

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/GpadGrupoDePesquisaEmAntropologiaDaDevocao>. 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