

## AS VOZES E A *DOXA*: OS RELATOS ORAIS E A BIOGRAFIA DOS MONGES DO CONTESTADO.

Susan A. de Oliveira<sup>1</sup>

### Resumo:

A religiosidade dos sertanejos e a fé nos monges peregrinos são temas decisivos para a compreensão do movimento social que deu origem à Guerra do Contestado (1912-1916). Neste artigo, sustenta-se que os relatos dos sertanejos sobre os monges, utilizados na tentativa de comporem suas biografias, são peças que reafirmam a dinâmica social da oralidade e revelam-se impenetráveis ao discurso histórico-documental.

**Palavras-chave:** Relatos, oralidade, biografia, Guerra do Contestado.

### Abstract:

The religiosity of the inhabitants of the *sertão* and the faith of pilgrims monks are decisive themes to understand the social movement which originated the *Contestado War* (1912-1916). In this article, we sustain that the inhabitants of the *sertão* accounts about the monks, used to attempt the composition of their biographies, are rare pieces that restate the orality social dynamic and reveal it impenetrable to the historical-document speech.

**Keywords:** Accounts, orality, biography, *Contestado War*.

## 1. ORALIDADE E DOXOGRAFIA

As narrativas históricas e literárias sobre a Guerra do Contestado (1912-1916), ocorrida em território litigado entre Paraná e Santa Catarina, apresentam inúmeras descrições dos monges que peregrinavam pelo Contestado, especialmente João Maria D'Agostini e João Maria de Jesus, considerados santos. Todas as narrativas estão vinculadas a outras incontáveis definições sobre o importante papel que esses monges peregrinos desempenharam na organização do movimento sertanejo do Contestado. Na esteira da narrativa euclidiana do início do século XX, que enfatizou o protagonismo de Antonio Conselheiro na Guerra de Canudos, a preocupação com a origem e a identidade desses monges e o seu papel na formação da cultura popular aparecem quase sempre ligadas ao interesse sobre a liderança política exercida por eles na preparação do movimento popular para a Guerra do Contestado.

A Guerra do Contestado, ao se estabelecer como campo discursivo e arquivo historiográfico tornou visíveis muitos dos aspectos da formação cultural do sertão do sul do

---

<sup>1</sup> Doutora em Literatura/Teoria Literária pela UFSC. Professora da UNIPLAC, Curso de Pós-graduação em Língua Portuguesa. Lages, SC. susandeoliveira@yahoo.com.br  
Este artigo, com algumas adaptações, é parte da tese de doutorado intitulada: Contestado: *mimesis* e políticas da memória, defendida em 2006.

Brasil e do modo de vida caboclo, mas conseguiu criar uma espécie de filtro em que tais aspectos só aparecem dentro de uma relação de proximidade analítica com a Guerra. Assim, a formação do movimento popular aparece como tributária da religiosidade e da devoção aos monges que repercute nas diversas obras que versam sobre a Guerra do Contestado como um evento messiânico.<sup>2</sup>

A visão de mundo e as motivações dos sertanejos, à época da Guerra, só puderam ser reconstituídas a partir de fontes orais, ou seja, dos depoimentos de sobreviventes e moradores da região. Entretanto, com o cruzamento das pesquisas e fontes, foi-se constituindo um campo híbrido no qual peças da oralidade compõem o próprio cenário discursivo para a produção da escrita. É o caso da biografia dos monges do Contestado. Na quase ausência de fontes documentais, buscou-se na oralidade e nas opiniões correntes a criação biográfica.

A partir dos relatos orais, colhidos como depoimentos e peças documentais que compõem o arquivo historiográfico, depreende-se que a figura dos monges, especialmente João Maria, como santo popular, não se identifica com uma única biografia, ou melhor, São João Maria se revela na fusão das biografias de, pelo menos, dois monges de mesmo nome que passaram pelo Contestado: primeiro João Maria d'Agostini e, pouco depois, João Maria de Jesus. Os relatos colhidos do acervo oral constroem uma figura que, portanto, une as duas biografias e as ultrapassa. Segundo o historiador Paulo Pinheiro Machado (2004, p.164): “A figura deste monge curandeiro, conselheiro e profeta, pode ter as mais diferentes origens e épocas distintas, mas, para o habitante do planalto catarinense, só existiu um monge João Maria.”

Revisando obras, recolhendo informações, cotejando registros e confrontando relatos orais, um dos historiadores que se aventurou na tarefa de realizar a biografia dos monges do Contestado, Nilson Thomé (1999, p.27), diz que o primeiro João Maria é “pessoa que aparece na historiografia brasileira como se tivesse sido duas”; e, depois, por conta de suas semelhanças com um segundo João Maria, é comum entre a população do Contestado o “entendimento das duas personagens terem sido uma só pessoa”. (THOMÉ, 1999, p. 96)

O próprio empenho em realizar as biografias a partir dos relatos orais é uma tarefa difícil que só comprova que os relatos fazem “o contrário daquilo que dizem”, como afirma

---

<sup>2</sup> Nessa linha de análise, destaco principalmente os seguintes pesquisadores a defenderem o messianismo do movimento do Contestado em seus diversos matizes, por vezes mesclado ao milenarismo e em diferentes posturas ideológicas: o antropólogo Oswaldo Rodrigues Cabral, o médico Aujor Ávila da Luz, os sociólogos Maria Isaura Pereira de Queiroz, Douglas Teixeira Monteiro e Maurício Vinhas de Queiróz, e a historiadora Ivone Gallo.

Michel de Certeau (2003, p.214). Se a biografia e a história pretendem traçar uma cartografia, demarcar lugares, os relatos, segundo Certeau, deformam as figuras, realizam travessias: “O relato é ‘diegese’, como diz o grego para designar a narração: instaura uma caminhada (‘guia’) e passa através (‘transgride’).” (CERTEAU, 2003, p.214)

A diegese como transgressão significa uma afirmação da integridade temporal do relato, e sua inusitada ligação primordial com tudo o que possa significar o que excede o regime da escrita, com tudo o que faz a independência e a inapreensão do relato oral pelo arquivo da história documental, para a qual Certeau usa a cartografia como metáfora. Certeau assim define o caráter diegético do relato:

Transgressão do limite, desobediência à lei do lugar, ele representa a partida, a lesão de um estado, a ambição de um poder conquistador, ou a fuga de um exílio, de qualquer maneira a ‘traição’ de uma ordem. Mas ao mesmo tempo ergue um alhures que extravia, deixa ou faz ressurgir, fora das fronteiras, a estranheza que era controlada no interior, dá ob-jetividade (ou seja, expressão e re-presentação) à alteridade que se escondia do lado de cá dos limites, de sorte que cruzando a ponte para lá e para cá e voltando ao recinto fechado, o viajante aí encontra agora o outro lugar que tinha a principio procurado partindo e fugido depois voltando. No interior das fronteiras já está o estrangeiro, exotismo ou *sabbat* da memória, inquietante familiaridade. Tudo ocorre como se a própria delimitação fosse a ponte que abre o dentro para o seu outro. (CERTEAU, 2003, p.215)

Michel de Certeau enuncia, assim, a contradição que emana da presença dos relatos orais dentro dos discursos históricos, pois “neles representa a relação entre a fronteira e a ponte, isto é, entre um espaço e sua exterioridade (estranha)” (2003, p.212). Mas, o relato oral “por suas histórias de interação” (CERTEAU, 2003, p.214) compõe-se de um contraditório não dialético, compõe-se de ambivalência e ambigüidade. Diegese e transgressão são, portanto, atributos que reforçam uma ambivalência fundamental, pois o relato oral é, antes, o “paradoxo da fronteira: criado por contatos, os pontos de diferenciação, entre dois corpos são também pontos comuns. A junção e a disjunção são aí indissociáveis”(CERTEAU, 2003, p.213). A ênfase dada ao sentido diegético do relato não se faz tanto pela sua fidelidade ao acontecimento tal como sucedeu, mas pela marca de uma experiência que estrutura a linguagem no tempo particular, no tempo que a torna sempre presente e que tem o poder de diferenciar o relato da abrangência e do ordenamento temporal visado pelo discurso histórico, enquanto conflita abertamente com o sentido historicista da *res extensa*. Assim, “o narrador constrói uma ordem própria que inverte a seqüência dos acontecimentos representados a partir de um determinado ponto em que ele [...] salta para o

passado e apresenta as antigas ações como causa de um estado atual. ” (GEBAUER; WULF, 2004, p. 60)

O caráter diegético retoma o poder do relato oral de recompor uma temporalidade vertical, de eleger um momento, um *kairós* que intervém e se instala no tempo que decorre (*chronos*).

