

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS-UNB

Expectativa Messiânico-Escatológica: uma aproximação entre mensagens do
Apóstolo Paulo e do Monge João Maria de Agostini

ARTUR ARAUJO SANTOS

Brasília

2014

Artur Araujo Santos

Expectativa Messiânico-Escatológica: uma aproximação entre mensagens do
Apóstolo Paulo e do Monge João Maria de Agostini

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade de
Brasília como parte dos requisitos necessários
para a obtenção do grau de mestre em
História

Orientador: Prof. Dr. José Otávio Nogueira
Guimarães

Brasília
2014

ARTUR ARAUJO SANTOS

Expectativa Messiânico-Escatológica: uma aproximação entre mensagens do
Apóstolo Paulo e do Monge João Maria de Agostini

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de mestre em História

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Otávio Nogueira Guimarães (orientador) – PPGHIS-UnB

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira – UMESP

Prof. Dr. Cristian José Oliveira Santos – Câmara dos Deputados/BSB e
Fund. Casa Rui Barbosa/RJ

Prof. Dr. André Leme Lopes – PPGHIS-UnB

AGRADECIMENTOS

Mesmo que tenha o dom da profecia, o saber de todos os mistérios e de todo o conhecimento, mesmo que tenha a fé mais total, a que transporta montanhas, se me falta o amor, nada sou. (1Cor 13:2, BÍBLIA, 1994)

Dedico este trabalho àquela que me ninou e me exortou nos caminhos do cristianismo: à minha querida avó materna – Maria Ângelo Araújo, “Vovó Novinha” – que, desde cedo, foi uma referência de amor e de temor a Deus. Com ela, aprendi a devoção, o respeito incondicional, a experimentar o sagrado em pequenos gestos de reverência.

Guardo, carinhosamente, o ditado que ela recitava com frequência: “Seja como o sândalo, que perfuma o machado que o fere”. Este verso é de domínio público e referenciado como provérbio chinês, português ou budista. Em essência, o respeito e a doação embutidos na mensagem são características que carrego e prezo, assim como a curiosidade em estudar a mensagem de respeito cristã.

E, por amor à minha querida avó, é que me dedico a compreender o que ela começou a ensinar com muita devoção. À minha amada avó “Novinha”, Maria Ângelo Araújo, o meu imenso carinho e gratidão!

Agradeço também...

Aos meus pais – Artur Silva Santos e Márcia Rita Araújo Santos –, pela presença constante e dedicação. Aos meus irmãos – Márcio Araujo Santos e Isaac Ângelo Araújo –, pelo companheirismo!

Aos amigos discentes, Jovânio, Marcelo e Claris – do curso de História do Cristianismo Antigo (HCA-UnB 2008) –, pelos encontros, pelas conversas e pelo carinho que muito ajudaram a me ambientar em Brasília.

Aos amigos e professores da extinta escola do SESI-Ceilândia, pelas agradáveis lembranças.

Aos amigos do setor de “Acervo e Pesquisa” da Empresa Brasil de Comunicação (EBC), pela amizade e pelos exemplos de profissionalismo.

Ao professor Dr. Ismael Pordeus Jr. – atualmente, professor aposentado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará –, pelo despertar.

Aos professores do HCA 2008, Gabriele Cornelli, André Chevitaese e Paulo Ueti, por se fazerem tão acessíveis aos jovens ainda interessados em religião.

À Dra. Márcia Janete Espig, ao Dr. Delmir José Valentini e ao Dr. Paulo Pinheiro Machado, pela disposição em me acolher nos Simpósios do Centenário do Movimento do Contestado, ocorridos entre 2012 e 2013, e, logicamente, pelas maravilhosas aulas durante esses eventos.

Ao Dr. Rogério Rosa Rodrigues, pelo envio de materiais que eu não tinha acesso.

Ao Dr. Alexandre Karsburg, pelas longas e esclarecedoras conversas e pelo envio de documentações referentes ao monge João Maria de Agostini.

