³ O movimento ou a Guerra do Contestado foi um conflito de grandes proporções, largamente combatido pelo exército brasileiro. Em seu auge, no ano de 1914, os rebeldes chegaram a somar cerca de 20.000 pessoas. Suas características milenaristas e messiânicas levaram os primeiros comentaristas a incidir sobre os participantes um forte julgamento moral, retratando-os como “fanáticos”, “bandidos” ou mesmo “loucos”. Foi, no entanto, justamente este componente subjetivo, ou seja, a esperança pelo retorno de um líder místico – o *monge* João Maria – que haveria de guiá-los para a vitória contra a República, que conferiu ao movimento sua feição radical. Embora a denominação “Contestado” tenha se referido, originalmente, ao vasto espaço disputado entre os estados do Paraná e de Santa Catarina desde a fundação daquela província, em 1853, passou a designar, posteriormente, a área diretamente envolvida no conflito que teve início em 1912 (Machado, 2004).

⁴ A historiografia sobre a Guerra do Contestado foi apresentada anteriormente em meu artigo nesta Revista.

teses e dissertações que analisaram a crença popular no monge através de outros eventos – que não a Guerra do Contestado – onde os devotos foram perseguidos pelas autoridades políticas e policiais do Rio Grande do Sul, como o caso dos Monges Barbudos de 1938 (Filatow, 2002). Havia, ainda, tentativas de biografias dos três monges – João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria de Santo Agostinho –, analisados em sequência para compreender a santidade do nome.⁵ Após ler tais obras, constatei, enfim, que algumas apresentavam fontes históricas sobre o primeiro dos monges, o eremita italiano João Maria de Agostini, mas sem uma análise que considerasse a sua trajetória pessoal e o contexto em que viveu. Foi com esse intento, portanto, que escolhi focar no sujeito, e não na crença que em torno dele se desenvolveu, muito embora tenha sido inevitável, uma vez ou outra, navegar por este oceano profundo que se chama religiosidade popular.

Nada estava colocado de início. Por vários meses do ano de 2008, gravei entre um e outro objeto, atento aos indícios e às fontes que iam surgindo. Mas tudo ficou completamente decidido no momento em que descobri que certo eremita italiano, chamado *Juan Maria de Agostini*, esteve nos Estados Unidos entre 1863 e 1869, lá alcançando a morte trágica. Após filtragem de informações, cheguei ao livro de Arthur Leon Campa (1994), cuja primeira edição é de 1963. Ali constavam várias informações a respeito da trajetória do italiano pelas Américas, inclusive sobre a passagem dele pelo Brasil. A partir desse livro, descobri a tradução do que seriam os manuscritos do eremita, feita por um norte-americano chamado Charles Wolfe (1925).⁶ A fotografia, tirada em 1863, que mostra o eremita com sua mão esquerda colocada sobre o abdômen, veio logo na sequência, dando certeza de se tratar do mesmo personagem que palmilhou o sul do Brasil em meados do século XIX. Escolhido, enfim, o objeto, vieram os maiores desafios: como

⁵ Acredito que para a tréplica ficaria demasiado apresentar a bibliografia a respeito dos monges. Para tanto, indico as referências do texto desta Revista, da minha tese (2012) ou do livro (2014).

⁶ Foi o diretor da biblioteca Frei Angélico Chaves (Santa Fé, NM), o Sr. Tomas Jaehn, que reuniu documentos sobre o eremita do Novo México e me cedeu uma cópia da tradução dos manuscritos realizada por Charles Wolfe, em 1925.

reconstruir a trajetória deste italiano em terras americanas? Como foi possível a alguém como ele – peregrino e eremita – percorrer o continente em toda a sua extensão? E, no século XIX, quando as condições de mobilidade eram difíceis se comparadas aos dias de hoje? Qual a metodologia de pesquisa a ser utilizada? Como chegar ao sujeito histórico “soterrado” por camadas de santidade construídas por diversas gerações de devotos? Quando encontram-se respostas que há tempos assolam os pesquisadores, eis que surgem novas perguntas, tão ou mais difíceis que as anteriores. Talvez seja isso que torne a pesquisa histórica tão fascinante.

A única maneira que encontrei para tentar superar os obstáculos foi aprofundar ainda mais as pesquisas, passando meses ininterruptos em arquivos de cidades diferentes. Apesar de conhecer as fontes a respeito do eremita italiano – publicadas em obras anteriores de autores brasileiros –, à medida que o tempo de trabalho em arquivos aumentava, a quantidade de documentos inéditos que ia descobrindo sobre João Maria de Agostini me surpreendia. Cartas como a do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva,⁷ do pároco de São Borja João Pedro Gay⁸ e do inspetor da Lagoa (RJ) José Francisco Ferreira;⁹ o passaporte fornecido pelo governo sul-rio-grandense ao “monge italiano”, em 11 de fevereiro de 1852, com destino ao Paraguai;¹⁰ novos ofícios escritos pelo governo de Santa Catarina, como aquele que diz ser o monge um sujeito “[...] incapaz de poder pregar por ser intolerante,

⁷ Sacerdote e deputado provincial em Santa Catarina, que visitou o eremita na Ilha do Arvoredo, em fevereiro de 1849.

⁸ Cartas escritas no início de 1852, avisando o governo sobre o retorno do “célebre monge das águas santas” à província do Rio Grande do Sul (Karsburg, 2014, p. 280-281, p. 309-310).

⁹ A carta do inspetor de quartelão da Lagoa, escrita em 3 de abril de 1849, foi destinada ao ministro da Justiça, Euzébio de Queiroz.

¹⁰ Documento que não apresentei no artigo da *Revista NER*, mas está presente na minha tese (2012) e no livro *O Eremita das Américas* (2014, p. 294).

sem humildade, nem resignação”;¹¹ os motivos que levaram o presidente da província a ordenar a captura do italiano, em outubro de 1848, – fato noticiado em jornais da época.¹² Enfim, documentos inéditos que, juntamente aos já conhecidos, formaram um conjunto que denominei *Dossiê monge João Maria de Agostini* (Karsburg, 2014, p. 99). Os novos documentos sobre o italiano prestaram-se a uma reinterpretação das fontes antigas, utilizadas pela literatura que me antecedeu, e desse cotejamento dei um salto que me aproximou do sujeito histórico e de seu tempo.

Com essa massa documental, procurei ir além da historiografia anterior, que utilizou as fontes conhecidas de modo anacrônico, projetando no passado problemas do presente – como acreditar que as pessoas que procuraram a cura nas águas santas e as bênçãos do monge eram somente os pobres e abandonados pelo Estado. O próprio Andrade Neves, que teria surrado o eremita italiano a bengaladas quando esse passou por Rio Pardo (RS), em 1846 ou 1848, pediu permissão ao governo da província para levar índios enfermos para se banharem nas águas minerais do Campestre!¹³ Como se não bastasse, padres de outras províncias foram até o sul buscarem a cura nas águas abençoadas pelo já aclamado “monge santo do Rio Grande”. Comerciantes, militares, uma poetisa que morava no Rio de Janeiro, um general da província de Corrientes (Argentina), um ex-monge beneditino

¹¹ Impressões iniciais do presidente Antero Ferreira de Brito no dia do desembarque do *monge* na capital Desterro, em meados de dezembro de 1848.

¹² Jornais que trouxeram dados novos e que me permitiram inserir o eremita em diferentes contextos, próprios de seu tempo, e não de tempos posteriores. Ver capítulo 1 de meu livro: *As Águas Santas* (Karsburg, 2014, p. 35-84).

¹³ José Joaquim de Andrade Neves era homem de posses e de destacada importância no governo do Rio Grande do Sul, ocupando o cargo de Diretor Geral dos Índios na província. No dia primeiro de janeiro de 1849, ao apresentar relatório sobre sua visita às aldeias indígenas de Nonoai e Guarita (norte da província), e comentar, com preocupação, a respeito da elefantíase que estava infectando os índios, fez a seguinte sugestão: “[...] parece-me acertado que estes enfermos fossem auxiliados com sustento e transporte e levados às águas minerais de Santa Maria da Boca do Monte, ou do Botucarái, onde consta que iguais doentes têm melhorado.” (Arquivo Histórico do RS, Pasta Índios, Maço 3, Rio Pardo, primeiro de janeiro de 1849).

do mosteiro de São Paulo... a lista é longa daqueles que deixaram registros de sua busca pela cura nas águas santas do Campestre e do Botucaraí. Sendo assim, afirmei:

A crença no poder curativo das águas não pode ser uma característica cultural de um grupo social específico: era algo compartilhado, em menor ou maior grau, por todos. Contudo, poderia haver diferentes explicações das razões de determinadas águas terem poder de cura: para alguns eram seus princípios sobrenaturais, para outros, suas propriedades minerais, e, muitas vezes, tais pontos de vista entravam em choque (Karsburg, 2014, p. 41).

Conforme os documentos iam passando diante de mim, constatava que diversos assuntos, aparentemente não ligados ao eremita, condicionaram sua estada no Brasil. Por exemplo, a demanda por missionários religiosos por parte do Império brasileiro, abrindo as portas do país à entrada de capuchinhos italianos que se espalharam por quase todo o território; ou os conflitos e as desconfianças aos estrangeiros oriundas da consolidação dos Estados Nacionais, em meados do século XIX. Meu objetivo foi inserir o sujeito em seu contexto, não sobrepondo um ao outro, mas tentando captar o que estava no horizonte de possibilidades para alguém como João Maria de Agostini, eremita leigo que fizera votos simples de castidade e pobreza (quando ainda estava na Itália) e tentou no Novo Mundo alcançar a redenção através de longo e extenuante trabalho missionário.

Para cumprir com esse intento, Agostini lançou mão de estratégias variadas, combinando habilidades como a de emissário do Evangelho, eremita, penitente, curandeiro, peregrino e artesão de pequenos objetos sacros. No caso dos objetos sacros que fabricava – crucifixos e rosários –, Agostini “[...] os dava a quem os queria, que em troca dos ditos objetos lhe davam alguma coisa.”¹⁴ Estas ações denotam *troca*, mostrando, sim, intenções de relacionar-se com as pessoas, não importando suas condições

¹⁴ Ofício do Sr. José Francisco Ferreira ao subdelegado da Freguesia da Lagoa (RJ), Sr. Hermenegildo Xavier de Moraes, três de abril de 1849. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Série Justiça, IJ1-558.

sociais. Portanto, ao italiano não cabem rótulos, pois o amálgama de distintas tradições cristãs é que deram a ele o caráter excepcional, alguém fora do comum que parece ter saído de um filme de ficção¹⁵ – como bem frisou Ari Pedro Oro em comentário nesta Revista.

Uma das dificuldades que eu tive durante as pesquisas foi tentar responder como o italiano se deslocava entre os lugares, tendo em vista as distâncias percorridas por ele. Não é segredo que ele preferia caminhar de um ponto a outro, como quando cruzou o planalto meridional do Brasil (duas vezes, entre 1845 e 1852) e quando tomou o rumo do oeste estadunidense, fazendo parte da comitiva do comerciante Miguel Romeo, em maio de 1863. Nos manuscritos atribuídos ao eremita Agostini, há a indicação de que ele atravessou os pampas argentinos (início de 1854) no lombo de um cavalo – que foi roubado pouco antes de chegar à cidade de Mendoza, aos pés da Cordilheira dos Andes (Wolfe, 1925, p. 5). Em algumas ocasiões, como quando ele foi deportado do Rio Grande do Sul para Santa Catarina, e depois para o Rio de Janeiro (entre dezembro de 1848 e maio de 1849), o meio de locomoção foi o barco, via litoral, com passagens pagas pelo Estado brasileiro – já que Agostini não tinha dinheiro para tal despesa.¹⁶

Os rosários e crucifixos fabricados pelo eremita não pareciam ser destinados à venda, antes oferecidos como *dádiva* ou trocados por mantimentos, portanto, para realizar suas viagens de barco, deveria contar com o auxílio de alguém, talvez de comandantes dos vapores que o aceitavam a bordo sem nada cobrar, ou, ainda, de um filantropo abastado disposto a dar dinheiro ao peregrino mendicante. Havia, contudo, uma maneira de juntar dinheiro que poderia ser utilizado para pagar viagens de barco: a subscrição feita por moradores próximos aos locais habitados pelo eremita. Assim, contando

¹⁵ Filme que está em meus planos, acatando a ideia da professora Martha Abreu (UFF) e do professor Carlos Alberto Steil (UFRGS). Obviamente que, para concretizá-lo, será preciso a ajuda de muitas pessoas e algum tempo de trabalho.

¹⁶ Os detalhes sobre a viagem do eremita do Rio Grande do Sul para Santa Catarina, e depois para o Rio de Janeiro, estão na tese (2012) e no livro (Karsburg, 2014, p. 70-76, p. 231-234)

com a caridade alheia, ele ia prosseguindo em sua jornada, apresentando-se como penitente e despertando nas pessoas diferentes sentimentos, como compaixão e admiração pelo seu desprendimento. O italiano foi percebendo, dessa forma, que sua imagem tinha forte apelo, tanto entre os populares quanto entre os grupos mais bem estabelecidos socialmente.

No transcorrer de sua marcha pelos países americanos, entre idas e vindas num percurso realmente crivado de incertezas e desafios, o eremita percebeu que possuía um poder simbólico e que podia usá-lo para seu benefício. Mas seria imprudência abrir mão de expedientes humanos, por isso cultivou relações, ainda que momentâneas, com homens de condição social privilegiada. Colocava-se sob o abrigo de personagens de relevo para cumprir com seus objetivos de pregador do Evangelho, oferecendo e trocando objetos sacros por ele fabricados, além de colocar-se como protetor espiritual e curandeiro capaz de sanar os males do corpo. Muitos abriram caminho à atuação do eremita pelos países da América, testemunhando a seu favor e dando salvo-condutos quando ele se envolvia em problemas. Do mesmo modo, recebia cartas de apresentação e informações para atenuar os perigos da jornada. Arthur Campa afirmou que estas cartas foram a “fortuna do pobre eremita” (Campa, 1994, p. 177). Eu complementaria dizendo que as relações interpessoais formaram o verdadeiro *tesouro* do pobre eremita, permitindo a ele cumprir com a promessa de servir a Deus nos mais terríveis e distantes desertos do mundo, leia-se: nas montanhas e nos sertões do continente americano.

REFERÊNCIAS

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

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.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *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 odisseia de um peregrino italiano no século XIX*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2014.

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

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

Recebida em: 26/05/2014

Aprovada em: 01/06/2014

ARTIGOS

REGULACIONES A UNA DEVOCIÓN ESTIGMATIZADA: CULTO A SAN LA MUERTE EN BUENOS AIRES

Juan Martin Lopez Fidanza¹
María Cecilia Galera²

Resumen: En este trabajo abordamos el culto a San la Muerte, santo de consagración popular oriundo de las provincias del litoral argentino con influencia de la cultura guaraní, y de gran expansión en la actualidad. Esta devoción se hace presente en el espacio público y acrecienta su visibilidad en un marco de una menor restricción estatal sobre los cultos; constatado en la existencia de múltiples santuarios y altares a lo largo del país, su difusión en sitios Web, santerías y en los medios de comunicación. Aun así, esta devoción continúa siendo estigmatizada y supone costos sociales para aquellos que le rinden culto. En este contexto, nos interesa abordar las diversas regulaciones estatales y sociales sobre este culto. En particular, haremos hincapié en la presentación que realizan los medios de comunicación (en el período 2008-2011) sobre esta devoción, la cual consideramos refuerza una imagen negativa y vinculada con el crimen en el imaginario colectivo. Por último, abordaremos las estrategias de legitimación que despliegan los encargados de santuarios a San La Muerte en Buenos Aires en tanto referentes de esta devoción popular.

Palabras clave: Religiosidad Popular; Regulaciones; Medios de Comunicación; Estrategias de Legitimación.

Abstract: In this paper, we are going to address the cult of the popular saint San La Muerte, which was emerged in the Argentine provinces with Guaraní's culture influence and of great expansion at present. This devotion is expanding throughout the country and increases its visibility in a context of greater religious market deregulation; this can be perceived in his presence in multiple altars erected in public places and shrines, websites or the mass media. Even so, the devotion to San La Muerte is still socially stigmatized and involves social costs for those who worship him. Therefore, we would address the many social and state regulations

¹ Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Buenos Aires, Argentina. Contacto: juanfianza@gmail.com.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. Contacto: mceciliagalera@gmail.com.

to this cult and the legitimation strategies deployed by this saint sanctuary's owners in Buenos Aires. We will focus on the presentation made by the media (in the period 2008-2011) on this devotion, which we believe reinforces a negative image associated with crime in the collective imagination, limiting the freedom of expression of the devotees and the *spread* of devotion.

Keywords: Popular Religiosity; Regulations; Mass Media; Strategies of Legitimization.

INTRODUCCIÓN

Dentro de la producción académica sobre el campo religioso argentino, diversos autores lo analizan desde una perspectiva que postula la existencia de un 'monopolio' católico en donde la Iglesia se impondría como garante privilegiado de la autenticidad de las creencias, aunque esto no suponga necesariamente una regulación efectiva sobre las prácticas. Este status sufriría una ruptura en las últimas décadas, dando lugar a una fragmentación y pluralización de grupos religiosos (Mallimaci, 2013; Mallimaci; Giménez Beliveau, 2007; Mallimaci, 2001; Gimenez Beliveau; Esquivel, 1996). Esta línea de análisis ha sido cuestionada por Frigerio (2007), quien señala que detrás de la misma subyace la asunción acrítica del modelo bergeriano de 'dosel sagrado' así como la postulación de un hipotético pasado en el cual existiría de hecho una situación monopólica, la cual no ha podido ser corroborada por investigaciones históricas. Como alternativa, se postula la utilidad de pensar el contexto argentino desde la perspectiva de las economías religiosas (Frigerio, 2007; Frigerio; Wýnarczyk, 2008), desde la cual se estudia el grado de regulación ejercido sobre organizaciones e individuos en lo referente a la práctica de su libertad religiosa. Este modelo fue desarrollado para explicar las variaciones de la actividad religiosa en el mercado, particularmente norteamericano. Una de sus principales tesis es la siguiente: si una economía religiosa no está regulada y es competitiva, los niveles generales de compromiso religioso serán altos (Stark; Finke, 2000). Esta teoría afirma que la regulación sobre la religión restringe la oferta religiosa modificando los incentivos y oportunidades para los 'productores' (líderes

y organizaciones religiosas). Las religiones con regulaciones restrictivas enfrentan mayores costos de entrada y de operación, por lo que no pueden competir en igualdad de condiciones con las religiones favorecidas, o al menos toleradas, por el Estado (Stark; Finke, 2003).

Dentro de esta perspectiva teórica, resaltamos el aporte de Grim y Finke (2006), quienes presentan dos grandes tipos de regulaciones que impactan en las formas de concebir y vivir la religión. Por un lado, la *regulación gubernamental* que consiste en las restricciones sobre la práctica, profesión o elección de una religión ejercidas por leyes, políticas oficiales o acciones administrativas del Estado. Estas regulaciones son las más directas y visibles para un observador externo, siendo comúnmente trabajadas desde distintas perspectivas teóricas, especialmente aquellos estudios que investigan los vínculos Estado-Iglesia. El *favoritismo religioso estatal*³ es definido como aquellos subsidios, apoyos, privilegios o sanciones favorables provistas por el Estado a una religión determinada o a un pequeño grupo de éstas. Puede deberse a una modalidad centralizada, planificada e incluso legislada; o bien ser resultado de la decisión personal de funcionarios estatales. En este registro deben entenderse también los subsidios a organizaciones religiosas que no se destinan al culto sino a los servicios de educación y acción social que ofrecen, labores que a la larga resultan difícilmente escindibles del carácter religioso de dicha institución.

Estas regulaciones sobre lo religioso, sean restrictivas o positivas, atraviesan los tres poderes del Estado, en sus diferentes niveles (nacional, provincial y municipal). El marco regulatorio en sí es definido por el poder legislativo quien dicta las leyes pertinentes, basándose en lo estipulado por la Carta Magna de cada país. En el caso argentino la Constitución, a pesar de que no adopta una religión 'oficial', evidencia un claro favoritismo en beneficio de la Iglesia Católica. Sin embargo, las regulaciones no se restringen a la formalidad de la ley (Constituciones, Leyes nacionales o provinciales, legislaciones locales) sino que también contemplan sanciones o perjuicios

³ Estos dos tipos de regulación deben distinguirse pese a tener un mismo actor, debido a que tienen efectos distintos, en cuanto a su carácter restrictivo o positivo. Sin embargo, debe señalarse que ambos mecanismos suelen operar en conjunto.

originados en acciones administrativas, una modalidad de regulación menos evidente y, por ende, difícil de indagar.

Por otro lado, entre las regulaciones estatales podemos distinguir aquellas establecidas formalmente (institucionalizadas) y los ordenamientos informales que transcurren entre lobbies, presiones y estrategias políticas que se gestan en estrecho vínculo con el contexto socio-político del momento. En este nivel también operan lógicas culturales o personales de quienes detentan cargos de decisión. La coyuntura atraviesa las diversas instancias del Estado, ya sea en la decisión burocrática de algunos funcionarios (favoreciendo u obstruyendo), en los procesos judiciales, en la inclusión o exclusión de algunos artículos en leyes, etc.

Existen otros organismos pertenecientes a la esfera pública que impactan en el desenvolvimiento de la vida cotidiana de los grupos religiosos. En primer término, destacamos aquellos poderes ligados al monopolio legítimo de la violencia, como es la policía. A pesar de que la normativa actual que regula el campo religioso argentino no conlleva un control represivo, a través de los medios de comunicación se tiene conocimiento de diversos hechos en que esta institución ha actuado extrapolando valoraciones personales en su accionar como fuerzas de seguridad.

Por último, Grim y Finke (2006) señalan un tipo de regulación que excede el marco estatal: las regulaciones sociales. Estas son restricciones sobre la práctica, profesión o elección de una religión ejercidas por otros grupos religiosos, y diversos sectores de la sociedad. Puede tratarse de acciones directas de representantes religiosos, fieles que ocupan puestos relevantes en alguna organización secular y pueden incidir en la regulación de la cultura, repudios vecinales, información que circula en los medios de comunicación, etc. Hay un amplio espectro de actores religiosos y agentes seculares que operan en la esfera pública atribuyéndose cierto conocimiento 'experto' y buscando influir de modo más o menos directo sobre el desenvolvimiento de la vida religiosa. Entre ellos podemos incluir: periodistas, profesionales de la salud, académicos, activistas anti-sectas, editores de libros de temática religiosa, policías, psicólogos, entre otros. Este tipo de regulación es mucho más difícil de percibir y medir por su pluriformidad y por las formas sutiles

que puede adoptar: desde asignaciones de un estatus ‘desviado’ a persecuciones abiertas por grupos organizados (Frigerio, 2012).

En el caso argentino, podemos observar el impacto de las regulaciones sociales sobre la diversidad religiosa, retomando el caso de los grupos evangélicos y umbandistas en los ‘90. Pese a que la legislación referida a la libertad de culto (considerada deficiente por muchos especialistas) se ha mantenido casi inalterada en las últimas dos décadas, estos grupos religiosos debieron redoblar sus esfuerzos en el espacio público en pos de mejorar su imagen en los medios de comunicación, donde eran fuertemente estigmatizados (Frigerio; Wynarczyk, 2008).

La importancia de indagar en todas estas regulaciones radica en abrir el juego a las acciones gubernamentales – marcos legales, restricciones administrativas o judiciales, favoritismos políticos – e interacciones sociales en torno a los diversos cultos, dando cuenta de cambios y resistencias en el desarrollo de los mismos (Frigerio; Wynarczyk, 2008). Principalmente habilita la observación del desenvolvimiento de grupos minoritarios en la vida cotidiana y las regulaciones sociales (como el impacto de los medios de comunicación, persecuciones, estigmatizaciones, etc.) que operan sobre ellos en un contexto de mayor diversidad y visibilidad religiosa en el espacio público. Consideramos que la práctica o elección de una religión se podría ver modificada por restricciones derivadas de una regulación gubernamental (normas legales y decisiones administrativas dictaminadas sobre los diversos grupos), y por otro lado, limitaciones y controles sociales y culturales, dando cuenta de una regulación religiosa extra-legal.

En este artículo analizaremos las regulaciones a una devoción que, sin ser proscripta, sufre de claros costos adicionales para quienes la practican: el culto a San la Muerte. Se trata de una devoción popular, originaria del litoral argentino con influencia de la cultura guaraní, que actualmente se ha expandido por todo el territorio argentino y ha acrecentado su visibilidad en un marco de mayor desregulación del mercado religioso. En este contexto, nos interesa abordar las diversas regulaciones estatales y sociales sobre este culto. En particular haremos hincapié en la presentación que realizan los medios de comunicación (en el período 2008-2011) sobre esta devoción, la

cual consideramos refuerza una imagen negativa y vinculada con el crimen en el imaginario colectivo. Por último, abordaremos las estrategias de legitimación que despliegan los encargados de santuarios a San La Muerte en Buenos Aires en tanto referentes de esta devoción popular.⁴

EL CULTO A SAN LA MUERTE

San La Muerte es un santo consagrado popularmente, no reconocido por ninguna institución religiosa tradicional ni ente gubernamental. Su culto proviene del nordeste argentino y Paraguay, regiones con influencia de la cultura guaraní. Desde mediados del siglo pasado se ha ido propagando al resto de Argentina a través de migraciones internas⁵, y posteriormente por la visibilización creciente de esta devoción en los medios de comunicación e Internet, en un contexto que favorece – en parte – su presencia pública.

Su origen surgiría de la hibridación de creencias guaraníes con elementos traídos por la evangelización católica. La representación iconográfica que suele asociarse con San La Muerte entronca con las imágenes medievales europeas de la muerte (Duarte García, 2003). Una figura esquelética erguida, generalmente cubierta con una túnica y provista de una guadaña; la cual a veces aparece sentada en un trono⁶.

⁴ Este artículo es fruto de nuestro trabajo de campo (del 2010 a 2013) en tres santuarios de San La Muerte ubicados en ciudad de Buenos Aires y conurbano bonaerense, en los cuales realizamos observación participante y entrevistas. Adicionalmente, hicimos relevamientos online, análisis de documentos referidos a las regulaciones gubernamentales y análisis de contenido para el estudio de los medios de prensa escrita.

⁵ A partir del gran afluente migratorio proveniente de la región litoraleña del país, la devoción a San La Muerte se asentó en el conurbano bonaerense, que es hoy una de sus áreas de mayor desarrollo: prácticamente la mitad de los santuarios se ubican en esta zona.

⁶ Una segunda vertiente iconográfica presenta una estética no europea de la muerte: un esqueleto sentado o acucillado, que es relacionado tanto con las representaciones cristianas del 'Señor de la Paciencia' (las clásicas representaciones del *Ecce homo*) como, en menor medida, a la posición que adoptaba el payé (hechicero) guaraní. Esta iconografía la encontramos regularmente abundante en los registros fotográficos de los escritos

Hay diversas formas de acceder al culto: algunos lo hacen por su afiliación familiar y comunitaria (sobre todo aquellos que son oriundos de la zona del litoral y norte del país), otros se acercan al santo por su popularidad en aumento como dispensador de grandes milagros y favores, asociado también a la expansión de la devoción al santo popular ‘Gauchito Gil’. El sujeto empieza a construir un vínculo personal y de intercambio con el Santo a partir de un pedido de intervención milagrosa en problemas concretos de su realidad cotidiana, principalmente en una situación crítica propia o de algún familiar (vinculada a la salud, lo económico-laboral, situación amorosa, etc.) y que requiere inmediata resolución. También recurren a sus poderes aquellos devotos interesados en procurar un mal, dañar a otras personas, y destruir enemigos. El trabajo con fuerzas oscuras suele traer aparejada una serie de advertencias en el imaginario religioso, en donde el devoto – y en algunos casos quien le realiza el trabajo –, debe hacerse responsable de las contrapartidas que puede suponer su pedido y los castigos severos de los que puede hacerse acreedor en caso de no cumplir con lo prometido. Para algunos devotos el santo es ‘justo y vengativo’, por lo que no conviene invocarlo en vano ni incumplir la obligación prometida a cambio de su protección.

Como en toda devoción popular, los devotos tienen una amplia libertad de apropiación y forma de vincularse con el santo. Igualmente su figura nuclea y congrega a una gran cantidad de devotos que establecen ciertas convenciones en los modos de brindarle devoción a partir de la socialización de experiencias y prácticas religiosas. En esta propagación tienen un rol importante los santuarios, las redes sociales en Internet, las páginas Web dedicadas al santo, y los libros de difusión en Santerías. Estas fuentes diversas de información instruyen al devoto (sin importar que los textos se reorganicen según otras corrientes religiosas como umbanda, espiritismo y/o New Age) y generan cierta coherencia en la creencia y conformación de códigos compartidos, frente a la ausencia de una doctrina unificada (López Fidanza; Galera, 2011). Frente al santo se prenden velas y disponen ofrendas, mediaciones que fomentan el intercambio con lo sagrado y sostienen la

folklóricos de mediados del siglo pasado (Miranda Borelli, 1963; Cerruti, 1965; Noya, 1968). Actualmente es escasa su presencia en los santuarios.

cadena de pedidos, favores concedidos y agradecimientos. Estos símbolos cumplen funciones cotidianas en tanto protectores y defensores frente a las ‘fuerzas malignas’. El disponer de un altar -ya sea hogareño como público-, en pos de procurar una experiencia próxima del santo protector, supone un conjunto de prácticas devocionales en su confección. Hay una disposición determinada de un conjunto de objetos significativos para el culto, en un espacio propicio para la contemplación religiosa, un mantenimiento cotidiano y la renovación constante de las ofrendas. Estas son variadas: desde cigarrillos y alimentos (golosinas) hasta bebidas alcohólicas (generalmente de alta graduación: whisky, caña, licores, aunque también hemos observado vino tinto), flores (principalmente claveles rojos), objetos de oro y velas de diverso color según la intención del pedido.

LAS REGULACIONES GUBERNAMENTALES A LA DEVOCIÓN

En la Argentina no existen actualmente regulaciones que proscriban actividades o grupos religiosos, pero las condiciones para el desempeño de las diversas organizaciones no son homogéneas. Las religiones minoritarias (como por ejemplo, la Umbanda) han recorrido un largo camino en pos de contrarrestar su estigmatización social y adquirir mayor presencia pública. Para el caso argentino, es útil la jerarquización de religiones de acuerdo al trato recibido por el Estado, que propone Richardson (2006). Según el autor, existe una religión con marcado favoritismo (el catolicismo), muchas organizaciones religiosas ‘aceptables’ con beneficios limitados, e instituciones religiosas que carecen de todo beneficio por parte del Estado. El último escalafón propuesto por este autor – grupos religiosos prohibidos, perseguidos y castigados – no tiene lugar en la Argentina actual desde una perspectiva legal.

Los artículos 14 y 20 de la Constitución argentina, desde su primera redacción, consagran la libertad de culto. Siguiendo el mandato del artículo 2 de la Constitución, existe un ‘favoritismo estatal’ hacia la Iglesia Católica (Frigerio; Wynarczyk, 2008), siendo la única institución religiosa que recibe

privilegios y subsidios⁷. En esta línea, de acuerdo al Código Civil vigente⁸ en su artículo 33, esta institución es la única entidad no estatal reconocida como persona jurídica de carácter público. Cualquier otro grupo religioso debe constituirse como una asociación civil⁹, tramitando una personería jurídica de carácter privado.

La única legislación nacional vigente en materia religiosa es la Ley N° 21.745 (10 de febrero de 1978) que crea el 'Registro Nacional de Cultos' radicado en el actual Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto¹⁰. La Dirección a cargo de dicho Registro oficia de nexo entre el Estado y las diversas confesiones (a excepción de la Iglesia Católica), centralizando las gestiones de las organizaciones religiosas inscriptas ante las autoridades públicas. Esta ley, gestada durante la presidencia de María Estela Martínez, fue sancionada por el último gobierno de facto, con cláusulas claramente policíacas¹¹. Dicho cariz fue matizado con el tiempo¹², sin por ello dejar de haber trabas en la gestión del registro (Frigerio; Wynarczyk,

⁷ Concretamente, reciben este subsidio permanente la jerarquía católica (obispos), parroquias de frontera y los recursos humanos en formación (seminarios). Existen otros subsidios que no son otorgados a la Iglesia Católica en cuanto sostenimiento del culto, sino en relación al desempeño de una función (escuelas, asistencia social, etc.)

⁸ Actualmente se encuentra en discusión en el Congreso Nacional un proyecto de reforma y unificación de los Códigos Civil y Comercial que mantiene la situación actual.

⁹ La personería jurídica no otorga un reconocimiento religioso, este se obtiene a través del Registro Nacional de Culto. Según la normativa vigente esta personería sólo se podrá otorgar a posteriori de dicho reconocimiento, el cual a su vez exige como requisito tener un estatuto de constitución; planteando una recursividad contradictoria en la ley.

¹⁰ Este Registro tuvo su antecedente en el 'Fichero de Cultos' creado en el primer gobierno peronista (Bianchi, 2003).

¹¹ Su artículo 3ro permite denegar la inscripción solicitada o cancelar la misma si los principios constituyentes de la asociación o sus actividades "resultar en lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres". Dicha formulación permite un alto grado de discrecionalidad en su aplicación. El artículo 4° habilita para estos casos "la prohibición de actuar en el territorio nacional".

¹² [...] dicha obligación [de inscribirse] debe interpretarse razonablemente a fin de armonizarla con los derechos de la libertad religiosa reconocidos a todos los habitantes,

2008; Catoggio, 2008). La obligatoriedad de la inscripción no se interpreta con el peso que marca el texto de la norma, existiendo múltiples grupos religiosos que desarrollan sus actividades al margen del Registro de Cultos. Sin embargo, la inscripción supone ciertas ventajas como la habilitación para pedir exenciones impositivas, obtener la personería jurídica y poder gestionar subsidios o autorizaciones de los organismos competentes para desarrollar distintas actividades abiertas a la comunidad.

La actual gestión, llevada adelante por una funcionaria no católica – por primera vez, según su testimonio –, se reconoce más inclusiva que los anteriores responsables del Registro¹³. Sin embargo, no por ello deja de haber un costo elevado para las organizaciones religiosas, como las vinculadas con San La Muerte y otras devociones populares. El trámite de inscripción no requiere la intervención ni la asesoría de un letrado, pero la confección de todos los documentos a presentar supone un saber que no necesariamente poseen los agentes religiosos de los santuarios ni muchos de sus fieles. Las deficiencias en esta instancia formal suelen perjudicar el proceso de inscripción siendo en algunos casos el motivo de su estancamiento.

En el caso particular de la devoción a San la Muerte, se realizaron dos solicitudes de inscripción por parte de sendos santuarios¹⁴ que fueron rechazadas. Según nos informó la directora del Registro de Cultos, se alegó que no contaban con los requerimientos formales para su inscripción aunque si esta hubiera cumplido con todas las formalidades, difícilmente habría sido aprobada debido al “impacto mediático que puede implicar que el Estado reconozca un culto de estas características [...] hay un nivel de confrontación que se quiere evitar”. Según su punto de vista, hay dos dificultades

personal y colectivamente, por la Constitución Nacional y los tratados internacionales con jerarquía constitucional” (Resolución Secretaría de Culto N° 3.307/00).

¹³ En 2000 las instituciones inscriptas eran 2300; en 2006 alcanzaban las 3600 y en 2012 orillan las 4700.

¹⁴ Uno de los santuarios visitados durante el trabajo de campo sostiene estar inscripto como culto, publicitándolo en su sitio web e identificándose con el N° 6855. Sin embargo, dicho número no corresponde a un Certificado de Inscripción del Registro, según corroboramos en dicho organismo.

en este tipo de inscripciones: a) la carencia de una definición por parte del Estado respecto de qué es ‘religión’ y qué no es, y b) los valores culturales de nuestra sociedad, que aún no percibe la diversidad religiosa como un bien. En palabras de la Directora: “Imaginémonos si incorporamos [...] el esqueleto, o un culto específico a la posibilidad de la muerte, la divinización de la muerte. Acá está el problema: una cuestión social”.

Las organizaciones religiosas no registradas, como por ejemplo los santuarios dedicados a santos populares, no son consideradas ilegales – y por ello no debieran ser criminalizados por la policía. Las consecuencias de la no inscripción, recaen sobre la legitimidad social del culto y en la imposibilidad de tener un vínculo formal con el Estado, aunque se dan algunas excepciones a nivel municipal. De hecho, en varios casos hemos recibido testimonios de la intervención de la municipalidad en la organización de los festejos para el día del santo (poner escenario, permiso para el corte de calles) sin haber mediado la Dirección del Registro Nacional de Cultos. Otro ejemplo en la provincia de Corrientes, es la incorporación de la devoción a las recomendaciones turísticas de la zona, llevándonos a pensar en una incipiente “patrimonialización del culto”.¹⁵ Un caso paradigmático se dio en la ciudad de Godoy Cruz en donde para evitar que se erigiera una ermita a este santo, se sancionó una norma que requiere la aprobación de al menos el 50% de los residentes próximos, para la instalación de una imagen religiosa en el espacio público.

LAS REGULACIONES SOCIALES SOBRE LA DEVOCIÓN A SAN LA MUERTE

En la actualidad, consideramos de relevancia – y poco estudiadas – las múltiples regulaciones sociales en la vida cotidiana que aumentan el costo social de profesar este tipo de creencias. La devoción a San la Muerte recupera diversas tradiciones religiosas y culturales, pudiéndosela ubicar en los

¹⁵ Esta ‘patrimonialización’ no llega al nivel excepcional de la Difunta Correa en Vallecito – San Juan – o de Ceferino Namuncurá en Chimpay – Río Negro –, donde se reestructuró la fisonomía de la ciudad orientándose a esta devoción y sus diversas manifestaciones de fe.

márgenes difusos del catolicismo popular aunque sin reconocimiento oficial por parte de la Iglesia Católica e incluso siendo impugnada por ella. Este rechazo no se traduce en un repudio social directo, dado que las directivas eclesiales no ejercen una regulación efectiva y cotidiana en las prácticas y juicios de la población. Sin embargo, estos discursos influyen en la construcción de imaginarios que se nutren de símbolos religiosos (Mallimaci; Giménez Beliveau, 2007) y permean en las matrices culturales de la sociedad. La valoración de los fenómenos religiosos, aún por fieles de otras religiones o por no creyentes, está impregnada del ‘patrón de religiosidad del catolicismo’. Este puede ser entonces considerado como un marco interpretativo, un esquema, un modelo de comprensión de los valores y prácticas religiosas, un hábitus “que moldea la experiencia religiosa aún de quienes ya no se consideran católicos sino umbandistas, espiritistas o pentecostales” (Frigerio, 2007). Dicha influencia cobra particular importancia cuando vehiculiza acciones gubernamentales. La Directora del Registro de Cultos daba cuenta del reconocimiento de este condicionante cultural del catolicismo respecto de lo religioso: “Esa virgen o el crucifijo de los jueces es a los afectos, al inconsciente colectivo, como el obelisco, como las palomas y la plaza de mayo. Es parte ‘del ser nacional’. Es todo una cultura que hay”. (Entrevista a Directora del Registro Nacional de Cultos, 2012).

Esta impugnación católico-céntrica se cruza y refuerza con otra que identifica esta devoción con el mundo del delito. El culto a San La Muerte enfrenta esta complejidad adicional: la apropiación (no necesariamente religiosa) de esta figura como signo de transgresión. Por la creencia en su capacidad de resguardar contra la muerte a quien lo lleva tatuado o “incorporado” (incrustación bajo la piel de imágenes/payé), San la Muerte es un santo comúnmente apropiado por aquellos sectores sociales que conviven con situaciones de violencia, sobre todo jóvenes en conflicto con la ley y privados de la libertad. Míguez y Gonzales (2002) proponen que esta vinculación con el delito y la transgresión no estaba tan arraigada en los orígenes de la devoción, sino que se va configurando a lo largo del tiempo.