*Kairós* é, na concepção clássica do tempo, o instante, ou seja, a qualidade do tempo do instante, o momento de ruptura e de abertura da temporalidade. É um presente, mas um presente singular e aberto. Singular na decisão que ele exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre. *Kairós* é a modalidade do tempo através do qual o ser se abre, atraído pelo vazio que está no limite do tempo, e decide preencher este vazio. Podemos dizer que, no *kairós*, nomear e coisa nomeada chegam, ‘ao mesmo tempo’, à existência, e que são, portanto, exatamente ‘isto aqui’? (NEGRI, 2003, p. 43-44).

Especificamente tratando-se do interesse histórico-biográfico sobre os relatos orais, observa-se que estes mostram, além da fixação do momento eleito – *kairós* -, um desvio dentro de um discurso cuja função é operar na reconstituição de uma vida que, na verdade, escapa: são peculiaridades das vidas de peregrinos, andarilhos e caminhantes cujos passos correspondem à própria dinâmica da oralidade que os registra. Poderíamos, assim, dizer, ainda com Certeau, que “todo relato é um relato de viagem – uma prática do espaço” (2003, p.200). Na grande maioria, os relatos orais sobre a passagem dos monges no Contestado, são inspirados na fé dos devotos, falam de vidas santificadas que reafirmam palavras atemporais, profecias e milagres que só existem, portanto, como devir, como a “ponte para o outro” que surge da fala e da escuta, da repetição da vida relatada. (GEBAUER; WULF, 2004, p.113)

A vida de santo define-a bem Michel de Certeau, tem uma estrutura própria, “que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’, como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’” (2002, p. 267). Uma vida exemplar é aquela que não se esgota em si mesma, mas reverte-se na imortalidade das virtudes, as quais devem ser reafirmadas e permanecer sendo imitadas. No caso da vida dos monges dos Contestado, confirma-se a diferença cultural, apontada por Certeau, entre a escassa fonte histórico-biográfica e a profusão difusa dos relatos orais, pois segundo ele, “as primeiras são críticas, menos numerosas, e tratam de santos mais antigos”, enquanto que os segundos passam longe dos privilégios da erudição, são populares, numerosas e “consagradas a contemporâneos mortos em ‘odor de santidade’.” (CERTEAU, 2002, p. 268)

Mircea Eliade, ao comentar a biografia do profeta Zaratustra, observa algo que nos ajuda a compreender o imaginário sobre os monges do Contestado. Diz ele que, no suceder

das gerações, “a memória coletiva já não consegue conservar a biografia autêntica de uma personagem eminente; esta acaba por se tornar um arquétipo, no sentido de exprimir unicamente as virtudes de sua vocação, ilustrada por acontecimentos paradigmáticos específicos ao modelo que ela encarna.” (ELIADE, 1995, p.140). Assim é a vida de um santo popular como São João Maria, uma vida capaz de entrelaçar na mesma figura, os incontáveis relatos de monges do mesmo nome. Nesse entrelaçamento, a semelhança física conta, mas, especialmente, a constância de atitudes e pensamentos que caracterizam as virtudes da vida ascética.

Pode-se dizer que, no entrelaçamento dos relatos orais sobre os monges, a questão da origem cultural do Contestado pode ser reformulada, pois “a vida de santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*” (CERTEAU, 2002, p.269). A força da memória popular, cujo suporte é o relato, estabelece outra origem, pois “se combina com a ‘edificação’ produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. Assim se diz um momento da coletividade partilhada entre o que ela perde e o que ela cria.” (CERTEAU, 2002, p. 269)

A imagem santificada dos monges se sustenta como a verdade de uma identidade na memória coletiva através dos relatos orais, repelindo a identificação forjada nos limites da etnia e do território.<sup>3</sup> No movimento do Contestado, o culto aos santos populares pedindo cura e proteção, faz a cultura se voltar para a identidade mestiça que está além de uma origem racial -, construída em torno de devires e reinvenção de possibilidades éticas, políticas e religiosas. Assim fundou-se uma comunidade de destino e errância, o movimento sertanejo do Contestado. Os relatos dos monges são suportes para a memória coletiva, pois por mais que sejam recontados e multiplicados sempre guardam uma subjetividade arquetípica e um imaginário que os torna, ao mesmo tempo, únicos e muito semelhantes entre si.

O seguinte relato trata de uma experiência dessa natureza. Ela é individual, mas se repete e se articula desencadeando mais do que uma lembrança, uma memória coletiva cuja principal característica é ser uma experiência fundada na oralidade. Neste relato, a presença

---

<sup>3</sup> O nome “Contestado” define um território que foi objeto de disputa judicial entre Brasil e Argentina e depois entre os estados do Paraná e Santa Catarina. Na verdade, a chamada “questão de limites” foi apenas um aspecto da Guerra do Contestado que teve como principal motivação a luta dos sertanejos pela recuperação de suas terras. A maioria deles desconhecia a contenda judicial. A “Guerra do Contestado”, entretanto, não diz respeito somente à narrativa dos acontecimentos sangrentos da época e seus motivos. A meu ver, “A Guerra do Contestado” se constitui em um campo discursivo onde se sobressaem, entre outras questões, a produção das figuras do sertanejo, do caboclo, do jagunço e do fanático, em geral com conotações racistas.

de João Maria instaura uma suspensão do regime espaço-temporal pela fusão entre a experiência visível e a experiência invisível.

João Paes de Farias era gurizote. Um dia, enquanto campereava na fazenda do Cerrado ouviu ‘a entoada mais linda deste mundo. Parecia muita gente cantando um terço lá dentro dum capão. ‘Cercando-se do local as vozes silenciaram e ele ficou surpreso ao deparar com um velhinho solitário ao pé dum foguinho. Apeou do cavalo e foi cumprimentar ‘de mão pegada’ o ancião de longas barbas brancas, cabelo escorrido, um barrete de couro de jaguatirica à cabeça. Ao ser-lhe perguntado de onde vinha e o que fazia ali, o forasteiro respondeu que andava pelo mundo cumprindo seu fado. Prosearam mais um pouco e esgotado o assunto o moço despediu-se. Ao se distanciar umas 50 braças, aquele canto com as lindas vozes fez-se novamente ouvir. - ‘Fiquei pasmado’ – prossegue o Farias. – Me aproximei pela segunda vez do local. As vozes tornaram emudecer. E lá continuava sozinho o velho. Saí correndo e relatei tudo a meu pai. Então, cismando ele que se tratava de ‘seu’ João Maria, convidou mais um irmão meu ‘e se toquemo’ até o local. O sítio estava deserto. Pra eu não ficar de mentiroso, ficou como prova a borra da erva do chimarrão e alguns tições fumaceando. Logo depois, soubemos que ‘seu’ João Maria estava acampando na Fazenda do Estreito, ali bem pertinho. (FELIPPE, 1995, p.44)