Ao meu orientador, Dr. José Otávio Nogueira Guimarães, pelas valiosas instruções e paciência.

À Capes e ao DPP da UnB, pelos importantes auxílios que me permitiram viajar e participar dos eventos sobre o Contestado no Sul do país.

Aos professores da banca de qualificação da dissertação, Dr. Marcelo Balaban e Dr. Cristian Santos, assim como o Padre Javier – participante desse momento – pelas críticas e sugestões.

E, por fim, agradeço à minha esposa, Daiane, pela leitura atenta e pelas sugestões ao longo das diversas fases da dissertação. Não seria exagero dizer que a sua participação tão dedicada a torna coautora deste trabalho! Amo você!

RESUMO

Por meio da aproximação entre duas experiências cristãs deslocadas no espaço e no tempo, o Cristianismo Tessalonicense e o Cristianismo do Movimento do Contestado, o objetivo da dissertação é refletir sobre os processos de elaboração cultural que levaram à radicalização das experiências religiosas. Os Tessalonicenses paulinos de meados do século I e os Contestados sul-brasileiros do século XX evidenciam, em suas histórias, uma disputa teológico-prática que percorre toda a história do cristianismo, a saber, os reflexos escatológicos decorrentes da assimilação de tradições apocalípticas. Os documentos referentes aos dois contextos serão lidos à contrapelo, à maneira benjaminiana, auxiliados pelas abordagens dos historiadores Ginzburg, Koselleck e Hartog no que tange à compreensão dos fluxos do tempo histórico. Pelas influências já identificadas no quadro de pregadores itinerantes no messianismo-escatológico do Contestado e pela necessidade dialógica da aproximação com a comunidade cristã antiga de Tessalônica, um momento mais recuado e ligado à atuação do primeiro monge João Maria, século XIX, foi escolhido como ponto balizador para o cruzamento com a pregação e a carta paulina de *Primeira Tessalonicenses*. A pregação muitas vezes severa do monge, o ajuntamento de pessoas ao seu redor, bem como os milagres a ele atribuídos perturbavam a coesão social à maneira da pregação de Paulo, no século I. Como desdobramento da análise em contraste articulada com a concepção de eixos “comparáveis”, sob o prisma do antropólogo Marcel Detienne, destaca-se o fato de que as práticas desassistidas, porém autônomas, dessas comunidades, rumaram em direção a tradições confinadas dentro do próprio cristianismo.

Palavras-chave: *Primeira Carta aos Tessalonicenses*. Monge João Maria de Agostini. Apocalíptica. Milenarismo. Religião popular.

ABSTRACT

Through the rapprochement between two Christian experiences displaced in space and time, Thessalonian Christianity and the Contestado Christianity Movement, the aim of this work is to reflect on the cultural development of processes that led to the radicalization of religious experiences. Pauline Thessalonians from the middle of the 1st century and the Southern-Brazilian Contestado Movement from the twentieth century make evident in their history both a theological and practical dispute that traverses the entire history of Christianity, namely, the eschatological reflows resulting from the assimilation of apocalyptic traditions. The documents for the two contexts will be read in sharp contrast to the way Benjamin, supported by the approaches of historians Ginzburg, Koselleck and Hartog regarding the understanding of the historical time flows. Considering the influences already identified in the framework of itinerant preachers in the eschatological messianism Contestado Movement and the need for dialogical approach to the ancient Christian community of Thessalonica, a more distant time and linked to the performance of the first monk João Maria, nineteenth century, was taken as the point beacon to the junction with the preaching and the pauline letter of First Thessalonians. The often severe preaching of the monk, the gathering of people around him, as well as the miracles attributed to him disturbed the social cohesion in the manner of Paul's preaching in the first century. As an extension of the analysis articulated to the design of "comparable" axes, under the anthropologist Marcel Detienne prism, stands out the fact that the unassisted practices, however autonomous, from communities, headed towards traditions confined within Christianity itself.