Ya sea por el atractivo de su estética amenazante (vinculada con la muerte y la violencia) como por el resguardo que garantiza su invocación divina, una práctica regular entre sus seguidores es la impronta de tatuajes

en el cuerpo. Estas ‘marcas’ en el contexto actual conllevan riesgos de aprehensiones, hostigamientos policiales, estigmatizaciones sociales, que refuerzan la identidad del joven delincuente (Míguez, 2002). Carozzi y Míguez (2005) complejizan este fenómeno al proponer que el uso de tatuajes por parte de jóvenes de sectores suburbanos empobrecidos puede responder a una apropiación estética de la imagen, y no necesariamente supone una práctica devocional ni conocimientos sobre la tradición de este culto. Esta realidad es generalizada por los medios de comunicación para el resto de los devotos, atribuyéndoles una carga estigmatizante.

LA ESTIGMATIZACIÓN EN LOS MEDIOS

La figura de San La Muerte ha estado presente en los medios de comunicación a lo largo de las últimas dos décadas. Tenemos testimonios de su aparición en distintos diarios, siempre de modo esporádico y como un fenómeno ‘peculiar y atemorizante’. Sin embargo, desde 2010, puede percibirse en los medios gráficos de mayor tirada una frecuencia inusual menciones en diversas noticias. Sorprende no solo esta asiduidad, sino la conformación de una imagen ligada al delito como referencia obligada. Para poder comprobar empíricamente esta percepción, procedimos a analizar la imagen construida en algunos de los diarios de mayor presencia a partir de las menciones de esta devoción.¹⁶

El primer elemento a destacar es el crecimiento de la cantidad de notas con referencias a esta devoción, en donde las menciones entre 2008-2009

¹⁶ De entre los medios de prensa escrita de difusión diaria de alta tirada, seleccionamos siete diarios (2 de alcance nacional, 5 de alcance regional). Como criterio de muestreo determinamos elegir los diarios que superen una tirada de 35.000 ejemplares semanales, de acuerdo a los datos disponibles en www.ivc.org.ar que permitiesen acceder en sus sitios web a noticias desde 2008. De este modo, nuestra muestra quedó conformada por las noticias que mencionaban a San La Muerte en los siguientes diarios: La Nación, Clarín, Los Andes (Mendoza), La Capital (Santa Fe), La Gaceta (Tucumán), El Día (La Plata), El Norte (Resistencia). El período elegido es 2008- 2011, en el cual se registra un total de 112 artículos periodísticos, de diversa índole, que mencionan a este santo: 2008, 12 menciones; 2009, 6 menciones; 2010, 50 menciones; 2011, 43 menciones.

(19) son quintuplicadas por las de 2010-2011 (93). Particularmente elevado es la frecuencia correspondiente a 2010. Este aumento puede ser percibido en todos los medios. ¿Cómo explicarlo? Si uno agrupa las noticias según los hechos que cubren, nos encontramos que desde julio de 2010 se sucedieron una serie mensual de hechos delictivos que, de un modo u otro, hacían referencia a San La Muerte.¹⁷

Entre todos estos casos, con 29 menciones sobresale el de ‘Marcelito’, representando el 25,9% del total de noticias referidas a San La Muerte en este período. El mismo fue cubierto por varios días y con gran repercusión luego de su detención. La temática de ‘pacto’ según el cual este joven ofrecía una vida humana por semana a cambio del favor del santo (dinero, drogas, protección) generó gran revuelo. En los diarios se sucedieron notas que pretendían ilustrar sobre esta devoción, nutriéndose de artículos periodísticos de años anteriores y, principalmente, extrayendo información de las páginas web dedicadas a este santo.¹⁸ La presencia de este culto en ámbitos

¹⁷ Presentamos los casos sumariamente. *Julio*: un parapsicólogo que decía tener poderes delegados por San La Muerte. Es asesinado por su hijo, que lo acusa de ‘brujo’. *Agosto*: un joven de un barrio carenciado es acusado por 7 homicidios que habrían sido realizados, según testimonios, por un ‘pacto’ con San La Muerte. *Septiembre*: 3 individuos integraban una ‘banda’ que asaltaba comercios en la ciudad de Rosario. Se movilizaban en 2 autos con una gran calcomanía de San La Muerte cubriendo el capot. En el allanamiento encuentran un altar al santo en la casa. *Noviembre*: una persona es encontrada muerta en su auto con indicios de haber sido asesinada por un ‘ajuste de cuentas’. Los medios destacan que tenía entre otros tatuajes, uno de San La Muerte en la pierna. *Diciembre*: un miembro de una banda que atacó un camión de transporte de caudales y estaba prófugo, es hallado y escapa en una camioneta robada, llamando la atención de los medios que lo hiciese con una estatua de San la Muerte en el asiento de atrás. Estos cinco casos, que atraparon la atención de la opinión pública durante este tiempo coincidió, además, con una serie de ficción de muy alto rating -Malparida- donde la abuela de la protagonista, un personaje traspasado por la venganza, era fiel devota de San La Muerte. Por otro lado, se han destinado segmentos de distintos ciclos de documentales (proyectados en canales como Infinito, NatGeo -“Tabú”, etc.) para dar cuenta de las prácticas devocionales en torno al santo.

¹⁸ Esta dinámica se repite cada vez que hay un caso resonante en el cual se menciona al santo. Generalmente, al artículo de la noticia, se le adosa una breve descripción del culto. La información suele ser reiterada de modo viral.

carcelarios había sido registrada por los medios en el pasado, pero a partir de este caso se vuelven muy profusas las menciones del santo vinculadas a lo delictivo. Empiezan a abundar calificaciones tales como “el santo de los delincuentes” (27 veces) y variantes similares, que se vuelven el calificativo más usado, por sobre “santo popular” (3 veces) y aun sobre “santo pagano” (19 veces). De este modo, la criminalización se impone a una impugnación católico-céntrica de la devoción (“santo pagano”), aunque en varios artículos ambas perspectivas se refuerzan. Indagando en el tipo de noticia en donde tiene lugar la referencia al santo, encontramos que las 18 menciones realizadas durante 2008-2009 se distribuyen indistintamente entre diversas secciones de los medios estudiados. Sin embargo, de las 79 menciones del bienio 2010-2011, el 76,7% corresponden únicamente a la sección Policiales. Esta asociación generaliza la adopción de esta imagen por individuos en conflicto con la ley e invisibiliza el hecho de que muchos policías también son devotos del mismo, solicitando su protección frente a la posibilidad de la muerte que potencialmente enfrentan en el ejercicio de su profesión. Particularmente después del caso Marcelito, la presencia de San La Muerte (imagen, tatuaje, estampa, calcomanía, etc.) que tenga un sospechoso o se halle en la escena de un crimen se torna – en el discurso periodístico – en marca que refuerza el carácter criminal de la persona imputada, dándose una trasposición de lo penal a lo religioso. La estigmatización criminalizante produce un efecto de refuerzo a la impugnación católico-céntrica, de tal modo que un crimen en el que esté implicado un creyente de una religión distinta de las mayoritarias pareciera una propiedad de la religión de dicho sujeto. En el caso opuesto, si el delito es cometido por un creyente católico, por ejemplo, lo que es puesto en cuestión es la responsabilidad de dicho individuo, sin mencionarse de a qué religión pertenece.

MICRO-REGULACIONES SOCIALES

Existen otras regulaciones sociales que aumentan el costo social de profesar esta devoción. El impacto de estas acciones cotidianas, que pretenden

controlar o eliminar las prácticas y representaciones de este culto, no alcanza la difusión masiva de la estigmatización construida por los medios de comunicación, pero se refuerza con la misma. Estas micro-regulaciones también se retroalimentan con el patrón valorativo católico y se manifiestan en repudios – generalmente espontáneos – de múltiples individuos al entrar en contacto con diversas manifestaciones públicas de este culto.

A modo de ejemplo podemos destacar la escasa presencia de imágenes y ermitas del santo en el espacio urbano – en el ámbito suburbano o, más aún, en el espacio rural suelen tener una existencia más duradera. Sus estatuillas y altares son destruidos de modo corriente por vecinos y activistas religiosos, sea por una motivación de explícita impugnación religiosa sea por el deseo de no convivir con una imagen de connotaciones esotéricas o delictivas¹⁹. Aquí también se pueden incluir los repudios que sufren algunos santuarios en las manifestaciones públicas de fe durante las celebraciones del santo. Estos se producen según los vínculos que establece cada centro de culto con el barrio, su interacción con los vecinos, su visibilidad y apertura a la calle²⁰, etc.

Otra modalidad registrada podría denominarse ‘acoso virtual’ (*cibertrolling*) y consiste en la intervención de católicos, evangélicos y ateos, en sitios y foros web dedicados al santo. Estos espacios virtuales destinados a la transmisión de conocimientos sobre esta devoción y a la socialización de pedidos y testimonios entre fieles, se ven alterados regularmente por comentarios descalificadores vertidos por practicantes de las religiones más difundidas. El principal modo de ataque es la satanización de esta

¹⁹ Tenemos experiencia directa de la destrucción reiterada de una ermita en el barrio porteño de Chacarita. Nos han referido de otras situaciones similares en Quilmes y Lomas de Zamora. Por los medios, sabemos de un suceso equivalente en Catamarca y Mendoza. Un devoto denuncia otra destrucción en La Calera, Córdoba, en un sitio web dedicado a este culto.

²⁰ Participamos de la primera peregrinación realizada por el santuario ‘Santuario Jardín de San La Muerte’, en Victoria. Jóvenes del barrio censuraron dicha expresión de fe con gritos en favor de Cristo y de la Virgen. Además, ligaron a esta devoción con ‘la macumba’

creencia, sobre todo por ciertos grupos evangélicos (Wynarczyk, 2007). Estas intervenciones obligan a la acción permanente de los moderadores de foros en pos de mantener un clima propicio para los devotos y restablecer la legitimidad del culto.

LOS CUIDADORES DE SANTUARIOS Y SUS ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN

Como ya se ha dicho, la presencia pública del culto a San la Muerte se ha incrementado en un contexto que favorece su visibilidad y crecimiento. Desde su asentamiento en el conurbano bonaerense, la devoción encuentra aquí una de sus áreas de mayor desarrollo: prácticamente la mitad de los santuarios que hemos relevado se ubican en esta zona. Hay una amplia diversidad de apropiaciones del culto, en donde difieren las creencias y prácticas de los devotos de los lugares de origen, entre los migrantes y sus descendientes, y de aquellos que acceden posteriormente al culto. Esta variedad en las formas de vivir la devoción al Santo, se asienta en la autonomía y vínculo personal que sostienen cotidianamente los fieles con los santos populares. Más allá de esto, existen ciertas convenciones así como una dinámica producción de discursos y prácticas de fe que, aunque no estén formalmente establecidas, circulan entre la gran cantidad de devotos. Como mencionamos anteriormente, tanto los santuarios y las redes sociales en Internet que habilitan la socialización de experiencias y prácticas religiosas; como también los medios de comunicación, los libros de devoción comercializados en Santerías, construyen y transmiten religión extra-institucionalmente. Estas redes brindan contención, guía e instrucción a los devotos sobre cómo vincularse con la divinidad para acceder a su protección y favores. Estos medios que difunden religiosidad son importantes al tratarse de un culto popular no organizado jerárquicamente y sin una doctrina centralizada (Carozzi, 2006). Los santuarios dedicados al santo se conforman como lugares que nucleán cierto ‘saber religioso’ desarrollando sus actividades autónomamente. Según la accesibilidad a los mismos podemos categorizarlos como santuarios privados, semi-públicos y públicos (de acuerdo a indicadores tales como las restricciones físicas de acceso y el

control sobre lo que acontece en estos espacios). Estos centros devocionales no suelen sostener vínculos de comunicación y/o intercambio entre ellos, y en ocasiones emergen conflictos al disputar su legitimidad. Cada santuario propone su propia forma de sanación espiritual habilitando una variedad de propuestas religiosas, que algunos autores identifican como característico de la plasticidad de las manifestaciones populares, siendo adaptativas y permitiendo el cambio y la diversidad (González Martínez, en Calzato. 2009, p. 16). Aquellos devotos que instalan y/o se hacen cargo del cuidado de altares y santuarios, se constituyen -la mayoría de las veces- en agentes religiosos intermediarios, santificadores, multiplicadores del culto (Frigerio; Rivero, 2003). Estas personas se presentan como mediadores privilegiados con el santo (ofreciendo trabajos de sanación espiritual, videncia, limpiezas, bendiciones, etc.) y sus principales intérpretes, teniendo un rol activo y performativo en los diversos rituales (de iniciación en el culto, celebración, sanación, etc.), gestionando prácticas devocionales y actividades dentro del santuario.

Frente a las distintas regulaciones externas estatales y sociales sobre esta devoción, los cuidadores de santuarios se constituyen como agentes activos en la interacción con el espacio público y despliegan acciones en pos de desestigmatizar y normalizar la práctica devocional (Frigerio; Wynarczyk, 2008). Al establecerse como representantes legítimos del culto, son convocados por los medios de comunicación como interlocutores válidos sobre las prácticas devocionales con San La Muerte. A diferencia de otros grupos religiosos periféricos (Frigerio; Wynarczyk, 2008) estos actores religiosos no han llevado adelante acciones planificadas con motivo de mejorar su imagen en los medios de comunicación. Por el contrario, adoptan estrategias defensivas: ante una convocatoria externa, se muestran selectivos frente a quien sea el interlocutor, accediendo o no al diálogo. En relación a esto, algunos santuarios han mostrado conocimiento y alertas ante determinados programas y sus intenciones en el tratamiento de esta devoción. A modo de ejemplo, en la página web del Santuario ubicado en el barrio porteño de Once²¹, sus cuidadores realizan una convocatoria de prensa dando cuenta de

²¹ Disponible en: <http://cultosanlamuerte.com.ar> . Acceso en: dic. 2013.

su desconfianza frente a los medios de comunicación, accediendo a hablar solo a la prensa que ellos consideren ‘seria’ y bienintencionada con el culto.

Frente a las descalificaciones hacia el Santo desde una perspectiva demonizante o criminalizadora, observamos un fuerte hincapié por parte de los referentes de santuarios en explicitar que ellos sólo trabajan para el ‘bien y la luz’. Más aún, como portavoces del Santo, sostienen que él quiere ser invocado para fines benéficos y marcan su cercanía con Dios, a pesar de que reconocen que son posibles otras invocaciones (que deben conocerse para poder contrarrestar su efecto), que algunos utilizan, respetan y otros repudian. Estos mediadores construyen una narrativa integrando símbolos que refieren al bien (la luz, la pureza) y a la estética propia del santo (muerte, esquelética, negra). En esta construcción, tienden a diluirse aquellos rasgos que en la devoción podrían ser catalogados de negativos para atraer nuevos fieles – particularmente la posibilidad de invocar al santo ‘para causar daño’ – atribuyendo estos rasgos a la falta de información sobre la devoción o a la acción de otros mediadores que lucran invocando a esta entidad (Frigerio; Rivero, 2003). En la construcción de creencias y prácticas, los encargados incorporan elementos católicos y de otras tradiciones – Umbanda, New Age, chamanismo, espiritismo – según sus propias trayectorias espirituales y biográficas. La presencia de lo católico se evidencia además en oraciones (padrenuestros, avemarías y rosarios) y otros ritos como por ejemplo las bendiciones y el uso de agua bendita. Varios cuidadores además se reconocen como católicos, diferenciándose, negando o mostrándose indiferentes frente a la Iglesia institucional que proscribe estas creencias populares. Inclusive, en el Santuario “Honor a mi señor”, ubicado en Wilde, los encargados ‘iniciados’ en el culto ofrecen sacramentos como los católicos (bautismos, casamientos) pero por intermedio del santo, marcando un rito de pasaje en la devoción, una pertenencia y una protección divina.

Otro modo de lograr legitimidad es resaltar su origen local tanto en la presentación de la devoción como por la incorporación de diversos elementos tradicionales de la cultura del litoral, tales como el chamamé. Incluso, algunos referentes de santuarios argumentan ser correntinos o tener alguna ascendencia de este tipo, inscribiéndose en esta tradición cultural que les

otorgaría mayor autoridad en el tema, aunque esta apelación al litoral no suele ser verdadera en muchos casos.

Los cuidadores de santuarios dan cuenta de la pertenencia social diversa de los devotos de San la Muerte, los cuales no solo provienen de sectores populares sino también de estratos medios y altos. Esta aclaración pretende desvincular el culto de sujetos en conflicto con la ley, buscando generar 'prestigio' al destacar la presencia de devotos que provienen de la esfera policial, judicial, política y de profesiones liberales.

Buscando mejorar la presencia pública del culto, algunos santuarios despliegan otras estrategias de legitimación y socialización con el barrio brindando servicios sociales como 'merenderos', 'apoyo escolar' o realizando eventos de interés público sin finalidad religiosa explícita, que convocan a los vecinos más allá de las actividades y prácticas devocionales que allí tienen lugar. Como ejemplo podríamos citar el santuario de Wilde en donde se desarrolla un espacio de apoyo escolar y merendero para los niños del barrio. Otro centro de devoción ubicado en Misiones, 'Capilla y Campo San la Muerte', se caracteriza por sus actividades solidarias, que son registradas por la prensa local. Pelusa, la encargada del templo y un grupo de colaboradores nucleados en una organización llamada: 'Corazones solidarios', desarrollan diversos emprendimientos sociales dirigidos a niños y a aquellos más necesitados de la zona. No solo brindan una ayuda espiritual sino que procuran un socorro material a quienes lo necesiten, respaldados en la figura del santo.

Una última estrategia de legitimación es procurar un reconocimiento más global por parte de la sociedad buscando distintos tipos de reconocimiento oficial, mostrando la gran cantidad de santuarios en Argentina y aún en otros países e invocando la reciente producción académica sobre la devoción así como los artículos periodísticos sobre el santo (Frigerio; Rivero, 2003). Respecto del aval oficial, ya hemos mencionado la negativa del Registro de Cultos a inscribir organizaciones religiosas ligadas a esta devoción. Esta instancia, pese a ser la principal, no agota otras variantes en las que se busca algún tipo de reconocimiento. Así, el santuario de Wilde, promociona públicamente (en la fachada de su edificio, en su página de

Facebook²²) su inscripción ante la Dirección Nacional del Derecho de Autor y el número de expediente del trámite ante el Registro de Cultos, que a pesar de no haber sido aprobado se hace uso de esa referencia. Por otro lado, a nivel municipal, el santuario solicita permisos para realizar los festejos al Santo, hecho que luego intenta ser capitalizado por los cuidadores como un reconocimiento tácito. Con estos avales de organismos públicos, intentan demostrar vinculaciones con la esfera pública y acrecentar su legitimidad.

En el ámbito cultural, podemos citar el caso de Aquiles Coppini, reconocido por la Cámara de diputados de la Nación por su labor artística, quien apela a este homenaje de carácter ‘oficial/cultural’ como credencial habilitante para legitimarse en diversos ámbitos presentándose como una figura pública – en cuanto artesano/artista – que se complementa con su rol de agente religioso y tallador de San la Muerte auto-legitimado por su recorrido biográfico, por haber estado preso con condena perpetua en una cárcel de Corrientes.

CONCLUSIONES

En este trabajo nos propusimos indagar sobre las diversas regulaciones estatales y sociales que repercuten en la devoción al santo popular San la Muerte, en la Argentina. Por un lado, fuimos describiendo las diversas legislaciones sobre lo religioso, junto con el funcionamiento del Registro Nacional de Cultos (los requerimientos que supone y los beneficios que implica). Frente a las dificultades que suscita el reconocimiento oficial del culto a San la Muerte, se adjudican problemas en el cumplimiento de las formalidades necesarias para la inscripción, que dejarían en evidencia la dificultad de grupos religiosos de estratos menos calificados para poder satisfacer las exigencias del trámite. Sin embargo, nos resulta relevante destacar las resistencias sociales y conflictos de intereses que se juegan en su inscripción.

²² Disponible en: <https://www.facebook.com/pages/Santuario-honor-a-mi-se%C3%B1or-wilde/333526243408291>. Acceso en: dic. 2013.

Al abordar los controles sociales que aumentan el costo social de profesar la devoción a este santo detectamos dos grandes vertientes. La primera y principal se relaciona con la influencia del catolicismo en cuanto garante de la legitimidad social de la creencia, impregnando su valoración de los fenómenos religioso. En segundo término, identificamos la estigmatización de este culto por la generalización de su adopción (sea por un deseo religioso de protección o como signo de transgresión) por parte de individuos de sectores empobrecidos en conflicto con la ley. Estas dos impugnaciones las encontramos en los medios de comunicación masiva, reforzándose mutuamente. Particularmente a partir de 2010, con la acumulación de hechos delictivos de gran difusión en la prensa, la impugnación prevaeciente es la delictiva. Encontramos otras micro-regulaciones, las cuales se manifiestan en la acción cotidiana – y generalmente espontánea – de múltiples individuos al entrar en contacto con diversas manifestaciones públicas de este culto.

Por último nos abocamos a las dinámicas desarrolladas en algunos santuarios a San la Muerte, indagando cómo se van constituyendo en centros autónomos de difusión religiosa y sus encargados en agentes religiosos, interlocutores legítimos y mediadores con lo sagrado. Estos referentes despliegan una serie de estrategias para legitimar el culto (y a su vez, legitimarse a ellos mismos en su rol). Entre ellas podemos destacar: la vinculación selectiva con los medios de comunicación, la construcción de cuerpo doctrinario rescatando los aspectos más positivos del santo, la fusión con prácticas e imágenes católicas, su inscripción en tradición cultural litoraleña, la pertenencia de fieles a diversos sectores sociales, servicios sociales al barrio y búsqueda de reconocimientos por entes públicos.

Pese a las regulaciones, esta devoción no deja de incrementar su presencia. Se caracteriza por un dinamismo y diversidad en las apropiaciones que realizan los devotos y ‘especialistas’, fusionándose con otras tradiciones religiosas y culturales.

REFERENCIAS

BAHAMONDES GONZALEZ, Luis. San La Muerte una propuesta alternativa en la sociedad de hoy. *Religión y Cultura*, n. XIII, p. 173-181, 2007.

BECKFORD, James. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

CALZATO, Walter. Narrativa, identidad y sanación en las dueñas del santo. San La Muerte, Buenos Aires, Argentina. In: Congreso Internacional de Americanistas, 53, Julio 2009. México D.F, 2009.

CARASSAI, Sebastián. San la Muerte, el “santo non santo”: pertenecer tiene sus privilegios. In: DRI R. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

CAROZZI, María Julia; MIGUEZ, Daniel. Múltiples versiones del más justo de los santos. In: *Vv.Aa. San la Muerte: una voz extraña*. Buenos Aires: Editorial Arte Argentina, 2005.

CATOGGIO, Soledad. Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro Nacional de Cultos. In: MALLIMACI, Fortunato. *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

CERRUTTI, Raúl. *San La Muerte*, Selecciones folklóricas, A. 1, n. 5, 1965.

FRIGERIO, Alejandro. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, María Julia; CERIANI, César. *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007.

_____. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, n. 20. v.2, p. 17-39, 2008.

_____. Questioning religious monopolies and free markets: The role of the State, the church (es) and secular agents in the management of religion in Argentina. *Citizenship Studies*, v. 16, p. 997-1011, 2012.

FRIGERIO, Alejandro; RIVERO, Carlos. San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares. In: 51º ICA – Congreso Internacional de Americanistas, Chile. 2003.

FRIGERIO Alejandro; WYNARCZYK Hilario. Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). In: RICHARDSON J. (Ed.) *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Publishers, 2004. p. 453-475.

_____. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos (1985-2000). *Sociedade e Estado* n. 23. v.2. p. 227-260, 2008.

GENTILE, Margarita. Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX y XXI). *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n. 37, 2007.

GIMENEZ BELIVEAU, Verónica; ESQUIVEL, Juan Cruz. Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires, *Sociedad y Religión*, n. 14/15, p. 17-128, 1996.

GRACIANO, Frank. *Cultures of devotion: folk saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GRIM, Brian; FINKE, Roger. International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, v. 2, 2006.

_____. Religious Persecution in Cross-National Context: Clashing Civilizations or Regulated Religious Economies? *American Sociological Review*, v. 72. n. 4, p. 633-658, 2007.

LÓPEZ FIDANZA, Juan Martín; GALERA, María Cecilia. Religiosidad popular en el siglo XXI: Transformaciones de la devoción a San la Muerte en Buenos Aires. *Estudios Cotidianos* n.1. v.1. p. 84-99, 2012.

MALLIMACI, Fortunato. Prólogo. In: ESQUIVEL; GARCIA; HADIDA; HOUDIN (Comps.) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

MALLIMACI, Fortunato; GIMENEZ BELIVEAU, Verónica Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, A. 5. n. 9, 2007.

MALLIMACI, Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MÍGUEZ, Daniel; GONZALES, Angeles. Las creencias de los Pibes Chorros: dimensiones contestatarias de una religión minimalista. Ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires. 2002.

MÍGUEZ, Daniel. Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes. *Religio e Sociedade*, n. 22. v.1. p. 21-57, 2002.

_____. Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX. *Cultura y Religión* VI, v.1, p. 241-274, 2012.

NOYA, Emilio. San La Muerte. *El Litoral*. 1968.

RICHARDSON, James. The Sociology of Religious Freedom: A Structural and Socio-Legal Analysis. *Sociology of Religion*, n.7. v.3. p. 271-294, 2006.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.

WYNARCZYK, Hilario. Ciudadanos de dos mundos. La entrada de los evangélicos conservadores a la vida pública desde los 80 en la Argentina. Tesis (Doctorado). Universidad Católica Argentina, 2007.

YANG, Fenggang. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China. *Sociological Quarterly*, n. 47. p. 93-122, 2006.

_____. Oligopoly Dynamics: Consequences of Religious Regulation, *Social Compass*. n. 57. v.2. p. 194–205, 2010.

Recebido em: 18/07/2013

Aprovado em: 30/12/2013

A SUBIDA DO HORTO: RITUAL E TOPOGRAFIA RELIGIOSA NAS ROMARIAS DE JUAZEIRO DO NORTE, CEARÁ, BRASIL

Antônio Mendes da Costa Braga¹

Resumo: Abordando um ritual denominado de “Subida do Horto” – ritual este que é realizado por devotos do Padrinho Cícero (santo popular do nordeste do Brasil) durante suas romarias à cidade de Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil –, neste artigo, procura-se analisar a questão da topografia sagrada que é inscrita e acionada por esses devotos neste lugar de peregrinação. Igualmente busca-se analisar como esses devotos acionam e se remetem (no tempo e espaço desse ritual) a toda uma nomenclatura bíblica que nos ajuda a considerar, a pensar e a compreender como se dá a presença de uma “cultura bíblica” (Velho, 1995), “bíblica católica” (Steil, 1996), em certos contextos de devoção popular referentes ao universo religioso cristão (principalmente aqueles relativos aos contextos católicos).

Palavras-chave: Ritual; Romarias; Padre Cícero; Cultura Bíblica.

Abstract: This article addresses a ritual called “the rise of the Garden”, which is conducted by devotees of “Padrinho Cicero”, a popular saint of the Brazilian Northeast. This ritual takes place during their pilgrimages to the city of Juazeiro do Norte, Ceará, Brazil. This article seeks to analyze the issue of sacred topography that is inscribed and created by devotees, in this place of pilgrimage. Also we try to analyze how these devotees use and refer (in time and space of this ritual) to a biblical nomenclature which helps us to consider, think and understand how the presence of a “biblical culture” (Velho, 1995), a “Catholic biblical-culture” (Steil, 1996), occurs in certain context of popular devotion concerning Christian religious universes (especially Catholic contexts).

Keywords: Ritual; Pilgrimages; Padre Cicero; Biblical Culture.

¹ Antropólogo, professor e pesquisador do Departamento de Sociologia e Antropologia, bem como do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Brasil. Contato: tonibraga@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata de uma das maneiras de ser romeiro e de se vivenciar as romarias de Juazeiro do Norte, cidade do nordeste brasileiro, localizada na região do Cariri, no estado do Ceará. Trata-se de peregrinações que têm como ponto central a devoção ao Padre Cícero. Também conhecido como Padrinho Cícero por seus devotos, ele é provavelmente o maior santo de devoção popular autóctone do nordeste do Brasil. De forma mais específica, este texto aborda um ritual que nos dias de hoje é praticado por uma parcela pequena dos romeiros, em momentos específicos dessas romarias. Ritual que vamos denominar aqui, em sintonia com uma expressão usada pelos próprios romeiros, de *Subida do Horto*.

Quanto a essas romarias, elas vêm ocorrendo ano após ano, desde o final do século XIX. Atravessaram o século XX e continuam nos dias de hoje como um dos fenômenos mais importantes da religiosidade popular brasileira. Mobilizam milhares de romeiros nordestinos. Esses dirigem-se a Juazeiro, vindos de diversos lugares dessa região do Brasil, em diferentes grupos e em momentos distintos do ano.

Como ocorrem em outros contextos de peregrinação (Turner; Turner, 1978; Eade; Sallnow, 1991; Steil, 1996) também ali as maneiras e intensidades religiosas de se viver as romarias variam de forma significativa dentro desse grande universo de romeiros. O que implica considerar que as romarias de Juazeiro são fenômenos complexos, com um leque expressivo de configurações e de sentidos, com sujeitos e agentes de diferentes tipos que a realizam e a constroem enquanto tal. Romeiros, clero, moradores de Juazeiro, políticos e comerciantes. São muitos aqueles que são partes constitutivas e constituintes desse fenômeno. E mesmo se focarmos apenas nos romeiros, podemos constatar que esse é um grupo complexo e diversificado quando observado de dentro. Ou seja, não existe apenas um jeito de ser romeiro, nem uma única maneira de se viver as romarias. No caso deste artigo, reitera-se, o foco será na maneira de ser romeiro no ritual conhecido como Subida do Horto.

O Horto, ao qual estamos fazendo referência neste artigo, é uma parte da Serra do Catolé, relevo acidentado localizado bem ao lado da cidade de

Juazeiro. Essa parte da serra também era uma propriedade rural do Padre Cícero, que ele usava em vida como local de descanso. Foi da prática de ir visitá-lo nesse lugar para pedir sua bênção que surgiu o ritual de Subida do Horto. Isto porque quando os romeiros que vinham a Juazeiro não o encontravam na cidade, sabiam que ele provavelmente estava em sua residência no Catolé, e para lá se dirigiam. Dessa forma, tornou-se parte de suas romarias atravessar aquela que era conhecida como a estrada da Areia Grossa, composta por uma parte plana e por uma parte íngreme, que findava na residência de descanso do Padre, no alto da serra.

Conforme as romarias foram se sucedendo, os contornos religiosos foram tomando conta de Juazeiro. E, com o passar do tempo, aquela colina passou a ser chamada de Horto, ainda no contexto das primeiras peregrinações. E a estrada da Areia Grossa passou a ser chamada de Caminho do Horto. Deve-se considerar, contudo, que a adoção desta nova nomenclatura não significou apenas o estabelecimento de novos nomes para antigos lugares e caminhos. A inclusão dessas alcunhas estava atrelada à incorporação de novos sentidos e novas práticas nas romarias de Juazeiro. E, para os romeiros, no que tange ao Horto e ao caminho que se percorria para lá chegar, isso implicava uma prática ritual de sacrifício. Algo que se mantém até os dias de hoje, como foi relatado por Dona Ilza (71 anos), romeira de Alagoas:

Chama Horto porque é muito alto e porque é o canto de penitência. O povo vai para ali e sente no pensamento de todos que vão fazendo assim que ali é onde tira os pecados, vão fazendo penitência. Ou pagar alguma promessa. Uma pessoa está invalida, desenganada, vai se pega com meu Padrinho Cícero para subir a ladeira do Horto de joelho. Fica bom daquela enfermidade. Ai vai pagar, paga as promessas e os pecados. Porque chega lá no Horto com o joelho chagado. E carregando uma pedrinha na cabeça, para colocar lá no pé do pau, no tempo do Pau de Tambor.

Essa interpretação dada por Dona Ilza a esse ritual nós também encontramos nas falas de outros romeiros: há formas de se subir o Horto e de lá estar que significam e implicam práticas e rituais de sacrifício. E esse sentido sacrificial do Horto e sua subida podem ser percebidos em diferentes aspectos:

a relação entre a nomenclatura topográfica daquele lugar com o caminho da via-crúcis feito por Jesus, o fato de no local haver uma subida que implica um esforço físico (ascende-se da base da serra até o alto do Catolé), esses e outros fatores foram corroborando e configurando a *Subida do Horto* como um ritual de sacrifício.

No que se refere a esse caráter penitencial que a subida do Horto pode assumir, podemos considerar que do ponto de vista epistemológico ela se aproxima da noção de ritual de sacrifício proposta por Henri Hubert e Marcel Mauss (Mauss, 2001). Isto porque, como vimos nas palavras de Dona Ilza, para os romeiros, subir ao Horto pode compreender a realização de um conjunto de ações às quais eles atribuem um sentido de penitência. E essas ações permitem que a ascensão ao Horto, o caminho e seu cume, convertam-se em tempos e espaços sagrados. Sacralidade que só pode ser alcançada por um romeiro se ele assumir o espírito de sacrifício que a subida exige. Ou, para ficar numa terminologia próxima à do pensamento durkheimiano ao qual Hubert e Mauss se filiam, é preciso que o romeiro realize a subida como um ritual de sacrifício. São pelos seus atos de sacrifício que ele converte sua ascensão ao Horto e aquele lugar em um ritual sagrado e em tempos e espaços sagrados.

Cabe ressaltar que essa recorrência que aqui se faz à noção que Hubert e Mauss desenvolvem no *Ensaio Sobre a Natureza e Função do Sacrifício* não tem por finalidade colocar em discussão as implicações teóricas dessa noção. Há relevantes implicações epistemológicas que por si mereceriam uma análise mais aprofundada, e que implicariam desviar este artigo do seu objetivo principal, que é a análise interpretativa do ritual da Subida do Horto nas romarias de Juazeiro.

Consideramos que o que é relevante no contexto deste artigo é não perdermos de vista que o ritual aqui em questão é efetivamente um ritual de sacrifício: seja porque os romeiros assim o denominam e o compreendem, seja porque há, de fato, proximidades com a noção de sacrifício que se desenvolveu na literatura antropológica a partir do trabalho de Hubert e Mauss. E como estamos nos remetendo à noção de Hubert e Mauss, é de valia recorrer à formulação que desenvolvem, de que “[...] no sacrifício é

um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (Mauss, 2001, p. 151).

Estabelecendo uma correlação dessa conceituação com o caso dos romeiros do Padre Cícero, primeiramente é preciso destacar que o ato de sacrifício em questão é algo realizado pelo próprio romeiro. Ou seja, o usual é que ele – romeiro – seja o sacrificante e a *vítima*. Como sacrificante o mais comum é que o ato de sacrifício seja algo em benefício dele (ou para alguém afetivamente próximo dele). É através dele – enquanto *vítima* que se consome no seu esforço físico – que o ritual de sacrifício é realizado. Nesse sentido, percorrer o Caminho do Horto é atravessar um percurso através do qual o romeiro – por meios de determinados atos devocionais – vai se consagrando. Ele vai sendo consumido em suas forças físicas, mas ao mesmo tempo vai adquirindo um novo estado moral. Vai se elevando.

Na perspectiva dos significados do sacrifício, pode-se considerar que aquele romeiro que iniciou lá em baixo da Serra do Catolé o Caminho do Horto não é mais o mesmo quando chega ao alto do Horto. Considera-se aqui que há, para o romeiro, um sentido subjacente a esse ritual: ao longo do Caminho, ele vai se introduzindo em um mundo sagrado. Vai consagrando-se e sacralizando o próprio Caminho, os lugares do percurso. O ritual romeiro de Subida do Horto é dessa forma um ritual de consagração do próprio romeiro e daqueles lugares que ele atravessa (e que, portanto, nesse ato, ele converte em lugares sagrados), até elevar-se e chegar ao estado mais sagrado daquele percurso e de si, que é o alto do Horto.

O ritual aqui em questão pode ser compreendido, portanto, como um processo de apropriação romeira do Caminho do Horto através do qual ocorre um processo de criação, incorporação, reconfiguração e recriação de práticas, lugares e sentidos das romarias e seus processos rituais, Juazeiro e seus tempos e espaços sagrados. Dessa forma, em relação a esses processos de consagração e sacralização, podemos perceber que duas categorias são vetores fundamentais desse ritual: o tempo e o espaço.

O RITUAL DA SUBIDA DO HORTO: TEMPO SAGRADO

Como foi assinalado anteriormente, nos dias de hoje, não são todos os romeiros que realizam esse ritual de Subida do Caminho do Horto aqui analisado. Frente aos milhares de romeiros que frequentam Juazeiro durante as romarias, pode-se mesmo considerar que o número é reduzido. Nesse início de século XXI, poucos sobem a pé, sendo que a grande maioria dos romeiros costuma subir ao Horto com o próprio transporte da sua romaria (ônibus, caminhão, carro) ou fazendo uso do transporte público local. Quanto ao horário, a maioria costuma ir para o Horto a partir das oito horas da manhã em diante.

Já os romeiros que realizam o ritual de Subida do Horto aqui tratado, costumam iniciar essa caminhada ainda na madrugada, a pé e em pequenos grupos. Quanto à sua formação, dentro desses grupos, é muito comum encontrar senhoras com certa idade, cuja saúde ainda permita a Subida. Nesses grupos, também encontramos adultos, mulheres e homens. E em alguns casos crianças que tenham condições de acompanhar os parentes mais velhos. Em alguns grupos, também é possível observar jovens, mas em menor número.

Entre os adultos, e principalmente entre os jovens, a realização desse ritual de Subida está quase sempre atrelada ao pagamento de uma promessa, uma graça alcançada. Entre os idosos, em contrapartida, é mais comum encontrar aqueles que fazem o ritual de Subida do Horto como algo que deve ser realizado em toda romaria que se faz a Juazeiro, independentemente de ser algo que diz respeito ao pagamento de uma promessa específica.

Esse ritual de Subida ao Horto costuma ser feito algumas horas antes do amanhecer. Essa Subida é feita a pé. É pouco comum ver os romeiros subirem a pé para o Horto fora desse horário. O sol forte que costuma fazer em Juazeiro a partir de certo horário da manhã é um motivo muito concreto para demover o peregrino de uma Subida. É algo que não poder ser negligenciado. Mas não pode ser considerado um dos motivos dos mais relevantes para justificar o horário escolhido pelos romeiros para iniciar esse ritual que começa entre o fim da noite e o início da manhã.

O fato é que esse ritual de Subida do Horto se inicia quando o sol ainda não apareceu. Quando os romeiros acordam e saem dos seus lugares de pouso, ainda está escuro. Observando o ritual *in loco*, é possível perceber que em termos sensoriais a escuridão contribui para certo clima de piedade e compenetração – para a sacralidade do momento – que tende a tomar conta dos grupos de romeiros nos seus primeiros movimentos. O fato de muitos outros romeiros e habitantes da cidade ainda estarem dormindo também favorece um relativo silêncio respeitoso, um falar de forma mais baixa que contrasta com o barulho que costuma tomar conta de Juazeiro quando as ruas e o comércio estão no auge.