Euclides Felipe, o folclorista que recolheu esse e outros relatos sobre a Guerra do Contestado, alguns deles sobre João Maria, diz que estando em Bom Jesus no Rio Grande do Sul ouviu, ainda, outro relato muito semelhante a esse: “o de um lindo terço que cantavam na Fazenda do Silveira. Quando alguém se aproximou do local, lá estava unicamente João Maria em oração.” (FELIPPE, 1995, p.44)

A relação entre os dois relatos recolhidos por Felipe mostra, exatamente, que eles transgridem o mecanismo de uma história localizada e factual, porque são narrativas impenetráveis aos regimes de tempo e verdade constitutivos pela racionalidade histórica moderna. Nos relatos, a figura de João Maria é intemporal e carrega o poder de desterritorializar a identidade cultural do Contestado, pois os relatos tratam de experiências semelhantes em lugares diferentes por onde passou o monge peregrino. O Contestado, na perspectiva dos relatos sobre João Maria, avança para além de suas fronteiras.

O uso do relato oral pela história expõe uma fratura entre a identidade uniforme e linear requisitada pelos arquivos da memória oficial e a identidade que surge nas fronteiras e desvios de outras histórias paralelas. De relato em relato, os caminhos da história se perdem em lacunas que fazem emergir outras identidades advindas de outras formas de percepção das personagens e dos acontecimentos. Os relatos dispersos e provocadores significam uma transgressão para o arquivo que existe no cerne de toda história documental. Assim, das múltiplas vozes anônimas dos relatos molda-se e desdobra-se a figura barroca de São João Maria, uma figura esculpida pelo tempo e pela voz. A vocalidade, como diz Paul Zumthor,

molda tal figura porque não é mera transmissão, e sim porque a voz que emana do corpo produz presença, emana das pulsões e invade os ouvidos, o corpo, a alma. Numa palavra: faz existir. (ZUMTHOR, 1993, p.117).

Como obra da voz, a figura que surge, aparece como presença em plena movência e desdobramento. Na figura de São João Maria, os relatos se agregam e se somam, até que o nome excede o ser. O fato aqui não é o acontecimento; é simplesmente o *factum*, o fazer e o criar. Na criação poética sertaneja, através das inúmeras “décimas” de autoria popular, não há biografia, apenas a crença e a lenda que se misturam para falar da vida e também da morte santificada de João Maria:

João Maria ao se acordá  
Deu por si cá na floresta,  
Passarinho e bicharada  
Ao redó fazendo a festa.

Como fio de perdiz  
Se alevanta e sai andando;  
Assistido por São João  
Ia ao povo abençoando.

Os milagre que ele feiz  
Inda estão por se contá,  
Escrevendo em doze livro  
Só em mais doze caberá.  
Muito longa a caminhada  
Que levo cumprindo a sorte,  
Quando um dia, chegando a hora  
Entrego seu corpo à morte.  
Sepurtado no Taió  
No lugá nasceu uma frô,  
Uma rosa perfumada  
Era Aischa, seu amô! <sup>4</sup>

As “décimas”, como são conhecidos os versos populares e anônimos da região do Contestado, são como os relatos, formas de registro e de produção da memória popular da Guerra do Contestado. As “décimas” como os registros misturam uma experiência simbolicamente importante com a apropriação de uma forma expressiva recopiada da herança colonial e recomposta dentro de uma variação da língua e de uma dicção própria. A versificação das “décimas” lembra as gestas medievais e a influência ibérica dos antigos romances em versos octosílabos. Embora sejam bastante característicos das literaturas

---

<sup>4</sup> Trata-se da versificação de antigo relato sobre a vida de João Maria. In: FELIPPE, E.O último jagunço. Caçador: UnC, 1995, p.19.

ibéricas, tais versos herdam suas características das gestas francesas, especialmente das do ciclo carolíngio. De qualquer forma, foi através dos versos da literatura medieval que os povos latinos tiveram contato com tais elementos poéticos, mas sempre mais voltados aos aspectos da voz do que da escrita, tomando um rumo diferente do que aconteceu com os antigos romances orais, transcritos e formalizados pelos clérigos no Renascimento e “depurados” do seu sentido de invenção livre. (RIQUEN, 1950, p.14, 23-26).

A terceira estrofe, particularmente, trata de enfatizar que é no domínio da poética oral, como lugar de memória e registro das experiências relatadas, onde poderão ser conhecidos os milagres de João Maria, ou seja, na sobreposição da oralidade e da crença. No famoso diálogo platônico (PLATÃO, 2002, p.138-139), afirmava o sofista Górgias que a fala e, sobretudo, a vocalidade é a mãe de todas as crenças, é ela que inspira a arte de produzir efeitos e figuras com as palavras. Tais efeitos sofisticos são, segundo a filósofa Bárbara Cassin, também constituintes da formação da *doxa* em toda a sua amplitude de “transmissão por pura repetição” (CASSIN, 2005, p.35-38).

Interessa para o propósito deste artigo, particularmente, destacar aqui a observação que faz a filósofa sobre a *doxa*, nascida da crença, e a biografia. A biografia, para a filósofa, é exatamente isso: uma coleção de relatos e opiniões reiteradas ou refutadas, e se apresenta, então, como um efeito sofisticado que não encobre e nem revela o ser. Assim, a biografia, nessa sua ambivalência, é uma espécie da linhagem doxográfica:

A palavra ‘doxografia’ mostra como a coisa é feita. ‘Grafia’: escrever, fixar; trata-se aqui da passagem do oral ao escrito, de uma modalidade de transmissão à outra, de uma modalidade de memória à outra. Muito precisamente: da passagem do entusiasmo ao traçado. O ‘entusiasmo’ é o oral para os gregos, a maneira pela qual o deus se ‘introduz’, se transmite. [...] O primeiro sentido de *doxa* é expectativa, aquilo que se espera. *Doke moi* quer dizer ‘me parece’, e os primeiros empregos, em Píndaro, em Homero, são empregos paradoxais, no sentido estrito, onde se trata daquilo que aparece *apo doxês*, ‘contra qualquer expectativa’. *Doxa* é da família de *dekomai/dekhomai*, que significa ‘receber’, ‘acolher’, e *doxazô* quer dizer ‘imaginar’, ‘pensar’ – donde em latim *docere*, ‘fazer admitir’, ‘ensinar’. (CASSIN, in: GUMBRECHT; ROCHA, orgs., 1999, p. 25-26.)

Mas, o termo, o nome “doxografia”, não indica nada por ele mesmo e, de acordo com Cassin (1999, p.31), há também o “objeto doxográfico” que ela chama de *cafarnaum* com a ressalva de que este sentido literal de bagunça se faz acompanhar de outro que mostra a doxografia como “um gênero completo”. É a ambivalência de um gênero desestruturado, ou melhor, feito com estruturas emprestadas que se sobressai neste objeto textual:



Nada além de pedaços, fragmentos, citações, partes de obras contidas em um todo estranho: placita, trechos escolhidos. O material doxográfico é infinitamente variado: desde os dicionários – como a Suda que, como o Pireu, por muito tempo tomamos por um homem – e outros léxicos, manuais retóricos ou tratados de estilo, todos ricos em exemplos, até os resumos, comentários ou críticas, como os de Simplicio, entremeados de citações ou comparações, passando pelas biografias, essas vidas cheias de palavras sábias, de caos e compilações parafrásticas. Todo esse cafuné tem como traço comum tratar de inserir corpos estranhos exemplares em uma totalidade que não visa a pura e simples transmissão. (CASSIN, in: GUMBRECHT; ROCHA, orgs., 1999, p. 30)

Visando não somente à pura e simples transmissão, então, em que reside a intenção desse grande gênero, no qual se acha, entre outros gêneros dele tributários, a biografia? Num gesto de arremate, diz Cassin (1999, p.32): “A doxografia constitui-se visivelmente, de uma aproximação de vários textos dos quais tratamos de extrair semelhanças.” Mas, o sentido biográfico, a filósofa o coloca como um dos “dois grandes tipos” de doxografia. Ao primeiro tipo se encaixam as teses e sistemas de opiniões em geral; ao segundo tipo, como se sabe, cabe a “tendência biográfica, que trata, em primeiro lugar, das ‘vidas’”, fornecedora de fragmentos e também de opiniões (CASSIN, in: GUMBRECHT; ROCHA, orgs., 1999, p. 25-35.)