Keywords: *The First Letter of Thessalonians*. Monk João Maria de Agostini. Apocalyptic. Milenarism. Popular religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 A APOCALÍPTICA TESSALONICENSE E O MILENARISMO CONTESTADO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS	19
1.1 POR UM RECORTE TEMPO-CULTURAL DA HISTÓRIA	20
1.2 APOCALÍPTICA E MILENARISMO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS	33
1.3 CONVERGÊNCIAS DA TRAMA	40
CAPÍTULO 2 PREGAÇÃO E DIFUSÃO DAS MENSAGENS	47
2.1 SOBRE AS CARTAS AOS TESSALONICENSES	47
2.2 PARA AQUÉM DE 1912, PARA ALÉM DE 1916	51
2.3 PREGAÇÃO DE PAULO E CONTEXTO TESSALONICENSE	60
2.4 PREGAÇÃO DE JOÃO MARIA DE AGOSTINI E O CONTEXTO SUL-BRASILEIRO	66
CAPÍTULO 3 RECEPÇÃO E EXORTAÇÃO: AS PRÁTICAS COMUNITÁRIAS E OS ESCRITOS A ELAS REMETIDOS	77
3.1 <i>PRIMEIRA CARTA DO APÓSTOLO PAULO AOS TESSALONICENSES</i> : LEITURAS A CONTRAPELO	78
3.2 CARTAS DE JOÃO MARIA DE AGOSTINI <i>AOS DOS CAMPESTRES</i> E <i>AOS DO MONTE PALMA</i> : LEITURAS A CONTRAPELO	92
3.3 SOBREPOSIÇÕES E CONTRASTES: AS PRÁTICAS MISSIONÁRIAS DE PAULO E AGOSTINI....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
A. PRÓLOGO DE UMA CRISE	114
B. OS TRÊS MONGES.....	117
C. PODE UMA ANTIGA CARTA SER REMETIDA A NOVO DESTINATÁRIO?	122
FONTES DE PESQUISA.....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
ANEXO A – AOS DOS CAMPESTRES.....	134
ANEXO B – AOS DO MONTE PALMA	136
ANEXO C – ESTATUTO DA <i>SOCIEDAD DEL ERMITAÑO</i>	137
ANEXO D – MAPA DAS VIAGENS MISSIONÁRIAS DO APÓSTOLO PAULO.....	140
ANEXO E – MAPA DAS VIAGENS MISSIONÁRIAS DO MONGE JOÃO MARIA DE AGOSTINI	145

INTRODUÇÃO

Observar o cristianismo das origens e uma possível afinidade com comunidades cristãs modernas despojadas de complexas teologias, ajuda-nos a entender como a cultura cristã ganha inteligibilidade e continua a se utilizar de antigos motivos de vindicação e justiça. Estabelecer um recorte que consiga extrapolar convenções cronológicas, propondo outro nexo de experimentação científico-histórica, permite ao historiador considerar culturalmente os objetos de pesquisa, ou melhor, dimensionar tempo-culturalmente esses objetos.

Nesse sentido, a presente dissertação tem por objetivo, por meio da aproximação entre duas experiências cristãs deslocadas no espaço e no tempo, o Cristianismo Tessalonicense e o Cristianismo do Movimento do Contestado, discutir os processos de elaboração cultural que levaram à radicalização das experiências religiosas, num momento de recusa das instituições que regulavam a vida em sociedade. Os Tessalonicenses paulinos de meados do século I e os Contestados sul-brasileiros do século XX, evidenciam em suas histórias, uma disputa teológico-prática que percorre toda a história do cristianismo, a saber, os reflexos escatológicos decorrentes da assimilação de tradições apocalípticas.

A questão não é simples. Existem personagens, ao longo da história cristã, que dotaram a experiência e a espiritualidade cristãs de atributos que possibilitariam maior propagação nos meios sociais. Paulo é reconhecidamente um desses personagens, ícone do cristianismo institucional.