Da mesma forma, o amanhecer, que costuma acontecer, conforme os romeiros vão entrando no caminho propriamente dito, tende a contribuir para o clima explicitamente religioso do ritual. Em suma, o horário em que se inicia e se desdobram os primeiros momentos da Subida do Horto contribui para que o evento ganhe, para os romeiros, contornos e sentidos explicitamente sagrados.

Aos poucos a baixa luminosidade do amanhecer e o relativo silêncio do caminho vai sendo quebrado pelas rezas e pelos benditos cantados pelos romeiros. Essas rezas e esses benditos igualmente são contribuições importantes para o clima de sagrado que os romeiros procuram construir ao longo da travessia do percurso ritual.

Presente desde as primeiras romarias (Dinis, 1935), esse clima produzido pelos romeiros ao longo da subida do Horto também é um aspecto importante para o processo de sacralização desse ritual nos dias de hoje. Principalmente se consideramos que outrora, em boa parte do século XX, o caminho do Horto era percorrido num contato mais direto com a natureza, atravessando uma pequena estrada em direção a um local que de fato se localizava fora da cidade. Ou seja, outrora a paisagem contribuía de forma mais explícita para a percepção de deslocamento, de travessia, que é um aspecto importante dentro daquilo que dá sentido a esse tipo de ritual.

Hoje em dia, contudo, o que se encontra ao longo do percurso é algo bem diferente. Atualmente, o caminho está dentro da área urbana de Juazeiro, de tal forma que o percurso para o Horto é quase todo habitado, ladeado

por residências pertencentes a uma parte da população mais pobre dessa cidade que, segundo o IBGE, tinha pouco mais de 250. 000 habitantes no ano de 2012.

Retomando a descrição do ritual, ele começa com a saída dos grupos de romeiros dos seus locais de pouso – chamados de ranchos ou pousadas – que se espalham, sobretudo, na região central da cidade (que é a mais antiga). Aos poucos, os grupos vão se encontrando na Avenida Leandro Bezerra, cujo começo é no centro de Juazeiro e cujo fim é numa pequena ponte, que atravessa um córrego chamado Rio Salgadinho.

Pode-se considerar que é no atravessar dessa ponte que se começa o ritual propriamente dito. Ali já é possível ver vários grupos de romeiros imersos em suas práticas rituais. Cantando benditos, rezando um mistério do Rosário, acendendo velas, dando esmolas, às vezes em silêncio, às vezes conversando, rezando em voz baixa ou em conjunto. Uns mais lentos e compenetrados, outros menos concentrados e mais rápidos.

Alguns vestem-se de forma comum, outros com indumentárias que os caracteriza como romeiros, como o rosário no pescoço, o chapéu de palha na cabeça, o terço na mão. Há também aqueles que, pagando promessa, vestem batinas pretas (similar àquela consagrada pelas imagens do *Padrinho Cícero*), marrons com um cordão branco (numa referência à imagem de São Francisco), azuis ou roxas (numa referência a Nossa Senhora da Conceição e, no segundo caso, a Nossa Senhora das Dores) e, em alguns casos, brancas (como as roupas do ritual de primeira comunhão católica).

Um dos motivos a justificar a travessia da ponte do Rio Salgadinho como o lugar de início do ritual (rio esse ao qual alguns romeiros se referem como sendo o *Rio Jordão* da sua *Nova Jerusalém*), é que logo após a ponte se localiza a primeira referência às estações da via-crúcis, à Paixão de Cristo: um cruzeiro. Ali, logo após a ponte, também é o início da Avenida José de Melo, que é a parte menos habitada de todo percurso. É a parte que mais se assemelha a uma estrada, numa linha reta e plana. E é ao final dessa avenida que os romeiros entram no Bairro do Horto e que começam a atravessar, por uma subida longa a estreita, íngreme e sinuosa, a Rua do Horto. Rua que corta o referido bairro até o alto do morro, o Horto propriamente dito.

Quase todo esse percurso da Rua do Horto é ladeado por casebres simples, habitados em sua maioria por juazeirenses muito identificados com o Padre Cícero e sua devoção. Ao longo dessa rua, encontramos a maior parte das referências à via-crúcis, pequenos monumentos, pequenas paragens dedicadas às quatorze estações da Paixão de Cristo.

No fim da rua, os romeiros chegam ao Horto propriamente dito, que fica a uns duzentos metros de altura em relação ao início da rua, o qual é alcançado por meio de uma subida lenta, relativamente íngreme e sinuosa. E no alto do morro deparam-se com algumas edificações e com a grande imagem do Padre Cícero. A imagem de grandes proporções (27 metros), que é vista e de onde se vê toda a cidade de Juazeiro, é o ponto de referência, o ponto central do Horto. Para lá é que a maioria dos romeiros se dirige ao concluírem o caminho. A Subida é fisicamente cansativa, porém seu fim tende a provocar um explícito clima de alegria entre os romeiros. Alguns carregando velas acesas, alguns pagando para que sejam soltos foguetes. E um ritual comum é o de que, após a Subida, ajoelhem-se diante da monumental imagem do Padre Cícero. Na sequência, após ajoelharem-se, sobem na base da estátua e dão três voltas ao redor dela. Tocam na imensa imagem, rezam, passam o dedo na imagem como se estivessem escrevendo algo. Forma-se uma pequena fila para dar três voltas ao redor do grande cajado do *Padrinho*. O Horto *acorda* com os foguetes dos romeiros. Pedintes e vendedores ambulantes começam a chegar, na maioria, moradores do bairro do Horto vendendo terços, velas, santinhos, fitas. E vão se misturando aos romeiros. Vai se formando uma feira, um clima de feira. O Horto é tomado por um claro clima de festa.

Após terem sido cumpridos os rituais referentes à grande imagem, os romeiros costumam ir visitar a casa que fora o local de descanso do Padre Cícero e que hoje está reformada e transformada num museu onde são reconstituídos certos momentos da vida do sacerdote.

Em relação a esse museu, a postura mais comum entre os romeiros é algo que transita entre a curiosidade e a busca de uma relação mais interativa com seus espaços. Uma interação que, contudo, é mais a de um devoto do que a de um expectador que estabelece um olhar ou uma atitude de externalidade

em relação àquilo que compõe o espaço em questão. Assim como uma das características mais marcantes da relação dos romeiros com o Padre Cícero, com qualquer objeto que venha a se remeter a ele, é a busca da proximidade, do contato íntimo e direto com o Padrinho Cícero. Mesmo tendo falecido em 1934, para os romeiros, o Padre Cícero continua ali, presente e vivo em Juazeiro. E este *estar vivo* não precisa necessariamente ser interpretado como algo que diz respeito a uma crença mágica, encantada, em relação à presença do Padre Cícero em Juazeiro, no Horto.

É fato que para uma boa parte dos romeiros há muito de encantado e de encantamento no Juazeiro do Padre Cícero, principalmente no Horto. Há, portanto, um universo mágico que abre a possibilidade para uma análise e busca de compreensão bem mais profunda da fé que eles têm no Padre Cícero e em sua presença no Juazeiro. Mas não é propriamente este o ponto que se deseja chamar a atenção neste momento do artigo. Todavia não se pode negar essa presença encantada do Padre Cícero no Juazeiro e sua relevância para a experiência religiosa romeira. Por isso a ênfase dada neste momento na forma como os romeiros vivenciam e põem em prática sua devoção no Horto. Busca-se pôr em evidência que suas práticas devocionais são parte fundamental da força generativa, empiricamente plausível e visível, que sustentam suas percepções e sensações de que o *Padre Cícero está vivo*. Em suma, há uma vivacidade e uma vitalidade no que tange à presença do Padre Cícero em Juazeiro e no Horto, agora e outrora, que está diretamente relacionada à vivacidade e vitalidade da fé romeira, da devoção romeira e às formas como eles vivenciam essa fé e devoção.

Fé romeira que é vivenciada e vivida no Horto a partir de práticas devocionais extremante sofisticadas. Sofisticação esta que pode ser negligenciada por muitos observadores, dada a posição que aqueles romeiros ocupam dentro da sociedade mais ampla em que eles estão inseridos: são na sua maioria pobres. E diante disso há o risco de se estabelecer uma correlação entre ser pobre e ser simples. Sendo o simples neste caso tomado como sinônimo daquilo que é pouco sofisticado. Ou, noutros termos, pode-se estabelecer que, *a priori*, aquilo que vem das classes populares, dos grupos populares, é destituído (dada a condição de *classe dominada ou subalterna*

desses grupos, dada às posições de *classe expropriada* que eles ocupam) de formas e significados que vão além das necessidades mais imediatas da vida.

De fato, quando acompanhamos os membros desses grupos no seu dia a dia, dentro dos contextos sociais e comunitários em que estão inseridos, percebe-se facilmente que as adversidades materiais são muitas. Os recursos financeiros são poucos, o acesso à saúde, educação, moradia, dentre outros aspectos, são muitas vezes precários. Eles, quase sempre, ocupam uma posição social, econômica e política que lhes é amplamente desfavorável. Não raro veem-se em situações nas quais têm de submeter seus próprios interesses e suas opiniões aos interesses e opiniões de grupos ou indivíduos em uma posição socioeconômica, política ou religiosa mais privilegiada (e que lhes é desfavorável).

Contudo, longe de ser simples (se por simples entendemos aquilo que é pouco sofisticada) a fé, a devoção romeira que presenciamos no Horto deve ser considerada como algo significativamente sofisticada. Nesse caso, se considerarmos como sofisticado aquilo que é dotado de formas variadas de se expressar, de ter significados. Se considerarmos como sofisticado aquilo que, ao se cruzar e entrecruzar, é capaz de formular novas possibilidades, que transitam entre a repetição e a produção de novas fórmulas e significações.

Para compreender a figura do Padre Cícero, do Padrinho Cícero, do Juazeiro sagrado e toda a vitalidade presente naquele lugar no contexto de suas romarias, é imprescindível, portanto, compreender os romeiros. É preciso reconhecer e buscar compreender como os romeiros constroem e elaboram para si, através de sua fé, tempos e espaços rituais que são densos em significados e em sacralidade.

SACRALIDADE, TOPOGRAFIA RELIGIOSA E CULTURA BÍBLICA

Em relação à questão da sacralidade do espaço, um aspecto que chama a atenção, como foi assinalado anteriormente, é a presença de uma nomenclatura bíblico-topográfica, relativa ao Evangelho. Se no Caminho do Horto há uma sacralidade que se destaca quando comparada a outros sítios sagrados

do Juazeiro, também se deve destacar que a sacralidade do Horto implica a existência de toda uma nomenclatura que sugere que sua topografia tem – para os romeiros – uma correlação profunda com alguns dos lugares mais sagrados da cristandade.

Para compreendermos essa correlação com os lugares sagrados da cristandade, é de grande ajuda para nós o trabalho de Maurice Halbwachs sobre a topografia legendária do evangelho na Terra Santa (1971). Obra essa em que o autor tem como uma de suas principais teses a ideia de que é pouco provável que os lugares tomados como aqueles por onde realmente Jesus passou e viveu na Terra Santa sejam de fato os locais onde ocorreram os eventos narrados no Evangelho. Halbwachs, todavia, segue seu argumento mostrando que essa impossibilidade de provas factuais de que foram realmente aqueles os lugares historicamente verdadeiros não diminui a importância sagrada dos locais santos da Terra Santa.

Voltado para as questões da memória coletiva, da tradição e das crenças, Halbwachs dá um passo à frente e, debruçando-se sobre a topografia legendária da Terra Santa, demonstra de forma detalhada e pertinente muitas das perspectivas teóricas que ele posteriormente veio a apresentar num de seus livros mais conhecidos, *A Memória Coletiva* (2006). Segundo ele, para que a memória coletiva, as tradições e as crenças de um grupo social ou sociedade se mantenham no tempo e permaneçam, é necessário tanto os quadros sociais da memória, o acionamento das lembranças, quanto a existência de lugares no espaço onde a memória coletiva, as tradições e crenças se façam presentes.

Como coloca Ari Oro (1995), Halbwachs mostra-nos o quão são necessários pontos de referências no espaço, uma construção simbólica de uma geografia religiosa que realize o sagrado e que o possibilite existir e permanecer. Ou, noutros termos, para as pessoas e para os grupos que compartilham crenças, tradições e memórias coletivas, é necessário poder ver e tocar o sagrado, afirmando e reafirmando suas crenças e tradições, atualizando e reatualizando suas memórias.

Retomando o caso dos romeiros de Juazeiro e o ritual da Subida do Horto, faz muito sentido essa perspectiva interpretativa proposta por Halbwachs: é possível considerar que na forma como os romeiros realizam esse percurso e

se apropriam de determinados lugares, tanto põem em ação suas crenças e tradições quanto acionam e compartilham uma memória coletiva romeira. E através do ritual da Subida convertem aquele Caminho num espaço sagrado, marcado pela presença de lugares sagrados. Ou seja, os romeiros adentram numa geografia sagrada, relativa às suas próprias crenças religiosas, grupais, ligadas às suas tradições e à sua memória coletiva enquanto grupo.

Outro aspecto a chamar a atenção em relação ao Caminho do Horto é que, como já foi sinalizado, os lugares sagrados desse percurso têm toda uma nomenclatura que faz referência direta aos lugares sagrados da Terra Santa. O próprio termo Horto é uma referência à topografia evangélica da Terra Santa. E igualmente há lugares como o Santo Sepulcro, ou o Rio Salgadinho, que é chamado por alguns de Rio Jordão. Assim como há muitas histórias contadas pelos romeiros que têm uma clara relação com narrativas evangélicas.

Diante disso, durante a pesquisa de campo, não foram poucas as vezes que de alguma forma procurei conversar com romeiros sobre essa correlação. A partir do que me foi dito, dos seus relatos e histórias, cheguei a algumas considerações sobre os tipos de respostas e interpretações dadas por eles: parece pouco plausível que os romeiros estejam pressupondo que de fato, *ipsis literis*, ali é efetivamente a Terra Santa (é extremamente comum os romeiros transitarem, dentro do contexto espacial do Horto, de uma atitude explicitamente devocional para outra explicitamente vinculada às questões mais prosaicas de suas vidas cotidianas e pouco voltada para o caráter religioso do contexto). Entretanto, igualmente, parece-me pouco provável que eles não considerem aqueles lugares como sagrados e que os mesmos têm relação com a dimensão salvífica contida no Evangelho e na vida de Cristo. Ou seja, a referência a lugares e passagens bíblicas são algo a mais que figuras de linguagem. O ritual de Subida do Horto, por exemplo, é claramente um ritual que possibilita ao devoto adentrar em experiências e sensações religiosas que os remetem ao sofrimento de Cristo na Subida ao Calvário.

Admitindo a complexidade devocional e sagrada do ritual e do Horto em geral, quando tomados como tempos e espaços sagrado pelos romeiros, percebi que fazia muito sentido para o contexto pesquisado o que Otávio

Velho propõe no seu texto *O Cativo da Besta-Fera* (1995). Parece-me ser uma boa chave interpretativa para este caso a colocação de Otávio Velho segundo a qual ele propõe que seja plausível a existência “*viva e profunda*” de uma “*cultura bíblica*” que serviria para pensar as experiências vividas por certos grupos sociais no Brasil, de tal forma que essa

[...] cultura bíblica’ que serviria de referência para se pensar as experiências vividas”, vistas como “*algo mais* que uma analogia”, “que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes profundas”, cujos significados deveriam ser encarados “como simbologia plena de eficácia, onde o que importa não é uma relação de sinonímia entre termos que se sinalizam (signos), mas a de ambos com aquilo que é simbolizado; o símbolo sendo entendido como a expressão possível daquilo que assumidamente não é conhecido, não sendo, portanto, substituível com proveito (Velho, 1995, p. 16).

Se há, portanto, como foi sugerido anteriormente, rituais que circunscrevem e reatualizam as tradições, as crenças e a memória coletiva dos romeiros no tempo e espaço, há também certo realismo das imagens que se fazem presentes nos nomes (*Horto, Santo Sepulcro* etc), nas roupas (vestes similares às do Pe. Cícero, São Francisco, às de Nossa Senhora etc.), em certas expressões (“*Padim Ciço é uma pessoa com semelhança de Jesus Cristo*”, “*Juazeiro é a Nova Jerusalém*”), nas narrativas miraculosas. Em suma, nomes, histórias e ritos praticados e compartilhados possibilitariam tanto uma *materialização* quanto uma subsequente *imersão* dos romeiros dentro do que Otávio Velho aponta como sendo uma “cultura bíblica”.

Nesse sentido, devemos considerar também que o ritual da Subida do Horto possibilita uma “imersão romeira” numa história bíblico-católica da Salvação, articulando e condensando sentidos, significados universais, locais e pessoais, como propõe Carlos Steil (1996):

[...] uma cultura *bíblico católica*, onde se pode ver realizada, embora em permanente tensão, a síntese entre o texto *bíblico* e a *teia* de sentidos que os romeiros vão tecendo para sustentá-los na difícil arte de viver. No entanto, não é demais notar que esta *estrutura cultural* e simbólica mantém uma relação

dinâmica com o contexto em que se atualiza, na medida em que funciona, como afirma Sahlins, *‘como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia’* (Steil, 1996, p. 151, *itálicos meus*).

Essa colocação de Steil é importante no sentido de apontar para o fato de que as romarias surgem não de uma ruptura entre os romeiros e suas vidas cotidianas na comunidade, mas de um deslocamento (algo que tende a ser característico dos processos rituais, tal qual nos é proposto por Victor Turner (1974) e Edith Turner (Turner; Turner (1978)). Deslocamento esse que, em se tratando de rituais como as romarias, remete-se a um processo ritual que tem por centro um lugar tomado como sagrado e que se realiza dentro dum tempo que também é tomado por sagrado: o Juazeiro dos romeiros nos tempos e lugares de suas romarias.

Contudo, se não há rupturas, isso não implica dizer que não há tensões. Seguindo a proposta de Steil, estamos diante de um processo ritual marcado por dinâmicas de tensões entre uma estrutura cultural e simbólica romeira e os contextos em que essa estrutura se atualiza e reatualiza. Logo, toda síntese romeira que daí resulta é sempre uma síntese que é tradição e transitoriedade, posto que de um lado projeta e conecta a experiência religiosa romeira àquilo que se remete a uma história e aos significados de longa duração (a história das romarias de Juazeiro, a tradição das peregrinações, as histórias, as tradições e os significados da metanarrativa cristã da Salvação) e de outro a suas próprias vidas, aos seus dilemas e desafios relativos à transitoriedade do viver.

Nesse sentido as romarias de Juazeiro – e, subsequentemente, o ritual da Subida do Horto – é algo que, como sugere o estudo do antropólogo Francisco Salatiel Barbosa (2007), aponta para a presença de um “texto primitivo” sobre o qual se sobrepõe e se correlaciona o “texto” que é vivido e revivido pelos romeiros do Padre Cícero durante as romarias. Texto primitivo que tem como seu “palimpsesto” o texto bíblico do Êxodo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta perspectiva, nas romarias de Juazeiro, fundem-se e nelas podem ser lidos os indícios espaciais e temporais desse *palimpsesto* bíblico num todo compreensivo e concreto. As romarias, os seus rituais, seus tempos e espaços, as narrativas romeiras surgem, então, como sugere Barbosa, como um cronótopo bakhtiniano (Barbosa, 2007) que revela os vínculos dos textos romeiros de Juazeiro com o texto bíblico relativo à história da Salvação (com uma cultura bíblica, portanto).

Contudo, se as romarias de Juazeiro repetem-se ano após ano tendo por referência profunda uma cultura bíblica e o *palimpsesto* do Êxodo, uma romaria nunca é igual à outra. Se muitos rituais repetem-se ano após ano, como o ritual da Subida do Horto, sempre trazem em si algo de novo, que, num primeiro momento, torna-se imperceptível diante daquilo que tem de repetitivo. E se o que mantém as romarias e seus rituais são as tradições, também as mantém vivas os dramas, as alegrias, os desafios e as esperanças do viver. Tais fatos fazem com que as romarias, para os romeiros, reatualizem-se ano após ano, assim como sempre há algo de novo na “*difícil arte do viver*”. E, dessa maneira, nesta dinâmica, reatualizam-se as romarias, os desejos, os dramas e as alegrias que as justificam e as motivam, e que dão sentido e forma às visitas anuais dos romeiros ao seu Santo e seus lugares sagrados.

É preciso estar atento, todavia, ao fato de que este não é um movimento cíclico. O movimento das romarias ao longo dos anos é um movimento em espiral. É algo que se dá entre o que se repete e o que é novo. Portanto, não estamos diante do mito de Sísifo (Sísifo está condenado a repetir eternamente a mesma tarefa: empurrar uma pedra até o topo de uma montanha, sendo que todas as vezes que está quase alcançando o cume a pedra rola ladeira abaixo, até o ponto de partida. Sísifo retoma então sua tarefa, motivado por uma força que lhe é irresistível).

O contato com os romeiros e as romeiras durante minha pesquisa de campo em Juazeiro levou-me a perceber uma sofisticada dinâmica entre o que de um lado os vinculava a uma metanarrativa e a uma longa tradição, e, de outro, às situações mais concretas e não menos importantes do seu viver.

De um lado, no processo de sacralização de tempos e lugares (que realizavam através de seus rituais, suas práticas e crenças religiosas), conectavam-se com sentidos que para eles transcendiam suas próprias vidas e que – dentre outras consequências – tiravam-lhes qualquer sensação de desamparo. De outro, os via sempre trazendo para Juazeiro, seu Padrinho Cícero e Nossa Senhora Mãe das Dores questões novas, diferentes. Novas não no sentido de inusitadas, jamais vistas. Novas como podem ser novos nossos medos e nossos sofrimentos ao longo da vida. Novas como podem ser nossas alegrias por termos alcançados algo que desejávamos.

Igualmente presenciei reinvenções da tradição. Algumas desejadas, outras nem tanto. Tais como aquelas que decorrem dos imponderáveis dos conflitos entre gerações, ali presentes nas disputas, negociações e trocas afetivas entre pais e filhos, avós e netos, mães, sobrinhos. Ou reinvenções decorrentes das disputas entre romeiros, clero, moradores locais, autoridades políticas. Mas isso já é tema para outro artigo.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Pe. Cícero*. São Paulo: CNPq/PRONEX, Attar Editorial, 2007.
- DINIS, Manoel. *Misterios do Joazeiro*. Juazeiro: Tipografia do Juazeiro, 1935.
- EADE, John; SALLNOW, Michael. J. *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991.
- HALBWACHS, Maurice *La Topographie Légendédaire des Évangiles en Terre Sainte*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- ORO, Ari Pedro. *Geografia e Religião. Boletim Gaúcho de Geografia*, n. 20. v. 94-95, 1995.

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

TURNER, Victor Witter; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Oxford: Basil Blackell, Columbia University Press, 1978.

TURNER, Victor Witter. *O Processo Ritual*: Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

VELHO, Otávio Guilherme. *Besta-Fera – Recriação do Mundo*: Ensaios Críticos de Antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

Recebido em: 20/02/2014

Aprovado em: 07/05/2014

LINGUAGEM *ONTOLÓGICA* E TRADICIONALISMO EM COMUNIDADES ELETRÔNICAS CATÓLICAS

Emerson Sena da Silveira¹

Resumo: Neste texto, investiga-se a emergência de *comunidades católicas* dentro das redes sociais eletrônicas. Essas comunidades, compostas de duas dimensões (pequenos grupos estáveis com fortes laços sociais e grupos maiores, mais instáveis com laços frouxos, baseados em afinidade virtual), arregimentam muitos adeptos jovens. A partir de breve *trabalho de campo digital*, foram pesquisados durante três meses diversos grupos católicos tradicionalistas. Argumenta-se que o catolicismo tradicionalista dessas comunidades eletrônicas desenvolve formas de pertença baseadas em algumas estratégias de gestão identitárias: criação de perfis comunitários e pessoais com elementos simbólicos da tradição católica; adoção de personagens (virgem Maria, santos, santas, papas e outros); uso de uma linguagem teológica conservadora, que oscila entre o uso de marcadores discursivos clássicos (linguagem escolástica) e marcadores discursivos híbridos (linguagem sincopada, pós-moderna, com uso de imagens montadas e slogans curtos, com efeito retórico). A ontologia da tradição passa a ser construída no fluxo midiático eletrônico e no embate dessas comunidades eletrônicas católicas com outros grupos religiosos católicos e não católicos nesse mundo cibernético. Ao fim da pesquisa, constatou-se, que, embora pequenos, esses grupamentos virtuais crescem e estão em processo de consolidação no espaço cibernético.

Palavras-chave: Comunidades Eletrônicas Católicas. Tradição. Rede. Linguagem Ontológica.

Abstract: In this paper, we investigate the emergence of the *catholic communities* in the electronic social networks. These communities are composed of two dimensions (small stable groups with strong social ties and larger groups, more unstable with loose ties, based on virtual affinity), these have many young devout fans. From a *digital research*, many traditionalist Catholic groups were surveyed during three months. It is argued that the traditionalist Catholic communities develop these electronic forms of belonging based on some identity management

¹ Doutor em Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com.

strategies, creation of community and personal profiles with symbolic elements of the Catholic tradition; adoption of characters (the Virgin Mary, saints, popes and others); and the use of classical discourse markers (scholastic language) that varies between the use of a conservative theological language and the hybrid discourse markers (postmodern syncopated language, using pictures and short slogans with rhetorical effect). The ontology of tradition has been built in electronic media flow and the clash of those Catholic electronic communities with other religious groups, Catholics and non-Catholics in this cyber world. At the end of study, it was found that although small, these virtual clusters grow and are in the process of consolidation in cyberspace.

Keywords: Catholic Electronic Communities. Tradition. Network. Ontology Language.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, busca-se analisar a transformação das antigas e tradicionais formas de construção identitária e a criação de lógicas pós-tradicionais de identidade. (Giddens, 1991; 2005; Mafesolli, 2001).

Assim como surgem novas formas de comunidade, baseadas na afeição, no compartilhamento de sentimentos e afinidades, emergem novas formas de associação, de adesão, de crença e pertença, concorrendo, potencializando e problematizando as antigas formas de recrutamento.

A multiplicação das formas de linguagem e de afinidade desses novos círculos sociais representa, portanto, uma consequência dessa ampliação e desregulação (e também novas formas de regulação) impactando as comunidades religiosas tradicionais e normativas. É válido lembrar que, no espaço-tempo da modernidade, muitas comunidades religiosas ainda viviam encrustadas em territórios sociais moldados por fronteiras geográficas e culturais inscritas em um espaço territorial/urbanístico/arquitetônico planejado, controlado e ordenado.

Com o advento da cibernética, aprofundaram-se as mudanças nas formas de vinculação e criação de identidades, e as mídias eletrônicas, por sua vez, desprovidas de dimensões espaciais duras, recolheram-se sob o signo de uma temporalidade peculiar: difusão instantânea, fusão de fronteiras

entre *aqui* e *lá*, entre outros fenômenos que possibilitaram a emergência de comunidades eletrônicas.

Nesse ínterim, mesmo deslocadas, as desigualdades e as antigas formas de associação e pertença são redistribuídas, convivendo com as novas formas. Por vezes, essas duas formas articulam-se e sobrepõem-se umas às outras, de forma que uma comunidade religiosa tradicional pode se projetar no espaço cibernético, difratando-se em uma comunidade eletrônica.

Essa convivência entre antigas e novas formas de adesão, pertença e crença, marca o catolicismo que, no decorrer de sua longa jornada histórica, inicia uma complexa interação com os novos meios de comunicação e associação.

Nesse sentido, pode-se perceber que, em especial a partir da segunda década dos anos 2000, o desenvolvimento das novas redes eletrônicas, o barateamento de tecnologias e aparelhos de conexão com o espaço cibernético, bem como sua disseminação a amplas camadas da população, permitiram a emergência de uma rede de associação e interação entre pessoas com ideias ou interesses afins, talvez uma *comunidade eletrônica*.

No caso do catolicismo, essa rede adensou-se com o tempo, multiplicando-se o número de blogs pessoais, *sites*, páginas eletrônicas, perfis no Facebook, contas no Twitter e no Youtube que expressam motivos, interesses, ideias e desejos religiosos. Uma parte dessa rede é *tradicionalista*, por defender explicitamente valores *inegociáveis* enfileirados em torno de dois princípios na visão tradicionalista-conservadora: uma verdade única como existência iniludível (Deus, Igreja, Revelação e Sagradas Escrituras) e a família heterossexual cristã como ordem natural (homem, mulher e filhos com papéis e funções reprodutivas).

Na nova carga semântica do discurso católico, aqui chamada de tradicionalidade conservadora, o vínculo entre esses dois princípios é visível. Um sustenta o outro e um permite ao outro exercer domínio discursivo dos fatos, fenômenos, grupos e ações sociais e, com isso, é construída uma teia fechada de interpretação, veiculada pela recusa de algumas palavras utilizadas por movimentos feministas e outros, além da defesa de outras. É na rede de blogs, páginas e *sites* que é possível identificar a conexão entre esses princípios.

É preciso lembrar que entre o início da República e a época atual, houve a formação de muitos grupos defendendo a *restauração católica*, entre os quais a TFP (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade). Todavia, as movimentações reativas, estratégias de pressão sobre os poderes constituídos e a abertura à influência do pentecostalismo (carismatismo católico², padres cantores etc.), não detiveram a curva descendente do catolicismo professado como religião, ainda que este seja portador de vastos sincretismos (com religiões de matriz africana) e variedades internas (comunidades eclesiais de base, pastorais sociais, renovação carismática católica etc.).

Assim, em 1872, 99,7% da população declarava-se católica; em 1970, 91,8%; em 1980, 88%; em 1991, 80%; em, 1994, 74,9%; em 2000, 73,6%;

² Surgida em 1966-1967, em universidades norte-americanas, esse movimento (renovação carismática católica) expande-se pelo mundo, chegando ao Brasil, em 1969, e passando, a partir daí, por uma considerável expansão e diversificação, paralelamente à sua subordinação institucional e a “linhas de fuga” (ou de insubordinação institucional). Esse movimento esteve originalmente em contato próximo com grupos pentecostais, sendo atrelado às estruturas católicas pelo papa Paulo VI, que designou um cardeal belga, Suenens, para romanizar o movimento. No Brasil, percorreu uma trajetória de complexificação, com diversas práticas e agrupamentos: comunidades de vida e aliança, associações de leigos reconhecidas pelo direito canônico e pelo civil, ministérios ou grupos organizativo-mobilizadores temáticos (Comunicação social, Cura e libertação, Música e artes, Jovem, Formação, Pregação, Promoção Humana, para Família, seminaristas, Cristo Sacerdote, Para as Religiosas, Universidades, Para as Crianças, Fé e política. Conferir no site oficial: <http://www.rccbrasil.org.br/portal/>). (Steil, 2004; Oliveira, 2004; Prandi, 1997) Alguns calculam entre três e cinco milhões de adeptos brasileiros (Pierruci; Prandi, 1996). Segundo dados da coordenação central (<http://www.rccbrasil.org.br/>), há aproximadamente vinte mil grupos de oração registrados e cadastrados, com mais de um milhão de participantes efetivos, e os que eles chamam de membros “afetivos” que, embora se identifiquem com o movimento, não mantêm comprometimento, participando, ocasionalmente, dos grupos e eventos. Sua estimativa gira em torno de dez milhões, entre visitantes esporádicos, telespectadores de programas de televisão e ouvintes de programas de rádio ligados às comunidades, padres e lideranças carismáticas. A construção de uma sede nacional, em uma cidade do interior de São Paulo, Canas, consolida um longo processo de institucionalização do movimento, tanto em termos simbólicos (por escolher como patrona a beata Elena Guerra, italiana do século XIX, devota do Espírito Santo), quanto em termos estruturais (<http://www.rccbrasil.org.br/portal/>. Acesso em: 02 março 2014).

em 2010, 64,6%. Em contrapartida, a presença dos evangélicos, em especial os pentecostais e neopentecostais, está em curva ascendente, saindo de quase nada em 1900, em 1910, até 22% em 2010. Um século de muitas lutas religiosas e transformações culturais e sociais.

Nesse sentido, a estratégia de enfrentamento e restauração, exercida nos espaços políticos e públicos (mas também eletrônicos), somada à aliança tática e pontual com outros grupos religiosos (evangélicos e kardecistas) em torno de temas como a campanha antiaborto e autoridades do Estado caracteriza a posição dessa rede tradicionalista católica que emerge, entre outras formas, como *uma comunidade eletrônica*.

A atuação de grupos tradicionalistas não cessou de acontecer e hoje em dia ocorre de diversas formas, em especial nas mídias eletrônicas, e, por isso mesmo, as lideranças sacerdotais e leigas são imprescindíveis como fonte de estabilização e reprodução desses mesmos grupos. As mídias eletrônicas fornecem não só um espelho, mas tornam-se parte das estratégias de atuação dos grupos tradicionalistas católicos.

Dessa forma, a atuação de grupos tradicionalistas não cessou de acontecer e atualmente ocorre de diversas formas, entre as quais, as eletrônicas. O resultado desse processo é uma *comunidade eletrônica* portadora de dupla face: de um lado, pequenos grupos de católicos reunidos em torno de noções tradicionalistas de igreja, verdade e fé; de outro, grupos amplos, variáveis e nômades de pessoas que se identificam, em maior ou menor grau, com maior ou menor permanência, com essas noções religiosas. Um vaivém entre realidades socioeletrônicas.

Uma verdadeira rede de vínculos entre *links* e discursos tradicionalistas católicos no espaço cibernético permite sua expansão em três direções: as redes de relacionamento virtuais (Facebook, *Twitter* e outros), os blogs e as páginas eletrônicas em geral. De uma ou de outra forma, as famílias religiosas e as instituições serão confrontadas e interpeladas por essas novas modalidades de consumo, de comunicação e de construção da identidade (Hervieu-Léger, 1993; 2008).

Nesse novo cenário eletrônico, as instituições religiosas foram afetadas de diversas formas, uma vez que, além da cibernética, o consumo e a mídia

participaram como um dos elementos estratégicos de recomposição da memória de longa duração dos grupos religiosos. Ambos, consumo e mídia, tornaram-se veículos de criação, propagação e afirmação de fidelidades e estruturas de longa duração.

Como um dos diversos aspectos das novas tecnologias de comunicação, a internet instituiu uma “unidade de tempo sem lugar (graças às interações em tempo real por redes eletrônicas, às transmissões ao vivo [...]), continuidade de ação apesar de uma duração descontínua” (Lévy, 1999, p. 21).

Por esse motivo, a internet tornou-se um poderoso campo do real, constituindo uma interatividade livre, de difícil controle e estabelecadora de distintas direções no processo de comunicação (um-para-todos, todos-para-todos, todos-para-um, um-para-um), com formas mais próximas ou mais distantes em relação às mídias tradicionais.

Nesse contexto de tecnologias eletrônicas interativas, em que “[...] ciberespaço permite [...] a convivência simultânea das mais diversas comunidades, construindo novas formas de comunicação, interação e simbologia” (Lévy, 1999, p. 240), emergem novas formas de comunicação próximas aos rituais tribais religiosos e às suas lógicas de participação de pensamentos mágicos.

O ciberespaço passa a ser o lócus em que a instituição religiosa (no caso, o catolicismo) oferece informações, práticas, bens e produtos a usuários anônimos, exceto os que deixam testemunhos e registram seus perfis e endereços eletrônicos, apesar de haver identidades simuladas, os conhecidos perfis *fakes*.

Nesse sentido, é possível argumentar que as novas mídias, em especial as redes eletrônicas de relacionamento, permitem a construção de uma *comunidade católica imaginária* (imaginação no sentido amplo, englobando realidades e símbolos) capaz de oferecer não só uma moderna via de expressão, como também um modo de estar-no-mundo, ancorado em uma ontologia tradicional.

A emergência de uma *comunidade eletrônica católica tradicionalista*, entendida como parte da construção de um discurso e um grupamento católico fundamentalmente híbrido: em meio às inseguranças da alta modernidade,

esse grupo, constituído por muitos jovens, é portador de uma ressemantização da tradição e uma ontologização política da mesma.

LINGUAGENS HIPERMODERNAS E PERMANÊNCIAS SIMBÓLICAS

Dentro dos novos quadros da modernidade, notam-se profundas transformações nas identidades religiosas herdadas, cuja transmissão das instituições, dos valores e das crenças de um grupo ou de uma sociedade às gerações posteriores é fundamental para sua continuidade no tempo, de forma que continuidade não significa imutabilidade: “[...] em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança”. (Hervieu-Léger, 2008, p. 57).

A forma como a memória, os valores e as crenças religiosas institucionais são transmitidos sofreu mudanças, com rupturas e continuidades, de modo que se pode afirmar que não há transmissão sem crise da mesma transmissão. Por outro lado, com a radicalização das transformações culturais e sociais na modernidade ocidental, entre as quais o vigoroso crescimento das mídias cibernéticas e da comunicação mediada por computador, a continuidade da memória e dos valores entre as gerações perdeu a importância para uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta e do engajamento pontual (Hervieu-Léger, 2008).

As lacunas observadas entre o “[...] universo cultural das diferentes gerações não correspondem mais apenas aos ajustamentos que a inovação e a adaptação aos novos dados da vida social exigem”, verdadeiras rupturas culturais atingem a relação com o mundo, especialmente a capacidade de comunicação dos indivíduos (Hervieu-Léger, 2008, p. 58).

As tensões geradas pela linguagem em rede remetem a significativos aspectos dos estudos culturais da religião:

As ciências sociais e as humanidades concebem as identidades como historicamente constituídas, imaginadas e reinventadas em processos constantes de hibridização e transnacionalização, os quais diminuem seus antigos enlaces

territoriais. Por outro lado, muitos movimentos sociais e políticos absolutismo o enquadramento territorial originário das etnias e nações, fixam dogmaticamente os traços biológicos e telúricos associados a essa origem como se fossem alheios às peripécias históricas e às mutações contemporâneas (Canclini, 1999, p. 144).

Nesse sentido, a memória da religião, fio condutor que, ao ligar sujeitos individuais ou grupos sociais, renova lembranças e simbologias do religioso num movimento contínuo, é o meio pelo qual antigos discursos dogmáticos católicos reverberam nos meios eletrônicos, ao mesmo tempo em que funda as comunidades imaginárias virtuais (Camurça, 2009). Em contrapartida, trata-se de um tipo de memória que reifica o catolicismo “tridentino” (relativo ao Concílio de Trento, marco da Contrarreforma Católica), elegendo imagens, personalidades, documentos e expressões artísticas ligadas à grande tradição latina como elemento fundante da igreja. Em torno dessa memória, as comunidades eletrônicas católicas organizam-se, celebram e propagam-se.

A memória só é viva porque é vivida perdurando no tempo, e as representações-vivências do passado, por sua vez, no caso do campo das práticas religiosas católicas, serão tantas quantas forem os números de grupos existentes, renovando-se no espaço das vidas (Halbwachs, 1990).

Em contrapartida, trata-se de uma memória construída na forma de “rizomas”, nem por isso menos real, na emergência do ciberespaço que, paradoxalmente, é uma linguagem (“estar-no-mundo”) desenvolvida por jovens católicos tradicionalistas e outros simpatizantes. Esse “rizoma” de memórias em meio eletrônico permite uma identificação construída em fluxos, já que os mesmos “[...] não representam apenas um elemento da organização social, são expressões dos processos que dominam nossa vida econômica, política e simbólica” (Castells, 2005, p. 501).

Proporcionalmente aos avanços dos meios de comunicação, cresceu a insegurança em relação ao “outro” e ao “eu”, ao “nós” e ao “eles”. Como as antigas formas de perpetuação de ideais, valores, símbolos e materialidades sofreram significativas descontinuidades, os modos de construção identitária foram radicalmente alterados, e os processos de reprodução institucional foram liquefeitos (Canclini, 2000; 2008).