Mas, é pertinente frisar, a biografia não trata de um arranjo meramente formal de opiniões concordantes dentro de um sistema unitário. Trata-se também de que quando se busca extrair a semelhança dentro do arranjo e deste arranjo com o real, passa-se do reino do fato para o reino da *doxa*:

O fato data de nascimento não é um fato, mas o resto de uma operação complexa: a reificação de um sentido. Não deve ser tratado cronologicamente, historicamente, positivamente, deve-se sim entendê-lo como uma ficção, uma interpretação, e mesmo uma interpretação de interpretação e interpretá-lo ainda. Assim as diferentes versões de uma mesma vida ou de uma mesma doutrina, no seio de um mesmo texto como de um texto a outro, não representam transformações inerentes à perda da informação e lapsos de desatentos senão tornando-se transformação e lapso pelos sintomas que são. E, sem dúvida, não há uma linha sequer em toda doxografia que não deva ser lida sob essa ótica. (CASSIN, in: GUMBRECHT; ROCHA, orgs., 1999, p. 37.)

É por isso, diz Bárbara Cassin (1999, p.38), que “a citação deve ser literal”, pois “ela não vale nada, mas nada jamais equivalerá a ela.” Desse modo, “as duas características da doxografia – pretensão à exatidão literal e manipulação ao infinito do sentido – têm assim assegurado seu fundamento simultâneo”. Essa ambivalência é, segundo Cassin, “a chave da doxografia.” A biografia dos monges do Contestado, dá conta de mostrar a ambivalência doxográfica - essa “arte de copista” -, pois deixa aberta à visão pública a influência dos “diz-

se que”, dos encontros e desencontros entre relatos e registros. Existem muitas verdades e nenhuma verdade pode ser sustentada como tal, a menos que o autor o faça sustentando sua própria opinião. Segundo um dos biógrafos dos monges:

Infelizmente encontramos em diversos livros vários evidentes indicativos de mentiras, amplamente difundidas sobre os ‘iluminados’ aqui biografados, produtos de autores não suficientemente preparados, que deram ouvidos a equívocos, utilizando-se de más informações e de fontes tendenciosas e duvidosas, dando créditos a vãs justificativas de atos e de imputações de culpas, fabricadas, narradas e interpretadas no passado próximo e até no presente sem os exigidos critérios da História. [...] Nesta missão, depois de analisarmos o aproveitável para a nossa obra dentro daquilo que já é do conhecimento público, procedemos a releitura dos acontecimentos sob a ótica objetiva do historiador, considerando os novos elementos encontrados fora da bibliografia conhecida. [...] Passo seguinte, reescrevemos as histórias de cada uma das personagens, narrando suas vidas e interpretando suas manifestações, aproveitando aquilo que entendemos, pela crítica, como fontes aceitáveis para suas biografias. (THOMÉ, 1999, p.22-23)

O autor do trecho acima - um dos que se aventuraram na busca biográfica dos monges do Contestado, aos quais ele chamou de ‘iluminados’, comenta ter catalogado “mais de uma centena de registros com semelhanças e diferenças entre esses diversos ‘iluminados’ do sul do Brasil, que tenham exercido influência sobre a população da região do Contestado” (THOMÉ, 1999, p.22-23). Como observa-se nas citações anteriores, foi organizando os fatos e recolhendo documentos, reunindo fragmentos em sua busca pela verdade que mostrou-se, no entanto que a biografia pretendida não poderia ser outra coisa que intenção, doxografia, montagem e arranjo, enquanto a integridade das vidas relatadas pelos devotos mantém-se misteriosa ao escrutínio da história

## **2. AS VIDAS DE SANTOS**

### **2.1 João Maria D’Agostini - *Exemplum***

O monge João Maria d’Agostini e os relatos sobre ele se disseminaram no rastro da sua peregrinação e no ritmo das migrações intensas que ocorriam no cone sul no final do século XIX, desde São Paulo até o Rio Grande do Sul, por conta do tropeirismo e das revoltas sulinas, especialmente a Guerra dos Farrapos, a Revolução Federalista e a Guerra do Contestado,. Nos lugares onde passou, o monge também ficou conhecido por vários outros

nomes, como monge do Botucaraí e monge do Campestre (RS), monge do Ipanema (SP) e monge da Lapa (PR).

João Maria d’Agostini, de profissão “solitário eremita” – segundo consta em sua biografia -, dizia-se frei, usava hábito, era italiano, nascido em Piemonte em 1801, solteiro, então com 43 anos quando desembarcou no Brasil em 1844, para exercer o seu ministério (THOMÉ, 1999, p. 27). Ele rumou, então, para o Rio de Janeiro, no vapor Imperatriz que fazia viagens pelo litoral do Brasil; depois chegou a Sorocaba – cidade em que ocorriam as grandes feiras de tropeiros -, e lá morou em uma espécie de gruta encravada na chamada Pedra Santa, junto a uma fonte de água e uma fábrica de ferro:

Seus movimentos nesta área têm registros precisos e imprecisos, que vão da história ao folclore, com os biógrafos conflitando datas entre si. De um modo geral, coincidem nas narrativas de que era um homem piedoso, penitente, que levava uma vida muito austera, alimentava-se de frutas e de dádivas dos moradores e servia-se da água cristalina que brotava no paredão. Entoava salmos, cantava, fazia orações em voz alta e costumava assistir missa na capela da fábrica. (THOMÉ, 1999, p. 29)

Quando saiu de Sorocaba, João Maria seguiu pelo caminho das tropas chegando ao Paraguai e à Argentina e depois também aos Sete Povos das Missões em sua peregrinação. Foi ao Uruguai e, então, retornou a Santa Maria no Rio Grande do Sul. Enfrentou uma deportação e retornou ao Rio de Janeiro, de onde partiu, novamente, em peregrinação ao Sul. No período em que esteve no Rio Grande do Sul pela primeira vez, (entre 1845 a 1848), o monge João Maria vivenciou os momentos finais da Guerra dos Farrapos, depois de dez anos de intenso combate pela independência do Rio Grande do Sul. Uma luta acompanhada muito de perto e com grande envolvimento da população do sertão de Santa Catarina:

Conhecida por ‘revolução farroupilha’ esta rebelião marcou profundamente o homem do planalto catarinense, no período compreendido entre 1838 e 1840, com maior intensidade nos campos de Lages, Campos Novos e Curitiba, onde estão as raízes genealógicas de diversas famílias que se instalaram na região central do Contestado. (...) Após a revolução, com medo de perseguições, muitos derrotados fugiram do território gaúcho e também se estabeleceram no planalto, às margens dos rios Uruguai, Irani, Chapecó e outros. (THOMÉ, 1999, p. 27)