Dentre as Comunidades Cristãs relatadas na Bíblia,¹ a dos Tessalonicenses apresenta um conjunto de especificidades relativas a um cristianismo em processo de sofisticação. Esse cristianismo “paulino”, um dos tantos que nos foi legado, expunha conflitos no seu modo de conviver, assim como trouxe, em sua experiência, peculiaridades de um judaísmo em transição, um cristianismo que, em suas respostas aos problemas que surgiam, distanciava-se de sua origem judaica.

A Comunidade Cristã de Tessalônica, uma das primeiras experiências de Paulo no anúncio da boa-nova dentro do Império Romano do primeiro século, é um bom exemplo de tensão intracomunitária. Existe um forte conteúdo normativo nas Cartas aos Tessalonicenses.

¹ As citações de livros bíblicos serão feitas a partir da *Bíblia Tradução Ecumênica* (BÍBLIA, 1994), salvo indicação em contrário.

As cartas são ricos documentos, porém não se inclinam a detalhar a comunidade, antes desejam ser instrução para os tempos difíceis que estariam por vir. Muitas de suas passagens permanecem obscuras, constituindo-se em lacunas para a investigação. Por ser uma das primeiras experiências nitidamente cristãs, tanto os fundamentos da mensagem contida nas cartas quanto os motivos que a fomentavam estão presentes ali de uma maneira enigmática, sombreados em nossa cognição pela moderna disposição do Reino de Deus nas teologias de Estado, ou seja, apartado do cotidiano, etéreo, inalcançável.

No início do século XX, entre os anos de 1912 e 1916, ocorreu o conflito brasileiro que ficou conhecido como Guerra do Contestado. Esse embate foi deflagrado quando sertanejos espoliados de regiões limítrofes entre os Estados de Santa Catarina e Paraná foram tomados como invasores, cada Estado interpretando o ajuntamento como invasão de seus domínios. Desse modo, o termo pelo qual passou a ser conhecido o conflito deve-se à questão de limites contestados entre os dois Estados.

A relação desse evento com a questão de limites territoriais é indireta, pois não significa que a ocupação e a resistência dos sertanejos foi uma ofensiva com esse objetivo. Contudo, o apego à condição social que vivenciavam durante a Monarquia confunde-se com a própria expectativa do Reino Celestial que esperavam, atraindo, assim, a repressão da principiante República brasileira que se firmava.

A distinta cultura sertaneja cristã católica e a complexidade do que se desdobrou a partir daí ainda têm muito a nos dizer sobre a resistência dos rebeldes Contestado frente ao exército brasileiro. A crença em monges santos, em São Sebastião e em um Exército Encantado, os quais, em breve, irromperiam dos céus trazendo a justiça do Reino, transformam numa comunidade místico-religiosa que vivia a prefiguração deste Reino.

Contestado – é assim que serão denominados – são aqui alçados ao *status* de “Comunidade Cristã”, passível de se constituir, em suas expectativas e realizações, em grupo portador de uma herança. Durante todo o trabalho, será desenvolvida e utilizada a noção de “Comunidade do Contestado”, entendida como grupo cristão com características tão complexas quanto às Comunidades Cristãs do primeiro século. O intuito é possibilitar uma

relação mais objetiva para a análise comparativa. Referências a outros movimentos messiânicos serão feitas sempre secundariamente.

No cruzamento das temporalidades históricas analisadas, entremeiam-se suas realidades, alargando as possibilidades de crítica documental e lançando luz sobre as apreensões do tempo de cada cultura estudada.

O cruzamento proposto demanda, portanto, estudos sobre o comportamento escatológico manifestado por Tessalonicenses e Contestados. Porém, pelos limites de uma dissertação acadêmica, será necessário compartimentar esta pesquisa em um primeiro passo e assinalar os pontos em que os eventos históricos começam a se encadear.