Profundamente afetado, o catolicismo concebe diversas respostas, desde a recusa e a indiferença até o uso seletivo e estratégico. Das muitas questões que perpassarão as catolicidades, as mais prementes estão ligadas à legitimidade da memória, ou seja, o elo com o evento original fundador e sua continuidade no tempo sob uma forma específica (a tradição) e a posição diante das metamorfoses socioculturais da modernidade e das vizinhanças institucionais e sociais.

Em suas instâncias digitais, o catolicismo desenvolve linguagens e formas de pertença específicas que envolvem estratégias de gestão identitárias no novo espaço virtual: forte atuação nas redes sociais com a criação de perfis comunitários e pessoais com marcas simbólicas da tradição; adoção de personagens que simbolizam a tradição católica (santos, santas, papas conservadores e outros); uso de uma linguagem teológica conservadora, que oscila entre o uso de marcadores discursivos clássicos e marcadores semânticos. Esses marcadores usam imagens com *slogans* e *memes*, ou seja, montagens que fundem ditos humorísticos aforísticos com a imagem de alguém famoso, uma caricatura, um animal, uma cena de novela ou filme etc.

Vistos como elos sensíveis aos projetos de reprodução social dos catolicismos e participantes ativos nas redes sociais, os jovens constituem público-alvo dessas estratégias, atuando como consumidores e produtores.

Dessa forma, ao lado dos carismáticos católicos que investem pesadamente nos meios de comunicação e nas redes sociais, estão os tradicionalistas que, apesar de se autorrepresentarem como continuadores da tradição ou da longa e venerável Igreja Católica (ou do que imaginam que seja), têm diversidade de estilo, crença e pertença.

Constata-se, nas páginas eletrônicas (*sites* e redes de relacionamento virtuais), a emergência e a consolidação de expressões retóricas de uma juventude tradicionalista, de forma que captar e interpretar trajetórias e estilos retóricos desse tradicionalismo jovem é uma tarefa extenuante, quer seja pela dinamicidade do ciberespaço quer seja pelo desafio quantitativo e qualitativo.

Nesse âmbito, a pesquisa move-se num território volúvel e em permanente construção, dentro do qual o sentido da ordem, o fluxo de informações

e o quadro de controle são emergentes e descoordenados. Por isso, algumas perguntas, que neste texto são provocativas, demandam futuras pesquisas: Que página ou que grupo é representativo dessa juventude eletrônica? Quais critérios de representatividade são válidos para uma pesquisa antropológica no ciberespaço? Tendo essas indagações-bússola, pesquisaram-se algumas páginas eletrônicas mantidas por grupos jovens tradicionalistas católicos que serão expostas mais adiante.

COMUNIDADE ELETRÔNICA CATÓLICA: TRADICIONALISMO E LINGUAGEM ONTOLÓGICA EM REDE

Para mapear a presença das comunidades eletrônicas católicas, é preciso perceber como o catolicismo, particularmente no final da década de 1990, intensificou sua presença na internet e como foi absorvido pelo fluxo de linguagens. O catolicismo, particularmente a renovação carismática católica e os movimentos tradicionalistas, são os movimentos que mais disponibilizam páginas eletrônicas (Carranza, 2011; Silveira, 2009).

A simples quantificação dos *sites* relacionados ao catolicismo é tarefa inacabável, por vários motivos: primeiramente, pela quantidade crescente de páginas eletrônicas, perfis, blogs e outros ligados ao catolicismo; segundo, pela quantidade de buscadores ou dispositivos que elencam endereços eletrônicos; terceiro, pela existência de buscadores religiosos, como o buscador *Busca.católica*; quarto, pelo elevado grau de volubilidade e multiplicidade dos endereços eletrônicos; quinto, pela múltipla inserção das páginas eletrônicas em diversos buscadores simultaneamente. Contudo, utilizou-se o Google combinado com o buscador *Busca.católica*.

O desenvolvimento das redes sociais, a popularização de mecanismos de acesso e uso da internet (ferramentas de construção de *sites* e blogs, a convergência digital, permitindo acesso às redes por meio de uma base simples, como os celulares), abriu caminho para um ciberespaço católico tradicionalista e gerido em grande parte pela juventude identificada com retóricas discursivas antimodernas.

Após pesquisar algumas centenas de páginas católicas, obteve-se o seguinte número, meramente ilustrativo:

Tabela 1 – Categorias e números de registro – 2013

Categorias		Tipo		
		Católico em geral	Católico carismático	Católico tradicionalista
Portais eletrônicos católicos		10	6	4
Comunidades		55	45	10
Dioceses		80	0	15
Entidades		110	80	10
Fundações		10	5	3
Meios de comunicação		25	10	5
Serviços e produtos		240	140	40
Bandas		24	24	0
Colégios e Faculdades		260	10	6
Organizações religiosas masculinas		150	10	30
Organizações religiosas femininas		54	10	5
Pessoais	Leigos	80	40	20
	Padres	40	20	25
	Outras páginas pessoais	30	15	10
Total		1168	415	183

Fonte: Pesquisa Pessoal, atualizada em 2013.

Examinando-se os espaços eletrônicos nos quais o catolicismo aparece como autor, produtor e fiador do discurso religioso, foram identificados durante a pesquisa três tipos principais: a) páginas institucionais de paróquias, dioceses, editoras católicas, associações, grupos e movimentos mantenedores de um *site* oficial; b) páginas de comunidades e bandas (e outros) caracterizadas pela diversidade de estilos e pela quantidade de recursos interativos para o usuário; c) páginas pessoais, de adeptos ou de personalidades católicas, em especial de padres.

A estrutura dos *sites* mantém certo padrão: álbum de fotografias, *chats*, mural de mensagens, notícias, coluna de artigos ou crônicas escritas pelos respectivos padres ou convidados, altares virtuais, atalhos para pedidos de oração, horários de missa, atalhos para outras páginas católicas, música, divulgação de livros, CDs e DVDs de produção própria ou de outros. Um dado técnico observado na maioria das páginas católicas, embora não exclusivo das mesmas, é a existência de atalhos de compartilhamento com redes sociais, de impressão ou envio por correio eletrônico para outras pessoas ou grupos, além de atalhos para a introdução de comentários das notícias postadas. Nesse sentido, encontram-se muitas páginas desigualmente distribuídas pelas redes sociais (*Facebook*, *You Tube* e *Twitter*), em cujas páginas seus usuários operam passagens, um aspecto fundamental, mas que demandaria maior aprofundamento do que é possível neste artigo.

Para fins de pesquisa, serão feitos dois painéis: um painel ilustrativo, com algumas indicações quantitativas e qualitativas, tanto em redes sociais de franco crescimento (*Facebook*) quanto em blogs (páginas eletrônicas); outro painel, qualitativo, será analisado a partir de dois tipos de páginas eletrônicas: um perfil coletivo e um blog individual. A escolha, feita de maneira mais larga, recaiu em ambos em virtude dos seguintes fatores: quantidade de internautas que manifestaram algum tipo de concordância ou anuência; assuntos e temáticas abordadas (tradicionalistas); pelo fato de serem mantidos por jovens católicos tradicionalistas, divulgando imagens e textos relativos às polêmicas tradicionalistas.³

SÍMBOLOS E IMAGINÁRIOS COMO CONSTITUIDORES DE COMUNIDADES ELETRÔNICAS CATÓLICAS

Baseando-se na rede social eletrônica *Facebook*, com alta penetração no mundo ocidental e com milhões de usuários, as páginas eletrônicas católicas tradicionalistas estão nas principais línguas: inglês, espanhol, português, francês e italiano. São pequenos grupos, espalhados por diversas chaves temáticas: *defesa da tradição*, *missa de São Pio V*, *católicos tradicionalistas* entre outras.

³ Não será possível, por conta do espaço, dissertar mais detidamente sobre esses critérios.

Essas páginas estão distribuídas em três tipos de perfis: a) comunidades temáticas de tradição católica, que podem ser fechadas (participam apenas membros convidados ou aceitos pelo *moderador*) ou abertas (ampla participação, sem mecanismos de aceitação); b) grupos ou associações que defendem uma tradição católica; c) indivíduos ou fiéis católicos que assumem sua individualidade histórica ou simplesmente criam uma persona cibernética.

Outro instrumento de comunicação que se difunde rapidamente entre os carismáticos católicos são os blog, cujo conceito se expandiu e sua definição se tornou cada vez menos consensual em resultado da diversidade de formas, objetivos e contextos de criação, bem como da diversidade e distinta natureza dos seus criadores, de forma que neles são postados poesias, fotografias, animações, *links* para vídeos do *Youtube*, crônicas, desenhos e jogos, entre tantos outros.

Normalmente, as ferramentas de blog não determinam limite máximo de caracteres por *post*. O blog também indica um espaço de fluxos, construído no trânsito de acessos, comentários e microrrelações no ambiente virtual. Alguns pesquisadores usam a metáfora da *vizinhança* para se referirem às redes de blogs, nas quais emergem espaços de discussão e construção de laços sociais. Os blogs são “[...] linkados uns nos outros e formam um anel de interação diária, através da leitura e do comentário dos *posts* entre os vários indivíduos, que chegam a comentar os comentários uns dos outros ou mesmo deixar recados para terceiros nos blogs” (Recuero, 2003, p. 7).

A metáfora da vizinhança é questionada por outros pesquisadores porque, para se ler um blog/texto, não é necessário visitar o blog/espço em seu endereço na *Web*. Alguns blogs oferecem o recurso de *feed* (RSS ou XML) que permite a leitura dos *posts* (ou postagens) em programas denominados *agregadores de notícias*. Esse tipo de *software*, funcionando como um sistema de *assinaturas*, confere periodicamente se existem novos *posts* nos blogs cadastrados. Caso haja novidades, tais agregadores listam automaticamente os *posts*, dispensando o internauta de visitar todos os blogs/espço para conferi-las. Se por um lado esse recurso resulta em economia de navegação, por outro, afasta os *posts* de seu contexto original, uma vez que eles são paralelos a outros textos, *links*, imagens e do próprio *layout*

da página construído segundo as preferências do blogueiro. Todos esses elementos formam um todo significativo que compõe o blog.

Dessa forma, as definições de blogs como publicação de microconteúdo ou como diário íntimo são limitadas, por se relacionarem a um tipo específico de blog/texto ao uso do blog/programa. Desde simples arquivo de *links* úteis, enriquecido de comentários ou descrições do autor, passando por registros digitais de reflexões e/ou sentimentos até espaço para troca de ideias e confronto de perspectivas, procurando a aprovação pública e incentivando a participação dos visitantes, o blog tem seu nível de visibilidade pública consonante com seus autores, com a comunidade em que se insere, com o tema, entre outras variáveis.

Alguns indicadores evidenciam a existência de uma comunidade de blogs: a) ideias similares que perpassam diferentes blogs; b) laços comuns indicados pela leitura continuada dos mesmos blogs e pela relação das listagens de *links* entre blogs; c) padrões de *linkagem* e interconexão de blogs evidenciando valor e recomendação de outros blogs a partir da percepção do blogueiro; d) o conjunto de opiniões emergentes a partir do *post* em um blog, indicando o contexto compartilhado e um sistema de relacionamentos entre os interagentes; e) menção da participação nos mesmos encontros (Komesu, 2004). Todo esse conjunto facilita o fortalecimento de relacionamentos e o desenvolvimento de novas relações.

O crescimento da rede de blogs católicos contribuiu para aumentar os laços de reciprocidade a ponto de se criar o termo *blogosfera católica* para abarcar as relações e trajetórias do fluxo de identificação com aspectos religiosos do catolicismo. Desde 2007, os blogs católicos utilizam o termo *blogosfera católica* para se referir às redes de interação entre os autores e os internautas, independentemente de sua ligação com o catolicismo.

Nesse ambiente chamado blogosfera, as polêmicas ou as correntes de opinião são *histórias* que reagem a algo ocorrido na mídia de massa ou a algum fato, destacado e apresentado. A partir da postagem, em pouco tempo, diversos comentários são postados e podem ser votados (voto positivo ou negativo). Os eleitores apontam as opiniões originais. Outros autores de opinião acrescentam mais à história com *posts* (mensagens escritas ou

imagens) de reação, fornecendo mais que um simples voto, num círculo contínuo, cujo desfecho terá duas direções: ou um blogueiro resumirá a *história* ou ela se perderá no ciberespaço. Acompanhar os desdobramentos das discursões fora da rede eletrônica, naquilo que foi chamado de interação face a face, é um desafio e, fará parte de futuras pesquisas, já que o recorte é o ambiente eletrônico.

Entre as comunidades eletrônicas católicas tradicionalistas, três eixos temáticos capturam e impulsionam comentários, participações, crônicas, discursos e linguagens: o eixo moral (aborto e casamento gay); o eixo litúrgico-teológico (tradição católica, missa tridentina e mudanças ou permanências no governo da igreja); o eixo político-social (defesa de aspectos conservadores ou de direita no campo político).

Esses eixos não mobilizam igualmente diversas faixas etárias. O eixo moral costuma mobilizar a juventude menos engajada no catolicismo tradicional, cuja postura é politicamente conservadora em termos morais. O eixo litúrgico-teológico, em contrapartida, mobiliza os jovens que se assumem como tradicionalistas, que não raro se veem em uma batalha preciosa e fundamental contra os *modernismos*, vistos como *desvirtuamento da grande e vigorosa matriz católica*.

Um dos blogs mais acessados, quiçá o mais representativo da retórica tradicionalista no Brasil, é o *Fratres in Unum*, ligado a Fraternidade Sacerdotal São Pio X⁴, citado pelo blogueiro de *O possível e o extraordinário*. Deve-se

⁴ Organização católica ultraconservadora que nega o Concílio Vaticano II. Fundada em 1970 por Dom Marcel Lefebvre. Em 2001, segundo propaganda eletrônica, contavam com 463 sacerdotes, 85 Irmãos, 157 Irmãs, 75 Oblatas, 160 Seminaristas, presente em 30 países com 13 Distritos e 6 Casas Autônomas, 6 Seminários, 159 priorados, 725 igrejas, 83 escolas (Ensino Básico e Ensino Médio) e 2 universidades, 10 casas de exercícios espirituais. Fonte: <http://www.fsspx-brasil.com.br/page%20001.htm>. O site atual é: <http://www.fsspx-brasil.com.br/exe2/>. Nessa nova versão, os dados mudam, sendo assim apresentados: “Possui seis seminários, dois pré-seminários (Gabão e Filipinas) e um pequeno seminário (Austrália). É constituída por 161 priorados espalhados por 63 países e servidos por 529 sacerdotes e dizem “guardar a Tradição Católica e buscar a vivência na Verdade Imutável”. No Brasil, exercendo seu apostolado através de 5 sacerdotes, sem contar os padres e comunidades amigas, a Fraternidade dirige dois Priorados (São Paulo/SP e Santa Maria/RS), diversos centros de Missa e presta auxílio às muitas

ressaltar que ambos fazem referências recíprocas como também fazem referência a outros blogs e páginas tradicionalistas. Nesse blog, todos os eixos estão presentes: política, moral e liturgia alternam-se com comentários, imagens, posicionamentos e discussões refinadas de cunho teológico e filosófico.

Em funcionamento desde 2008, pretende, por meio de fotografias, animações e outros instrumentos, “[...] potencializar a luta contra o relativismo expressivo que constitui a panaceia ‘filosófica’ dos teólogos modernistas”⁵. O número de visitantes talvez seja representativo de sua importância: mais de seis milhões de visualizações, milhares de comentários e centenas de seguidores em seus *posts*. A página *Fratres in Unum* era dividida em colunas, mas passou por uma nova configuração.

Há postagens diárias ou semanais cujos textos e imagens são alternados para *catequizar* o leitor. Os arquivos de postagem recuam até 2008, com muitos comentários, muitas análises e tomadas de posição tradicionalista. Nesses fluxos, a *doxa* católica permanece viva, *doxa* enquanto o consenso histórico hierárquico sobre o que é o certo, o correto, o que está dentro de uma linha hegemônica de teologia. No dia dezanove de agosto de 2011, por exemplo, chamou a atenção a seguinte postagem: a fotografia de uma igreja “o serviço litúrgico ou missa tridentina no templo do bairro Barreira do Triunfo na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais”⁶. Durante a pesquisa, a página mudou de desenho, adquirindo a forma de um blog: <http://fratresinunum.com/>.

Mantido por católicos que se afirmam defensores da tradição, o blog veicula ou, de acordo com a linguagem cibernética, compartilha constantemente, notícias de outros blogs e páginas tradicionalistas. Grafado em latim

comunidades amigas tradicionais que o solicitam. Os sacerdotes da Fraternidade celebram exclusivamente a Missa Tradicional, dita de São Pio V, em latim [...] Este Portal na Internet é mantido pelos sacerdotes do Priorado Padre Anchieta, localizado em São Paulo/SP [...]”.

⁵ Conferir: <http://fratresinunum.com/>. O trecho do texto se encontra em: <<http://www.fratres.rg3.net>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

⁶ Conferir: <http://fratresinunum.com/2011/08/19/summorum-pontificum-no-brasil-missa-tradicional-em-juiz-de-fora-mg-2/>. Acesso em: 10 nov. 2013.

(*Frates et Unum*), o blog defende posições ultratradicionalistas e comenta com argúcia, as mudanças, os rumos e perspectivas internas da igreja. No caso da notícia sobre a possível nomeação de um prelado, conforme imagem descrita, um trecho indaga sobre as possíveis nomeações e mudanças a serem feitas:

Significa que as mudanças na liturgia do Papa serão rápidas. Um novo estilo se instalou, para desespero daqueles preocupados com a coerência de uma reforma da reforma. Não é possível afirmar, com honestidade, que Francisco continua no caminho da reforma da reforma iniciado por Bento XVI, ainda que de forma diferente⁷.

Um comentário dessa postagem, anexado por um jovem católico que adotou o nome de Marcelo, elucida a linguagem moderna imiscuída na *doxa* católica:

Parafraseio esse comentário e digo: ...”tento abafar a mágoa dolorida em meu coração que tenho de Bento XVI”... Bento XVI, tomara Deus que sem querer, jogou por terra todo seu trabalho de Reforma da reforma, que, ninguém em sã consciência, acredita que ainda exista... Mas, como se diz no nordeste, “Deus não bate em ninguém de cacete”. Apesar de debilitado e fraco fisicamente, Bento XVI está lucidíssimo e com certeza vendo com dor e amargura o mau que produziu sua renúncia, pois o mesmo sabe, e afirmou num dos seus escritos, que uma das causas da crise da fé é a crise litúrgica, e pelo balançar da carruagem Franciscana, a era depredatória Montiniana⁸ pós-Concílio está de volta, mais forte do que antes... Por que Deus permitiu isso??? Não nos cabe saber... Só peço e desde já rezo a Deus, como pediu o moderador deste blog, que nada nem ninguém te impeça ou intimide no serviço que tens prestado à Igreja, denunciando e pondo às claras os desmandos e aberrações que acontecem pelo Brasil e mundo a fora em matéria litúrgica. Muitas vitórias já foram alcançadas graças ao trabalho incansável desse blog na defesa da Fé Católica. Se os maus não dormem nem cochilam, por que os filhos da luz deveriam se calar??? Contem com nossas orações e reze por nós!

⁷ Conferir: <http://fratresinunum.com/2013/09/28/iniciada-a-reforma-da-reforma-da-reforma-liturgica/>. Acesso em: 25 set. 2013.

⁸ Refere-se ao sobrenome do Papa Paulo VI: Montini.

A partir do comentário, é possível notar que a tradição é defendida pelo engajamento emocional, de modo que assume um tom subjetivo que articula a ideia de continuidade (a Igreja, a Tradição, a Não Mudança) e a de descontinuidade (panorama liberal). O leitor em questão comenta outro comentário feito pelo internauta Bruno Luís Santana, autor de um blog de defesa da tradição. O *desabafo* emocional desse jovem blogueiro tradicionalista contra o papado modernista de Francisco encontrou empatia de 54 pessoas e a antipatia de quatorze pessoas. As *curtidas*, popularizadas pelo *Facebook*, são retratos, ainda que momentâneos, de identificações e desidentificações ou trilhas de socialidade cibernética.

Os *tags* ou marcadores (palavras que remetem a um conteúdo arquivado do *site*) e outros blogs, bem como as páginas eletrônicas recomendadas são bons indícios para um mapeamento semântico, uma vez que esses marcadores giram em torno de alguns eixos axiais: tradição, padres, cardeais, antiga liturgia católica tridentina, personalidades tradicionalistas (as que romperam com o Vaticano II), crise pós-conciliar, entre outros. Trata-se de centenas de postagens: artigos, crônicas, pequenos comentários, vídeos, entre outros.

Com relação à rede de páginas interligadas ou às páginas recomendadas, a pesquisa contabilizou pelo menos 180, entre blogs e *sites*, dos quais pelo menos cem citam os mesmos blogs e páginas eletrônicas. Vale destacar algumas categorias semânticas, com breves comentários:

a) padres e ordens religiosas tradicionalistas: os *posts* e comentários referem-se à tradição católica que transparece uma reificação da missa tridentina e do Concílio de Trento. As imagéticas remetem a uma *guerra cultural* contra a Igreja Católica. Páginas: Blog do Pe. De Tanouarn, Blog do Pe. Demets, Blog do Pe. Laguerie, Bénédictins de l'Immaculée, Padre Demétrio, Pe. Marcelo Gabert Masi – Catolicismo Inteligente, Zelo Zelatus Sum – Pe. Elcio Murucci, Via-Veritas-Vita – Pe. Elcio Murucci, Mundo Eclesial, Pe. Michael Rodriguez, Revue Item – Pe. Aulagnier. Mosteiro de Bellaigue, Mosteiro Santa Maria (carmelitas tradicionais);

b) organizações de defesa tradicionalista: trata-se de organizações que estiveram em rota de colisão com o Vaticano, por desprezarem e desconsiderarem o Concílio Vaticano II. Nas gestões dos Papas João Paulo II e Bento

XVI, houve tentativas de aproximação, mas essas organizações, em graus variados, ou exigiram mais condições ou aceitaram as condições do Vaticano e foram legitimadas. Páginas: Fraternidade Sacerdotal Pio X – Brasil, Grupo São Tomás (Boston – EUA), Institut du Bon Pasteur, Institution l'Angélus – IBP, Secretum Meum Mihi, Instituto Cristo Rei, Fraternité Saint-Vincent-Ferrier, Fraternidad de Cristo Sacerdote y Santa María Reina, Fraternidade São Pedro, DICI – Fraternidade Sacerdotal São Pio X;

c) defesa da Tradição Católica: uma variação dos dois primeiros (os itens a e b da lista acima), que também tem tendência a enfatizar a ideia de ruptura entre a configuração da Igreja, após o Concílio Vaticano II, e a configuração anterior, vista senão como a mais autêntica e verdadeira. Exemplos: Canal Maria Santíssima, Católico Apostólico Romano, Católicos Alerta!, Católicos de Ribeirão Preto, Catholic Cartoon Blog, Catholic Church Conservation, Contra Impugnantes, Creer en Mexico, Cruzados de Maria, A Vida Sacerdotal, Adversus Haereses, Aliança Sacerdotal, Arena da Teologia, Deus lo vult!, Devoción Católica, Disputationes Theologicae (Francês), Disputationes Theologicae (Italiano), Excerptos ou Fragmentos, Exsurge Domine, Extra Ecclesiam Salus Nulla, Família Beatae Mariae Virginis, Igreja Una, Tradi News, Tradição Católica, Tradição Católica em Vitória-ES, Traditional Vocations blog, Transalpine Redemptorists at home, Tribuna, Lepanto, Administração Apostólica São João Maria Vianney; Associação Civil Santa Maria das Vitórias – Anápolis (GO), Associação Cultural Santo Tomás; Associação São Pio V, Capela Nossa Senhora das Alegrias-Vitória/ES, Católicos Online, Catholic World News.

d) missas tridentinas: páginas dedicadas à divulgação do ritual de Pio V, o Papa mais ativo da Contrarreforma. O ritual tridentino mobiliza alguns jovens tradicionalistas, que o defendem nos comentários. Um documento de Bento XVI, '*Motu proprio*' *Summorum Pontificum*, sugere que a forma litúrgica tridentina não foi ab-rogada, constituindo-se mais uma expressão extraordinária do rito eucarístico. Esse documento permitiu aos tradicionalistas aproximarem-se da Igreja e exercerem o ritual da missa. Exemplos: Messa in Latino, Missa Tridentina em Belo Horizonte, Missa Tridentina em Betim – MG, Missa Tridentina em Brasília, Missa Tridentina em Portugal, Missa Tridentina em São Carlos, Sancta Missa – Portugal, Missa Tridentina em Franca.

e) juventude tradicionalista: nesses *sítes*, os três eixos abordados são explanados, explicados, defendidos. Exemplo: Juventutem Londrina, Juventutem Michigan, Juventutem Niterói, O Cristão Comprometido, O Possível e O Extraordinário, O Segredo do Rosário, O Tradicionalista, O Ultrapapista Atanasiano, Oblatvs.

Outra característica dessas páginas tradicionalistas são as orações em latim e/ou em português, todas antigas e retomando a tradição, a pureza, a autêntica fé cristã. Por fim, é preciso perceber que a comunidade eletrônica tradicionalista católica é feita de muitos outros *sítes* ultraconservadores, muitos dos quais ligados à Igreja Católica na cidade de Campos (RJ) e outros ligados a associações ultraconservadoras, como a Fraternidade Sacerdotal São Pio X.

Uma página muito citada pela juventude nas redes sociais é a Frente Universitária Lepanto,⁹ de estudantes universitários católicos, em cuja página pode-se ler: “Afirmamos e proclamamos a certeza de que a Pós-modernidade não será a era do caos e da anarquia, mas, pelo contrário, será o tempo da restauração da Civilização Cristã, sem a qual o mundo soçobrará”¹⁰.

Segundo seu organizador, o movimento foi criado em 1998, em Brasília, e a página eletrônica, em 2002, estando presente em dez estados brasileiros, com um cadastro de doze mil interessados e participantes¹¹.

Com portfólio amplo e abarcando artigos de sociologia e política, seu eixo aborda também a moral: homossexualidade, pesquisa com células-tronco e outros assuntos correlatos. Foram publicados ainda boletins eletrônicos, destacando-se o número 01, de maio de 2008:

O que queremos hoje já não é ser moderno! O moderno saturou, cansou e não deixou saudades. É hora de redescobrir o passado esquecido e caluniado, os

⁹ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/index.html>. A página é mantida por estudantes universitários católicos conservadores. Acesso em: 10 nov. 2013.

¹⁰ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/Finalidades.htm>. Acesso em: 10 nov. 2013.

¹¹ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/EntrevistaLep.html>. Acesso em: 10 nov. 2013. O fundador se chama Frederico Viotti, apresentando-se como bacharel em Direito e em Ciência Política pela Universidade de Brasília, apresenta-se como responsável pela Frente Universitária Lepanto e pelo boletim *Post-Modernidade*, sendo também pesquisador na área da História da Igreja e de apologética católica.

valores que não morrem com o tempo. Passado bendito de nossos antepassados, futuro esperado de nossos descendentes. Um futuro baseado em um verdadeiro progresso, isto é, no reto aproveitamento das forças da natureza, segundo a Lei de Deus e a serviço do homem. Mostraremos que a nossa geração não foi omissa e deixou a História passar como quem assiste a um cortejo. Façamos nós esse cortejo. O cortejo inaugural de uma outra Era Histórica nascida sobre a sepultura do falso conceito de modernidade!

Triunfalista, a linguagem repercute os grandes documentos papais que até o Concílio Vaticano II condenavam a modernidade, associando-a a ideias de liberdade absoluta (como degeneração moral e violência total) e igualdade absoluta (como excrescência política e econômica). O passado é exaltado, mas, ao mesmo tempo, dois conceitos de modernidade são percebidos, um seria falso, e outro, verdadeiro; este seria o “reto aproveitamento das forças da natureza, segundo a Lei de Deus e a serviço do homem”. No *post* mais recente, política, moral e religião mesclavam-se:

O pedido ao Papa Francisco não foi transmitido pela CNBB e o Papa não falou com a Presidente sobre o tema. Nosso último *post* assim encerrava: “Oxalá o Romano Pontífice possa de fato falar com a presidente Dilma pedindo-lhe o VETO INTEGRAL do tal projeto abortista, pois, como reza a expressão latina: “Roma locuta, causa finita” (‘Roma falou, a causa está encerrada’) — ou seja, o veto total estará garantido!”¹².

Uma nostalgia da autoridade tradicional e um romantismo ressentido em torno de uma concepção da vida instauram-se como sagrados e absolutos. Soma-se a essa nostalgia a impressão de que a moralidade católica se torna lócus de luta representacional desses grupos tradicionalistas que transitam nas mídias eletrônicas.

Paradoxalmente, nos tempos da grande rede, o território físico deixou de existir como ancoradouro do movimento de fixação identitária atemporal e a-histórica, de forma que o dogma religioso tornou-se o novo ancoradouro.

¹² Conferir: <http://www.lepanto.com.br/sociologia-e-politica/mais-um-dia-de-luto-na-historia-do-brasil-1o-de-agosto-de-2013/>. Acesso em: 27 set. 2013.

Nesse contexto, para que a tradição seja reavivada e a salvação seja um ato divino presente entre homens e mulheres, é preciso que a ela seja constantemente reconfigurada e apareça nas capas e nos brilhos dos produtos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fluxo de linguagens eletrônicas está sujeito a hibridações por meio das quais os sujeitos religiosos são reconstruídos como nódulos de uma extensa rede (onde ocorre o trânsito do fluxo) que imbrica o dogma, o trânsito de emoções e corpos, operando-se o ajustamento emotivo e interpretativo entre a *gramática* (a grande tradição) e a *performance* (manifestação dos sentimentos ou emoções nas novas linguagens).

Constata-se, portanto, que a ambiguidade semântica pauta o comportamento de alguns segmentos da Igreja Católica e do catolicismo no contemporâneo cenário midiático-consumerista, por força do confronto entre a lógica totalizante católica e a dinâmica fragmentária e autônoma dos meios de comunicação e *marketing*. Diante disso, pode-se perceber que estão em curso, diversos projetos de perduração identitária, valendo-se do longo, imenso e complexo repertório de teologias, imagéticas, símbolos, discursos e materialidades católicas.

Com combinações e usos específicos, mais próximos ou mais distantes entre si, cada projeto procura valer-se das mídias em graus e formas diversas, promovendo a dispersão da memória, submetida a pontos de fuga, recombinações e ressemantizações, mas, ao mesmo tempo, expandindo-se e sendo apropriada, de múltiplas formas, pelos usuários.

Por outro lado, do ponto de vista da produção, a memória católica apresenta-se em torno de alguns eixos de longa duração, em especial os relacionados à moralidade, liturgia e política, e nos quais emergem polarizações, adesões, defesas e ataques. A investigação em torno das páginas eletrônicas tradicionalistas e de sua retórica demonstra que, em sua maioria, os produtores, adeptos e consumidores do projeto tradicionalista são católicos que já tinham práticas próximas de uma retórica inflamada, com ressentimentos românticos.

Ressalta-se que, nas teias dessa retórica, a linguagem estética da modernidade penetrou de forma indelével, ou seja, a tradição católica, ao perder suas bases sociais de reprodução, lançou-se no *marketing*, no consumo e no mundo cibernético para garantir sua reprodutibilidade simbólica e social.

De fato, as novas mídias eletrônicas oferecem tanto uma moderna via de expressão para antigos discursos dogmáticos quanto um modo de estar-no-mundo, arraigado em uma concepção retromodernista da tradição católica que ora se opõe ao laicismo, ora instrumentaliza a ideia de liberdade religiosa.

Procurando convencer católicos praticantes da verdade e da autenticidade de uma determinada forma e estilo de viver o catolicismo, o projeto conservador tende a tradicionalizar. Talvez já seja mais um adendo no campo da pluralidade interna do catolicismo, uma voz ruidosa, mas dependente dos meios eletrônicos para ser ouvida, vista, comentada e consumida, dentro e fora da Igreja Católica.

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo A. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 59-78.

CANCLINI, Néstor García. Narrar o multiculturalismo. In: _____. *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 143-162.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo Iluminuras, 2008.

CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças*. Aparecida: Santuário: 2000.

_____. *Catolicismo midiático*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: _____. *Em defesa da sociologia*. Ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

_____. *O peregrino e o convertido*. A religião em movimento. Petrópolis, 2008.

KOMESU, Fabiana. Blogs e as práticas de escrita sobre si na internet. In: MARCUSCHI, Luiz A.; XAVIER, Antônio C. (Orgs.). *Hipertexto e gêneros digitais: novas formas de construção do sentido* Rio de Janeiro: Lucerna, 2004. p.110-119.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Cibercultura*. São Paulo Editora 34, 1999.

MAFESSOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

OLIVEIRA, Eliane Martins de Oliveira. O Mergulho no Espírito Santo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 96-98, 2004.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.

RECUERO, Raquel da Cunha. Weblogs, Webrings e Comunidades Virtuais. *Revista Sessões do imaginário*, v. 1, n. 31, 2003.

_____. Webrings: As Redes de Sociabilidade e os Weblogs. *Sessões do imaginário*, Porto Alegre, v. 11, p. 19-27, 2004.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. *Linguagens e Fluxos Midiático-Consumeristas no Catolicismo Carismático*. Estágio Pós-Doutoral com bolsa pelo CNPq na área de concentração: Ciências Sociais da Religião. Departamento/Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014. (Texto avulso).

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: Porta de Entrada ou de Saída do Catolicismo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 28-31, 2004.

Recebido em: 15/01/2014

Aprovado em: 13/03/2014

EL CAMPO RELIGIOSO
EN LOS ASENTAMIENTOS PRECARIOS DE BUENOS AIRES.
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA SITUACIÓN
RELIGIOSA DE LAS MUJERES

Ana Lourdes Suárez¹

Resumen: El trabajo caracteriza la situación religiosa de las mujeres residentes en asentamientos precarios de Buenos Aires desde una aproximación cuantitativa. Se explora primero el abordaje conceptual de *las capacidades* destacando los recursos que brinda para un entendimiento innovador de la religión y de la religiosidad popular. Se presenta luego el universo de estudio, la fuente de datos utilizada –una encuesta producida en la UCA–, el abordaje metodológico, sus posibilidades y limitaciones. En tercer lugar se analiza la identidad, la práctica y la participación religiosa. Se analiza luego cómo la situación religiosa según los aspectos mencionados varía al cruzarlas con algunas dimensiones sociodemográficas: nivel de instrucción, edad, lugar de procedencia, y situación conyugal. Luego se explora la confianza en las instituciones y en actores religiosos. Se concluye con reflexiones que articulan el análisis efectuado con el marco teórico propuesto.

Palabras claves: Campo Religioso; Mujeres; Asentamientos precarios de Buenos Aires.

Abstract: The article addresses the religious situation of women living in Buenos Aires slums from a quantitative approach. It first explores the *capability approach*, highlighting the resources it provides for an innovative understanding of religion and popular religiosity. We then discuss the data used – a survey produced by an UCA research team –, and the possibilities and limitations of the methodological approach. On third place we analyze religious identity, practice, and participation. We then address how the religious situation varies according to some socio-demographic dimensions: education, age, marital and immigration situation. We finally address confidence in institutions and religious actors. The article concludes with reflections that articulate the analysis carried out with the theoretical framework.

Keywords: Religious Field; Women; Buenos Aires Slums.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Buenos Aires, Argentina. Contacto: analourdessuarez@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

Los asentamientos precarios de la ciudad de Buenos Aires pese a la homogeneidad socioeconómica de su población, conforman un espacio de una gran diversidad y riqueza cultural. Diversidad que se nutre, entre otros aspectos, de la variedad de lugares de proveniencia de sus pobladores, en la habilidad de los habitantes para insertarse en una ciudad que en muchos aspectos se presenta como hostil, en la creatividad para orquestar la supervivencia cotidiana pese a las fuertes adversidades. Esta diversidad cultural se expresa en la religiosidad palpable en el espacio. Cualquiera que haga un recorrido rápido por los barrios precarios de la ciudad no puede dejar de notar la cantidad y variedad de marcas religiosas en el espacio público: imágenes de la Virgen en sus diversas advocaciones: Lujan, Caacupé, Copacabana, Urcupiña, etc.; cruces e inscripciones que indican la presencia de capillas cristianas (católicas o evangélicas); pequeños “santuarios” de santos (Cayetano, Francisco, etc.) que se entrecruzan con íconos populares de santidad como el Gauchito Gil, la Difunta Correa, etc. Son todas marcas que hablan de una religiosidad viva y presente en la vida cotidiana de las personas en estos barrios.

Dar cuenta de la variedad y riqueza de este espacio requiere de un estudio de caso en profundidad en el que se recurra a diversas fuentes de datos cuantitativos y cualitativos. El presente trabajo recurre solo a una fuente: la encuesta efectuada en el marco del Programa *Organizaciones de la Sociedad Civil y Capacidades del Desarrollo Humano* de la Universidad Católica Argentina (OSCDH-UCA), consciente que se trata sólo de una pequeña ventana a la situación religiosa, entre las muchas otras que deberían abrirse para mirar el campo religioso en este espacio urbano. El análisis se efectúa a sabiendas de las grandes limitaciones que supone adentrarse en este campo recurriendo solo a datos cuantitativos. Esta conciencia me lleva ser cauta en la caracterización propuesta y a contener mi deseo de avanzar con argumentaciones que los datos no permiten hacer. Cabe asimismo destacar que si bien la expresión “campo religioso” se ha convertido, en los textos de los especialistas, en una especie de “comodín lingüístico” que facilita la mención del fenómeno de la diversidad religiosa, sin por eso

convertirse en un instrumento de análisis (Martínez, 2013, p. 91), lo utilizamos porque creemos que es de gran utilidad para iluminar dinámicas en contextos específicos como el que escogimos para este trabajo: asentamientos precarios. Espacio en el que puede observarse el flujo y la tensión entre las instituciones religiosas y las religiosidades que con frecuencia se desarrollan en sus márgenes.²

El esquema del trabajo es el siguiente: se presenta primero un breve marco conceptual desde el cual abordar el tema; se explora el abordaje de las capacidades destacando los recursos que brinda para un entendimiento innovador de la religión y de la religiosidad popular. Se presenta luego el universo de estudio, la fuente de datos utilizada, el abordaje metodológico, sus posibilidades y limitaciones. En tercer lugar se analiza la identidad, la práctica y la participación religiosa. En cuarto lugar se analiza cómo la situación religiosa según los aspectos mencionados varía al cruzarlas con algunas dimensiones sociodemográficas: nivel de instrucción, edad, lugar de procedencia y situación conyugal. Luego se explora la confianza en las instituciones y en actores religiosos del universo de estudio. El trabajo termina con conclusiones y algunas reflexiones.

LA RELIGIÓN Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE EL ABORDAJE DE LAS CAPACIDADES

La antropología religiosa muestra que la religión comprende mucho más que la creencia en Dios o en la trascendencia. La religión es un espacio al que muchas personas recurren para entender el mundo y su lugar en él. La gente recurre a lo religioso para encontrar sentidos profundos a sus vidas, a sus problemas, a sus dolores y alegrías (Bradley, 2009). En la religión, entre otros aspectos, encuentran respuestas que la ciencia no puede dar, encuentran respuesta a las injusticias, hallan bases morales sobre las que juzgar los

² Ana Teresa Martínez destaca la utilidad del concepto “campo religioso” para visibilizar el creciente quiebre de la hegemonía católica, la multiplicación de instituciones religiosas y de las religiosidades, así como para explicitar los espacios de no-creencia y de las heterodoxias radicales (Martínez, 2013, p. 99).

actos propios y de los demás. La dimensión religiosa es fundamental en la formulación de creencias espirituales y morales, que a su vez se traducen en relaciones sociales que afectan la vida de las personas.