A perspectiva de Oswaldo Rodrigues Cabral (1960, p.317) era de que João Maria fosse um monge da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, tendo em conta que ele havia se declarado frei na sua chegada ao Brasil e que usava hábito. Tal perspectiva foi, entretanto, desqualificada pelo padre Thomas Pieters que, em consulta aos arquivos da Cúria Metropolitana de Turim sobre o caso do monge, recebeu a seguinte resposta de que “nas listas

de sacerdotes da primeira metade do século passado, não constava o nome dele e que, de costume, o direito de levar o hábito e de chamar-se ‘eremita’ era dado aos leigos que cuidavam de uma capela de pouca importância.” (PIETERS, 1979. Apud: THOMÉ, 1999, p. 29)

É interessante observar que tal informação cumpre apenas uma formalidade nos limites técnicos do arquivo e se restringe apenas à Cúria de Turim, mas interfere amplamente na identidade e na imagem pública – o que interfere também na memória -, de João Maria como monge. Mesmo assim, não consegue desvincular totalmente João Maria da Igreja e nem poderia, pois a relação entre o monge João Maria d’Agostini e a Igreja demonstra uma proximidade curiosa uma vez que era tratado como sacerdote, tendo, inclusive, a prerrogativa de pregar na Igreja de Sorocaba (GALLO, 1999, p.71). No entanto, fora dos compromissos clericais, a vida monástica é muito peculiar e se caracteriza exatamente pelo desprezo ao poder e aos privilégios da hierarquia eclesiástica. A vida monástica foi, na sua origem, um movimento leigo pelo qual os monges optavam livremente por uma vida ascética sem qualquer proteção institucional. (VIDA DE SANTO ANTÃO, nota 65)

As ordens eremitas agostinianas medievais, chamadas de *Ordo Fratrum Eremitarum Discalceatorum Sancti Augustini*, cultivaram, de fato, a tradição monástica dentro da hierarquia eclesiástica, mas a vida monástica em si mesma não significa a entrada na Igreja e sim a constante retirada do mundo, a peregrinação. Assim, independentemente do conflito entre a informação oficial e as impressões de Cabral sobre o uso do hábito, é importante notar que o monastério não corresponde somente a um direito concedido ou negado pela Igreja, pois a prática monástica não foi, desde sempre, uma opção clerical.

Monge vem da palavra grega *monakhos* que quer dizer sozinho, mas a etimologia não dá conta do seu sentido mais profundo: um monge é, antes de tudo, um peregrino de uma causa, aquele que se dedica a ter uma vida exemplar porque se preocupa com o efeito de suas ações sobre os outros. Até a Idade Média, os sacrifícios e as privações do peregrino, junto com as suas orações e cantos, compunham uma espécie de reserva de virtudes, um “tesouro” de bens morais que poderiam, em conjunto, salvar as almas dos vivos e dos mortos (FRANCO Jr., 1992, p. 151). Por isso, a exemplaridade de uma vida virtuosa, sempre foi, desde a antiguidade, a principal característica da vida monástica que passa sempre pela peregrinação.

Ao deixar a segurança de sua casa em busca de um santuário distante, o peregrino sofria todas as dificuldades do caminho, realizando assim um exercício ascético e uma forma de penitência. Noutros termos, numa peregrinação importava mais a rota do que o objetivo: o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou do local visitado. [...] Os peregrinos medievais, por sua vez, ao trocar esforço físico por benefícios divinos, repetiam gestos milenares. (FRANCO Jr., 1992, p. 150-153).

É nessa postura de renúncia que se pode entender o propósito da peregrinação de João Maria de Agostini e também a de João Maria de Jesus. As suas peregrinações dizem muito sobre a constituição cultural e religiosa do Contestado e as práticas a ela vinculadas, eivadas de uma medievalidade transculturada, herdada do colonialismo ibérico, como se pode observar em pequenos relatos, como este que segue:

Segundo alguns, João Maria nasceu na Galiléia em começos do século XIX, na mesma cidade que foi berço de Jesus de Nazaré. O seu nome hebraico era Johannah Jeshona. Mancebo estouvado, aos vinte anos raptou uma linda muçulmana, cuja religião abraçou, tornando-se ardente sectário do islamismo. Esse amor pela linda islamita fê-lo abandonar a religião, pátria e família e expatriar-se indo residir com seus amores em Alexandria, no Egito, onde combateu às ordens de Murad-Bey, e o exército expedicionário francês, sob o comando do general Dessaix – o sultão justo. Caído prisioneiro, em uma escaramuça, captou as simpatias do general francês, que lhe deu a faculdade de voltar à pátria ou um posto de oficial dos corpos de seu comando. Neste ínterim soube da morte violenta de Aischa, mulher que tanto amou. Esse acontecimento fê-lo tornar-se o que era nos últimos tempos da sua vida. Abandonou tudo ao regressar à Palestina, teve a mesma visão de Paulo, o Apóstolo, e consagrou sua vida à pregação do Bem e do Cristianismo, que havia renegado em seus tempos de rapaz, por um amor efêmero, que durara apenas uma primavera...<sup>5</sup>

Esse relato da vida de João Maria, que trata propriamente do que seria a sua conversão ao cristianismo é semelhante a um *exemplum*, narrativa escatológica medieval, em geral bastante breve, de um episódio de conversão de fundo mítico, cuja finalidade era a de ser incluída em algum tipo de discurso moralizador como os sermões, estes sempre apoiados no sentido de *mimesis* como *imitatio* e evocando a exemplaridade (FRANCO Jr., 1992, p. 221 ). Os sermões eram geralmente oficiados por monges, em língua vulgar, para o povo menos instruído, ao invés do latim (ZUMTHOR, 1993, p. 77). Com efeito, os sermões eram situações privilegiadas nas quais se apresentava junto com a palavra pastoral, elementos da cultura popular e oral.

Os *exempla* eram os relatos da passagem de um estado de pecado para o estado de salvação, evocando simbolicamente a vitória divina sobre as tentações. Eram, geralmente,

---

<sup>5</sup> *Lendas populares* (1929), apud: Thomé, Nilson, op. cit., p.40. Outra versão dessa narrativa também se encontra no livro História do Monge João Maria, de Augusto Waldrigues, escrito em 1951.

relatos da viagem de um sobrevivente de uma catástrofe ou tragédia. Essas viagens, que têm como ponto de partida a Europa - viagens marítimas ou pelo deserto -, exploram as utopias medievais da Conquista sobre o Oriente ou sobre o Novo Mundo e representam as tentações do poder, bem como as tentações carnisais, tal como se observa no relato sobre João Maria.

A poética que retrata a transferência das escatologias para os relatos de viagem do Novo Mundo são emblemáticas da hesitação barroca dos homens diante do seu próprio poder de conquista, e revelam a ambivalência do poder do Império entre a coroa e a cruz (FUCHS, 2001).<sup>6</sup> Sob o signo da busca e da perda do Paraíso, a consciência medieval mantinha-se a-histórica, voltada para o processo escatológico pré-estabelecido e guiado por Deus (FRANCO Jr., 1992, p.89), Por isso, as idades e datas são apenas marcas temporais - como mostra o verso “um amor efêmero dos tempos de rapaz que durara apenas uma primavera”-, facilmente incorporadas na diegese que sempre trata do retorno ao caminho cristão, onde se encontra a verdade.