A Primeira Carta aos Tessalonicenses é considerada o marco de surgimento de uma literatura cristã autêntica. Datada do início dos anos 50 do primeiro século, esta epístola é o aconselhamento do apóstolo Paulo para a comunidade, a qual foi deixada pelo seu caminho missionário. A crítica dirigida por Paulo aos Tessalonicenses evidencia um comportamento desagradável aos olhos do apóstolo. E, apesar de congregar e ressignificar tradições da apocalíptica em sua mensagem cristã, Paulo precisou contra-argumentar com os influxos da própria apocalíptica corrente das origens do cristianismo.

A proposta inicial deste trabalho era a análise das duas cartas bíblicas aos Tessalonicenses, contrapondo-a à interpretação dos eventos da Guerra do Contestado. Todavia, em relação à Comunidade de Tessalônica, um grave problema de ordem metodológica se desenha: a ausência de consenso acerca do interstício existente entre a *Primeira* e a *Segunda Carta aos Tessalonicenses*.

Utilizar as duas cartas no presente estudo, levaria, necessariamente, ao enfrentamento dessa questão. *A Primeira Carta* é considerada pela crítica como paulina e expressa exortações desabonadoras sobre o comportamento da comunidade diante do fim. Já na *Segunda Carta*, o consenso de autoria paulina é fraco (CROSSAN; REED, 2007, p. 106) e, apesar de a primeira também possuir teores apocalípticos, a segunda é marcadamente apocalíptica, inclusive reorientando a tradição apocalíptico-cristã desenvolvida na *Primeira Carta* de forma bastante severa, distanciando-se, consideravelmente, de seu fundo judaico. O

tempo decorrido entre elas teria muito a dizer sobre tais diferenças, um assunto extremamente delicado, que reclamaria reflexão bastante elaborada, fugindo do escopo deste trabalho.

Por sua vez, em relação à Comunidade do Contestado, adiantar a discussão e passar diretamente para o conflito propriamente dito não ajudaria na composição dos problemas com os quais a dissertação se preocupa. O processo de desenvolvimento da “Santa Religião”² praticada nos redutos do meio-oeste catarinense em tempos de guerra – como Taquaruçu, Caraguatá, Santa Maria, Perdizes, Pedras Brancas – não é fruto, somente, da reelaboração mística ou reelaboração religiosa ocorrida durante a repressão mais intensa, mas possui raízes mais profundas e se relaciona com as pregações ocorridas nos sertões, na transição Império/República.

A cultura religiosa do sertão sul-brasileiro deve bastante aos andarilhos errantes, pregadores do santo evangelho, que percorriam a região em atos de penitência e devoção. Essa característica bastante comum nos sertões do país estimulou práticas autônomas do catolicismo popular. Este é o caso da religião anunciada pelos andarilhos penitentes, os quais percorreram a região do Contestado e circunvizinhanças.

Não é sem motivo que a historiografia atual preocupa-se, sobremaneira, em compreender a atuação e a influência desses variados monges no conflito do Contestado. Sabe-se, hoje, que mais de três monges percorreram a região, mas, não há dúvida de que três deles são reconhecidos como influência indiscutível nos eventos que se sucederam, seja como fomentadores de uma prática religiosa que culmina numa “Santa Religião”, seja pela ação direta no conflito.

As figuras desses três monges se sobrepuseram: na lembrança de muitos rebeldes, João Maria, um segundo João Maria e José Maria transformaram-se em um único santo. Todavia, apesar do amálgama de suas práticas e pregações na memória dos sertanejos rebeldes à época do conflito, esses monges viveram em períodos distintos, desempenhando papéis e práticas também distintas.