El abordaje de las capacidades parte de esta constatación antropológica y da un marco innovador desde el cual pensar la religión. El eje central es el sujeto del que se destaca su libertad para llevar el tipo de vida que valora. Conceptos fundamentales del enfoque son los funcionamientos y las capacidades. Los funcionamientos/realizaciones, manifiestan “[...] las cosas que una persona puede valorar hacer o ser” (Sen, 2000, p. 99). “La capacidad de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funciones que puede conseguir... es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones” (Sen, 2000, p. 99-100). Se trata de la libertad de elegir el estilo de vida que se quiere llevar.

La base del enfoque de las capacidades, particularmente en la formulación de Martha Nussbaum, es la naturaleza política del ser humano; un ser cuya socialidad no es una condena ni responde exclusivamente a razones de tipo pragmático, sino a una vocación de plenitud que se realiza, una vida que “florece” en el encuentro con el otro (Leal, 2012). Nussbaum, como señala Leal, se distancia del contractualismo clásico, abrazando un liberalismo que podría definirse como una síntesis entre personalismo y pluralismo. Se basa en una antropología que posee dos notas fundamentales: la fragilidad como condición humana básica³, y la identidad plural de las personas. Es desde esa condición que las personas buscan llevar la vida que tienen razón de valorar.

³ Siguiendo a Leal (2012), Nussbaum (2002) entiende la ‘fragilidad’ en dos sentidos fundamentales. El primero está relacionado con nuestra existencia de seres corporales y necesitados, durante casi la totalidad de la vida, de cuidado y asistencia. El segundo tiene que ver con una dimensión interior; según Nussbaum, cada ser humano a lo largo de su vida se verá enfrentado a situaciones trágicas, es decir, momentos en que tendrá de frente a sí dos posibilidades, cada una de ellas buena y eventualmente justa, y estará obligado a tomar una decisión. En el acto de optar el hombre experimenta la renuncia, el dolor y, al mismo tiempo, la felicidad. El éxito de su decisión no está garantizado, y los ciegos embates de la fortuna están siempre al acecho, sin embargo, solo a través de este caminar el ser humano puede llegar a ser realmente aquello que es (Nussbaum, 2002, p. 256-261). Y es en estas encrucijadas donde se juega el sentido de la vida.

La importancia de la religión, siguiendo a Nussbaum, radica en primer lugar en su relación con el derecho de cada persona a buscar el sentido de su propia vida y llevar la vida que valora. Las religiones son sistemas articulados dadores de sentido que alimentan asimismo las acciones de las personas. La autora señala, en base a este argumento, que al adentrarnos en las grandes tradiciones religiosas se constata que todas ellas han procurado estimular en sus miembros sentimientos como la compasión frente al sufrimiento humano y la solidaridad. Las diversas tradiciones religiosas son fuerzas vivas que proyectan ideales sociales, morales e intelectuales que sostienen las esperanzas y aspiraciones de las personas (Deneulin; Bado, 2009). Estas tradiciones religiosas que, como todas las tradiciones culturales son dinámicas y heterogéneas, desde esta perspectiva, son dadoras de “agencia” (*agency*) – otro concepto clave en el enfoque de las capacidades –; o sea son dadoras de la habilidad de luchar por objetivos que uno valora y tiene razón de valorar (Sen, 2000). Una persona con agencia es alguien que genera transformaciones.

Las diversas tradiciones religiosas de alguna manera sostienen y defienden una cierta idea de justicia (Nussbaum, 2002). De ahí, como afirma Leal (2012) la relevancia de la religión en la teorización de una ética pública. Es precisamente porque las religiones hablan de moral que son importantes políticamente hablando. Cabe así cuestionar el supuesto del discurso cotidiano que asume que la religión es un asunto privado (especialmente en los países de tradición cristiana). Las religiones hacen parte de la esfera pública, porque todas ellas tienen una preocupación ético-política. Un termómetro de la madurez de las religiones una vez en la esfera pública, es su capacidad de dar cuenta de su pluralidad interna, o sea de autocorrección.⁴

⁴ Claudia Leal (2012) resume dos criterios establecidos por Nussbaum (2002) que deben informar el rol público de las religiones. El primero de ellos es el *principio de cada persona como fin*, porque “toda solución que parezca buena para un grupo religioso deberá ser sometida a prueba para ver si promueve también las capacidades religiosas (junto a las otras capacidades) de los miembros del grupo tomados individualmente”. En segundo lugar, nos propone el *principio de la restricción moral*, porque “rechazaríamos tener deferencia ante la religión cuando sus prácticas dañan a la gente en las áreas que cubren

En resumen, la religión es a menudo una parte significativa de la vida de las personas, que infunde lo que valoran, lo que son y lo que hacen. La religión tiene en la teoría de las capacidades un rol público y funcional, en el sentido que ella, en virtud de su gran impacto en la vida de las personas, adquiere relevancia en la medida que puede convertirse en una aliada de las capacidades. Sin embargo, no está nunca inmune al poder y está siempre enmarcada en la estructura social y económica (Deneulin, 2009b).

La perspectiva del abordaje de las capacidades sobre el rol de la religión en las sociedades, tiene afinidades con lecturas que valoran la religiosidad popular⁵ en tanto hacedora de cultura desde procesos históricos concretos. Las ciencias sociales hacen referencia a esta categoría de la religiosidad en relación al conjunto de creencias y prácticas de ciertos sectores más marginales (Ameigeiras, 2008; entre varios otros), lo cual le da una connotación peculiar a perspectivas académicas que la destacan y valoran. La religiosidad popular expresa la forma en que el pueblo a través de sus necesidades fundamentales cree en lo trascendente y lo busca.⁶ Las motivaciones humanas, cosmológicas, holísticas son expresiones de la forma que toma el vínculo con Dios. Las ritualidades, prácticas y devociones expresan este vínculo y a su vez canalizan una forma de ser, de estar y de transformar contextos (sean estos sociales, eclesiales, políticos, etc.). La cultura popular es algo dinámico; se moldea entre otras dimensiones, por las diversas formas de entender como lo sagrado, lo trascendente, interviene en la historia.

las capacidades mayores”. Las capacidades centrales, en resumen, son intereses urgentes del Estado, y la violación de una de ellas justifica su intervención en nombre no solo de los intereses de el/los ciudadano(s) afectado(s), sino también de una auténtica religión.

⁵ El calificativo popular, hace referencia al pueblo; destaco la definición que dan de pueblo los teólogos afines a lo que en América Latina se conoce como Teología del Pueblo: “el pueblo es la realidad histórica de personas aunadas en la vivencia común de unos valores que conforman su cultura y su estilo de vida” (Albado, 2013).

⁶ En los sectores populares suelen convivir prácticas y discursos ligados a lo religioso que tienen orígenes muy diversos. Gran parte de ellos son originarios de instituciones religiosas pertenecientes a las grandes tradiciones históricas – en Argentina, principalmente el catolicismo pero cada vez con más fuerza el pentecostalismo –, coexistiendo con prácticas y creencias ‘locales’ – muchas veces relocalizadas y florecidas lejos de su zona de origen (López Fianza; Galera, 2012).

Así, el cruce entre cultura popular y proceso histórico permite captar los cauces por donde discurre la búsqueda de transformación en los sectores populares. La religiosidad popular es un espacio privilegiado para captar estos cauces. Desde el lenguaje del abordaje de las capacidades, podría afirmarse que ésta expresa por un lado la diversidad de sentidos e identidades de un pueblo, y a su vez su la “agencia” y búsquedas de transformación, sus anhelos y esperanzas. La religiosidad popular expresa la disconformidad de los “marginados” con estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que tienden a considerarse atrasado, premoderno, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras.

UNIVERSO DE ESTUDIO Y FUENTE DE DATOS: SUS POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

El análisis que se efectúa en este artículo se basa en una muestra representativa de hogares de los siete barrios/“villas de emergencia” en los que el Programa Interdisciplinario de Organizaciones de la Sociedad Civil y Desarrollo Humano de la UCA viene trabajando desde el 2010. Los barrios son la villa del Bajo Flores (la 1-11-14), la villa de Barracas, Villa 19 de Lugano – barrio INTA –, Los Piletones, la villa 6 Cildañez, Villa 3 (Fátima más Calecita), y el barrio R. Carrillo junto con los Pinos. La población total en estos asentamientos es de 106.043 habitantes (CNPV 2010), lo que representa al 65% de la población total de “villas” de la ciudad. Son barrios localizados en el sur, y sur oeste de la ciudad.

En estos barrios en el 2010/2011 se aplicó un cuestionario a una muestra representativa de hogares compuestos por más de una persona. Se indagó sobre una variedad de dimensiones objetivas y subjetivas de sus condiciones de vida: características demográficas, migración internacional, vivienda y hábitat, conectividad y accesibilidad, seguridad, salud, alimentación, educación, actividades laborales y productivas, situación económica del hogar, integración social, vida familiar y religiosa. El cuestionario fue respondido por el/la jefe o cónyuge del hogar, quien para gran parte de las dimensiones informaba por el hogar en su conjunto o por cada uno de los componentes

del mismo. Algunas de las preguntas, entre ellas las religiosas, corresponden solo a la situación del respondente. Como el cuestionario fue contestado en un 93,5% por mujeres, a los efectos de la presente caracterización se decidió eliminar el 6,5% de respondentes varones y predicar solo de la condición religiosa de las mujeres de estos barrios. Se sacaron asimismo los pocos casos de respondentes menores de 18 años. El universo del presente estudio por lo tanto está conformado por mujeres mayores de 17 años, cónyuges o jefas de hogar, residentes en barrios precarios del sur/sur-oeste de la ciudad de Buenos Aires. El artículo se centra por tanto en la condición religiosa de mujeres.

Las preguntas específicamente vinculadas a lo religioso incluidas en el cuestionario fueron pocas pero relevan tres aspectos claves del involucramiento religioso: la creencia en Dios, la identidad y la práctica religiosa.⁷ Se incluyeron dos preguntas vinculadas a autopercepción religiosa.⁸ Asimismo el cuestionario relevó la participación en organizaciones sociales, lo que permitió identificar la participación en instituciones religiosas. Finalmente se les preguntó a los/las respondentes su grado de confianza en instituciones y actores sociales entre los que figuraban algunos del ámbito religioso. Todas estas dimensiones son la base del análisis que se desarrolla a continuación sobre la situación religiosa de las mujeres en los asentamientos del sur de la ciudad de Buenos Aires. La caracterización es de tipo diacrónica. No existen datos similares previos con los cuales comparar. Esta carencia no permite caracterizar la dinámica del campo religioso ni hacer hipótesis de cambios en su estructura. El estudio se limita sólo a un análisis de la situación en el 2010/2011, o sea al momento de efectuarse el relevamiento. La similitud de algunos ítems de la situación religiosa recogidos por la EDSA del Barómetro

⁷ Las preguntas del cuestionarios fueron: a. Independientemente del hecho que vaya a la Iglesia, ¿Ud dirigió que es una persona religiosa, no religiosa o atea? b. ¿Cuál es la religión o credo al que pertenece?, c. Durante el último año, con qué frecuencia ha asistido al templo o iglesia?, d. Durante el último año ¿participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión?

⁸ Las preguntas para esta dimensión fueron: a. Ud. considera que su grado de práctica religiosa es alto, medio o bajo; b. En los últimos años su práctica religiosa creció, disminuyó, o se mantuvo igual.

de la Deuda Social⁹ para el mismo período, hace posible la comparación de la situación de las mujeres en asentamientos con las del conjunto de la ciudad de Buenos Aires – CABA –, y del total del país. Comparación que se hará con cautela en los campos que lo permitan. Cabe mencionar que en el país los estudios que caracterizan el campo religioso a través de encuestas representativas son muy incipientes. El estudio reciente más relevante al respecto es la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* realizada por el CEIL/CONICET recientemente publicado (Mallimaci, 2013) en el que tuve ocasión de participar en las etapas finales de análisis. En algunos aspectos donde sea factible me referiré a los resultados de dicho trabajo para comparar con el universo del presente estudio.

Interesa previo a adentrarnos en el análisis considerar algunas limitaciones que comporta estudiar el campo religioso a partir de datos secundarios recogidos en el marco de encuestas. La vinculación de las personas con lo religioso es un aspecto multidimensional, no observable de modo directo y por lo tanto difícil de aproximar. En el proceso de operacionalizarlo se corre el riesgo de perder la complejidad y variedad de matices que encierra esta vinculación. No existe ningún indicador que por sí solo de cuenta de lo que es identificarse con una religión y menos aún de lo que comporta ser una persona religiosa. Ambos aspectos son difíciles de observar y cualquier aproximación implica un recorte. ‘Tener una religión’ es una noción ambigua difícil de captar adecuadamente; ‘ser una persona religiosa’ es aún más difícil de definir u observar (Voas, 2007). Recoger los sentidos profundos que las personas encuentran en la religión, y cómo éstos infunden creencias, prácticas y acciones, requiere una batería de preguntas que excede la fuente de datos que hemos utilizado en este caso; pero aún si se incluyeran más indicadores la captación sería siempre parcial (Suárez; López Fidanza, 2013). Con estas

⁹ El Programa realiza todos los años – a partir de 2004 – una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social (Encuesta de la Deuda Social Argentina) a hogares, poblaciones y niños residentes de áreas urbanas del país. Actualmente, en el marco del proyecto “La Argentina del Bicentenario 2010-2016”, la encuesta releva 5700 hogares.

limitaciones en mente, pasamos en las próximas secciones a caracterizar la situación religiosa de las mujeres de nuestro universo de estudio.

CREENCIA EN DIOS, IDENTIDAD, PRÁCTICA Y PARTICIPACIÓN RELIGIOSA

La creencia en un ser Supremo/Dios está sumamente extendida en la sociedad argentina. Solo una de cada diez personas afirma dudar o no creer en la existencia de Dios.¹⁰ Las mujeres tienden a ser levemente más creyentes que los varones (Suárez; Giorgi; Levita, 2013). La forma en que el relevamiento de la OSCDH se aproximó a esta dimensión no fue, como en el caso de la EDSA y la encuesta del CEIL-CONICET, con una pregunta directa sobre la creencia en Dios. A cada encuestado se le preguntó si independientemente del hecho de ir a la Iglesia, diría que es una persona religiosa, no religiosa o atea. El 85,4% de las respondentes mujeres se identificaron con la primera categoría, un 11,3% con la segunda y un 3,3% con la última. Con estos datos podemos afirmar que es ínfimo el porcentaje de mujeres de los asentamientos de la ciudad de Buenos Aires que se asumen como ateas. Sumando a las ateas el porcentaje de las que dijeron no ser personas religiosas (que seguramente – aunque no fue dado como una opción – se asumen como agnósticas), en las villas un 14,6% de las mujeres es indiferente a lo religioso. No contando con datos que permitan comparar en el tiempo, toda lectura de este porcentaje es necesariamente sesgada. No sabemos si es una cifra que fue en aumento o si refleja una realidad que se ha mantenido por décadas ¿Es un porcentaje alto o bajo? Depende como quiera leerse; prefiero dejarlo a criterio del lector. Repitamos el valor de su complemento: 85,4% que corresponde a quienes se identifican como personas religiosas. Se trata de un valor indudablemente alto. Para una gran mayoría de las mujeres de nuestro estudio la religión, independientemente de la forma que tome en su identidad y práctica religiosa, es parte de sus vidas.

¹⁰ La EDSA 2011 y el relevamiento efectuado por el CEIL – Conicet arriban a porcentajes coincidentes en esta dimensión.

Una manera de darle forma a su “ser” religioso/a es adhiriendo a los marcos de una institución religiosa. Identidad, afiliación, autoafiliación y pertenencia son todas formas de nombrar las diversas formas de adherir a la variedad de denominaciones. No es este el lugar para dar una discusión de las diversas formas de nombrar este aspecto que en cada caso asume connotaciones específicas. Utilizaré *identidad religiosa*, la que debe entenderse más como verbo que como sustantivo, en el sentido que es construida y estructurada a la vez, dependiendo de los múltiples ámbitos de los que el individuo forma parte.¹¹

La identidad religiosa mayoritaria de las mujeres de nuestro estudio es la católica (70,7%), seguida del conjunto de denominaciones cristianas no católicas – evangélicas, pentecostales y adventistas – (13,1%). Estos porcentajes evidencian la matriz cultural cristiana de nuestra sociedad.

La comparación con los datos de la EDSA revela en este punto algunas especificidades de las mujeres en espacios de alta vulnerabilidad social. El porcentaje de católicas de nuestro estudio es menor tanto al del conjunto de la población argentina, como al de la CABA. Lo contrario sucede con el porcentaje de evangélicas, que es sensiblemente superior, sobretodo al de la CABA – 1% – (ver cuadro 1). Podría afirmarse que en la ciudad de Buenos Aires es en los asentamientos precarios donde se concentran las mujeres evangélicas/pentecostales. Este dato es consistente con diversos estudios que muestran que los evangélicos/pentecostales tienen una fuerte penetración entre los sectores más carenciados (Seman, 2010; Wyncarczyk; Oro, 2012; Marzulli, 2011, entre varios otros). Los Testigos de Jehová y Mormones en cambio, tienen una presencia muy marginal en los asentamientos precarios (1%); porcentaje inferior al que registran tanto en la CABA como en el total del país (ver cuadro 1).

¹¹ Un desarrollo mayor de estos conceptos se encuentran en Suárez y López Fidanza 2013; publicación en la que destacamos que resulta de utilidad la distinción de niveles de análisis del concepto ‘identidad’ que postula Frigerio (2007): personal, social, colectiva (p. 101). La misma poco dice de las creencias de alguien, del compromiso con una institución religiosa o un modo de vida.

Cuadro 1 – Distribución de las mujeres según identidad religiosa y frecuencia de asistencia. Villas, CABA y total país

Identidad religiosa	Villas		Ciudad de Buenos Aires	TOTAL país
Católica	70.7		83.7	77.4
Evangelico/Pentecostal/ adventista	13.1		1	9.3
Testigo de Jehová/Mormón	1.0		3.3	2.6
Otra	0.5			
Sin identidad religiosa	11.3		11.9	10.8
Atea	3.3			
Total	100,0 (597)		100 (393)	100,0
Frecuencia de asistencia al culto¹²	%	% Ac		
Más de una vez por semana	14.9	14.9	15.7	
Una vez por semana	25.2	40.1		20.6
Una vez por mes	20.0	60.1		
Cada varios meses	25.0	85.1		
Prácticamente nunca	14.9	100.0	32.7	23.1
Total	100.0 (516)			

Notas: 1. La Encuesta OSC y la EDSA relevaron en forma diferente la creencia en Dios y la identidad religiosa. La mayor diferencia radica en que en la EDSA no se distingue entre sin religión y ateo. Las categorías construidas del cuadro respetan la comparabilidad.

2. En ambos relevamientos la pregunta sobre asistencia al culto no fue formulada a las personas sin religión o ateas.

Fuente de datos: Procesamientos propios en base a la Encuesta del Programa OSC 2010/2011, y a la Encuesta de la Deuda Social Argentina 2011 – UCA

¹² Tanto en el relevamiento de la OSCDH, como en el de la EDSA la pregunta sobre frecuencia de asistencia al culto es igual: “Durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos, etc, con qué frecuencia ha asistido al templo o Iglesia”. La pregunta así formulada se asegura que aquellas personas que fueron al templo por cuestiones estrictamente sociales queden fuera de las categorías correspondientes.

La identidad religiosa, o sea la religión declarada, poco dice acerca de la variedad de formas de pertenecer, ni sobre el grado de adhesión y compromiso de las personas con lo religioso, y menos aun sobre la vivencia religiosa de las personas. Se requiere una batería de indicadores para aproximarnos a estos aspectos. La encuesta OSCDH incorporó dos indicadores que dicen algo acerca de la *práctica religiosa* de las personas: la frecuencia de asistencia al culto, y la participación en peregrinaciones o visitas a santuarios. En ambos casos son prácticas que tienen lugar en un espacio público con un componente comunitario: son ceremonias, cultos, caminatas que se realizan junto con varias personas. Las prácticas poco institucionalizadas (oraciones, promesas, “*toma de gracia*”, etc...), que creemos que son ricas y variadas en estos barrios, quedan fuera. Comencemos por decir algo de la segunda: la participación durante el último año en alguna peregrinación o procesión. Estas conforman espacios donde la religiosidad popular se expresa y amplifica. Un tercio de las mujeres creyentes afirma haber participado. Son mujeres que se han sumado de esta forma a manifestaciones de fe que se caracterizan por realizarse en forma comunitaria en la vía pública. Tienen además la connotación de implicar un camino, un recorrido, que bien puede tener valor simbólico como recurso para un camino y “purificación” interior.

Me detendré más en la otra práctica religiosa relevada por la OSCDH, la frecuencia de la asistencia al culto, ya que es el aspecto más usualmente tomado en estudios agregados para dar cuenta del grado de compromiso de las personas con su fe y con la institución religiosa de pertenencia. Que sea el más usualmente utilizado, tal vez no signifique más que eso. El grado de correspondencia con lo que se supone que mide puede legítimamente cuestionarse. Conscientes de las limitaciones del indicador, veamos qué valores alcanza en nuestro universo de estudio.¹³ Cuatro de cada diez mujeres “creyentes” residentes en villas de la CABA afirman asistir al menos una vez a

¹³ Cabe destacar que las mujeres tienden a asistir al culto más que los varones. El relevamiento efectuado por el CEIL – Conicet muestra que en argentina solo un quinto de las mujeres nunca participa de las ceremonias de su culto, mientras que un tercio de los varones nunca lo hace. Asimismo asisten al menos una vez a la semana a su culto casi un cuarto de la población argentina, proporción que aumenta a casi un tercio en la mujeres y disminuye a un quinto entre los varones (Suárez; Giorgi; Levita, 2013, p. 146).

la semana a su culto; un quinto lo hace al menos una vez por mes; un cuarto lo hace cada varios meses; y casi un 15% declara no asistir nunca (ver cuadro 1). Para darle contexto a estos valores analicemos cómo se comparan con los del total de mujeres de CABA y del país. La EDSA muestra que para CABA y total país el 15,7% y 20,6% respectivamente asiste al menos una vez por semana, mientras que el 32,7% y 23,1% respectivamente nunca lo hace (ver cuadro 1). Se deduce fácilmente que las mujeres en asentamientos son más “practicantes” que sus pares fuera de la villa en la CABA y que las del total país; y un grupo importante – 40% – son muy practicantes. ¿Cómo darle una interpretación consistente a esta elevada cifra de práctica religiosa? Traducido a cifras absolutas, aproximadamente 10.000 mujeres mayores de 17 años asisten semanalmente a su culto, cifra que seguramente alcanzaría los 20.000 considerando las niñas y todos los varones; y que sube aun más si prorrateáramos a los que dicen que asisten al menos una vez por mes (20%). Difícilmente ninguno de los sacerdotes y pastores de los siete asentamientos acordaría con estas cifras. Las capillas, las parroquias y los templos estarían abarrotados de gente durante los escasos servicios de culto en cada una de ellas los fines de semana. Tampoco estamos en condiciones de dudar de la veracidad de lo declarado por las personas ni del relevamiento efectuado.¹⁴ ¿Por qué? La gente tiende a exagerar mucho su asistencia a servicios religiosos. Es un tema que ha sido ya estudiando para diversos contextos; es de hecho una constatación a la que arriba D. Voas (2007) sobre la base de diversos trabajos empíricos que muestran que efectivamente hay una fuerte disparidad entre lo que la gente declara en las encuestas sobre su asistencia y el recuento en los lugares de culto de las personas que efectivamente asistieron. La explicación que da Voas, 2007 a esta disparidad es que la gente responde en función de un sentimiento subjetivo de regularidad, que traduce en lo que supone debería ser su participación, pero que en realidad no es más que un deseo o una conciencia de lo esperado. Así, lo que podemos inferir con estos porcentajes es interesante pero complicado de analizar. Por un lado

¹⁴ En los relevamientos efectuado dos por la EDSA y en el del Ceil-Conicet también se presenta la misma situación: el porcentaje de personas que afirman asistir al menos semanalmente a su culto es llamativamente alto.

sugiere que la asistencia al culto tiene un fuerte valor simbólico en nuestra sociedad, y que es particularmente alto en los sectores más marginados. Tal vez lo que más esté indicando el dato es que más allá del acto concreto de asistir o no a un culto, o de conocer o adherir a todos los preceptos de la institución religiosa, hay una conexión, una afinidad con el universo simbólico asociado a la institución; tal vez exprese asimismo la valoración de adherir a una forma de expresar comunitariamente una vivencia y pertenencia; o sea una voluntad de “caminar” acompañado.

Desde los argumentos de los párrafos de arriba, cobra también sentido otro indicador utilizado en el relevamiento de la OSCDH, en este caso más directamente subjetivo, traducido en la pregunta *¿Ud. considera que su práctica religiosa es: Alta, media o baja?* Tres cuartos de las mujeres creyentes afirman que la misma es alta o media (ver cuadro 2). El porcentaje es muy alto; es asimismo complejo de analizar; ¿qué entiende cada mujer por práctica religiosa? ¿Con qué aspectos y acciones de su vida la asocia? ¿La entiende solo como acciones concretas, o piensa también en vivencias y sentidos? Imposible saber con este tipo de encuestas. Lo que sí dice es que para un grupo relevante de mujeres lo religioso tiene importancia en sus vidas. Una importancia que tiende a mantenerse estable en el tiempo; o sea a hacer parte natural de sus vidas cotidianas. Creemos que el hecho que dos tercios de las mujeres haya afirmado que su práctica religiosa en los últimos años se mantuvo igual es indicativo de este argumento (ver cuadro 2). A su vez son más las que indican que ésta creció (23,5%), que las que aseveran que disminuyó (8,9%).

Cuadro 2 – Distribución porcentual de las mujeres en villas según autopercepción de la práctica religiosa

Ud. Considera que su práctica religiosa es...	%	% acumulado
Alto	21.4	21.4
Medio	53.5	74.9
Bajo	25.1	100.0
Total	100.0 (518)	

En los últimos años, su práctica religiosa...		
Creció	23.5	23.5
Disminuyó	8.9	32.4
Se mantuvo igual	67.6	100.0
Total	100.0 (519)	

Nota: contestan sólo quienes se identifican con alguna religión.

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta del Programa OSC 2010/2011

Hemos analizado hasta acá una aproximación a la identidad y a la práctica religiosa de las mujeres de nuestro universo de estudio. ¿Cómo se relacionan entre sí ambos aspectos? Debido a la cantidad de casos de la muestra, en aras de asegurar la significación de los cruces entre ambas variables, se agruparon las identidades religiosas en dos: católica, y religiosa no católica. En esta última categoría se ubican las mujeres evangélicas/pentecostales y adventistas, y las Testigos de Jehová y Mormonas. Cabe recordar que el grueso de la segunda categoría lo componen las evangélicas/pentecostales. En una tercera categoría se agruparon a las ateas y las que se declaran sin religión.

Las mujeres no católicas (o sea básicamente las evangélicas/pentecostales) tienen una frecuencia de asistencia al culto mayor que sus pares católicas. Perciben asimismo que su práctica religiosa es alta en mayor medida que las católicas, y afirman que su vida religiosa creció en los últimos años más que las católicas (ver cuadro 3). Estos datos son consistentes con lo que diversos estudios, sobretudo de índole cualitativo, vienen mostrando sobre el dinamismo del mundo evangélico en Argentina, tendientes a generar mayor compromiso entre sus adherentes particularmente en los sectores más carenciados (Seman, 2010; Wynarczyk, 2012, entre otros). La adhesión a la propuesta evangélica se traduce en prácticas, que en muchos casos, incorporan sin mayores conflictos aquellas más vinculadas a la esfera católica. Según datos recientes un quinto de los evangélicos tienen creencias (virgen, santos) y prácticas (confesarse y comulgar, peregrinaciones a santuarios) que ponen de manifiesto que junto a su adscripción evangélica, presentan una

religiosidad íntimamente vinculada al catolicismo (Algranti et al., 2013). Los datos de la OSCDH no permiten ahondar en este tema, por lo que lo expresado en la frase de arriba podría observarse con mayor o menor medida en los barrios estudiados. No lo sabemos. Nuestra hipótesis en este tema es que en los espacios que hemos estudiado, las dos identidades cristianas mayoritarias: católica y evangélica, son adscripciones móviles, sobretudo en el segundo caso. Desde la perspectiva de las personas que adscriben es compatible compartir creencias y prácticas de ambos espacios religiosos. La fluidez y la movilidad están marcadas, entre otros aspectos, por la “oferta” que encuentran en cada espacio y la posibilidad que les brindan de expresar su fe y sentirse “agentes”, en el sentido que hemos desarrollado en el marco conceptual del trabajo. Cabe destacar finalmente que tratándose de espacios marginales, la oferta en el propio territorio es vital. Que las capillas estén cerca del lugar donde residen va marcando pautas de adhesión. Creemos que en buena parte, para muchos, la cercanía a los lugares de culto tiene una influencia muy importante en la conformación de adhesiones y prácticas. La participación en instituciones religiosas, muestra la relevancia del argumento que se está haciendo. Casi 9 de cada 10 mujeres afirman que la parroquia o templo en la que participan está dentro de sus propios barrios.

Cabe aquí dejar planteada un interrogante para ser ahondado desde perspectivas cualitativas. Siguiendo la argumentación de Rita Segato, entre otros, respecto a que la identidad no es generada porque se comparta un territorio común sino que es la identidad la que genera, instaura, el territorio (Segato, 2008, p. 46); ¿cómo el tipo de fluidez y de movilidad religiosa en los espacios de marginalidad urbana van perfilando una identidad religiosa de fronteras borrosas en espacios que en la vida cotidiana de sus habitantes están atravesados por el aislamiento y la escasa integración a la trama urbana? Fluidez y fronteras borrosas por un lado, y aislamiento y poca integración por otro, son coordenadas por las que el territorio en el que habitan los sectores urbanos más marginados va adquiriendo su propia identidad.

Para concluir este apartado, queda decir unas palabras sobre la *participación* en actividades que se desarrollan en instituciones religiosas. En el cuestionario de la OSCDH se les dio a los respondentes un listado de 13

instituciones, grupos o asociaciones; se les solicitó que indicaran para cada una: a.si regularmente participan o no; b.el nombre de la institución; c.si se encuentra en el barrio o no, y d.en qué consiste, según sus propias palabras, su participación. Se dejó un ítem abierto para que indicaran alguna otra institución no incluida en el listado. Los resultados son los siguientes: de los 13 tipos de instituciones, las que concentra los mayores porcentajes son las instituciones religiosas (parroquia, iglesia o templo, según la formulación específica de la pregunta). Un 27,1% de las mujeres encuestadas lo hace regularmente (ver cuadro 4). Su participación es muy variada; una lectura rápida a sus respuestas abiertas en este ítem, revela que lo hacen como voluntarias, en Cáritas, en los *scouts*, en diversos cursos o charlas, en la catequesis, etc... El análisis de la participación, más que decir algo de la subjetividad y religiosidad de las mujeres – aspectos a los que no se refiere –, permite decir unas palabras acerca las instituciones religiosas en estos barrios. Son las instituciones que logran nuclear la mayor participación. Junto con los comedores – que nuclea un 20% de participación– son las únicas que tienen una participación importante. Las 11 restantes nuclea porcentajes que oscilan entre 6,7% y 0,5% (ver cuadro 4). El dato de la participación en instituciones religiosas del barrio cobra mayor relieve al compararlo con otros contextos en los que el valores más bajo.¹⁵ Que en cambio la participación en general y en las parroquias en particular sea más alta en espacios de marginalidad, creemos que es un dato relevante que tal vez sea indicativo del rol de la parroquia en tanto espacio que articula participación, contención y socialización. Nuestras aproximaciones personales –“etnográficas”– a estos espacios sugieren que las parroquias, templos y demás lugares vinculados al culto, adquieren para los pobladores de los asentamientos connotaciones peculiares, que van más allá de ser espacios para la práctica religiosa; son espacios donde, por las situaciones de vida de los habitantes de asentamientos, las personas, a través de las actividades propuestas, “suman” en las varias dimensiones que hacen a las posibilidades de ir ganando “agencia” y autonomía.

¹⁵ La reciente publicación de Cao, Cecconi y Balian (2011) muestra que la participación periódica es del 18%, siendo la participación en instituciones religiosas la que alcanza el mayor porcentaje.

Cuadro 3 – Frecuencia y autopercepción
de la práctica religiosa según identidad religiosa

Frecuencia de asistencia al culto	Identidad religiosa	
	Católica	Religiosa no católica
Al menos una vez por semana	35.5	62.1
Una vez por mes	20.4	14.9
Cada varios meses	27.0	17.2
Prácticamente nunca	17.1	5.7
Total	100.0 (422)	100.0 (87)
Ud. considera que su práctica religiosa es...		
Alto	18.0	37.6
Medio	53.6	56.5
Bajo	28.4	5.9
Total	100.0 (422)	100.0 (85)
En los últimos años, su práctica religiosa...		
Creció	19.4	41.9
Disminuyó	9.0	7.0
Se mantuvo igual	71.6	51.2
Total	100.0 (422)	100.0 (86)

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta del Programa OSC 2010/2011.

Cuadro 4 – Participación en instituciones, grupos o asociaciones (%)

Institución, grupo o asociación	Identidad religiosa			
	Católica	Religiosa no católica	Sin religion o atea	Total
Parroquia/Iglesia/Templo	32.0	27.6	3.4	27.1
Comedor	22.0	26.4	8.0	20.6
Cooperadora Escolar	7.6	5.7	3.4	6.7
Asambleas Barriales	3.1	4.6	0.0	2.8
Centro Cultural o Club	2.4	3.4	1.1	2.3
Grupos de Ayuda	2.4	3.4	1.1	2.3
Junta Vecinal	2.1	1.1	0.0	1.7
Cooperativa de Trabajo	1.4	2.3	2.3	1.7
Asociación de la Colectividad	1.2	2.3	2.3	1.5
Movimiento Social	1.4	2.3	1.1	1.5
Equipo de fútbol o grupo artístico	1.7	1.1	1.1	1.5
Partido Político	0.5	1.1	0.0	0.5
Sindicato/Gremio	0.2	0.0	0.0	0.2

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta del Programa OSC 2010/2011.

IDENTIDAD Y PRÁCTICA RELIGIOSA SEGÚN NIVEL DE INSTRUCCIÓN, GRUPOS DE EDAD, SITUACIÓN CONYUGAL Y CONDICIÓN MIGRATORIA

En el apartado de arriba caracterizamos la situación religiosa de las mujeres de los siete asentamientos precarios del sur de CABA. Lo hicimos considerando la identidad, la práctica y participación religiosa de las mujeres

en su conjunto, comparando en algunos casos con la situación religiosa de mujeres de toda la CABA y del total del país. En este apartado dejamos de lado la comparación con otros contextos, y nos preguntamos qué especificidades encontramos entre las mujeres de estos barrios. Nos preguntamos más concretamente si la situación religiosa de las mujeres varía o introduce especificidades en función de aspectos sociodemográficos básicos: nivel de instrucción, grupos de edad, situación conyugal y condición migratoria. El análisis que sigue destacará solo aquellas situaciones donde observamos alguna influencia de los aspectos en cuestión, y para no extendernos, no presentamos las tablas.

Analizamos primero la influencia del *nivel de instrucción*. Las mujeres en estos barrios presentan niveles de instrucción muy bajos. Un grupo relevante, 28,5% no completó la primaria; casi la mitad tiene como máximo nivel educativo el secundario incompleto. O sea tres cuartos de las mujeres no concluyó el secundario. No es el espacio aquí para profundizar en estos datos, nos preguntamos simplemente si los diferentes niveles de instrucción alcanzados (hasta primaria incompleta, primaria completa/secundario incompleto, y secundario incompleto y más), influyen de alguna manera en la identidad y práctica religiosa. Lo hacemos asumiendo que al estar el nivel educativo de las personas en la sociedad argentina asociado a la estratificación social, posiblemente en los barrios precarios de la CABA los sectores sociales con niveles educativos más bajos se correspondan con aquellos de niveles socioeconómicos bajos dentro de estos barrios; y a su vez los niveles educativos más altos tiendan a corresponderse con sectores un poco más altos en la estratificación socioeconómica de estos espacios.

La influencia del nivel de instrucción en la identidad religiosa es muy baja, y prácticamente insignificante. Cabe solo destacar una leve tendencia que indica que las católicas presentan mayores niveles de instrucción que el resto, y que las ateas o sin religión niveles un poco más bajos. Una influencia también muy leve se observa en la práctica religiosa. Las mujeres con los niveles de instrucción más bajos tienden más que el resto a tener una práctica frecuente cuando ésta se mide con la asistencia al culto y por la autopercepción respecto al grado de su práctica. En cambio esta influencia desaparece con

la participación en peregrinaciones o procesiones; un tercio de las mujeres participan en las mismas con independencia de su nivel educativo.

Tampoco *la edad* tiene una clara influencia ni en la identidad ni en la práctica religiosa. Entre las mujeres evangélicas la influencia pareciera ser nula. Entre las católicas y entre las sin religión se observa una leve influencia: las católicas tienden un poco más a concentrarse en los grupos de edad más altos, y las sin religión entre las más jóvenes. En la práctica religiosa se observa que el grupo de edad ejerce una influencia un poco mayor: las mujeres más grandes tienden a tener una asistencia al culto y a peregrinaciones más frecuente que sus pares más jóvenes. Manifiestan asimismo en mayor medida que las jóvenes que su práctica religiosa ha tendido a crecer en los últimos años. Las jóvenes en cambio tienden a manifestar que se mantuvo igual. Los datos son consistentes con lo observado en diversos estudios. Efectivamente a medida que se avanza en la adultez de la vida y en la tercera edad, la religión cobra mayor fuerza (ver Suárez, 2013, entre otros). Esta constatación puede ser indicativa de dos situaciones: que las más adultas expresan socializaciones primarias en las cuales la religión tenía mayor fuerza que en la actualidad; o que al avanzar en edad se retoma con mayor fuerza a lo religioso en tanto contexto simbólico. Posiblemente ambas hipótesis sean ciertas para las mujeres en los barrios del estudio.

Las mujeres respondientes a la encuesta de la OSCDH en sus hogares son jefas o cónyuges. Analizamos si se observaba alguna diferencia entre ambos grupos en sus identidades o prácticas religiosas. No se observa ninguna. Tampoco el estado civil pareciera ejercer influencia alguna. Estar casada por civil, unida de hecho, separada o divorciada, viuda o soltera no se asocia en forma alguna a la situación religiosa. Estas constataciones que surgen del análisis cuantitativo plantean numerosas preguntas para ser abordadas desde aproximaciones cualitativas.