A difusão do relato sobre a vida exemplar de João Maria, tendo uma impressionante contemporaneidade com a sua própria passagem, parece um anacronismo pelo seu conteúdo, mas apresenta, no entanto, a simultaneidade do tempo que faz coincidir passado, presente e futuro – o qual corresponde ao conceito paratático (ADORNO, 1991) do verso “esse acontecimento fê-lo tornar-se o que era” -, que é, por sua vez, uma forma comum de percepção medieval (AUERBACH, 1987). Pela ótica agostiniana, bastante fértil no século XIII, bem como para a cultura medieval posterior, o tempo era um estado interno, psicológico e não uma externalidade (FRANCO Jr., 1992, p.89). Assim, o relato da peregrinação penitente do monge que o acompanha em sua caminhada, cumpre a função de unir a sua vida a de outros peregrinos pela experiência religiosa que o arranca do tempo que passa, e o eleva do seu próprio presente.

Para entender o significado do *exemplum*, é importante observar que o monopólio do sagrado e da verdade por parte da Igreja medieval – antes das sucessivas reformas, iniciadas a partir do século XI com a Reforma Gregoriana<sup>7</sup>-, se dava por intermédio da voz, do *Verbum*, que significava o próprio exercício do poder através do ministério dos sacramentos, da confissão auricular e da absolvição sem os quais não haveria salvação. Nesse sentido, a

---

<sup>6</sup> Especialmente no capítulo 1 de *Mimesis and Empire*, Barbara Fuchs discute a relação da expansão do império colonial com a difusão da verdade bíblica, dentro de um engenhoso equilíbrio que visava a moldar o imaginário da Conquista tanto quanto dos povos colonizados.

<sup>7</sup> A reforma gregoriana instituiu a supremacia da autoridade papal sobre as práticas católicas da cristandade, ampliando o seu poder político sobre a Europa. Houve um crescente fechamento da Igreja às diferentes práticas que eram exercidas pelos clérigos e monges devido a sua inserção nas comunidades.

palavra oral é um ato de autoridade que atemoriza. Mas, para ser fundadora da fé, ela precisava penetrar a alma das multidões e, para isso, tanto o uso da língua vulgar quanto o uso das formas de expressão populares foram importantes (ZUMTHOR, 1993, p. 76).

Através e por causa da voz ocorreram importantes trocas culturais entre os clérigos, especialmente entre os das chamadas ordens mendicantes e os poetas populares; entre as cerimônias ortodoxas e o teatro; os sermões e as performances jogralescas. A preferência deste catolicismo popular pela sua proximidade com a cultura oral e com a língua vulgar fez com que praticamente não houvesse registros de tais práticas, e por extensão, paire um considerável desconhecimento sobre o conteúdo dos sermões dos frades e monges mendicantes, os quais por “vocação errante e pregadora (...) entravam no espaço do jogral” e propalavam a indistinção entre a palavra pastoral e a palavra poética (ZUMTHOR, 1993, p.77). As trocas se verificavam na contribuição dos poetas aos clérigos, com instruções de comunicação popular, lhes dando “o exemplo de técnicas havia longo tempo experimentadas, as únicas de que dispunha a sociedade para a comunicação de massa – procedimentos que supunham perfeito domínio da voz, do gesto, do cenário signficante” (ZUMTHOR, 1993, p.77). Das trocas entre as técnicas, uma profunda *m mesis* se difundia, pois a mistura de procedimentos e textos acabou por gerar g neros indefiníveis. (ZUMTHOR, 1993, p.77)

As formas de difusão pública do cont do religioso, como os sermões em verso e os *exempla*, se tornaram um recurso comum e conseguiram reabrir o caminho da poética ao seu vigor mimético da antiguidade. Verificava-se que o teatro, a pintura e a literatura absorviam e reinventavam o cont do religioso pag o e mudavam também a sua própria forma:

Supôs-se, não sem verossimilhança, que as Danças Macabras dos séculos XIV e XV tenham tido origem num sermão versificado. O pseudo-agostiniano *Sermo contra Judaeos*, lido em várias igrejas no ofício das matinas de Natal, desenvolveu-se até engendrar, no século XII, um g nero dramático particular, largamente divulgado na França, na Espanha e na Itália, o *Ordo Prophetarum*. Uma versão em língua vulgar foi integrada ao Jeu d’Adam, tido como a mais antiga peça francesa de teatro, mas que no todo, poderia igualmente ser interpretado como um sermão dialogado em forma de mimo. O  nico manuscrito que nos foi conservado cont m, afora vários relatos hagiográficos, uma série de textos que mostram o mesmo caráter ambíguo. (ZUMTHOR, 1993, p.78)

Os *exempla* surgem, portanto, dessa *m mesis* generalizada entre a palavra poética e a palavra pastoral. A fusão da arte poética com a arte retórica para compor o desempenho clerical sustentou uma espécie de tendência universitária, a constituição das *artes praedicandi*, entre 1170 e 1250, que prescrevia as condições de que uma semelhança se

instituiu-se entre os clérigos e os contadores de histórias. Esta fusão se podia ver num momento preciso do uso dos *exempla* durante os sermões. Segundo Paul Zumthor,

Depois de 1250, por um século, a moda dos *exempla* faz furor! Para servirem de sermonários, reúnem-se compilações extraídas das mais diversas fontes, sobretudo das fontes narrativas orais, locais ou exóticas: possuímos nada mais que 46, dos séculos XIII, XIV e XV, as quais às vezes classificam sua matéria em ordem alfabética, a fim de facilitar a utilização. De fato, constata-se uma interessante corrente de intercâmbios entre os *exempla* e formas de divertimento narrativo como os *fabliaux*, apoiados talvez, por uma parte, num antigo folclore. Vários *fabliaux* designam a si próprios com o nome *essample*. Para o ouvinte devia ser bem frouxo o limite entre esses relatos que são declamados nas esquinas e os que ornem a pregação de um monge de passagem, talvez também perorando na encruzilhada. (ZUMTHOR, 1993, p.78-79)

Interessante é que esses *fabliaux*, contos curtos em verso – conhecidos na França desde o século XIII -, mantinham-se ligados à tradição oral das gestas e dos romances medievais versificados, tal como os ibéricos que conhecemos na América do Sul pela herança colonial. Carregados de crítica social, os *fabliaux* eram geralmente cômicos, por vezes obscenos, “anticlericais e antifemininos” (ZUMTHOR, 1993, p.114). Mas, o que mais importa é que a tessitura da cultura oral se alongava e promovia encontros, combinações, remodelagens em novos quadros, pelos quais, entre outras coisas, oferecia-se o fundamento necessário ao transplante das mais diferentes matrizes orais, das fábulas às hagiografias, dos jograis às pregações dos monges. A “mentalidade” moldada nessa “cultura intermediária” (FRANCO Jr., 1992, p. 172) e muito popular é tão peregrina e vigorosa quanto os próprios peregrinos e a sua verdade é imanente à locução, é obra vocal:

A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus discursos; retalhos do evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de recitas, de relatos hagiográficos. Daí pode-se pensar a profundidade em que se inscreviam, no psiquismo individual e coletivo, os valores próprios e o significado latente dessa Voz; mas também os equívocos, na superfície e em profundidade, entre ela e a voz portadora de poesia. O cristianismo popular – o qual Isambert nota que prolongava e em alguma medida perpetuava um ‘paganismo popular’ da Antigüidade – recusava todo universalismo e, em contrapartida, aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concretos e familiares. Tudo o que diziam ou cantavam os poetas e seus intérpretes tendiam à mesma a-historicidade, na experiência única da audição. (FRANCO Jr., 1992, p. 172)

As vidas de santos tornaram-se tão populares e encontravam tantas versões poéticas diferentes que justificam as canonizações “espontâneas”, ocorridas largamente até o século



XV. Estas só foram barradas pelos processos de canonização instituídos pela Igreja e, paralelamente, a absorção das festividades e cultos de santos, sendo que a Igreja passou a administrá-los em proveito da ampliação do seu controle, fundamentalmente em decorrência da reforma gregoriana e do Concílio de Trento.<sup>8</sup>