² Por “Santa Religião” compreende-se o complexo de valores desenvolvidos pela irmandade e praticados nos redutos. Reuniões de observância das condutas, chamadas de Formas; as procissões pomposas; a crença em um São Sebastião de contornos bélicos e identificado a outro personagem messiânico, Dom Sebastião; as experiências visionárias de “virgens” e crianças; a incorporação dos ideais contidos na história de Carlos Magno e dos doze pares de França, a Gesta Carolíngia; a reciprocidade comunitária, forjada nos valores cristãos identificados a São João Maria; as rezas com objetivos particulares de proteção e “fechamento de corpo”; ou seja, a própria noção de que a comunidade experimentava, de fato, a vida em cidades santas. Sobre as práticas e a vida dos sertanejos nos redutos consultar Machado (2004), Monteiro (1974), Queiroz (1977).

Pelas influências já identificadas de pregadores itinerantes no messianismo-escatológico do Contestado e pela necessidade dialógica de aproximação com a Comunidade Cristã Antiga de Tessalônica, o presente estudo recua até a pregação do primeiro monge João Maria, o italiano Giovanni Maria de Agostini, em meados do século XIX.

Neste estudo, assim, a atuação do monge João Maria será ponto balizador para o cruzamento com a pregação e a carta paulina de *Primeira Tessalonicenses*. A pregação muitas vezes severa do monge João Maria de Agostini, o ajuntamento de pessoas ao seu redor, os milagres a ele atribuídos perturbaram a coesão social à maneira da pregação de Paulo, no século I. Assim, as experiências humanas de tensão quanto à expectativa de um Reino Celestial, causada por pregações messiânico-escatológicas, são o fio condutor da análise.

É importante lembrar que o contexto social que desperta o mito³ e que proporciona uma reelaboração mística da vida nas comunidades não se restringe aos momentos de maior tensão vivenciados por Tessalonicenses e Contestados, os quais podem, pela documentação disponível, ser identificados, respectivamente, com o período em que a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* é produzida e com o período de Guerra no território Contestado (1912-1916).

Assim sendo, para apresentar de maneira satisfatória as experiências históricas por meio de método comparativo, o presente estudo investiga o processo de sofisticação e radicalização da mensagem cristã no seio popular, tendo como âncora o contexto cultural experimentado por Paulo durante a confecção da primeira carta, em meados do século I, e o contexto cultural da religião popular, no sul do Brasil, evidenciado nas mensagens e nos escritos⁴ do monge João Maria de Agostini, em meados do século XIX.

³ Segundo a apropriada definição de um estudioso do cristianismo primitivo, Gerd Theissen (2009, p. 43-44), os mitos “são narrativas provenientes de um tempo decisivo para o mundo, com portadores de ações sobrenaturais que levam à estabilidade uma situação instável. Eles se desenrolam num mundo próprio, com estruturas de pensamento que se distinguem de nosso mundo cotidiano: no interior de um mito, duas coisas ou pessoas distintas em nossa experiência podem ser ‘profundamente idênticas’: um morto pode voltar sob nova aparência, a queda de Adão pode repetir-se em cada pessoa, um rito pode realizar a presença real de outra coisa. Tomando-se como base essa definição de mito, então o anúncio de Jesus contém, em seu cerne, um mito, um mito dos últimos tempos como um tempo decisivo para o mundo, um tempo em que Deus prevalecerá contra todos os outros poderes sobrenaturais – Satã e seus demônios – a fim de mudar a situação atual instável de desgraça numa circunstância salvífica.”

⁴ Para os dois contextos estudados, entende-se por mensagens a evangelização em sua forma oral, enquanto os escritos são as orientações em suporte físico deixadas pelos missionários, escritos que por vezes revisitavam as mensagens.

Dessa maneira, as fontes e documentações necessárias à proposta de trabalho são: a *Primeira Carta aos Tessalonicenses*, de Paulo, e as cartas *Aos dos Campestres* e *Aos do Monte Palma*, de João Maria de Agostini.