Analizamos finalmente la influencia de la *condición migratoria*. Aquí sí se observa algún nivel de influencia. Las mujeres provenientes del interior del país registran comportamientos en su identidad religiosa y en su práctica, similares a los del total de mujeres. Las diferencias se observan entre las

nativas del Área metropolitana de Buenos Aires – AMBA – y las extranjeras. Las mujeres provenientes de otros países – que son principalmente países limítrofes – tienden a ser católicas en mayor medida que las nacidas en el AMBA o el resto del país. Asimismo su práctica religiosa tanto a través de la participación en ceremonias de sus cultos, como en peregrinaciones, tiende a ser levemente más alta entre las mujeres provenientes del extranjero. En el AMBA, a su vez, se registran mayores porcentajes que afirman no asistir nunca ni al culto ni a peregrinaciones. ¿Cómo interpretar estas leves tendencias? Un argumento posible, entre otros que deberían indagarse, es que al arribar al país las mujeres encuentran en la identidad religiosa y sobre todo en las prácticas una forma de mantener y recrear la cultura de sus lugares de origen. Los siete barrios del estudio se caracterizan de hecho por aglutinar a comunidades de extranjeros (sobretudo bolivianos, paraguayos, peruanos) en torno a celebraciones variadas en las que se expresan la riqueza de sus culturas. Lo religioso es un componente relevante en estas celebraciones, en las que además se estrechan vínculos entre los miembros de las comunidades.

CONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES

La encuesta OSCDH incluyó ítems para medir el grado de confianza en actores sociales y en instituciones. Se les presentó un listado de 10 actores y de 14 instituciones, y para cada uno de ellos se le solicitó al respondiente que marcara si su confianza era *mucho*, *algo* o *nada*. El gráfico 1 presenta los resultados. Los porcentajes consignados corresponden a la suma de los porcentajes de mucho y algo de confianza. De las instituciones, la Iglesia católica está en segundo lugar por debajo de la escuela pública que es la que mayor porcentaje obtuvo. Un 76,7% de las mujeres confían en la Iglesia católica. El porcentaje tiende a subir levemente entre las mujeres católicas y a bajar entre las evangélicas. Cabe destacar que entre las mujeres sin religión el porcentaje de confianza es bastante alto (64,8%); este dato es interesante por cuanto es indicativo que la confianza en la Iglesia católica se construye

independientemente de la adhesión personal a sus postulados. El dato es consistente con lo reportado por otros relevamientos, en los que la Iglesia católica también aparece en los primeros lugares del ranking. En los barrios marginados hay un entramado organizativo denso; las organizaciones son de diversa índole y realizan diversas acciones que buscan beneficiar a sus habitantes (Mitchell, 2012). El mayor nivel de confianza en la Iglesia católica respecto a otras organizaciones puede leerse como un apoyo al tipo de actividad que las parroquias y capillas despliegan en estos barrios.

El alto nivel de confianza en la iglesia católica (ver gráfico 1) se corresponde con un igualmente alto nivel de confianza en los sacerdotes, quienes ocupan el tercer lugar en el ranking por debajo de los médicos y maestros. El 71,9% de las mujeres expresan su confianza en ellos. Podría leerse el valor de este porcentaje como una legitimización al trabajo que realizan los “curas villeros” en estos barrios. Su trabajo está sostenido y priorizado desde la Arquidiócesis de Buenos Aires.¹⁶

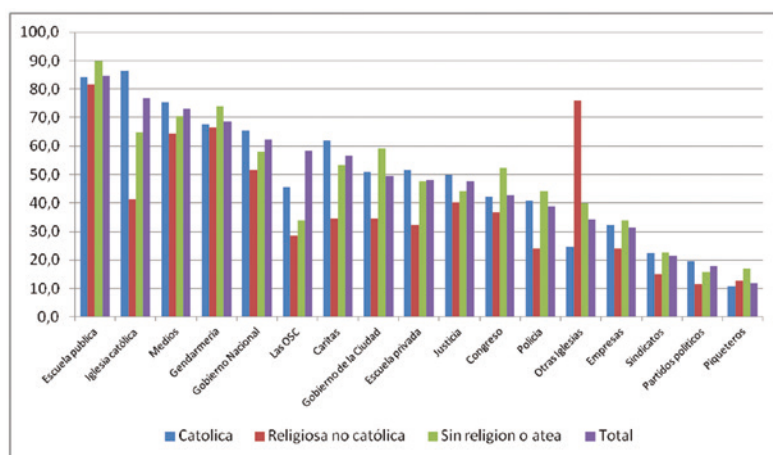
Cabe leer el alto nivel de confianza tanto en la iglesia católica como en los agentes más comprometidos dentro de ella en vinculación con el igualmente alto nivel de participación en la iglesia. En el apartado 3 destacamos que los lugares de culto (parroquias/capillas/templos), son los espacios en los que los habitantes de estos barrios más participan, y que lo hacen desarrollando una variedad de actividades. Queda también aquí simplemente enunciada la correspondencia, y nuevamente la promesa de ahondar en el tema desde perspectivas cualitativas que permitan comprender las connotaciones que toma esta participación para la vida de las personas y de las comunidades.

¹⁶ Cabe mencionar que los curas cubren solo una parte del espectro de actores religiosos católicos presentes en estos espacios; en varios de los barrios viven y trabajan religiosas y laicos/as comprometidos. Lamentablemente no se los incluyó en el cuestionario como actores. Tampoco se incluyeron pastores o agentes religiosos evangélicos. Estas omisiones dejan solo a los curas como actores religiosos de estos espacios. Se pierden por tanto aspectos relevantes del análisis, que pueden llevar a simplificaciones en las interpretaciones.

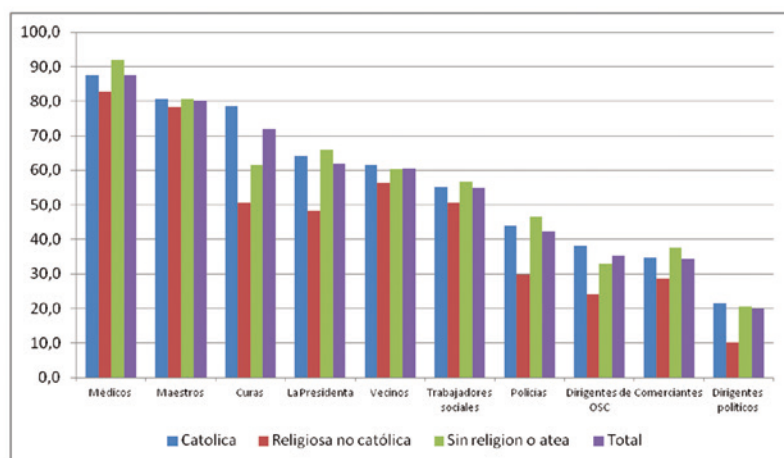
Gráfico 1 – Porcentaje de Confianza (mucho y algo)
en actores e instituciones según identidad religiosa

Ordenadas de mayor a menor confianza sobre el porcentaje del total

Instituciones



Actores



Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta del Programa OSC 2010/2011.

REFLEXIONES FINALES

Resumiendo los datos principales del análisis se puede afirmar que para una gran mayoría de las mujeres en asentamientos precarios de Buenos Aires la religión, independientemente de la forma que tome en su identidad y práctica religiosa, es parte de sus vidas. La identidad religiosa mayoritaria es la católica aunque el porcentaje es menor al del conjunto de la Argentina; seguida del conjunto de denominaciones cristianas no católicas – evangélicas, pentecostales y adventistas; porcentaje que es más alto tanto al de la CABA como al resto del país, permitiendo afirmar que las evangélicas tienden a concentrarse en sectores de mayor marginalidad urbana. Asumiendo que la fe se expresa en parte a través de prácticas institucionalizadas, la adhesión alcanza valores medios tanto en aquellas con menor grado de institucionalización – peregrinaciones, procesiones, visitas a santuarios; como en las de mayor grado, como es la asistencia al culto. Los datos sugieren que estas mujeres adhieren a las prácticas propuestas por las instituciones con “libertad” y que su vida religiosa tiene también otros causes de expresión, lo que se manifiesta en el alto porcentaje que manifiesta percibirse como con una práctica religiosa alta o media. La encuesta efectuada no permite analizar a qué tipo de prácticas refieren, ni en qué basan esta percepción. Todos los indicadores utilizados para medir la práctica religiosa son más altos entre las evangélicas, lo que sugiere que entre las evangélicas el “compromiso” religioso es mayor.

En la situación religiosa de las mujeres de estos barrios marginales, tienen muy poca incidencia dimensiones sociodemográficas como el nivel de instrucción, la edad y el estado civil. Solo la situación migratoria tiene cierta incidencia observándose mayores niveles de práctica religiosa entre las mujeres migrantes. Finalmente del relevamiento vinculado a participación y confianza en instituciones y en actores sociales, se destaca la relevancia que tienen los “espacios” y actores religiosos en estas áreas urbanas marginales.

Como reflexión final del trabajo quisiera articular el análisis cuantitativo efectuado con el marco conceptual propuesto y con algunas proposiciones que surgen de investigar, pensar y “sentir” la presencia religiosa en espacios

de marginalidad urbana. Retomo el argumento del primer párrafo del presente trabajo: la religiosidad en estos espacios se palpa, se siente. Es una presencia que se manifiesta de diversas maneras – imposibles de captar solo con un abordaje cuantitativo – y que en parte remite a una matriz cultural donde lo religioso de anclaje cristiano es una dimensión constitutiva. Matriz cristiana que fue adquiriendo variedad de formas, enriquecida por tradiciones, costumbres, culturas que convergen en espacios urbanos signados por una cierta homogeneidad en términos socioeconómicos. Miradas académicas que analizan la religión desde el prisma de la secularización o desde la institucionalidad religiosa, corren el peligro de no captar procesos de subjetivación, de “agencia” y de esperanzas de transformación social vinculados a “lo religioso” en estos espacios. El “flujo” religioso en alguna medida converge con lo institucional; de ahí tal vez el alto grado de confianza y sobre todo de participación en espacios religiosos: parroquias, templos; y otros tantos no captados directamente por las encuestas: como casas de la mujer, de rehabilitación, etc. vinculadas a comunidades religiosas. Son espacios cuyo efectos en términos de reconocimiento personal y social, de “agencia” y capacidad transformadora no han sido aun indagadas en profundidad. Es un flujo, el religioso, que a su vez converge en parte y tiende a mantener vigente dimensiones de la cultura popular como la cosmológica, la holística y la relacional (Seman, 2001), que le habilita vías de expresión, y a su vez de renovación de lo religioso en tanto sistema instituido. Captar esta convergencia desde las ciencias sociales no es fácil. El desafío mayor es construir adecuados marcos conceptuales. Queda aún mucho camino por recorrer en esa dirección.

REFERENCIAS

ALBADO, Omar César. La crítica de la cultura como deconstrucción del concepto de Dios. El aporte de la escuela argentina de teología al debate sobre modernidad y secularización. In: TOURIS, Claudia; CONTARDO, María Florencia. (Editoras) *Actas de las Terceras Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y países del Cono Sur (III RELIGAR-SUR)*

V Jornadas de Religión y Sociedad en Argentina. Buenos Aires: RELIG-AR Ediciones, 2013.

ALGRANTI, Joaquín et al. Evangélicos en la Argentina. Perfiles y formas de pertenencia religiosa. In: MALLIMACI, Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

AMEIGEIRAS, Aldo *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional-UNGS, 2008.

BRADLEY, Tamsin Physical Religious Spaces in the Lives of Rajasthani Village Women: Ethnographic Study and Practice of Religion in Development. In: *Journal of Human Development and Capabilities*, v. 10, marzo 2009, p. 43-62.

CAO, Cristina; CECCONI, Elida; BALIAN, Beatriz. *La sociedad civil argentina en el Bicentenario*. Índice CIVICUS de la Sociedad Civil (2008-2010). Buenos Aires: Gadis, 2011.

DENEULIN, Severine; BANO, Masooda. *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. London/New York: Zed Books, 2009.

DENEULIN, Severine. An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Freedom and Agency. (Edit.) London: Earthscan, 2009b.

FRIGERIO, Alejandro. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, editado por CAROZZI, M. J.; CERIANI, C. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007. p. 85-116.

LEAL, Claudia. La noción de justicia en Martha Nussbaum. In: *Moralia* 35, 2012.

LOPEZ FIDANZA, Juan Martin; GALERA, Cecilia. Religiosidad popular en el siglo XXI: Transformaciones de la devoción a San la Muerte en Buenos Aires. *Estudios Cotidianos* n.1. v. 1, p. 84-99, 2012.

MARTINEZ, Ana Teresa. En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina. In: BELIVEAU, Verónica

Gimenez; GIUMBELLI, Emerson. *Religión, Cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MARZULLI, Pablo. "La Iglesia Bautista en el área metropolitana. Evolución y percepción de sus líderes". Tesis de Maestría en Sociología. UCA. Buenos Aires, 2011.

MITCHELL, Ann. Las organizaciones de la sociedad civil en las villas de Bajo Flores y de Barracas. In: LÉPORE, Eduardo. et al. *Capacidades de desarrollo y sociedad civil en las villas de la ciudad*. Buenos Aires: Educa, 2012.

NUSSBAUM, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder: Barcelona, 2002.

SEGATO, Rita Laura. La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: ALONSO, Aurelio. (Compilador) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2008.

SEMAN, Pablo. Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio. *Apuntes de investigación del CECYP* n.18, p. 71-107, 2010.

_____. Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. n. 74, 2001.

SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Madrid: Planeta, 2000.

SUAREZ, Ana Lourdes; GIORGI, Guido; LEVITA, Gabriel. Estructura social y religión. Sexo. In: MALLIMACI, Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, p.146-154, 2013.

SUAREZ, Ana Lourdes; LOPEZ FIDANZA, Juan Martín. El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados. In: *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*. v. 7, n. 1. (2013) Dossier: *La Diversidad Religiosa en Argentina*, p. 98-115, 2013.

VOAS, David. Surveys of Behaviour, Beliefs and Affiliation: Micro-Quantitative. In: *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, BECKFORD, James A.; DEMERATH, N. J. III. London: Sage, p. 144-188, 2007.

WYNARCZYK, Hilario; ORO, Ari Pedro. El pentecostalismo en America Latina. In: *Religioni e Società*. Revista di scienza social della religione. Anno xxvii. n. 73, p. 24, Maggio-Agosto, 2012.

Recebido em: 08/01/2014

Aprovado em: 21/02/2014

RELIGIÃO E POLÍTICA NAS ELEIÇÕES AO LEGISLATIVO MUNICIPAL DE CAMPO MOURÃO, PARANÁ

Frank Antonio Mezzomo¹

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro²

Lara de Fátima Grigoletto Bonini³

Resumo: Este artigo analisa as estratégias de campanha e o desempenho de cinco candidatos que declararam vínculo com instituições religiosas por ocasião das eleições proporcionais no município de Campo Mourão-PR, em 2012. São analisados os materiais de campanha, além de entrevista realizada com cada um dos candidatos no momento que antecedeu a eleição. Dentre os resultados, destacam-se a conquista de vaga de suplência por quatro dos candidatos analisados e o êxito eleitoral de um deles, vinculado à Igreja Presbiteriana Renovada. Verificou-se ainda a recorrência a elementos religiosos nos discursos e materiais de divulgação, além do apoio das instituições religiosas à candidatura de membros a ela vinculados. Os resultados sugerem uma aproximação e imbricação entre os campos político e religioso, presentes no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Religião; Política; Eleições.

Abstract: This paper analyzes the campaign strategies and performances of five candidates who have declared links with religious institutions in the 2012 proportional elections of Campo Mourão-PR. It is analyzed campaign materials and interviews conducted with each candidate at the time preceding the election. Among the results, it was verified the successful election of one of them, linked to the Renewal Presbyterian Church, and the other four candidates was elected as substitutes. It was also observed the recurrence of religious elements in the discourses and campaign materials, besides the support of religious institutions to

¹ Universidade Estadual do Paraná (Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: frankmezzomo@gmail.com.

² Universidade Estadual do Paraná (Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: crispataro@gmail.com.

³ Universidade Estadual do Paraná (Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: larascsc@hotmail.com.

the candidacy of members linked to it. The results suggest an approach and overlap between the political and religious present in Brazilian context.

Keywords: Religion; Politics; Elections.

INTRODUÇÃO

Ao tematizar a presença de agentes ou atores religiosos nas eleições, coloca-se em pauta problemática tão cara às Ciências Sociais, a saber, a imbricação e permeabilização dos campos político e religioso, evidenciadas nos símbolos, valores e rituais cristãos presentes nos discursos e materiais de campanha dos candidatos políticos. Torna-se possível apontar as diversas inter-relações no âmbito da política e da religião, a influência de líderes religiosos e de poderes instituídos, como organizações partidárias e doutrinas espirituais, que permeiam os momentos eleitorais. Tais constatações implicam problematizar a noção de secularização e suas implicações no mundo contemporâneo.

Ao trazer à baila a questão da religião, em especial da participação e presença dos agentes religiosos na esfera da política, chama-se a atenção para o aspecto de que a compreensão da sociedade, das lógicas de poder e das estruturas sociais passam ou podem passar pelas interferências e imbricações próprias do campo religioso sobre/com o campo político. No que toca à compreensão desta problemática, parte da literatura, sobretudo no Brasil, tem apontado indícios que flagram a participação efetiva de agentes religiosos na política, assim como a recorrência à religião por parte de agentes políticos.

Neste artigo, buscamos compreender as relações estabelecidas entre os campos religioso e político com base em dados coletados por ocasião das eleições proporcionais de Campo Mourão ocorridas em 2012⁴. A ênfase do trabalho é analisar o desempenho eleitoral, o apoio institucional, o perfil e as estratégias de campanha adotadas por candidatos ao legislativo que mantêm algum tipo de vínculo com a religião.

⁴ Os dados discutidos neste artigo fazem parte de pesquisa mais ampla, desenvolvida com apoio do CNPq, intitulada *Juventude, religião e política: compreensão das representações político-religiosas na campanha eleitoral* e coordenada por Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.

Nesse sentido, a pesquisa parte de questionamentos que envolvem o lugar da religião na contemporaneidade, diante de mudanças e reconstruções que têm influenciado o cenário religioso atual, tais como a mobilidade de pertenças, a fluidez das identificações e a instabilidade dos agrupamentos religiosos. Desse modo, a partir dos indícios de ressignificações e deslocamentos, a religião passa a ser analisada sob novas perspectivas, como a da desregulação institucional (Hervieu-Léger, 2008, p. 21). A compreensão da desregulação institucional religiosa remete-nos ao fenômeno da secularização, a qual decorre do declínio da centralidade da religião enquanto instituição hegemônica de organização social, mesmo que não a apagando enquanto fenômeno social e enquanto opção e manifestação no nível da consciência individual (Ortiz, 2001; Sanchis, 1995; 1997; Berger, 2001).

No entendimento de Burity (2008), é arriscado reafirmar as constatações e projeções tradicionais das Ciências Sociais quanto ao declínio das práticas religiosas e da presença pública das religiões. Ainda para o autor, o que se percebe é que o movimento da secularização não é uniforme e que, além disso, coexiste com os avanços na adesão ou prática religiosa, como também rivalizam entre si e/ou reforçam-se mutuamente (Butiry, 2008, p. 85). Há, assim, diálogos múltiplos entre a secularização e as manifestações religiosas, sendo possível especular sobre a dilatação e deslocamento das fronteiras do campo religioso, assim como a ressignificação de suas práticas (Burity, 2001, p. 28).

De forma análoga, Berger (2001; 2004) também considera que a modernização não conduz necessariamente a um declínio da religião e que, em alguns casos, o que se observa é um rearranjo e ressignificações das crenças, práticas e instituições religiosas. Na esteira de tais considerações, pode-se afirmar que a religião não desaparece da sociedade, ao contrário, recompõe-se com novos fenômenos e representações. Nesse processo, torna-se notável o pluralismo religioso, apresentado como uma das características das sociedades modernas, pela intensa movimentação de ideias e pessoas. Ainda conforme Berger, “[...] el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree” (Berger, 2004, p. 66), de modo que se observa o advento de novos movimentos religiosos, bem como a possibilidade de

escolha e identificação com diversas formas de crença. A diversidade religiosa é, portanto, uma das características das sociedades modernas, uma vez que não existe uma religião absoluta capaz de se sobrepor às demais e se impor a toda a sociedade.

Nesse contexto está presente a problematização acerca da presença e dilatação das fronteiras dos campos político e religioso, e a consequente permeabilização entre ambos, pontualmente, aqueles surgidos no cenário religioso brasileiro. O trânsito religioso no Brasil foi legitimado e dinamizado pelo fenômeno da destradicionalização religiosa, processo em que a adesão, a filiação, as crenças e as práticas religiosas tornam-se uma questão de opção pessoal, voluntária e deliberada (Mariano, 2011, p. 247). Nesta perspectiva, a religião é vista como resultado de uma “escolha”, uma vez que já não há obrigatoriedade, nem unicidade de “opções” religiosas. É nesse contexto que o pentecostalismo, especificamente, passa a se apresentar como uma variante de forte impacto (Burity, 2011, p. 73).

A sociologia da religião tem contribuído para compreender como nos últimos anos os evangélicos vêm se inserindo no campo político. O ativismo pentecostal na política partidária brasileira teria ocorrido sobretudo a partir da Assembleia Nacional Constituinte, eleita em 1986. Outrora, em grande medida, os evangélicos autoexcluíam-se da política, tida como mundana e diabólica, e realçavam seu apolitismo com o mote “crente não se mete em política”. A justificativa para a adoção do novo lema corporativo, de que “irmão vota em irmão”, passou a ser de que urgia defender os valores morais e os interesses institucionais das denominações evangélicas (Mariano, 2011, p. 250-251).

A participação das instituições e dos agentes religiosos na esfera política nacional inseriu um novo elemento para as campanhas políticas, sendo considerados de importância notável a participação e o apoio da estrutura religiosa nos pleitos eleitorais. Nesse sentido, Oro (2013) reitera que “[...] os políticos também reconhecem a força política que detêm as organizações religiosas, mesmo na atualidade, levando-os a não desconsiderá-las em suas campanhas eleitorais.” (Oro, 2013, p. 110). Compreensão semelhante é explorada por Machado (2006), ao indicar a religião como um fator que

garante acesso à esfera política, o que se evidencia sobretudo no aumento da participação de evangélicos em processos eleitorais (Machado, 2006).

Observa-se, assim, que a presença de candidatos e parlamentares que portam o “selo” de denominações religiosas constitui elemento significativo nas recomposições dos imaginários sociais e nas novas configurações da política brasileira (Miranda, 2006). Entende-se, desse modo, que, ao contrário daqueles que vaticinaram o fim ou a privatização da religião, é possível afirmar que o campo religioso, assim como o campo político, passaram por ressignificações e deslocamentos, de modo a ser perceptível a confluência, o imbricamento e a permeabilização das fronteiras entre ambos.

O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

O município de Campo Mourão localiza-se na Mesorregião Centro Ocidental do Paraná e possui uma população de mais de noventa mil habitantes (IBGE-Cidades, 2013). Conta com duas zonas eleitorais, uma delas abrangendo também os municípios de Farol e Luiziana, e a outra o município de Janiópolis. Na eleição de sete de outubro de 2012, concorriam às 13 cadeiras do legislativo municipal de Campo Mourão 161 candidatos, diante de um eleitorado de 64.967 pessoas⁵.

Na análise das candidaturas homologadas pelo TRE-PR, identificamos diversos candidatos que possuíam algum tipo de vínculo com o campo religioso. Para este texto, foram selecionados cinco atores religiosos. Por atores ou agentes religiosos, entendemos, conforme Oro (2001), aqueles “[...] candidatos que reivindicaram abertamente a sua condição de líderes religiosos (membros da hierarquia ou participantes ativos de uma religião) ou que se apresentam como representantes de uma organização religiosa” (Oro, 2001, p. 10). De forma semelhante, Burity (2008) faz menção aos atores sociais e políticos, para os quais a identidade religiosa é ou se tornou um componente especialmente relevante. Por meio de tal compreensão,

⁵ Informações obtidas junto ao site do Tribunal Regional Eleitoral do Paraná. Disponível em: <http://www.tre-pr.jus.br/>. Acesso em: 20 out. 2013.

tornou-se possível identificar e analisar a presença de candidatos/atores religiosos que mantêm, formal ou informalmente, vínculos com as instituições religiosas presentes em Campo Mourão.

Na pesquisa em questão, a seleção dos atores religiosos indicados na Tabela 1 observou a ocorrência de ao menos um dos seguintes critérios: apoio de instituição religiosa; exercício de função vinculada à instituição eclesiástica (pastor, diácono, presbítero, ministro etc.); proximidade com o campo religioso, ainda que não tenha declarado abertamente a vinculação a uma determinada religião⁶.

Tabela 1– Eleição proporcional de Campo Mourão, 2012: candidato, filiação partidária, pertencimento religioso, quantidade de votos, situação eleitoral

Candidato	Filiação Partidária	Pertencimento Religioso	Qtd. Votos	Situação Eleitoral
Anselmo Camargo	Partido Republicano (PR)	Igreja Adventista do Sétimo Dia	522	Suplente
Pastor Joaquim	Partido da Mobilização Nacional (PMN)	Igreja Evangélica Só o Senhor é Deus	124	Suplente
Antônio Freire Vieira	Partido Trabalhista Nacional (PTN)	Igreja Presbiteriana Renovada	89	Suplente
Machado	Partido Republicano (PR)	Igreja Presbiteriana Renovada	456	Suplente
Toninho Machado	Partido Republicano (PR)	Igreja Presbiteriana Renovada	685	Eleito

Para a realização da pesquisa, foram coletados os materiais de campanha dos candidatos, tais como matérias publicadas em jornais, panfletos, *santinhos* e *flyers*, programas transmitidos em horário eleitoral obrigatório, notas publicadas na imprensa local e regional fazendo menção às candidaturas, além de dados obtidos junto à Justiça Eleitoral, como informações pessoais

⁶ Vale destacar que alguns candidatos expressam claramente o seu pertencimento religioso e outros, embora não se declarando oficialmente, fizeram uso de concepções, mensagens e apropriações discursivas que compõem o universo simbólico e podem produzir efeitos de sentido junto aos eleitores.

dos candidatos e o quantitativo de votos obtidos em cada uma das zonas e seções eleitorais.

Além das fontes coletadas, realizou-se entrevista semiestruturada com cada um dos candidatos, no período antecedente ao pleito eleitoral, durante os meses de agosto e setembro de 2012. As entrevistas são consideradas importantes fontes que possibilitam o estudo da história do tempo presente a partir da relação intrínseca entre o pesquisador e a testemunha (Borges, 2012). Nesse sentido, por meio desse procedimento metodológico, buscou-se identificar a trajetória política e religiosa do candidato, o pertencimento e a vinculação à instituição religiosa, os apoios recebidos, a concepção de política e as estratégias de campanha utilizadas.

O material produzido e coletado permitiu registrar não somente o evento das eleições, ocorrido em sete de outubro de 2012, como o desenvolvimento da campanha realizada oficialmente desde trinta de junho daquele ano, conforme calendário eleitoral.

AGENTES RELIGIOSOS NA CAMPANHA AO LEGISLATIVO MUNICIPAL EM CAMPO MOURÃO

Passamos agora à apresentação e discussão dos dados referentes a cada um dos candidatos pesquisados, buscando compreender as interseções entre os campos religioso e político, por ocasião da campanha ao legislativo municipal de Campo Mourão, em 2012. Na análise do material, buscou-se evidenciar a relação dos candidatos com o campo religioso, sua atuação e abrangência da campanha, além da utilização das representações religiosas como estratégia de convencimento no pleito eleitoral ao legislativo municipal.

Anselmo Júnior Camargo concorreu ao legislativo municipal de Campo Mourão pelo Partido da República (PR) e possui vínculo com a Igreja Adventista do Sétimo Dia. É natural de Campo Mourão, bacharel em direito, trabalha em uma empresa de assessoria em serviços jurídicos e pela primeira vez participou do pleito eleitoral.

Nas propagandas eleitorais, o candidato não declarou seu pertencimento religioso, e seus *santinhos* continham *slogans* que remetiam à juventude. Na

mensagem veiculada no horário eleitoral, Anselmo Camargo declarava seu compromisso em desenvolver um mandato participativo com a população, movimentos sociais e entidades comunitárias.

As estratégias de campanha concentraram-se em reuniões diárias nas residências, nos bairros periféricos e também nas empresas, tendo ainda se utilizado de adesivos, *banners* e *perfurades*, além do apoio de amigos e conhecidos que auxiliaram na divulgação das propostas.

Apesar de frequentar o templo localizado no bairro Cohapar, região oeste de Campo Mourão, é frequentemente convidado a orar em outros templos adventistas do município, demonstrando sua articulação com fiéis de outros bairros e localidades. Quando perguntado se a instituição religiosa manifesta apoio à sua candidatura, Anselmo Camargo declarou que recebe apoio dos membros, porém esclarece que “[...] A igreja em si é neutra”.

O candidato ainda explicou que exerce funções diversificadas na Igreja, mantendo-se envolvido com as atividades da instituição. Caso eleito, pretendia expandir para o município alguns projetos realizados na Igreja, como a conscientização acerca da violência contra a mulher e projetos voltados para a juventude. Declarou ainda a intenção de apresentar um projeto de lei para que as instituições públicas e privadas passem a respeitar os adventistas no que tange à observância do sábado como dia de repouso e culto. Verifica-se, assim, a imbricação político-religiosa do candidato a vereador, ao intencionar estender princípios de cunho religioso à esfera pública. Nesse caso, observa-se que o candidato pretende se utilizar da prática política com vistas a atender uma especificidade exclusiva de sua religião.

Anselmo Camargo afirmou que o vínculo religioso que mantém com a Igreja Adventista do Sétimo Dia influenciará suas decisões no possível mandato legislativo, pois entende que “Todo homem religioso tem que levar seus princípios com ele onde quer que vá” (Camargo, Anselmo. Entrevista). Pode-se observar, assim, que o agente religioso faz uso de um recurso adicional em sua candidatura, de modo que os princípios religiosos são utilizados para suscitar a confiança dos eleitores, afinal, como destaca Novaes (2001, p. 61): “[...] a política não é feita apenas de razão prática, não há política sem símbolos, vários recursos do fazer político provêm do campo religioso”.

Anselmo Camargo obteve, em 2012, um total de 522 votos, conquistando vaga de suplente.

Pastor Joaquim é ministro evangélico e pastor da Igreja Só o Senhor é Deus e, na eleição de outubro de 2012, foi candidato pelo Partido da Mobilização Nacional (PMN). É natural de Euclides da Cunha-SP e possui o Ensino Fundamental incompleto. Participou pela segunda vez do pleito eleitoral, sendo a primeira em 2008, pelo Partido da República (PR), ocasião em que não foi eleito (Mezzomo; Bonini, 2011).

Apesar de experiências recentes no pleito eleitoral, Pastor Joaquim declarou, na entrevista concedida, que sua relação com a política ocorre desde a juventude, tendo inclusive algumas interações junto ao legislativo de Quirinópolis-GO, em momentos de oração e leitura bíblica com os vereadores.

Durante sua campanha, em 2012, fez uso, nos materiais distribuídos e em aparições públicas, das tradicionais “vestes de santo”: sapato social, terno e gravata (Mariano, 2003). No programa eleitoral obrigatório, saudava o eleitor com a expressão “Que a paz do Senhor esteja adentrando em todo lar mourãoense”, apresentando-se como pastor e candidato, e finalizando com a frase “Vote com amor, vote no pastor”. Nos demais materiais de campanha, destacavam-se a função religiosa exercida, bem como o uso de mensagens religiosas recorrendo a expressões como “amor” e “paz do Senhor”.

Por meio do acionamento de uma plêiade de estratégias, dispositivos e instrumentos na disputa político-eleitoral, Pastor Joaquim utilizou-se da panfletagem de *santinhos*, placas e adesivos nos carros, os *perfurades*. Concentrou-se em uma “estratégia espiritual, pastoral”, a partir de conversas com amigos, conhecidos e membros da Igreja. Declarou que a Igreja Só o Senhor é Deus manifestou apoio à sua candidatura, tendo, sobretudo, apoio do presidente mundial da instituição religiosa, cuja sede encontra-se no município de Maringá-PR, a noventa quilômetros de Campo Mourão.

O discurso do candidato é permeado de referências bíblicas e alusões religiosas, que o colocariam em uma condição diferenciada dos demais candidatos: “[...] nós temos que mostrar pra que nós somos candidatos [...], porque mesmo na escuridão muitas vezes nós temos que brilhar como

servos de Deus, e só focando na verdade” (Joaquim, Pastor. Entrevista). A este respeito, Santos (2008) afirma que:

[...] a grande referência está no âmbito religioso. A Bíblia e todos os simbolismos nela contidos devem ser as fontes de orientação para aqueles que desejam seguir pelo caminho “correto”. O imaginário religioso é, desta maneira, acionado para avaliar os comportamentos dos agentes políticos, servindo como medida daquilo que é tido ou não como correto e, principalmente, justificando os porquês da inserção de um pastor pentecostal na atividade política. (Santos, 2008, p. 209).

É também possível identificar demandas do campo religioso nas propostas eleitorais do candidato, ao sugerir, por exemplo, a construção de um ambiente apropriado para a prática do batismo, ou, ainda, de um local para a realização de festas e eventos cristãos. Nesse ponto, alguns autores destacam que diversas religiões acabam por ingressar no campo político ao reconhecerem a importância deste último para ampliar sua atuação na sociedade e obter benefícios do Estado (Oro, 2013; Machado, 2003).

Na eleição proporcional de 2012, Pastor Joaquim conquistou 124 votos, obtendo vaga de suplente.

Os demais agentes religiosos analisados por esta pesquisa são candidatos a vereadores vinculados à Igreja Presbiteriana Renovada.

Antonio Freire Vieira concorreu à eleição de 2012 pelo Partido Trabalhista Nacional (PTN). Possui o Ensino Médio completo e desenvolve serviços de contabilidade. Participou, em 1976 e em 1994, de pleitos eleitorais ao legislativo do município de Janiópolis-PR, localizado a aproximadamente 45 quilômetros de Campo Mourão, não tendo sido eleito.

Na propaganda transmitida no horário eleitoral durante a campanha, o candidato enfatizava ser natural de Campo Mourão, portador de deficiência física e assumia o compromisso com a verdade na política. Como estratégia de campanha, utilizou mensagens veiculadas em carro de som e placas nas ruas, além das tradicionais reuniões e visitas a famílias. Embora o candidato não tenha apresentado seu vínculo com a Igreja Presbiteriana Renovada, pudemos identificar no material de campanha mensagens religiosas fazendo alusão a passagens bíblicas.

Antonio Freire Vieira frequenta a Igreja Presbiteriana Renovada localizada no bairro Jardim Santa Cruz, região leste de Campo Mourão, onde também já exerceu a função religiosa de diácono. Atualmente, é diretor do Grupo Evangelismo de Rua (GedR), um projeto voltado para a evangelização bíblica. Segundo o agente religioso, o pastor da Igreja na qual participa manifestou concordância com sua candidatura, havendo, portanto, o apoio e a probabilidade de votos dos membros-irmãos. Quanto à maneira de fazer política, pretendia atingir o eleitor consciente, declarando que a verdadeira campanha eleitoral, no sistema democrático, deve ser realizada sem o “voto sujo”, isto é, o oferecimento de recompensas para a conquista do eleitor (Vieira, Antonio Freire. Entrevista).

O discurso do candidato recorre aos princípios cristãos como um diferencial no contexto da política, em geral marcada pela corrupção. Afirma o candidato: “Se tiver temor a Deus não se corrompe [...] porque a corrupção não é de Deus, a Bíblia não ensina ninguém a ser corrupto.” (Vieira, Antonio Freire. Entrevista). A este respeito, Maia (2006, p. 107) reitera a tentativa de sacralização do espaço político, por ser considerado um espaço em que imperam atitudes de realização de prazeres individuais. Nesta guerra santa, os evangélicos propõem-se a limpar toda e qualquer impureza que está presente na esfera da política.

Na eleição de 2012, Antonio Freire Vieira obteve 89 votos, conquistando vaga de suplente.

O segundo agente religioso vinculado à Igreja Presbiteriana Renovada é Raimundo Machado, tendo registrado sua candidatura como Machado. Filiado ao Partido da República (PR), é aposentado e pela terceira vez participa da disputa ao legislativo municipal. Na eleição de 2004, conquistou a suplência pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), e no ano de 2008, candidatou-se novamente, não sendo eleito (Mezzomo; Bonini, 2011).

Em seu material de campanha, Machado apresentava um breve histórico de funções exercidas, tais como presidente de conselho municipal e presbítero da 1ª Igreja Presbiteriana Renovada. Constava ainda em seus *santinhos* a mensagem religiosa de benção, bem como o pedido do voto aos irmãos e amigos. A denotação religiosa surge, neste contexto, com práticas

e adjetivos que remetem a categorias de benção, justiça, paz, entre outros, exaltando ações positivas, que motivem a confiança dos eleitores.

Outras formas de articulação também foram utilizadas na sua campanha. Machado declarou possuir o apoio dos pastores da instituição religiosa, participar dos cultos nos quais sua candidatura era apresentada e de reuniões da igreja nas quais distribuía seu material de campanha. Afirmou possuir vínculos com demais Igrejas Presbiterianas do município, contando com o apoio e votos desses membros, “Eu procuro estar participando com eles, do culto, e ali eu sou apresentado, depois eu tenho a oportunidade lá fora de estar distribuindo meu material, conversando” (Machado, Raimundo. Entrevista). Tais articulações, promovidas pelo agente religioso junto às Igrejas e seus fiéis, vão ao encontro do entendimento de Maia (2006, p. 107), para quem a alta participação dos evangélicos em cultos e atividades possibilita uma maior exposição e legitimidade ao discurso apresentado pelas lideranças, justificando a relevância das aproximações entre a política e a religião.

No que tange às intenções do candidato, constava, dentre suas propostas de campanha, a proposição de lei que oficializasse uma data comemorativa dos evangélicos, como um dia gospel, justificando que esse grupo religioso não possui a devida atenção do poder público⁷.

Na eleição proporcional de 2012, Machado obteve vaga de suplente, com 456 votos.

Toninho Machado, terceiro candidato ligado à Igreja Presbiteriana Renovada, concorreu à eleição pelo Partido da República (PR), possui o Ensino Médio e é servidor público municipal. Participou pela segunda vez do pleito eleitoral, sendo que na primeira, em 2004, concorreu pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e ficou como terceiro suplente. Durante o programa eleitoral obrigatório, mencionava que atuou como presidente de bairro e anunciava alguns compromissos políticos como: defesa dos

⁷ Sobre tal contexto, cabe apontar que em Farol-PR, distante 27 quilômetros de Campo Mourão, pela Lei nº 539 de 2010 instituiu-se o “Dia Municipal do Evangélico”, constando no Calendário Oficial de Eventos do Município. Disponível em: <http://www.farol.pr.gov.br/>. Acesso em 10 set. 2013.

servidores públicos, atuação em favor da população e melhorias em todos os segmentos sociais.

Seu material de campanha consistia de *santinhos* e cartas de apresentação direcionadas. Nas propagandas distribuídas nos bairros e na região periférica do município, o candidato enaltecia ações realizadas quando da sua atuação como presidente do bairro Jardim Pio XII, região oeste de Campo Mourão, no período de 2010 a 2012. Já nas cartas eleitorais distribuídas aos irmãos religiosos, Toninho Machado apresentava-se como presbítero, membro da 2ª Igreja Presbiteriana Renovada desde 1988, declarando contar com o apoio moral e espiritual do Conselho Administrativo dessa Igreja. Entendemos, com base em Santos (2008), que os discursos produzidos durante a campanha eleitoral podem variar conforme o ambiente no qual são veiculados, podendo haver uma divisão entre o que deve ser dito “dentro” e “fora” da instituição religiosa, acionando-se símbolos e discursos diferentes de acordo com a situação e o público que se quer atingir.

Toninho Machado realizou, em sua campanha, visitas às residências e às empresas. Apresentou ainda uma estimativa de votos provenientes de amigos e conhecidos do local onde trabalha, no Departamento de Vigilância Municipal. Contudo, explicou que seu reduto eleitoral concentrava-se nas instituições religiosas, onde contava com compromisso de apoio e voto tanto dos membros quanto dos pastores, tendo em vista que “O Conselho Administrativo das Igrejas está fechado comigo” (Machado, Toninho. Entrevista).