As fusões entre culto religioso e poética popular expressada na vocalidade medieval, de modo bastante intenso, acabavam por promover um acontecimento, como diz Zumthor, “no nível das pulsões” que, determinou uma subjetividade a qual abarcava um sentido de unidade, de agregação em que a religiosidade pouco se diferenciava do mágico e este se misturava ao campo das experiências vividas. Ainda, segundo Zumthor, “a ‘religião’ fornecia à imensa maioria dos homens o único sistema acessível de explicação do mundo e de ação simbólica sobre o real. Sem dúvida, na prática social a poesia se distinguia bem pouco da ‘religião’, neste papel”. (ZUMTHOR, 1993, p.80)

## 2.2 João Maria de Jesus - Metáforas

No santo o nome se iguala à sua virtude. Ou melhor: a palavra santo já contém um excedente de significação que o coloca como *paradeigma*, um modelo ideal, exemplar, que desencadeia uma relação metafórica - mimética, mas não meramente imitativa, com valor cognitivo e moral (BARBERO, 2004, p. 99). Diferente do nome comum, a concentração de sentidos no nome do santo significa também uma concentração espaço-temporal, o *kairós* que liga o nome ao valor moral. Nesse sentido, o valor moral da peregrinação de João Maria é parte da cultura do Contestado que se confirma na virtude da sua peregrinação, do enfrentamento e do retiro.

João Maria d’Agostini, ao chegar ao Rio Grande do Sul, em 1848, pediu uma audiência ao presidente da província e disse-lhe o seguinte:

Sou italiano, natural de Roma, ando em peregrinação, cumprindo uma promessa feita à Santa Mãe de Deus, chamo-me João Maria Agostini. (...) Em uma igreja dos Sete Povos das Missões, que está em ruínas, existe uma bela imagem de Santo Antão e eu venho pedir a V. Excia. essa imagem para construir-lhe uma capela.” (Apud CABRAL, 1960, p.115)<sup>9</sup>

<sup>8</sup> O Concílio de Trento realizado em 1545 instituiu a contra-reforma através da criação de numerosos códigos de disciplinamento, aprofundando as reformas iniciadas com a reforma gregoriana.

<sup>9</sup> Oswaldo Rodrigues Cabral foi o primeiro investigador interessado em vasculhar arquivos e deslindar a trajetória em terras brasileiras do monge João Maria d’Agostini, chegando às relações entre ele e as referências monásticas européias, divulgando o seu propósito de buscar a imagem de Santo Antão.

Revelava-se, assim, a missão que João Maria d'Agostini veio cumprir no Brasil: retirar a imagem de Santo Antônio de uma Igreja construída nas missões jesuítas e levá-la ao alto de uma montanha no deserto, lugar onde o próprio Santo Antônio, o antigo eremita, escolhera para viver no final da sua vida e lá morrer. Santo Antônio, o iniciador da vida monástica, padroeiro dos monges, jamais desejou qualquer honra eclesiástica. A recusa desse Santo imprime a dignidade da árdua missão do monge italiano que a cumpriu totalmente. A capela onde João Maria colocou a imagem de Santo Antônio, que pertencia aos Sete Povos das Missões, foi construída por ele, com ajuda de seguidores e com auxílio de esmolas, no alto de um cerro na localidade de Campestre, junto a uma fonte (GALLO, 1999, p. 76). A localidade chama-se atualmente Campestre de Santo Antônio e pertence à Paróquia do Rosário da Diocese de Santa Maria.

O monge redigiu, à época da construção do santuário, um conjunto de regras que instituiu o culto à imagem e orientava a realização das festividades em homenagem a Santo Antônio, comemoradas no dia 17 de janeiro, quando ocorre, ainda hoje, uma procissão. A orientação deixada aos devotos é bastante rigorosa quanto à realização do culto à imagem do Santo e dos preparativos da festa em sua homenagem que são realizadas até hoje. Depois de cumprida a sua missão, João Maria rumou em direção ao caminho das tropas e passou a peregrinar no Contestado, onde continuava a exercer o seu monastério junto ao povo do lugar, rezando, fazendo batismos e pregações nas ruas e casas, vivendo de doações e esmolas, sem um pouso definido.

Após o seu desaparecimento, por volta de 1889, surgiu outro monge de mesmo nome: João Maria de Jesus. O desaparecimento do primeiro concomitante ao aparecimento deste segundo João Maria - cujos relatos da sua passagem pelo sul do Brasil cobrem o período entre 1890 e 1910 -, seria uma das explicações para que houvesse, desde sempre, uma identificação entre os dois monges de mesmo nome no Contestado. No entanto, há outras coincidências e semelhanças, como o fato de que este segundo João Maria, chamado de São João Maria pelos devotos, esteve pregando durante muito tempo nas margens do Rio Uruguai, como fizera o outro. Esteve ele também na Argentina onde teria morado em San Xavier, praticamente no mesmo período em que há notícias da passagem do primeiro monge João Maria. A crença em São João Maria atravessa essas fronteiras e se estabelece especialmente, em dois lugares, nas comunidades dos Sete Povos das Missões e no Contestado, onde a presença de um como a do outro foram muito fortes (THOMÉ, 1999, p. 95). Ainda, como semelhança, contam-se relatos de exemplaridade também sobre este segundo monge. Do primeiro, já conhecemos a sua

história exemplar. Dedicada ao segundo monge, João Maria de Jesus, existe o seguinte relato surgido na região dos Sete Povos das Missões:

No ano de 1867 naufragou um vapor italiano no Rio da Prata, perecendo todos os passageiros e tripulantes. Apenas o capitão do navio, homem de seus 45 anos de idade, quando havia perdido todas as esperanças de se salvar, teria feito a seguinte promessa: ‘Se me salvar farei penitência durante 30 anos.’ Conseguiu salvar-se e com uma chalupa subiu pelo Rio Uruguay. Em certa altura desembarcou e escalou um Cerro, na margem argentina. No topo apoiou o seu cajado sobre uma pedra, de onde no mesmo momento nasceu uma fonte de água cristalina, dando-lhe a entender que o Altíssimo solicitou que ficasse naquele lugar. Deixou crescer a barba e os cabelos, preparava remédios caseiros, feitos de ervas juntadas na região, dedicando-se a evangelizar os moradores, ensinando-lhes orações e cânticos em latim. Construiu modesta capelinha, na qual guardavam imagens sagradas e onde adoravam especialmente ao Señor del Huerto, imagem que provavelmente foi trazida de uma redução jesuíta daquela zona. (FREYTAG, apud: THOMÉ, 1999, p. 96)

Esse relato sobre João Maria de Jesus permite fazer mais uma analogia: o segundo monge, como mostra o relato, cumpriu missão semelhante ao primeiro e ambos seguiram devotadamente uma missão com características de fidelidade aos princípios do monastério; inclusive, com a exemplaridade requerida a uma vida de santo.