No centro da análise, colocam-se as seguintes questões: O que a tradição apocalíptica e milenarista tem a nos dizer sobre esses cristianismos? Como aproximá-los e distanciá-los para que se possa, satisfatoriamente, chegar ao conceito de apocalipticismo cristão? A pregação e a difusão da mensagem ecoam de forma homogênea nas duas experiências? Por que foi necessário revisitar as pregações anteriores por meio de escritos às comunidades e coibir comportamentos exaltados? A abordagem do problema foi eficiente?

As características das epístolas aos Tessalonicenses permitem entrever uma comunidade de homens e mulheres somente por trás das exortações proferidas. Para a pesquisa das fontes bíblicas, foram adotadas três traduções respeitadas na pesquisa acadêmica brasileira, e o foco escolhido são os questionamentos amplamente discutidos sobre escatologia⁵ Tessalonicense.

Com base em leituras apaziguadas do texto bíblico, aplainadas de forma a ressaltar as prédicas em detrimento das comunidades históricas, a abordagem moderna⁶ relegou os “desvios” criticados por Paulo e, com isso, a compreensão de uma experiência concreta vivida pelos cristãos Tessalonicenses. Ao se isolar o texto bíblico, deslocando-se aconselhamentos presos a uma condição sócio-histórica para uma teologia de aconselhamentos genéricos (que serão proferidos no domingo), correu-se o risco de se perder de vista a comunidade histórica.

⁵ Segundo Grenz, Guretzki e Nordling (2007, p. 48), a *Escatologia* pode ser definida como consistente (completa), realizada e inaugurada. Derivada do termo grego *eschaton*, que significa “último”, escatologia relaciona-se ao apogeu ou final da história, quando Cristo voltará à terra para estabelecer seu reino eterno de justiça entre todas as nações. Escatologia, então, é o estudo teológico que busca entender a direção ou o propósito final da história enquanto esta se move em direção ao futuro, tanto de uma perspectiva individual (que acontece quando alguém morre?) como de uma perspectiva coletiva (para onde a história está indo e como ela terminará?). No século XX, desenvolveram-se pelo menos três formas básicas de escatologia. A escatologia consistente (ou completa) é a visão de que o ensino de Jesus e dos apóstolos era totalmente voltado para a proclamação do fim iminente da história. A escatologia realizada encara a primeira vinda de Cristo como a plena presença do reino de Deus. A escatologia inaugurada encara a primeira vinda de Cristo como o início do reino no presente, embora reconheça que a consumação ou o cumprimento do reino de Deus ainda está por vir.

⁶ Em textos recentes e que se dizem “introdutórios” à leitura bíblica, como os de Bortolini (2003; 2007), há mesmo uma indução dos sentidos de modo a adequar a mensagem dos textos ao tempo atual, minimizando sua origem e motivos.

Em relação à rica historiografia do Contestado e diante das inúmeras abordagens existentes de interpretação do referido movimento, adota-se a tradição messiânica culturalmente gestada pelo judeu-cristianismo e praticada de forma geral pelo cristianismo brasileiro de origens coloniais.

Sendo assim, é preciso afirmar que o messianismo⁷ estudado não deseja excluir as experiências de âmbito social e econômico vivenciadas pela comunidade. Isso não quer dizer que a abordagem cultural sobrepor-se-á às demais, mas apenas que será o ângulo escolhido para um quadro de múltiplos lados.

Por sua vez, os problemas concernentes às experiências do tempo mostraram-se especialmente profícuos para o presente estudo. Colocar em reação grupos cristãos distantes e observar seus contornos pode trazer à tona bons questionamentos a respeito das permanências culturais de longo prazo. É natural que o “mistério” dessas permanências de “longuíssima duração” provoque curiosidades e críticas; afinal, dois mil anos separam os dois eventos. Resguardada a distância tempo-espacial dos ocorridos, um suposto anacronismo é aqui usado de forma controlada, na acepção de Nicole Loraux (2009, p. 194). Não se trata de buscar respostas cabais, mas avançar nas perguntas aos objetos. Porém,

a comparação com os dados etnográficos, quer na sua versão mais prudente (que procura simplesmente motivações para novas perguntas), quer na sua versão mais audaz (que não exclui a possibilidade de descobrir novas respostas), impõe uma crítica preliminar dos testemunhos (GINZBURG, 1989a, p. 161-162).