O candidato, por fim, declarou grande expectativa quanto à sua eleição, tendo em vista a estratégia de criar bases eleitorais em diferentes bairros do município, afirmando: “Eu estou fazendo política dentro de uma grande possibilidade de eleição”. Toninho Machado obteve 685 votos e conquistou a décima segunda vaga de vereador.

A CAMPANHA ELEITORAL E AS APROXIMAÇÕES ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

A partir dos dados referentes à campanha eleitoral dos candidatos analisados no presente texto, podemos verificar imbricações entre os campos

político e religioso, reforçando a ideia de que “[...] a religião e os valores religiosos não podem ser desprezados e sua apropriação discursiva visa produzir efeitos de sentido junto aos eleitores portadores de mentalidade religiosa” (Oro, 2001, p. 64). Nesse sentido, a campanha é dirigida no intuito de alcançar o maior número de votos e cada candidato realiza um trabalho midiático diferenciado, evidenciando maior ou menor ênfase ao pertencimento religioso.

A utilização de mensagens religiosas e trechos bíblicos no material de campanha confere para o ato de votar, de alguma forma, um sentido que não está restrito exclusivamente à motivação de cumprir o dever cívico, mas que se refere à defesa de princípios cristãos como o acesso ao bem comum, à justiça social, à igualdade, entre outras razões que engrossam a retórica política. Para Steil (2001, p. 81), o voto em um candidato apresentado como agente religioso “[...] confere aos fiéis uma positividade que não encontramos naqueles que inscrevem o exercício do voto no campo da racionalidade política”. Vale destacar que, conforme apresentamos anteriormente, alguns candidatos expressam claramente o seu pertencimento religioso e outros, embora não se declarando como agentes religiosos, fazem uso de concepções, mensagens e apropriações discursivas que compõem o universo simbólico da religião.

Cada Igreja difere em pontos doutrinários e nas alternadas formas de celebração ritual, porém todas possuem um carisma institucional, que pode ser utilizado nos momentos dos pleitos eleitorais por elas mesmas ou pelos agentes religiosos a ela associados. Esse carisma torna-se um recurso à disposição, embora que “[...] a maneira e a intensidade com que cada igreja vai se apropriar dele depende de seus mitos de origem, de suas trajetórias históricas e da forma como elas vão se posicionar nas disputas” (Steil, 2001, p. 76-77).

Os candidatos à vereança no pleito de 2012, em Campo Mourão, analisados neste texto, pertenciam às denominações religiosas Igreja Só o Senhor é Deus, Igreja Adventista do Sétimo Dia e Igreja Presbiteriana Renovada, o que demonstra a diversificada participação religiosa na vida político-partidária do município, evidenciando diferentes configurações no cenário político e religioso. O apoio das instituições religiosas aos cinco candidatos pesquisados

ocorreu de diversas maneiras, com maior ou menor intensidade. Ressalta-se que todos os candidatos estudados declararam receber apoio de suas Igrejas, seja do presidente institucional, do pastor ou dos membros. Alguns agentes religiosos afirmaram, ainda, a inter-relação com diversas denominações religiosas ou com demais congregações de diferentes bairros no município.

Dos cinco atores religiosos pesquisados, quatro obtiveram vaga de suplência no processo eleitoral e um conquistou uma das treze vagas disputadas pelos 161 candidatos. Entende-se, assim, que as mensagens religiosas utilizadas na campanha eleitoral podem produzir efeitos de sentido a fim de obter convencimento do eleitor, embora não garantam a eficácia política desejada.

A partir dos dados analisados, pode-se identificar as imbricações e a permeabilização das fronteiras entre religião e política basicamente em três diferentes movimentos. O primeiro deles refere-se à recorrência dos candidatos a elementos vinculados à religião, tais como o uso de vestes de santo, das passagens bíblicas e de expressões e discursos religiosos. Em um segundo caso, verifica-se nas propostas dos candidatos a existência de uma pauta voltada para as demandas próprias das instituições religiosas, como a observância do sábado para os adventistas, a construção de um local para realização de eventos cristãos e a oficialização de data comemorativa dos evangélicos. Por fim, percebe-se que os candidatos tendem a se aproximar do campo religioso como forma de ampliar seu potencial eleitoral. Tais movimentos evidenciam uma dinâmica de inter-relação e apropriação mútua entre as esferas política e religiosa.

É possível ainda afirmar que há uma ligação entre a forma de organização, o modelo institucional adotado pela religião e o resultado das eleições, sem, contudo, desconsiderar o processo da identificação pessoal e das trajetórias individuais de candidatos e eleitores. Para Novaes (2001, p. 77), mesmo que “[...] as possibilidades de sucesso de candidatos evangélicos dependam, também, das experiências pessoais e de outros vínculos políticos que cada fiel-eleitor possa ou não ter paralelamente, ‘ser evangélico’ tornou-se uma nova variável. Uma importante variável entre outras que configuram as relações entre campo político e no campo religioso”.

Em relação ao agente religioso pesquisado que conquistou êxito eleitoral, pertencente à Igreja Presbiteriana Renovada, podemos recorrer a Miranda (2006), ao afirmar que a eleição de um agente religioso proporciona nova dinâmica aos movimentos político-partidários, pois implicam uma convivência de lideranças distintas. A pesquisadora ainda assinala que a legitimação das lideranças religiosas se estende às pretensões políticas, pois os fiéis reconhecem os candidatos da igreja como merecedores de confiança, porque “são de Deus”.

Na campanha eleitoral investigada, percebem-se narrativas com uma diversidade de percepções, tanto político-ideológicas quanto religiosas. Destaca-se que os candidatos assumiam discursos e propostas que remetiam à vivência e às instituições religiosas. Santos (2008) compreende que a intenção seria, de certa forma, fazer do espaço do parlamento uma extensão do púlpito, no sentido de garantir a possibilidade de a Igreja contar com um dos “seus” quando precisar de qualquer tipo de intervenção ou subsídio junto ao poder público.

A presença do fenômeno religioso na esfera pública, tematizada neste artigo, vem sendo discutida na esfera tanto da Sociologia quanto das Ciências Políticas, da História, dentre outros. Neste contexto, a pesquisa aqui apresentada buscou problematizar as imbricações entre os campos político e religioso, por meio da análise da participação de atores religiosos nas eleições de 2012, em Campo Mourão, explorando aspectos relacionados às diferentes performances dos candidatos e à recorrência a elementos religiosos como estratégia de campanha. O que se pode apontar, com base nos dados analisados, é que a conceituação e as implicações da imbricação entre os campos político e religioso, assim como o fenômeno da secularização devem ser repensados/ rediscutidos a partir de novas pesquisas, em vista de compreender as novas configurações dos campos religioso e político brasileiros.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig. Globalización y religión. *Iglesia Viva*. Valencia. n. 218, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>. Acesso em: 10 set. 2013.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.

BORGES, Viviane Trindade. As falas gravadas pelos outros: fontes orais, arquivos orais e arquivos sonoros, inquietações da história do tempo presente. *Revista Diálogos*, Maringá, v. 16, n. 2, p. 663-676, maio/ago. 2012.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

_____. Religião, política e cultura. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, 2008.

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 4, p. 27-45, 2001.

CAMARGO, Anselmo. *Entrevista*. Campo Mourão, 11 set. 2012. (A/A).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – Cidades. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 out. 2013.

JOAQUIM, Pastor. *Entrevista*. Campo Mourão, 28 ago. 2012. (A/A).

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. Existe um estilo evangélico de fazer política? In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. Brasília: Attar Editorial, 2003. p. 283-307.

MACHADO, Raimundo. *Entrevista*. Campo Mourão, 14 set. 2012. (A/A).

MACHADO, Toninho. *Entrevista*. Campo Mourão, 05 set. 2012. (A/A).

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. *Revista Em Tese*, Florianópolis, v. 2, n. 2 (4), p. 91-112, ago./dez. 2006.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 4, n. 4, p. 21-23, jul. 2003.

_____. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.

MEZZOMO, Frank Antonio; BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. O religioso em contexto político-eleitoral: eleições proporcionais de Campo Mourão/PR. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 4, p. 183-204, 2011.

MIRANDA, Júlia. O candidato da igreja: do que nos fala a sua presença na política brasileira. In: LEMENHE, Maria Auxiliadora; CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly (Orgs.). *Política, cultura e processos eleitorais*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2006.

NOVAES, Regina. A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 49, p. 60-81, mar./maio 2001.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de. Religiões e eleições 2012 em Porto Alegre. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 109-144, jan./jun. 2013.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, 2001.

ORTIZ, Renato. Anotações Sobre Religião e Globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, out. 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe* (1945-1995): o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTOS, Marcio Martins dos. “Tribunos do povo, servos de Deus”: Um estudo antropológico sobre políticos e religião na cidade de Porto Alegre. *Revista Antropológicas*, São Paulo, ano 12, v. 19. n.1 , p. 201-239, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. Eleições, voto e instituição religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, set. 2001.

TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DO PARANÁ – TRE/PR. Zonas eleitorais. Disponível em: <http://www.tre-pr.jus.br/institucional/zonas-eleitorais/zonas-eleitorais-tre-pr-pesquisa-por-municipio-1>. Acesso em: 10 set. 2013.

_____. Resultado eleições municipais. Disponível em: <http://www.tre-pr.jus.br/eleicoes/resultados/resultados-de-eleicoes-municipais-tre-pr>. Acesso em: 10 set. 2013.

VIEIRA, Antônio Freire. *Entrevista*. Campo Mourão, 04 set. 2012. (A/A).

Recebido em 01/11/2013

Aprovado em 20/04/2014.

PRÁTICAS ORACULARES TIBETANAS: O CASO DO ORÁCULO NECHUNG

Ana Paula Martins Gouveia¹

Gregory A. Hillis²

Resumo: Desde o tempo das práticas animistas/xamânicas nativas do Tibete pré-budhista, a mediunidade tem sido difundida e exercido muita influência nos países da região do Himalaia. O presente artigo propõe-se a investigar o que acontece com a identidade do médium durante o período de transe, uma questão particularmente significativa no contexto do buddhismo tântrico que domina a região cultural do Tibete. Pretendemos então analisar o deslocamento temporário da identidade do oráculo, utilizando conceitos tradicionais deste contexto, a crítica budhista de “pessoa” (skandhas), e a concepção filosófica de vacuidade (Śūnyatā) e do “não-eu” (anātman). Para tentar obter uma possível resposta a essa pergunta, vamos nos concentrar principalmente no oráculo Nechung, que é o oráculo do Estado Tibetano.

Palavras-chave: Buddhismo; Tibete; Práticas Oraculares; Filosofia.

Abstract: Since the time of indigenous pre-Buddhist animistic/shamanistic practices and beliefs, mediumship has been widespread and influential in Himalayan countries. The present paper will investigate what becomes of the usual identity of the medium during the trance period. This question is particularly vexing in the context of the unique blend of scholastic and tantric Buddhism that dominates the Tibetan cultural region. We will endeavor to analyze the temporary displacement of the oracle's identity by utilizing such traditional concepts as the standard Buddhist critique of person (skandhas), and the philosophical concept of emptiness (śūnyatā) and selflessness (anātman). To try to raise a possible answer to this question we will primarily focus on the Nechung Oracle, the State Oracle of Tibet.

Keywords: Buddhism; Tibet; Oracular Practices; Philosophy.

¹ Pós-doutoranda na Universidade de São Paulo, Brasil; Professora da Escola Superior Artística do Porto, Portugal. Contato: apaulamg@usp.br.

² University of California Santa Barbara. Continuing Lecturer Sanskrit and Tibetan. USA. Contato: ghillis@religion.ucsb.edu.

INTRODUÇÃO

A inspiração inicial para a nossa pesquisa veio de uma fonte bastante inesperada. Em um documentário recente sobre o Oráculo do Estado Tibetano, o Oráculo Nechung (tib. gnas chung)³ intitulado *The Oracle: Reflections on Self* (2007), o cineasta canadense David Cherniack coloca uma questão intrigante: o que acontece com a consciência do médium durante o transe? Tal questão é ainda mais relevante se pensarmos na tradição budhista⁴ tibetana, que se dedica intensamente sobre a análise psicológica e crítica do indivíduo e da personalidade, com o “self”. Ao ponderarmos sobre esta questão, e as várias outras indagações que surgiram em conexão com a mesma, ocorreu-nos que, indubitavelmente, questionamentos semelhantes devem surgir, ainda que perifericamente, em qualquer tradição que inclua possessão por espíritos, como o xamanismo, as sessões espíritas, o candomblé, umbanda etc. De qualquer forma, dentro da tradição budhista, esta questão nos parece especialmente relevante, posto que estamos nos referindo a um universo onde a preocupação com questões relativas à identidade e à consciência são fundamentais.

Quando começamos as nossas pesquisas preliminares, ficamos surpresos ao constatar que não havia praticamente nenhum material teórico diretamente ligado a esta questão específica, ou mesmo descrições mais genéricas ou análises, dentro da literatura tradicional tibetana que até então nos é conhecida. Há, todavia, uma riqueza relativamente grande de narrativas sobre as bases mitológicas dos espíritos mais conhecidos, em especial, sobre

³ As nomenclaturas entre parênteses estarão em grande parte relacionadas ao termo em tibetano, escritos de acordo com método de transliteração desenvolvido por Turrell V. Wylie. A terminologia em sânscrito será precedida pela letra *s*.

⁴ O termo “budhista”, muito embora conste do dicionário com apenas um “d” e sem o “h” (isto é, budista), é originário da palavra Buddha em sânscrito, que é composta pelas sílabas “bu + ddha”, a palavra sem essas duas letras teria outro significado. É importante lembrar que estamos tratando de um termo estrangeiro, e a mera adaptação fonética, em termos de sonoridade, não é o suficiente para nos remeter ao sentido original da palavra. Uma explicação mais detalhada sobre o assunto poderá ser encontrada brevemente em meu livro *Como Ler Filosofia Budhista* (Gouveia), a ser lançado pela editora Paulus em 2014.

as entidades que foram convertidas ao buddhismo, e também sobre os episódios em que os espíritos se manifestam através de posses espontâneas, i.e., sem que o/a médium necessariamente saiba que o espírito irá se apossar do seu corpo, ou qual é o espírito que está se utilizando do corpo do hospedeiro. Além deste material, também foi possível encontrar um vocabulário conceitual bastante rico, através de entrevistas e estudos sobre médiuns contemporâneos feitos por especialistas, o que foi capaz de aprimorar o nosso conhecimento sobre as explicações tradicionais a respeito do processo. Muitos dos termos aparecem expressos não só no material pré-buddhista, mas também naquilo que poderia ser descrito como fontes “tântricas”, mais do que aquilo que fora encontrado no vocabulário estritamente filosófico⁵. De forma complementar, há uma relativa riqueza de literatura ritualística focada na invocação, conciliação, ou adoração das deidades oraculares⁶.

⁵ Em John Vincent Bellezza (2005) *Spirit-mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions*. In: *Upper Tibet: Calling Down the Gods* (p. 7-8, 32 et passim), podemos encontrar um impressionante volume que se baseia em material textual e também sobre um extenso trabalho de campo realizado entre médiuns contemporâneos nas regiões tibetanas de Töd (tib. stod) e Changthang (byang thang), bem como em áreas culturais tibetanas estabelecidas na Índia e no Nepal. Através de seus informantes, ele é capaz de identificar vários termos muito úteis para teorizar o fenômeno de posse oracular que ocorre nos Himalaias, os quais parecem ser bastante apropriados à terminologia usada em fontes tântricas. Entre as mais marcantes, estão o uso dos termos “raios de luz” (‘o zer) para se referir à divindade que os possui, e “canais” (rtsa) para se referir às artérias sutis no corpo do médium, que fornecem a base física para a divindade/espírito. O oráculo Nechung usa o termo “ser de sabedoria” (ye shes sems dpa ‘) para se referir à consciência da divindade que o possui durante o transe, ou seja, Pehar.

⁶ No caso específico do espírito de Pehar (pe har), a divindade de cinco formas canalizada pelo oráculo Nechung, existem vários desses textos rituais datados, sobretudo, do século XVII ao século XX. Grande parte desses textos tiveram sua origem a partir das escolas Geluk (dge lugs) e Nyingma (rnying ma), muito embora também existam alguns provenientes de outras escolas. Alguns desses textos foram compostos por figuras históricas importantes, como o chamado “Grande Quinto” – que foi o quinto Dalai Lama, Ngawang Lozang Gyatso (ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682) –, Karma Chakmé (karma chags med, 1613-1678), Cangkyä Rölpe Dorje (lcang skyä rol pa'i rdo rje, 1717-1786) e Thuken choki Nyima (thu'u bkwan chos kyi nyi ma, 1737-1803).

Entretanto, uma literatura teórica ou filosófica que aborde estas questões de forma direta é notavelmente ausente.

Uma das possíveis razões para esta ausência pode estar ligada ao fato de que a tradição de práticas mediúnicas no Tibete precede o advento do buddhismo, e é até hoje mais predominante nas comunidades nativas chamadas “Bön” do que entre os budistas, sendo que entre os últimos é que se pode encontrar um meio sob o qual as indagações filosóficas foram particularmente desenvolvidas. De fato, parece muito provável que mesmo os oráculos budistas mais proeminentes (incluindo o Nechung) – e as práticas associadas a eles –, os quais são utilizados no contexto monástico tibetano, estão diretamente relacionados aos seus precursores locais não budistas. Esta relação reflete-se em seus instrumentos rituais, suas vestimentas e, acima de tudo, na estrutura sob a qual a possessão acontece, os quais são praticamente idênticos em ambas as tradições. Na verdade, a grande maioria dos espíritos oraculares utilizados no buddhismo tibetano tem pedigrees explicitamente não budistas.

De qualquer maneira, fica evidente que as formas de buddhismo associadas ao discurso lógico e epistemológico se esquivaram, ou foram incapazes, de se envolver em uma crítica teórica e análise desta forma alternativa de observância religiosa, a qual não é facilmente redutível a estratégias de racionalização. De fato, essas duas orientações religiosas parecem ser um tanto quanto incompatíveis, muito embora tenham coexistido, com um certo desconforto, enquanto parceiras dentro do contexto religioso tibetano durante séculos. Apesar desta aparente incongruência e a ausência de qualquer evidência de envolvimento direto entre estas vertentes discursivas, a tradicional investigação filosófica budista apresenta-se singularmente bem adaptada para interpretar a dinâmica psicofísica de todo o processo de possessão e transe. Com base nesse fato, decidimos tentar criar uma interpretação preliminar do fenômeno de possessão a partir dos termos e conceitos que fazem parte das próprias tradições intelectuais do buddhismo tibetano, e aplicá-las ao caso específico do oráculo Nechung, o mais importante oráculo do Estado Tibetano.

CONTEXTO

Hoje em dia tornou-se quase um truísmo a afirmação de que a forma de buddhismo pela qual a região cultural tibetana é mais conhecida representa uma combinação única das doutrinas e práticas provenientes de um buddhismo indiano tardio associadas às crenças e aos rituais nativos pré-existentes, por vezes identificados como “Bön” (bon). E, de fato, o panteão budhista tibetano assimilou um número significativo de divindades locais, espíritos, guardiões etc., além de adotar muitas das preocupações dos grupos religiosos nativos, entre as quais a pacificação dos espíritos maléficos, a veneração das montanhas, os ritos fúnebres, a adivinhação e assim por diante. Sendo assim, a forma mais característica do buddhismo tibetano incorpora uma mistura distinta de elementos do buddhismo tântrico e escolástico com as tradições religiosas nativas. Além disso, esta não tem sido uma comunicação unilateral, práticas locais da região do Himalaia têm sido profundamente influenciadas pelo encontro com o buddhismo, a tal ponto que acabou por ser gerada uma literatura ligada tanto às instituições religiosas nativas formais quanto a uma religiosidade híbrida, um feito sem qualquer precedente anterior à penetração budhista (Kapstein, 2000, p. 10-17).

Para além da afinidade evidente e dos pontos de contato entre o buddhismo tântrico da Índia medieval e as práticas xamânicas/animistas do Tibete pré-budhista, é preciso também levar em conta o papel que a vertente escolástica racionalista do buddhismo indiano desempenhou no desenvolvimento do buddhismo tibetano. O discurso tântrico, com sua ênfase na subjugação e na transmutação dos poderes demoníacos – que, na verdade, dentro de seu próprio contexto, nada mais são do que a própria percepção do praticante, desprovidos de qualquer realidade intrínseca –, interpretado de forma literal, parece se prestar bem às preocupações metafísicas e existenciais da sociedade dos Himalaias, particularmente as inquietações ligadas às forças naturais e psíquicas invisíveis. Por outro lado, o discurso acadêmico típico do buddhismo indiano monástico não teve qualquer conexão com as práticas pré-budhistas do Tibete. Dentro deste contexto acadêmico e/ou monástico, encontramos um conjunto complexo e sofisticado de investigações racionais

de vertente psicológica, ontológica e metafísica baseadas em sūtras e śāstras (tratados) budhistas, os quais estavam principalmente preocupados com a explicação do mundo e seu conteúdo, ou seja, o meio ambiente e as formas variadas sob as quais vivem os seres sencientes.

A aparente disjunção entre essas duas orientações fundamentalmente distintas em relação à vida religiosa que caracteriza o buddhismo em toda a região do Himalaia tem sido amplamente comentada e analisada por estudiosos antigos e contemporâneos, os quais frequentemente justapõem tais diferenças em um espectro com termos diádicos como “razão” *versus* “revelação”, ou “clerical” *versus* “xamânico”⁷.

Quando as diversas e sofisticadas formas do buddhismo indiano apareceram no Tibete, tornou-se necessário um ajuste entre as divindades alienígenas do panteão budhista e as das tradições nativas. Uma dimensão importante com a qual a recém-chegada religião teve que se deparar, foi justamente a dos cultos altamente desenvolvidos ligados a guardiões e espíritos oraculares das tradições indígenas do Tibete, sendo que grande parte desses cultos se mantêm até os dias de hoje, como pode ser visto nos estudos realizados por Bellezza (2005). Nessas formas de prática, um médium conhecido como um lha pa, ou lha babs mkhan (entre outras terminologias), canaliza os espíritos desencarnados dos deuses, (lha), das nagas (klu), de demônios (‘dre), de deuses da montanha (lha ri), de deusas do lago (lha mtsho), de espíritos guerreiros (dgra lha), etc., com a finalidade de cura, adivinhação, arbitragem de disputas, e assim por diante⁸.

Dentro dos parâmetros hermenêuticos, os representantes do buddhismo esforçaram-se tanto para absorver quanto para dominar a população indígena de divindades, demônios e espíritos através da imposição de uma estrutura

⁷ Ver Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington DC: Smithsonian Institute Press, 1993), assim como Steven Goodman e Ronald Davidson, *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation* (Albany NY: SUNY Press, 1992). Samuel explicitamente faz uma correlação entre o buddhismo tântrico de Índia com o xamanismo tibetano pré-budhista.

⁸ A taxonomia das divindades e dos espíritos tibetanos é ainda pouco compreendida e é uma área bastante promissora para novas pesquisas.

interpretativa hierárquica sobre as deidades locais. A instituição dessa estrutura deu-se através da distinção entre as chamadas deidades “mundanas” (‘jig rten pa’i lha) e as “supramundanas” (‘jig rten las ‘das pa’i lha). Em termos budistas, a característica distintiva chave entre divindades é que as supramundanas, assim como alguns dos protetores, devem ser entendidos como *iluminados* e exclusivamente preocupados com as suas funções soteriológicas, enquanto as divindades mundanas estão presas à existência cíclica (s.: saṃsāra) e focadas em preocupações limitadas a este mundo.

As divindades dos escalões mais baixos desta hierarquia também são altamente estratificadas e numerosas demais para serem detalhadas neste estudo, de qualquer forma, dentre as mais elevadas e poderosas divindades “mundanas”, estão os chamados “espíritos guerreiros” (rgyal po), geralmente reconhecidos como espíritos de reis malévolos, ou de lamas (bla ma, sacerdotes) que quebraram os seus votos. Provavelmente, o mais famoso dentre todos esses “espíritos guerreiros” seja Pehar (pe har), acompanhado por quatro outros espíritos guerreiros, conhecidos coletivamente como os “cinco espíritos guerreiros” (rgyal po sku lnga). É justamente para o espírito de Pehar, e os seus asseclas, que o já mencionado oráculo Nechung serve como o principal médium (sku rten).

PEHAR E O ORÁCULO DE NECHUNG

A antiga lenda do chamado “espírito guerreiro” Pehar, junto à sua consorte, é complexa e controversa, além de frequentemente contraditória. De acordo com uma das versões, Pehar era uma figura ambígua antes de sua conversão ao budismo, ele se manifestava em uma variedade de formas, tais como um monge ou um pássaro, com o intento de perturbar o equilíbrio de monges e leigos, através de suas interferências e da divulgação herética dos ensinamentos⁹. Todavia, a imaginação popular tibetana apresenta uma narrativa relativamente coerente e é geralmente aceita. Segundo esta tradição,

⁹ Ver Lin Shen-Yu, Pehar: A Historical Survey. In: Revue d’Etudes Tibétaines Paris. v. 19 Oct. 2010. v. 19. p. 6-7; e também Dan Martin, The Star King and the Four Children

Pehar foi recrutado como um protetor da religião budhista no final do século VIII pelo lendário “fundador” do budhismo tibetano, o mestre indiano Padmasambhava (pad ma ‘byung gnas). Nos textos dos séculos XII e XIV, Pehar é descrito como sendo originalmente um espírito guerreiro estrangeiro, residente em Bhata Hor, que foi atraído por Padmasambhava para o Mosteiro de Samyé (bsam yas) com a perspectiva de adquirir joias e outras riquezas¹⁰. De acordo com estas fontes, Padmasambhava derrota Pehar e a sua horda de demônios ao “dar o seu comando e os atar por juramento” (bka’ dang dam la gtags)¹¹.

De acordo com este relato tradicional, alguns séculos depois de ter sido nomeado como o guardião do tesouro e guardião geral de Samyé, Pehar partiu em direção ao Tibete central. O historiador tibetano do século XV, Gö Lotsāwa (‘gos lo tsā ba gzhon nu dpal, 1392-1481), menciona que foi no século XII que Pehar possuiu um hospedeiro humano pela primeira vez¹². No século XVII, Pehar muda-se de Samyé para o Mosteiro Nechung (gnas chung dgon pa), o qual ficava a uma curta distância do Mosteiro

of Pehar: Popular Religious Movements of 11th-12th-Century Tibet. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapeste, 1996. p. 177-178.

¹⁰ Se o guerreiro veio de fato de Bhata Hor é assunto de muitos debates. “Hor” é frequentemente usado como um termo genérico para se referir a Mongólia. Todavia, tradicionalmente, estudiosos tibetanos alegam que “Bhata Hor” se refere a um local em Bengala, no Paquistão, na Mongólia, na Ásia Central, ou mesmo na China. Ver Lin Shen-Yu, “Pehar”, 19.

¹¹ Ver o capítulo vinte de Nyangral Nyima Öser, bka’ thang zangs gling ma, in: rin chen gter mdzod chen mo (New Delhi: Shechen Publications, 2007-2008), 114-115. Para uma tradução em inglês, ver Erik Hein Schmidt (tradutor), *The Lotus Born: The Life Story of Padmasambhava*. Boston: Shambhala, 1993, 132.

¹² Ver George Roerich (tradução) *The Annals Blue* (Calcutá: Royal Asiatic Society, 1949), 80; e René Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities* (Kathmandu: Book Faith India, 1993), 104-105. Nebesky-Wojkowitz diz que este evento ocorreu no século XVI, enquanto Roerich localiza-o no século XII. Tendo em conta que o autor dos *Blue Annals*, Gö Lotsāwa, morreu no século XV, a data anterior parece muito mais plausível, i.e., no século XII, muito embora existam outras versões que sugerem que o seu aparecimento teria ocorrido no próprio século VIII, quando ele fora subjugado.

Drepung ('bras spungs dgon pa), não muito longe de Lhasa. Foi durante o governo do chamado “Grande Quinto” Dalai Lama (ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682), que Pehar, através do espírito de Dorje Drakden (rdo rje drags ldan) que era seu emissário, começou a falar se utilizando do médium Nechung, o qual, de acordo com esta versão, tornou-se oficialmente reconhecido como o “Oráculo do Estado”, estabelecendo então uma relação especial com o Dalai Lama que atravessaria séculos e dura até os dias de hoje.

Os oráculos tibetanos são geralmente conhecidos como médiuns de uma divindade específica, mas muitos são os casos em que múltiplas divindades são canalizadas em um único transe¹³. Acredita-se que o transe ocorra quando a divindade descende (babs) no oráculo, resultando em uma transformação na aparência e no comportamento do médium. No caso de deidades coléricas, o rosto do/a médium fica vermelho e os seus movimentos tornam-se muito violentos e erráticos. Tais “indução” são quase sempre acompanhadas de um ritual bastante elaborado, do qual fazem parte canções, visualizações e instrumentos como sinos, tambores, trombetas, componentes da orquestra litúrgica tibetana. No caso dos “oráculos do estado” (como o Nechung) e outros oráculos de alta estatura, esse esplendor formal é complementado por figurinos e adereços elaborados, que em geral são bastante similares às estilizadas armaduras do Período Imperial tibetano (circa 610-910 EC). O oráculo do estado sempre usa uma espécie de couraça altamente polida, que é referida como sendo um “espelho” (me long), com uma “sílabas semente” (sa bon. s. bja) mântica impressa sobre a mesma.

HIPÓTESE – PREOCUPAÇÕES INICIAIS

Um dos termos tibetanos mais comuns para a palavra “oráculo” (sku rten) pode nos fornecer uma pista ligada à nossa preocupação inicial sobre o que ocorre com a consciência do médium no momento do transe. A palavra tibetana kuden (sku rten), literalmente traduzida como “suporte físico”,

¹³ Ver Christopher P. Bell, “Tsiu Marpo: The Career of a Tibetan Protector Deity”. Dissertação de mestrado, Florida State University, 2006. p. 115.

já sugere que o médium proporciona uma base física (i.e., o hospedeiro humano) para o espírito, ou divindade, que está sendo hospedado. Outro termo comumente empregado para médiuns é lhapa (lha pa), que parece ser uma contração do termo mais completo lha babs mkhan, literalmente, “aquele sobre quem o deus descende” (Bellezza, 2005, p. 4). Com base nestas explicações tradicionais, fica claro que a consciência do oráculo é entendida como tendo sido subordinada, submersa ou deslocada pela poderosa identidade do espírito durante o transe.

Estas questões relativas à identidade assumem ainda maior complexidade, quando consideradas dentro do contexto das tradições budistas em geral, e do budismo tibetano em particular. Isso ocorre porque uma dimensão crítica da filosofia budista se preocupa justamente com a análise, a crítica e a refutação da personalidade ou da identidade. Em suma, a visão budista, compartilhada pela maior parte de suas escolas filosóficas, diz que as pessoas não possuem uma identidade individual fixa ou estável; ao invés disso, há um fluxo constante de eventos mentais e físicos interdependentes e transientes conhecidos como os cinco agregados (s. skandhas), que são baseadas em causas e condições e convencionalmente designam aquilo que percebemos como sendo uma “pessoa” (s. pudgala). Muito embora esta designação convencional possa ser útil para fins práticos, para a elite das tradições budistas, o fato mais importante é que, em termos últimos, não existe tal coisa como o “self” (s. ātman – “eu”). Dessa forma, do ponto de vista estritamente filosófico, um médium, ou um oráculo, que canalize um espírito, desde o princípio, jamais teve uma individualidade independente e fixa a ser transformada, sublimada ou deslocada.

No presente contexto, a teoria do “não-eu”, ou do “não-si” (s. anātman), sugere que o que é colocado em suspensão no momento da posse não é exatamente o “eu” do médium, mas sim a ideia de um “eu”. Em certo sentido, a afirmação de que ocorre a ausência de uma pessoa concreta, a qual deveria, de alguma forma, ser notada durante o transe, torna irrelevante a questão do que acontece com o fluxo de agregados (s. skandhas) do médium durante este processo. Afinal de contas, se não há qualquer “eu” duradouro ou permanente, a questão de para onde ele vai durante a sessão

oracular nem sequer é colocada. E, no entanto, dada a premissa de que um médium é percebido como um indivíduo que, devido a uma variedade de causas e condições, é capaz de “hospedar” uma entidade completamente separada a sua própria e permitir que tal entidade tenha voz através dele, parece perfeitamente razoável perguntar: “Quem acolhe quem?”

Do ponto de vista teológico, precisamente a ausência de uma identidade concreta e fixa pode ser entendida como capaz de facilitar a deslocação do que é, em última instância, um “eu” fictício durante o estado de transe. Este conceito budhista amplamente aceito do “não-eu” (não-si”) também serve como base para uma outra concepção crítica conhecida como “vacuidade” (s. *Śūnyatā*). De forma extremamente concisa, podemos dizer que a conceitualização de vacuidade sugere que todos os fenômenos nada mais são do que redes complexas de causas e condições interdependentes e, como tal, são desprovidos (i.e., são “vazias de”) de uma existência autônoma e permanente. Na verdade, é muito fácil ver como essa falta de existência inerente se estende à lógica do “não-eu” (ou “não-si”) discutida anteriormente, para abranger não apenas pessoas, mas todo e qualquer fenômeno. Muito embora o princípio da vacuidade levante uma série de objeções até mesmo entre budhistas, também é possível argumentar que a flexibilidade sugerida em uma radical ausência de existência inerente, proporciona uma maior liberdade para a transformação e recontextualização do “self” aparentemente estático ou permanente. Dessa maneira, o “eu” do espírito seria capaz de temporariamente possuir um “eu” humano com relativa facilidade, posto que as fronteiras aparentemente rígidas das identidades são, de fato, fluidas e permeáveis em virtude de sua vacuidade. A própria vacuidade é muitas vezes descrita como sendo uma condição dinâmica de abertura e potencialidades, e não um de vazio estéril. Nesse sentido, talvez as tradicionais estratégias interpretativas budhistas sobre o “não-si” e sobre a vacuidade utilizadas para ponderarmos sobre o problema da identidade do oráculo, possa ser melhor traduzida em nosso próprio idioma como a distinção entre um “estado” estático *versus* um “processo” dinâmico interativo (Ellingson, 1998, p. 52).

O PROCESSO

Após essa breve e necessária introdução aos conceitos que afetam a nossa pesquisa, voltamos à nossa questão inicial: O que acontece com a identidade do médium durante o processo de incorporação? Infelizmente, como mencionado, no momento, não estamos cientes de qualquer fonte teórica de origem tibetana que aborde diretamente essa questão. Estudiosos de outras tradições, que também investigaram práticas de possessão e transe em que um corpo é temporariamente “usado” por outra entidade, como Claude Lévi-Strauss (1963), IM Lewis (2003), entre tantos outros, não especularam sobre este tópico, pelo menos não da forma que nos propusemos neste estudo. Usamos a palavra “especular”, pois, no momento, ainda não se pode “cientificamente” confirmar, com toda a certeza, o que acontece durante o processo. No entanto, como acontece com qualquer teoria acadêmica, temos de começar com uma hipótese.

No caso bastante específico do oráculo Nechung, sugerimos que essa possessão não seja meramente uma questão de crença, mas de fato. Como monge ordenado e altamente qualificado, Thupten Ngodrup, o atual médium de Dorje Drakden, tem votos monásticos estritos, o que o obrigaria a dizer a verdade em toda e qualquer circunstância e ele, provavelmente, jamais “mentiria” sobre as suas experiências. Além disso, mesmo que fosse capaz de fazê-lo, ele nunca seria capaz de realizar as proezas que executa quando possuído, apenas com as suas capacidades fisiológicas habituais. Este é um ponto crítico, que nos permite criar uma variedade de explicações possíveis. Para efeito dessa exposição, vamos nos concentrar em apenas uma delas.

Durante as sessões de transe do oráculo Nechung, ele é capaz de usar um capacete extremamente pesado (dbu rmog), que em condições normais (i.e., se ele tivesse apenas com suas qualidades corporais habituais) quebraria o seu pescoço, devido ao seu enorme peso, as estimativas são variáveis, mas, em geral, são por volta de pelo menos 20kg ou mais (Nebesky-Wojkowitz, 1993, p. 411). Como isso é possível? Como é possível que um mesmo corpo, em outro estado, ou controlado por uma outra consciência, possa suportar o peso de algo além de suas próprias “capacidades naturais”?

A súbita transformação do corpo do oráculo – a tal ponto que ele se torna capaz de realizar atos dramaticamente além de suas forças – assemelha-se a casos em que pessoas comuns, em situações de emergência, de repente tornam-se capazes de levantar um carro, por exemplo, ou lutar contra um urso polar – a fim de salvar a própria vida ou a de uma outra pessoa –, sem qualquer preparação física específica ou predisposições fisiológicas extraordinárias, em uma manifestação espontânea do que é muitas vezes classificado como “força histérica” (*hysterical strength*) ou “delírio agitado” (*excited delirium*)¹⁴.

Todavia, neste caso específico, estamos tratando de uma questão muito particular relacionada com a supressão ou deslocamento temporário de fatores psicológicos do médium, o qual envolve simultaneamente o corpo. Tentamos compreender este fenômeno específico à luz da lógica de conceitos filosóficos budistas relativos ao “não-si” (s. *anātman*) e a vacuidade (s. *śūnyatā*), os quais já foram mencionados anteriormente. A partir desses conceitos, sugerimos que o corpo não é tão “material” como a maior parte de nós costuma acreditar. Quando nos referimos a “material”, ao invés de considerar a “materialidade” em termos convencionais, vamos nos concentrar apenas nas teorias filosóficas dentro deste contexto específico do budismo, para podermos explorar a possibilidade de uso do corpo de alguém por uma outra consciência e, assim, levantar uma hipótese¹⁵.

¹⁴ Como exemplo de incidentes deste tipo, ver: CNN Wire Staff, ‘Woman Lifts Car, Saves her Father’. Disponível em: <http://edition.cnn.com/2012/08/01/us/virginia-daughter-saves-dad/index.html>. Acesso em: 1 Aug. 2012.

¹⁵ Para um estudo específico da relação de conceitos budistas sobre a materialidade e as novas teorias da física quântica, em que a materialidade das coisas e dos fenômenos também é questionada, ver: B. Alan Wallace, (ed.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground* (New York: Columbia University Press, 2003).

Vale lembrar ainda que a literatura sobre Estados Alterados de Consciência, de modo geral, traz muitas informações a este respeito, mas é importante ressaltar que estamos nos focando no caso específico deste oráculo, e tentando um entendimento diferente das abordagens já existentes. A proposta aqui é de trazer uma alternativa de interpretação a partir de conceitos oriundos da tradição indo-tibetana.

Neste contexto, o que chamamos de “pessoa” é entendido como um continuum de fenômenos mentais e físicos condicionados que carecem de uma essência subjacente, é um conjunto de processos psicofísicos que se encontram em constante mutação. Os elementos que constituem este processo são os cinco agregados (s. skandhas): forma (s. rūpa), sensações (s. vedanā), percepções (s. samjñā), formações (s. saṃskāra) e consciência (s. vijñāna). A partir desta perspectiva, sugerimos que dentre esses cinco elementos, apenas a forma física (rūpa), i.e., o corpo, parece permanecer durante a posse total, todos os outros quatro agregados (que são os componentes mentais) parecem “desaparecidos” durante o transe. Vale ainda lembrar que esse corpo que percebemos não é uma forma estática que se mantém ali e é ocupada por uma outra consciência, como, metaforicamente, seria uma casa que é habitada por uma pessoa, esta vai embora, e depois um outro alguém instala-se naquele local. Não é isso, esse corpo ao qual nos referimos é um corpo em processo de constante transformação.