Há, no entanto, uma diferença do tratamento que a Igreja deu a ambos que se permite observar no relato de um frade franciscano, Frei Menandro Kamps. Se a João Maria d’Agostini, era concedido officiar sermões em missas no Paraná, pelo seu conhecimento da bíblia, e ter uma relação cordial com o clero, a João Maria de Jesus já manifestavam uma rejeição. O seu “catolicismo rústico” era combatido por parte do “catolicismo oficial” dos franciscanos, o que demonstra muito mais os compromissos desta Ordem com a Igreja e com o Estado, do que a tolerância com uma forma diferente de cristianismo, já que muitas das práticas deste monge como as do outro João Maria, estão consoantes com a tradição cristã. Isso se torna particularmente relevante, na medida em que se analisa o relato do Frei Menandro Kamps, membro da Ordem franciscana, nascido na Alemanha, que chegou ao Brasil em 1900 e se radicou na cidade de Lages em 1910. Registrou Frei Menandro o seguinte:

João Maria era um homem de vida nômade, que vagava há quinze anos pelos matos, distribuindo remédios, pregando àquele povo de natural religiosidade e oficiando novenas. Usava de preferência o Apocalipse de São João e de acordo com ele profetizava os tremendos castigos de Deus, como guerras, entre as quais a próxima e Santa Guerra de São Sebastião, além das pragas de gafanhoto, fome, eclipses e outras coisas más, que atingiriam só os ímpios, nunca os devotos servidores de Deus. Voltava-se também contra o Governo da Nação, máxime por motivos religiosos entre outros. Profetizava a próxima volta da monarquia, a saber, após a temida guerra de S. Sebastião. E assim falava de acordo com o sentir do povo, que debaixo do manso

regime do imperador quase não pagava imposto, enquanto naqueles tempos correntes a carga tributária mais e mais pesava. Por estas profecias, pela sua vida e mais pelas suas muitas novenas parecia aos olhos dos simples um enviado de Deus, e o povo o venera como se fosse um santo. Quando seu nome é proferido (nunca se omite isto), é sempre com respeito e descobrindo-se a cabeça. ‘Se Deus quiser e o nosso São João Maria’, eis a expressão usual do sertão. É supérfluo penetrar nos grandes males que à Religião causou esse João Maria. A Guerra dos fanáticos só foi possível na fé aquele mensageiro. Uma palavra de sua boca valia e vale ainda hoje mais do que as verdades eternas do Evangelho, do que quaisquer instruções de sacerdotes e bispos, e até o Santo Padre só acerta ensinar a verdade se esta confere com a pregação de João Maria. (KAMPS, in: STULZER, 1982, p. 30-31)

Nesse relato, a palavra do frei estabelece o confronto hierárquico entre a Igreja católica oficial e a religiosidade popular, mas, fundamentalmente, que um João Maria pode “tomar o lugar do outro”, e que ambos ocupam um determinado espaço na cultura popular. A ocupação deste lugar específico, para a Igreja, transformou a crença em São João Maria em uma deformação do catolicismo, cópia não aceitável ou fraude contra a “verdadeira fé cristã”.

Na perspectiva de uma história da Igreja católica, a relação entre monges e clérigos é um tanto conturbada. Até o século X, o conceito de vida monástica conseguiu manter-se diferente da prática presente nos mosteiros, onde os clérigos cumpriam a missão de pastores de um rebanho, administravam uma capela ou paróquia, oficiavam sacramentos e tinham uma carreira eclesiástica limitada pelo poder dos reis e de outros nobres. Em contraponto, os monges eram leigos que se devotavam a causa religiosa da salvação, dirigida a quem precisasse.

No entanto, pelo menos dois séculos antes da Reforma Gregoriana, mudanças já foram sendo instituídas para diminuir as diferenças entre monges e clérigos, com a ampliação do alcance das regras beneditinas de não abandono da comunidade e, simultaneamente, da obediência à Ordem. Deu-se, assim, o primeiro passo para a clericalização dos monges. No século XI, acompanhando a reforma gregoriana, implantou-se a liturgia dos mortos, que requeria um número grande de missas ministradas dia e noite, e mais padres disponíveis para esse ofício litúrgico. Antes da reforma gregoriana, instituída pelo bispo Cluny, as Igrejas locais eram de propriedade particular da nobreza e os clérigos, indicados para comandá-las, deviam obediência e a paga de impostos. Também era comum que as capelas fossem administradas por leigos da confiança dos reis e suas posições políticas podiam ser contrárias às do Papa. Com a reforma gregoriana, essa independência política foi desaparecendo. A Igreja constituiu um corpo único em torno da obediência ao Papa e dos conceitos de vida

religiosa. Os mosteiros e abadias, em função das obrigações da vida clerical, aumentaram enormemente.

No século XIII, as ordens monásticas mendicantes, que conservavam ideais mais próximos aos do antigo monastério, buscavam eliminar a distância do cotidiano do povo causada pela reforma gregoriana nos primeiros dois séculos de sua implantação e se estabeleciam como uma alternativa, também, aos problemas que o convívio restrito aos mosteiros e a clausura causavam aos que escolhiam a vida monástica. O elitismo, o poder e o enriquecimento da Igreja encontraram resistência no interior da própria Igreja, entre as discussões de influência averroísta daqueles que desejavam reaproximar a filosofia e a religião e entre aqueles que preferiam a vida simples junto aos pobres e comunidades de camponeses. Há, portanto, uma dissidência que sucedeu estas reformas, deu consistência ao protestantismo e a ruptura dentro da concepção monástica.

O caráter espúrio que a Igreja impõe à religiosidade cultivada no Contestado e aos monges não pode ser colocada à margem desse processo interno que se tornou tradição e que estabeleceu as formas de relação da Igreja católica primeiro com o projeto colonial e, depois, com o projeto republicano no final do século XIX. Os monges do Contestado estão vinculados às práticas mendicantes ancestrais de eremitas, cujo destino era fugir da regra eclesiástica para viver a sua religiosidade de destino errante; mas as ordens franciscanas e dominicanas aceitavam a hierarquia eclesiástica, e cumpriram suas missões político-religiosas por cinco séculos de colonização, em geral, com extremo rigor e obediência, Tal foi a missão que os franciscanos assumiram também na região do Contestado.<sup>10</sup>

A história oficial do Contestado é a história da formação de uma memória única, na qual, até hoje, os relatos são considerados fontes, peças documentais ao invés de peças culturais. Os acertos e os desacertos biográficos representam, no presente, como afirmou Michel de Certeau, a transgressão dos relatos sobre a história, e da oralidade sobre a escrita.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro :Tempo Brasileiro, 1991.

---

<sup>10</sup> A presença dos franciscanos na região do Contestado, bem como a sua participação na tentativa de dissolver o movimento, foi bastante intensa, inclusive com enfrentamentos diretos entre o Frei Rogério Neuhes e os sertanejos insurgentes. Os franciscanos não admitiam a presença de um catolicismo ou cristianismo praticado regras eclesiásticas.

AUERBACH, Erich *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BARBERO, Santiago G. *La noción de mimesis em Aristóteles*. Córdoba: El copista, 2004.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *A campanha do Contestado*. 2ª ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CASSIN, Bárbara. Transmissão e ficção. In: GUMBRECHT, H. U. e ROCHA, J. C. de C. (orgs.). In: *Máscaras da mimesis. A obra de Luiz Costa Lima*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 25-43.

\_\_\_\_\_. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano*. Vol. 1. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

FRANCO Jr., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

FUCHS, Bárbara. *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and european identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

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

GEBAUER, Günter e WULF, Christoph. *Mimese na cultura*. São Paulo: Annablume, 2004.

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

NEGRI, Antonio. *Kairós, Alma Vênus, multidão. Nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PLATÃO. *Diálogos. Protágoras- Górgias- Fedão*. 2ª ed. Belém: Ed. UFPA, 2002.

RIQUEN, Martin de. *Resumen de versificación española*. Barcelona: Ed. Seix Barral, S., 1950.

STULZER, Frei Aurélio. *A Guerra dos fanáticos (1912-1916), a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha: Vozes, 1982.

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

*Vida de Santo Antão* (por Santo Atanásio). Trad. Monjas do Mosteiro da Virgem. Petrópolis. Disponível:

>[http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/vida\\_de\\_santo\\_antao\\_indice.htm](http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/vida_de_santo_antao_indice.htm)<, último acesso em 15/04/2008.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz. A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.