Se o “eu” é na verdade um processo – não uma entidade sólida ou uma essência – e se esse “eu” também é algo composto por partes que se separam por sua própria natureza, parece-nos razoável conjecturar que o corpo do Nechung (i.e., o agregado da forma – rūpa), em seu fluxo contínuo, continua “presente” durante o estado de transe, enquanto os outros elementos (agregados) psicológicos são temporariamente suprimidos, deslocados, ou permanecem presentes em um aspecto extremamente sutil, que possibilitaria a “invasão” do espírito. Thupten Ngodrup, o atual oráculo Nechung, usa a seguinte analogia para descrever o que acontece com a sua própria consciência no momento de transe. É como se, diz ele, “[...] o corpo sofresse um poderoso choque elétrico, o corpo ainda está lá, mas tudo parece ser dominado pela potência da eletricidade durante o choque”¹⁶. É como se o espírito superpoderoso, nesse caso Dorje Drakden, assumisse completamente o corpo e “paralisasse” os skandhas (elementos) de seu “hospedeiro”.

¹⁶ Ven. Thupten Ngodrup, em palestra pública – que precedeu a apresentação do filme *The State Oracle of Tibet* – que ocorreu em Brisbane, na Austrália, em 31 de janeiro de 2013.

A única coisa que é percebida pela maioria do público presente durante o transe do oráculo é que algo efetivamente se transforma no kuden (médium), o qual se comporta de forma completamente fora dos seus próprios padrões anteriores. A sensação é mesmo a de que o ser, até então “informe” ou invisível, do “espírito profético”, “deixa” a sua forma anterior, assume o controle dos agregados do oráculo, usa os seus próprios agregados, particularmente os quatro agregados mentais – sensações, percepções, motivações e consciência – para comunicar a sua mensagem e, finalmente, após o transe, retorna à sua “forma invisível” original, permitindo que os constantes processos físico-psíquicos do kuden possam voltar ao seu fluxo anterior.

Como já foi relatado anteriormente, o corpo do Nechung assume características diferentes enquanto está sendo “usado” pelos agregados (skandhas) da “entidade”, sugerindo que até mesmo o corpo “abandonado” do hospedeiro, não é algo permanente que é habitado temporariamente por uma outra consciência, mas sim que este corpo é um processo constante que ganha dimensões diferentes enquanto está conectado com os “novos agregados” trazidos pelo espírito. Uma vez que se trata de um processo contínuo, desprovido de qualquer essência ou identidade fixa, o corpo se torna suscetível a tais transformações.

Além de adquirir a capacidade para suportar o peso do capacete extremamente pesado (que faz parte dos ornamentos específicos necessários para esta possessão), que em circunstâncias normais seria capaz de lhe quebrar o pescoço e, literalmente, matar o kuden, há duas outras transformações físicas relevantes que suportam a nossa tentativa de compreender a maleabilidade do corpo. Para assegurar a autenticidade do espírito que está sendo incorporado que, neste caso específico, é Dorje Drakden, testes extensos são realizados. Antes de entrar no transe, por exemplo, o hálito do kuden é examinado para se certificar de que o mesmo é desprovido de qualquer odor forte, ou diferente do usual; durante o transe, o hálito é reexaminado. Se Dorje Drakden estiver de fato presente e a possessão for autêntica, o hálito passa a ter um odor bastante forte, semelhante ao álcool, que é tido como o cheiro de néctar. Segundo as lendas, quando no século VIII o mestre budhista indiano Padmasambhava foi capaz de converter os chamados

cinco espíritos reis (rgyal po sku lnga), que haviam coletivamente assumido a forma de um noviço de oito anos de idade, ele ungiu a língua da criança com um algumas gotas de néctar, tal aroma foi mantido pelos espíritos como sinal de que estavam mantendo os votos que fizeram de proteger os ensinamentos de Buddha (Avedon, 1984, p. 212).

A segunda parte do chamado teste secreto, também evoca o período durante o qual Padmasambhava é dito ter conquistado esses espíritos. Durante o ritual de conversão, o mestre indiano teria colocado a ponta de seu dorje (rdo rje / s. vajra – um certo ritual com múltiplas pontas) sobre a cabeça da criança que estava ajoelhada à sua frente, para iniciá-la na doutrina e criar um laço de fidelidade. Para confirmar que a possessão do Nechung é genuína, e Dorje Drakden estava de fato presente, imediatamente após a conclusão do transe, os atendentes do médium rapidamente removem-lhe o capacete pesado e acolchoado, antes que ele comece a se engasgar com o peso, ao fazerem-no, é revelada uma marca bem definida de um dorje, o qual é claramente visível na coroa da cabeça do médium durante vários minutos. Esta marca é tomada como mais uma prova de que o kuden de fato havia sido possuído pelo mesmo espírito que fora pacificado e convertido por Padmasambhava no século VIII¹⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: VACUIDADE DO CORPO – INTERDEPENDÊNCIA DO SER

Pode-se, então, identificar três transformações visíveis e constatadas no corpo do médium, ou seja, o aumento da força física associada à entrada no estado de transe, o aroma característico de néctar no hálito durante o transe e a marca do dorje na coroa da cabeça do médium no estado imediatamente pós-transe. Estas dramáticas transmutações físicas apoiam a nossa hipótese de que o agregado da forma (s. rūpa skandha) – associado com as teorias

¹⁷ Ver Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons*, p. 420-421. Um relato alternativo deste encontro entre o mestre indiano e os espíritos dos cinco reis, atribuído a Ngawang Lozang Gyatso (Vº Dalai Lama), em *History of Tibet*, é citado por Lin Shen-Yu in *Pehar*, p. 19-20.

descritas anteriormente de não-si e da vacuidade –, i.e., o corpo, é um fluxo, um processo constante passível de ser transformado pela interação com os elementos do espírito hospedado, neste caso Dorje Drakden. Esses elementos, que são uma série complexa de estados psicológicos transitórios, mas interligados, interagem com o fluxo-forma (o corpo) do oráculo Nechung, de maneira tal que isso é visivelmente percebido pela maioria dos participantes.

Apesar de não nos caber conjecturar sobre outras possibilidades interpretativas neste momento, para efeitos deste estudo específico, a hipótese aqui apresentada aborda algumas das bases filosóficas mais importantes do buddhismo em geral, e do buddhismo tibetano em particular, ao mesmo tempo que nos oferece uma compreensão razoável do processo de possessão, no caso particular do oráculo Nechung, em que se pode visivelmente notar uma transformação dramática do médium, além de ser um caso em que o “hospedeiro” fica completamente inconsciente durante o período do transe. Futuramente, seria bastante proveitosa a inclusão de uma análise das teorias e das práticas tântricas, além dos materiais etnográficos disponíveis sobre a tradição Bön, a qual precede a penetração budhista. Todavia, essas inclusões ocupariam um espaço muito além do que o pertinente a este artigo e, por hora, nos contentamos em expor esta breve reflexão que tomou por base teorias centrais da filosofia budhista, relativas ao “não-si” (s. *anātman*) e a “vacuidade” (s. *Śūnyatā*), que foram ornamentadas por fatores históricos, míticos, físicos, mentais, performáticos, budhistas, não budhistas, etc., no qual nos aparamos em uma única forma de prática oracular tibetana, o caso do Oráculo do Estado, o Oráculo Nechung.

REFERÊNCIAS

- AHMAD, Zahiruddin. Trans. *A History of Tibet by the Fifth Dalai Lama of Tibet*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- ARNOTT, Geoffery. Nechung: A Modern Parallel to the Delphic Oracle?. In: *Greece and Rome*. Cambridge. v. 36.2. 1989. p. 152-157.

AVEDON, John. *In Exile from the Land of Snows: The Definitive Account of the Dalai Lama and Tibet Since the Chinese Conquest*. New York: Knopf, 1984.

BELL, Christopher P. Tsiu Marpo: The Career of a Tibetan Protector Deity. Tese (Doutorado). Florida State University, 2006.

BELLEZZA, John Vincent. *Spirit-mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet: Calling Down the Gods*. Leiden: Brill, 2005.

_____. The Liturgies and Oracular Utterances of the Spirit-mediums of Upper Tibet – An Introduction to their bSang Rituals. *Revue d'Etudes Tibétaines*. Paris, v. 20, p. 5-31, 2011.

BERGLIE, Per-Arne. Preliminary Remarks on Some Tibetan Spirit Mediums in Nepal. Kailash – *Journal of Himalayan Studies*. Kathmandu, v. 4.1, p. 85-108, 1976.

BOYER, Pascal. Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function. In: *Trends in Cognitive Science*. Boston, v. 7.3, 2003. p. 119-124.

ELLINGSON, Ter. Arrow and Mirror: Interactive Consciousness, Ethnography, and the Tibetan State Oracle's Trance. *Anthropology and Humanism. Virginia*, v. 23.1, p. 51-76, 1998.

GIBSON, Todd. Notes on the History of the Shamanic in Tibet and Inner Asia. *Numen*. Massachusetts. v. 44. n.1, p.39-59, 1997.

GOODMAN, Steven; DAVIDSON, Ronald (Ed.). *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Albany NY: SUNY Press, 1992.

KAPSTEIN, Matthew. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. New York: Oxford University Press, 2000.

KRESSING, Frank. The Increase of Shamans in Contemporary Ladakh: Some Preliminary Observations. *Asian Folklore Studies*. Japan, v. 62, p. 1-23, 2003.

LAWSON, E. Thomas; McCAULEY, Robert N. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

LEWIS, Ioan M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge, 2003.

LIN, Shen-Yu. Pehar: A Historical Survey. *Revue d'Etudes Tibétaines*. Paris. v. 19, p. 5-26, 2010.

MACDONALD, Ariane. Le culte de Pehar et de Ci'u dmar-po dans la tradition écrite et orale. Histoire du monastère de Gnas-chung et de ses médiums (suite). In: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Paris, 1978. p. 1139-1145.

_____. Les rivalités politiques et religieuses centrées sur Samye au XVI^e siècle. La lignée spirituelle du Ve Dalai-Lama dans la littérature, dans l'histoire, et dans l'art". In: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Paris, 1978. p. 1023-1030.

MARTIN, Dan. The Star King and the Four Children of Pehar: Popular Religious Movements of the 11th- to 12th-Century Tibet. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest. v. 49, p. 171-195, 1996.

McCAULEY, Robert N.; LAWSON, E. Thomas. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NEBESKY-WOJKOWITZ, Réne. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Kathmandu: Book Faith India, 1993.

POWERS, John; TEMPLEMAN, David. *Historical Dictionary of Tibet*. Lanham MD: Scarecrow Press, 2012.

ROERICH, George. Trans. *The Blue Annals*. Calcutta: Royal Asiatic Society, 1949.

SAMUEL, Geoffrey. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Institute Press, 1993.

SCHMIDT, Erik Hein (tradução). *The Lotus Born: The Life Story of Padmasambhava*. Boston: Shambhala, 1993.

SIDKY, Hodayun. The State Oracle of Tibet, Spirit Possession, and Shamanism. In: *Numen*. Massachusetts, v. 58, 2011. p. 71-99.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

TEWARI, Ramesh. Pre-Buddhist Elements in Himalayan Buddhism: The Institution of Oracles. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Heidelberg. v. 10.1, p. 135-156, 1987.

WALLACE, B. Alan (Editor). *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003.

Recebido em: 06/06/2013

Aprovado em : 20/04/2014

RESENHAS

MARANHÃO FILHO, EDUARDO MEINBERG
DE ALBUQUERQUE. *RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES
EM CONTEXTOS: SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR/
SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR: DIVERSIDADES
E (IN)TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS*. SÃO PAULO:
FONTE EDITORIAL, 2013.

Francisco Gonzaga¹

Religiões e Religiosidades em Contextos, livro organizado por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão, é o resultado do primeiro *Simpósio Sudeste/Simpósio Internacional* da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), composto por uma coletânea de artigos sobre conferências e mesas apresentadas em tal ocasião. Tendo como alvo central de debate o tema *Diversidades e (In) Tolerâncias Religiosas*, a coletânea reúne profissionais e pesquisadores de variadas áreas do conhecimento – sobretudo da História das Religiões, das Ciências Sociais e das Ciências da Religião – e seus também diversos objetos de pesquisa, num total de doze capítulos.

No texto que dá início à obra, Adone Agnolin discute as relações que se estabelecem entre os conceitos de “civilização” e de “religião” em três distintos contextos socioculturais da história ocidental: um marcado pelo início da Idade Moderna, outro pelas estratégias missionárias realizadas no Extremo Oriente, e um terceiro caracterizado pela expansão missionária no continente americano. Utilizando-se de ferramentas teórico-metodológicas características da disciplina da História das Religiões – que, segundo o autor, “[...] consiste em uma análise histórica das formações (que nós ocidentais identificamos enquanto) religiosas a partir de uma abordagem mais abrangente daquela monoteística” (p. 13) – Agnolin vê na gênese da Idade Moderna uma correlação entre os conceitos de “civitas” e “religio”, de forma que se confundem: o próprio vértice do processo civilizatório seria representado pela aquisição de uma consciência ao mesmo tempo civil e religiosa.

¹ Graduando em Ciências Sociais pela UFRGS. Bolsista de Iniciação Científica no NER – Núcleo de Estudos da Religião. Contato: franciscoa.g@hotmail.com.

No que tange ao contexto da expansão oriental, emerge uma alternativa entre os dois conceitos já mencionados, derivante de limitações empíricas dos missionários católicos na aplicação da categoria “religião”. Tal situação teria forçado-os a relativizar a associação entre os termos, resultando numa maior adaptação aos nativos nos procedimentos de evangelização. Já no caso americano, o que se revela é a atribuição do processo civilizador como condição necessária para o empreendimento religioso. Seria uma imposição paralela de civilizar o mundo segundo o modelo romano e de converter seus habitantes segundo o modelo cristão. “Cristianizar para civilizar, civilizar para realizar um processo de cristianização” (p. 35).

Também a partir do ponto de vista da História das Religiões, dessa vez concebida enquanto “[...] um canteiro de pesquisas que evidenciam a dimensão cultural de experiências religiosas as mais diversas no tempo e no espaço” (p. 61), Antonio Benatte aborda o pentecostalismo brasileiro de acordo com uma de suas características mais marcantes: a recepção e reinterpretação da Bíblia. Para o autor, é neste contínuo processo hermenêutico dos textos sagrados que se define a própria identidade comunitária dos grupos religiosos em questão. Não obstante, a recepção da leitura enquanto prática religiosa coletiva contribui para a produção de determinadas visões e formas de agir no mundo que transcendem o campo da vida religiosa, gerando efeitos sociais, políticos, econômicos e culturais mais amplos – por exemplo, conflitos de interpretação com outros grupos sociais (sejam religiosos ou não). Acima de tudo, Benatte revela um esforço para a desconstrução de visões reducionistas do fenômeno pentecostal, que tendem a enxergá-lo como “religião da privação”, “ópio do povo”, entre outras definições.

Seguindo a mesma linha, Elton de Oliveira Nunes dedica inteiramente seu artigo *Teoria e Metodologia em História das Religiões* a uma análise da formação e do desenvolvimento da História no Brasil e de como as diferentes escolas que influenciaram este processo abordaram e abordam a temática religiosa em suas pesquisas. Sua posição, nesse sentido, é crítica: “É necessário ampliar o leque teórico-metodológico para dar conta dos estudos sobre as religiões no Brasil [...] a religião não é tratada devidamente pela área de pesquisa histórica no Brasil.” (p. 153-154). Tal conclusão baseia-se no fato

de que somente no fim do século XX os estudos sobre religião alcançaram posições crescentes no Brasil, sendo antes disso fortemente influenciados por tendências positivistas e marxistas clássicas – correntes que tendem a relegar a religião a um plano secundário no campo da discussão social. De maneira oposta, a escola italiana de História das Religiões, calcada em princípios metodológicos que “autonomizam” a existência das religiões em relação aos demais objetos históricos como a economia e a política, é apresentada como um paradigma a ser endossado numa perspectiva de compreensão do riquíssimo campo religioso brasileiro.

É em cima desta última, a escola italiana de História das Religiões, que Eliane Moura da Silva, por seu turno, contribui com a coletânea. Sua opinião vai ao encontro à de Elton Nunes: “Nas últimas décadas multiplicaram-se na historiografia brasileira os estudos sobre religião. Contudo, muito pouco foi proposto como reflexão sobre as questões conceituais, as teorias e metodologias” (p. 123). Novamente, a tradição intelectual italiana da História das Religiões passa a ser vista como uma contribuição importante para tais questionamentos, já que a mesma tende a ressaltar a historicidade das religiões e dos fatos religiosos, pensados enquanto produtos culturais. Ao contrário de muitos estudos brasileiros – que não raro pensam a religião no singular e quase como sinônimo de cristianismo –, o paradigma italiano desconstrói a categoria generalizante “religião”, que é tida como um código de sentidos variados de acordo com determinado contexto cultural. Nesse sentido, tais estudos estariam situados na confluência da antropologia com a história, polemizando as interpretações des-historicizantes.

Andrea Gomes Tomita traça um panorama geral das Novas Religiões Japonesas (NRJ) no Brasil, oferecendo uma perspectiva de interpretação das condições que permitiram sua consolidação no nosso contexto. Ela nos mostra que é, sobretudo, a partir dos anos cinquenta que NRJ's como Seicho-no-Ie, Igreja Messiânica e Soka Gakkai se estabelecem na sociedade brasileira, coincidindo com uma intensificação da migração de japoneses para os centros urbanos e sua gradativa ascensão social. Tomita também debate a ineficiência do uso do conceito “religião” no Japão, o que corrobora a visão exposta por Agnolin no primeiro artigo do livro. Antes da modernização

do país e de seu consequente contato com o mundo ocidental, não existia no vocabulário local algum termo genérico correspondente a “religião”. O que predominava era a noção de “caminho”, categoria mais ampla que engloba não só componentes religiosos, mas também filosóficos, artísticos e científicos. Mesmo atualmente, a palavra “religião” é muito mais associada à superstição, sendo a visão de “espiritualidade” mais utilizada e aplicável.

De forma análoga, Artur Cesar Isaia apresenta o surgimento do Espiritismo no contexto sociopolítico francês do século XIX e as especificidades adquiridas por este no que diz respeito à realidade brasileira. Levando em conta o tenso e inseguro ambiente europeu do século XIX, a doutrina espírita surge na França enquanto um “sistema de ideias macroexplicativo, capaz de desvendar a natureza e o destino humano” (Isaia, 2013. p. 90). Ainda que correlacionado, nesse sentido, com as demais utopias de sua época – a saber, o marxismo e o positivismo –, o Espiritismo se desprovê de qualquer ambição revolucionária, caracterizando-se mais em função de uma proposta conciliadora e conservadora da ordem. No Brasil, inicialmente, o fenômeno adquiriu contornos elitistas e não se expandiu muito, o que se explica pelo fato de ser uma “religião do livro”, que exige uma aprendizagem contínua. No entanto, considerando uma realidade escravocrata, não tardou que alguns componentes da doutrina se popularizassem, passando a ser associados à negritude, à magia, à marginalidade e até mesmo à homossexualidade, o que levou a elite espírita republicana a fundar a Federação Espírita Brasileira, numa tentativa de distinção de identidade religiosa. O autor ainda destaca a importância de Bezerra de Menezes enquanto reintérprete dos livros espíritas franceses, de acordo com a realidade empírica popular brasileira.

Edgard Leite opta por narrar a história de Uriel da Costa (1584-1640) enquanto precursor de diversos valores modernos que logo se emancipariam no pensamento ocidental como um todo. Uriel fez parte de uma geração de portugueses descendentes de judeus que foram cristianizados à força no final do século XV. Sua resistência étnico-cultural caracterizou-os como “[...] primeiros seres humanos no Ocidente que, coletivamente, podem ser denominados de modernos. Isto porque optavam, de maneira autônoma, por transitar entre diferentes identidades” (p. 111-112). Primeiro grande

intelectual deste ambiente, o personagem principal do texto passa do Cristianismo ao Judaísmo, de acordo com atos de consciência e vontade própria, buscando a realização de sua identidade como homem livre e autônomo antes mesmo de uma integração total a esta ou àquela identidade coletiva. Entretanto, sua posição crítica radical ao papel das instituições e dos líderes religiosos fez com que fosse perseguido tanto pela Inquisição quanto pela própria comunidade judaica. Dentre seus ideais aderidos, destaca-se a eloquente defesa da Lei Natural, que num futuro próximo legitimou as revoluções democráticas europeias.

A mesma Lei Natural mencionada acima é abordada, dessa vez, sob a nomenclatura de Direito Natural (os dois se equivalem), por Patrícia Carla de Melo Martins. Porém, nesse caso, o tema do Direito Natural é analisado sob a encíclica *Pacem in Terris* (Paz na Terra), promulgada pelo Papa João XXIII, em 1963. A carta representou a resposta da Igreja Católica à conjuntura política, econômica e cultural da década de sessenta, tomando como exemplo dessa conjuntura a Crise dos Mísseis, estopim da indignação mundial diante da corrida armamentista. Essa resposta também marca uma nova postura da Igreja Católica, que se abre em defesa da construção da democracia e paz mundiais, ao mesmo tempo em que busca uma dimensão cosmopolita e universal em seus propósitos. Apresentando a ideia do Direito Natural enquanto um bem supremo que se evidencia na expressão social de todos os povos, parte-se do pressuposto da existência de uma natureza divina contida em cada ser humano, que define e garante a racionalidade que o torna um ser político e cultural. Sob tal ponto de vista, a proposta da Igreja é promover a garantia da existência humana como um “bem comum mundial”, fortalecendo, nesse sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Na encíclica, a paz mundial torna-se um dever de todos os povos, cidadãos e, sobretudo, governantes para com a existência humana. Para Patrícia Martins, apesar do conteúdo político da *Pacem in Terris* ultrapassar o contexto de sua publicação e ter se tornado um “ícone da pós-modernidade na defesa do ser humano”, seu conteúdo religioso inviabiliza sua pretensão transformadora, uma vez que “[...] a defesa da paz como um Direito Natural, na experiência do espírito, perde completamente seus sentidos diante de uma sociedade que sofre de anomia religiosa” (p. 270-271).

Lideranças religiosas e políticas no interior de Minas Gerais demonstra de maneira densa a emergência de atores políticos católicos como uma decorrência dessas mesmas transformações importantes no catolicismo recém citadas, que se dão a partir de 1960. Com o intuito de prover mais espaço de atuação aos leigos em atividades religiosas, política oriunda do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica formou Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) por todo o Brasil, responsáveis por organizar comunidades locais e por formar lideranças católicas leigas. Resultado disso é o Mobon (Movimento da Boa Nova – Caratinga/MG), cujos cursos e desdobramentos foram pesquisados por Fabrício Roberto Costa Oliveira, autor do capítulo. O mesmo aponta para a ocorrência de diversos fenômenos não só regionais, mas também nacionais, a exemplo da emergência de novos atores políticos locais relacionados à dinâmica religiosa comunitária, da legitimidade da mobilização católica por causas sociais – influenciado também pela Teologia da Libertação – e da considerável adesão e participação destes atores religiosos na formação e no desenvolvimento do Partido dos Trabalhadores (PT), num contexto de redemocratização do país. Fabrício Oliveira ainda destaca que, apesar de haver uma ideia ética de “política cristã” – a qual teoricamente deveria ser diferente das práticas políticas sujas corriqueiras – permeando tal engajamento, “[...] relações de poder tradicional como a prestação de favores e autoritarismo nas comunidades se revelaram muito presentes” (p. 213), estabelecendo um limite dessas mudanças de perspectiva em relação aos jogos políticos já existentes.

Em *Vozes e discursos religiosos no espaço público: tensões, dissonâncias e busca da autenticidade*, Emerson da Silveira busca a compreensão das polaridades éticas que se estabelecem no cenário público brasileiro em função da presença religiosa. O espaço público, enquanto propulsor da democracia e território amplo de grupos, indivíduos e classes sociais, possibilita discursos religiosos organizados que intensificam dissonâncias culturais e conflitos políticos; assim como produz efeitos de busca da autenticidade e diferença. Nesse contexto, o autor destaca a emergência de complexos jogos simbólicos e políticos entre os diversos agentes religiosos, que procuram alianças e desenvolvem estratégias junto aos poderes públicos e à mídia. A continuidade

de tal fato confere um caráter dialético ao movimento desses atores religiosos, “[...] ora imiscuindo cosmologia e imaginário religioso em esferas sociais [...], ora contrabandeando cosmologia e imaginário dessas mesmas esferas para dentro do religioso” (2013, p. 177). No cenário atual, Emerson da Silveira ainda demonstra uma visão crítica acerca da atuação política de grupos religiosos, sobretudo, cristãos e de direita, que “costumam defender valores específicos como valores universais [...] desejando restaurar a ‘velha’ ordem, o que pode atrasar as políticas públicas de redução de desigualdade social e cultural” (p.182-183).

De maneira mais específica, Marcelo Tavares Natividade adentra no campo das manifestações religiosas relacionadas ao ambivalente tema da sexualidade. Lançando mão de exemplos atuais característicos da sociedade brasileira – como o impacto da atuação cristã na esfera pública, discussões sobre a legalização do aborto, a prevenção ao HIV, a criminalização da homofobia e a união estável entre homossexuais –, Natividade situa o leitor no presente quadro de polissemia religiosa no que diz respeito à sexualidade. Se, por um lado, temos cultos que endossam a proibição da diversidade sexual, reforçando perspectivas heteronormativistas, como é o caso da maioria das religiões cristãs; temos, por outro, formas de lidar com o sagrado que incorporam a diversidade sexual em sua cosmologia, como os afro-brasileiros e as igrejas gays ou inclusivas. Estas últimas, que datam dos anos dois mil para cá, emergem como uma nova alternativa na produção de discursos acerca das relações entre o movimento LGBT e a vida eclesial. Mais comuns no universo evangélico, as igrejas inclusivas “[...]vêm problematizando aspectos da inclusão e exclusão de gays e lésbicas pelas religiões cristãs e pela sociedade mais ampla [...] [sua] sintonia com a agenda das minorias sexuais possibilita pensá-las como um movimento social” (p. 225-226). O que as une seria uma afinidade eletiva com os discursos que situam os direitos sexuais como direitos humanos.

Sendo assim, o livro permite ao leitor não só acesso a uma rica variedade de pontos de vista teórico-metodológicos – leituras históricas, sociológicas, etnográficas etc. – do fenômeno religioso ocidental, como também possibilita traçar um olhar panorâmico acerca das permanentes tensões, negociações

e interpenetrações que são criadas entre religião e as demais esferas da vida social. Provocando um debate histórico no âmbito das diversas religiosidades, os artigos não deixam de suscitar ideias, dúvidas e possíveis novas investigações sobre temas atuais e em constante mudança na sociedade brasileira.

REFERÊNCIA

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Religiões e Religiosidades em Contextos: Simpósio Sudeste da ABHR/Simpósio Internacional da ABHR: Diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

Recebido em: 29/12/2013

Aprovado em: 15/01/2014

DUARTE, LUIZ FERNANDO DIAS; GOMES, EDLAINE
DE CAMPOS; MENEZES, RACHEL AISENGART; NATIVIDADE,
MARCELO (ORGS.). VALORES RELIGIOSOS E LEGISLAÇÃO
NO BRASIL: A TRAMITAÇÃO DE PROJETOS DE LEI
SOBRE TEMAS MORAIS CONTROVERSOS.
RIO DE JANEIRO: GARAMOND, 2009.

Jorge Helius Scola Gomes¹
Mônica Backes Kerber²

A coletânea *Valores religiosos e legislação no Brasil* ilumina o complexo momento na política brasileira em que a agenda de governo precisa negociar de forma mais clara com novos atores religiosos e ouvir as demandas destes. Após longos anos de discriminação positiva do Estado em relação à Igreja Católica (Oro; Ureta, 2007), o panorama religioso do país diversificou-se. Em especial, no que diz respeito a ações junto ao legislativo dos atores evangélicos, que deram mostra da representatividade dos interesses religiosos e de sua capacidade de propor alianças e relações de barganha, de conseguir ganhos eleitorais, de conquistar de recursos públicos e parcerias com o Governo (Mariano, 2006, p. 97-98).

Produto de uma história recente, foi com a redemocratização e a constituição de 1988 que se consolidou no país um debate sobre a desvinculação entre religião e Estado. Em contraste, a “constituição cidadã” permitiu a consolidação da chamada sociedade civil como interlocutora dos distintos poderes do Estado. Nesse cenário, produzem-se desde então diferentes atores, religiosos e laicos, numa dinâmica que permite a atuação de movimentos e organizações. Com a assunção da lógica pluralista e multicultural na política pós-88 (Burity, 2007), o debate ao redor de questões morais controversas

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: jhsgomes@gmail.com.

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: monica.kerber@yahoo.com.br.

pôde ser influenciado, de uma forma politicamente legítima, pela participação de religiosos nas casas legislativas do país.

Os recortes dos artigos dessa coletânea abrangem as complexas relações entre áreas como sexualidade, reprodução, direitos humanos, ciência e religião. Em diálogo, especialistas em áreas tão heterogêneas como o direito, a saúde pública, a embriologia e a teologia são citados para produzir argumentos acerca destas temáticas, nos poderes Judiciário e o Legislativo, instâncias que têm se mostrado arenas públicas de mediação de conflitos. A agenda dos chamados “direitos sexuais e reprodutivos” é, sobretudo, a que mais tem sido confrontada pelos valores religiosos.

A partir desse panorama, a construção deste livro divide-se em dois momentos distintos. O primeiro, *A influência de valores religiosos na tramitação de projetos de lei no Brasil*, traz quatro artigos que são oriundos da pesquisa *Entre o público e o privado: influência dos valores religiosos na proposição e tramitação de projetos e lei*, sob coordenação de Luiz Fernando Dias Duarte.

No artigo *Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público*, os autores analisam os discursos produzidos no âmbito da atuação política de religiosos no Brasil em resposta às mudanças nas configurações da vida social e novas demandas da sociedade civil, nos termos de flexibilidade e recrudescimento. A inserção na política, dizem-nos os autores, pela eleição de candidatos de diferentes confissões religiosas para cargos no Legislativo brasileiro, relaciona-se com o que é definido pelas instituições religiosas como um “direito” a defender a sua “verdade” e atuar na esfera pública, em oposição a ações conquistadas capazes de ameaçar os valores cultivados no religioso (p. 17). Assim, os enfrentamentos entre distintos atores sociais, movimentos por interesses e valores conflitantes, expressam disputas e relações de poder cujos impactos se fazem sentir sobre a tramitação de projetos de lei.

Em *A religião em discurso: a retórica parlamentar em discurso*, Edlaine Gomes mostra o contínuo interesse do legislativo nacional sobre o estatuto da vida fetal. Se havia vinte projetos de lei nos anos oitenta, assistimos à tramitação de 31 projetos nos anos noventa e, entre 2000 e 2007, a autora

encontrou 25 projetos de lei. Chama a atenção do leitor a análise dos distintos modelos ontológicos sobre os quais as diferentes religiões lidam com o aborto. Do antigo Direito Canônico à atual postura do Vaticano; da assunção de uma preocupação social sobre planejamento familiar dos metodistas, que leva a uma relativização da condenação ao aborto, até posturas que acionam a chave da tolerância, como a IURD, que questionou através de comunicados oficiais os argumentos contrários ao aborto. A autora ainda constata como os argumentos religiosos aparecem acompanhados de uma justificativa “racional”, pautada em certa crença na ciência. A condenação religiosa-moral encontra respaldo na opinião dos corpos de especialistas pretensamente científicos.

O terceiro artigo deste volume, escrito por Marcelo Natividade e Paulo Victor Leite Lopes, que se intitula *Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil a criminalização da homofobia*, tem como questão central problematizar as ações e reações de diferentes atores e instituições a partir de projetos de lei relacionados a populações não-heterossexuais (p. 71). Para pensar essas questões, foram selecionados três casos em que há um embate entre os defensores de direitos humanos e de minorias sociais e os militantes religiosos. Os estudos de caso acabam por evidenciar que as questões defendidas em âmbito legislativo ultrapassam esses limites, trazendo argumentações diversas para compor a defesa de cada um dos pontos de vista.

Rachel Aisengart Menezes, em *Projetos de lei em torno da eutanásia: entre poder médico, autonomia e valores religiosos*, mostra como distintos saberes produzem discursos dissonantes acerca da definição do estatuto da morte cerebral. A institucionalização de uma frente de criminalização da eutanásia viria somente a partir dos anos noventa. “Cultura de morte” e “natureza hedionda dos crimes contra vida” são os argumentos mais presentes em pareceres de comissões e textos de projetos de lei. As respostas políticas das instituições religiosas, a exemplo do caso do aborto, variam em forma e conteúdo. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por exemplo, emitiu comunicado advogando que a prática da ortotanásia (a dispensa de medicamentos e aparelhos que sustentam artificialmente a vida humana) representa a aceitação da condição humana diante da morte.

Outras reações, no âmbito legislativo, vão de encontro a uma postura que visa à criminalização dessa prática.

A segunda parte da coletânea chama-se *Sexualidade, religião e direitos humanos* e dialoga com a pesquisa que deu origem à primeira seção. Em *Embriões de laboratório e fetos anencefálicos: a constituição de sujeitos de direitos no debate público*, Naara Luna tem como objetos o uso de embriões humanos em pesquisas dedicadas à produção de células-tronco e à antecipação do parto do anencefalo. Retomando a ideia de L. Dumont acerca das sociedades modernas centradas no indivíduo como valor – “um ser moral, independente e autônomo [...]” – Luna percebe como as discussões acerca do estatuto de direito dos fetos anencefálicos e embriões de laboratório reiteram a condição de *indivíduo* (p. 125-153). Salienta-se, assim, o papel da ciência na atribuição do estatuto de pessoa a fetos. Houve um processo, diz a autora, pelo qual os fetos e embriões se autonomizaram em relação ao corpo materno, o que permitiu a emergência desses como novos sujeitos de direito. Pôde-se, assim, acionar uma chave científica de condenação ao aborto, em vez dos velhos argumentos religiosos acerca da sacralidade da vida, ainda que intrauterina.

No caso dos “embriões de laboratório” a discussão centraliza-se no seu status ou não de pessoa. O “pré-embrião” passa a ser escrutinado jurídica, política e cientificamente – entre as noções de um “amontado de células” e de uma pessoa potencial. As diferentes posturas em relação ao seu estatuto fazem emergir conceitos como “pré-embriões”, “tecnofetos” e “fetos tumorais”. Dessa forma, complexificam o questionamento sobre onde começa a vida e trazem, cada um deles, diferentes respostas ao que se deveria fazer em relação a cada uma dessas condições. Cada um deles é mais ou menos “indivíduo”, dependendo do conceito que se utiliza. Assim como as novas terminologias relacionadas aos embriões de laboratório criam novos entendimentos a respeito de seus direitos, os fetos anencefálicos também trazem uma polissemia discursiva acerca da determinação de onde começaria a vida humana propriamente dita – desta vez nos termos de uma autonomia e consciência. Aqui, o engajamento religioso é ainda mais forte. Atores sociais historicamente tão díspares como cardeais católicos e fundações espíritas falam acerca das consequências religioso-espirituais do “crime do aborto”.

O artigo *Respostas religiosas à Aids no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral de DST/Aids da Igreja Católica*, escrito por diversos autores, Fernando Seffner, Cristiane Gonçalves Meireles da Silva, Ívia Maksud, Jonathan Garcia, Luís Felipe Rios, Marcelo Natividade, Priscila Rodrigues Borges, Richard Parker e Veriano Terto Jr., traz as questões levantadas por uma pesquisa desenvolvida numa parceria entre a Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids e o Centro de Gênero, Sexualidade e Saúde da Escola de Saúde Coletiva da Universidade de Columbia, que teve por objetivo produzir uma análise comparativa das várias maneiras como a religião católica, as religiões evangélicas e as religiões afro-brasileiras têm se relacionado com o HIV/Aids nos níveis populacional, institucional e político (p. 155). Desse modo, tal pesquisa teve por finalidade última discutir os limites de construção de um Estado e uma sociedade laicos.

O último texto do livro, denominado *Perfis Religiosos e opiniões sobre os direitos das pessoas GLTTBI. Os participantes das paradas de orgulho na Argentina e no Brasil* busca refletir, a partir de manifestações sociais, em especial a Parada de Orgulho, dois pontos distintos de articulação. No primeiro deles, Daniel Jones, Lucila Martinez Minicucci e Gabriela Stivala buscam descrever o perfil religioso daqueles que frequentam a Marchas do Orgulho GLTTBI no Brasil (em 2003, 2004 e 2005) e na Argentina (em 2004 e 2005). No segundo eixo desse texto, busca-se analisar, o grau de concordância dos entrevistados acerca das possibilidades de uma lei que reconheça os casais homossexuais e a adoção de filhos, relacionando tal ponto com as suas religiões de infância e as suas práticas religiosas atuais.

Todas as discussões de *Valores religiosos e legislação no Brasil* reiteram a tensão acerca do lugar e da importância modernamente aceitáveis que a religião pode ou deve possuir dentro da esfera pública e da política. Essa questão traz-nos imediatamente aos longos debates sobre secularização. Como lembra-nos Danièle Hervieu-Léger sobre as configurações entre religião e política, religião e modernidade e religião e secularização, estas podem se conformar e combinar de diferentes maneiras, permitindo assim uma “co-existência de expressões de secularização e dessecularização nos mesmos meios culturais” (Hervieu-Léger, 1999, apud Oro; Ureta, 2007, p. 301).

Além do amplo diálogo com outras áreas do conhecimento, a coletânea ajuda-nos, de forma bastante significativa, a buscar novas formas de perceber as inter-relações entre religião, sociedade e estado – na medida em que estes têm apresentado novas configurações possíveis quando rearticulados no espaço público. De outro modo, podemos pensar que a partir dos novos conflitos causados pela maior participação religiosa na esfera pública foi-se necessário repensar os limites de atuação dos atores sociais, bem como as chaves acionadas por eles para sustentar os seus argumentos.

REFERÊNCIAS

BURITY, Joanildo. Organizações religiosas e ações sociais: entre políticas públicas e a sociedade civil. *Antropológicas*, v. 18. n.2, p. 7-48, 2007.

MARIANO, Ricardo. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. *Civitas*, v. 6, n.2. Porto Alegre, jul./dez. 2006, p. 77-99.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, n. 27. Porto Alegre: UFRGS, p. 281-310, 2007.

DIRETRIZES PARA AUTORES

- 1) A Revista *Debates do NER* é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.
- 2) O manuscrito que for submetido a publicação nesta Revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido a publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.
- 3) A *Debates do NER* publica trabalhos em português e espanhol. Desse modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.
- 4) Os originais deverão ser submetidos pela internet, mediante cadastro de todos os autores no site da Revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>).
- 5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na *Debates do NER*. Essa avaliação é feita por pelo menos dois desses consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os originais aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.
- 6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem – em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo – dados que possam identifica-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento do Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308 6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. *negrito* e *sublinhado*: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

- 1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".
- 2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)
- 3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.
- 4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à Revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta Revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta Revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta Revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Nesta obra foram utilizadas as fontes Adobe Garamon e CG Times.
Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho.
Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

GRÁFICA DA UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

2014 - Realização: Núcleo de Criação, Editoração,
Revisão e Web da Gráfica da UFRGS