Para além da liberdade de contrapor duas experiências distantes no tempo/espço, o estudo dos processos em questão torna-se útil ferramenta de alcance das fronteiras cognoscíveis de desenvolvimento da mensagem cristã. A análise não escoo em único sentido para imputar uma estrutura única, mas vai de Tessalônica ao Contestado e do Contestado à Tessalônica.

⁷ A categoria “messianismo” é tomada a partir de Henri Desroche (1985, p. 124): “*Messianismos*, incluídos os milenarismos, termo que nos faz oscilar entre as magnificências e as teratologias dos ‘reinos de Deus’ e dos ‘céus sobre a terra’.”

Para tanto, serão discutidos os conceitos e os métodos utilizados pelos historiadores Carlo Ginzburg (1988), François Hartog (2013) e Reinhart Koselleck (2006), no que tange à compreensão dos fluxos de tempo.

Como já descrito, a presente pesquisa tem a expectativa de intercalar períodos históricos distintos, com o intuito de melhor compreender a não linearidade do tempo histórico, num entrecruzar de experiências escatológicas carregadas de críticas pertencentes às suas próprias épocas. Assim, o regime de historicidade é apresentado como “um instrumento para comparar tipos de histórias diferentes, mas também [...] colocar em foco modos de relação com o tempo, aqui e lá, hoje e ontem. Maneiras de ser no tempo” (HARTOG, 2013, p. 29).

Para o entendimento da cultura cristã, preservada de forma latente por uma história de “longuíssima duração”, o método morfológico de Ginzburg (1988; 1989b) também será uma das vias de reflexão da dinâmica entre as experiências de cristãos antigos e modernos. As conexões percorridas por Ginzburg para justificar a recorrência de mitos encontrados na Ásia, Europa, África e até América podem ser evidenciadas historicamente por meio do contato cultural, de familiaridades culturais, mas passa ao largo de explicações filogenéticas e do não demonstrável inconsciente coletivo junguiano.

A ordem do tempo conclamada pela expectativa iminente pode, grosso modo, identificar-se ao horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2006), fazendo brotar, aqui e acolá, uma relação de tempo que impele os homens sob sua instituição.

Nessa ordem de ideias, buscou-se instaurar uma cronologia narrativa para as experiências messiânico-escatológicas entre Tessalonicenses e Contestados, retratando-as, sempre que possível, e fazendo o exercício de aproximação e distanciamento, para a provocação de alteridades e ganhos de inteligibilidade.

A presente dissertação está dividida em três capítulos.

No sentido de contextualizar a tradição apocalíptica ligada ao cristianismo nascente, o primeiro capítulo tem por objetivo discutir os conceitos-chave que orientam a compreensão da problemática central do trabalho: “apocalipse” e seus derivados, “apocalíptica” e

“apocalipticismo”, bem como o conceito que designa as experiências de cristãos relacionadas à tradição apocalíptica, o “milénarismo”.

Em seguida, pretende-se expor os debates teóricos a respeito das experiências do fluxo do tempo relativos à cultura em análise, a fim de embasar futuras proposições, observações e objeções na dissertação. É fundamental refletir antropologicamente sobre essas experiências, pois o debate é central para este trabalho, uma vez que o sistema cristão de significados delimita as formas de apreensão do tempo. Assim, será possível apreender como a prática autônoma dos rituais pode despertar um mito adormecido, um caminho de sofisticação da cultura, o qual, sem diretrizes, também desemboca na crítica presente em tradições mais antigas.

O segundo capítulo, além de defender, em sua abertura, a escolha do recorte temporal mais recuado, em vista de uma melhor fundamentação das experiências em contraponto, também apresenta mais detidamente os personagens Paulo e João Maria de Agostini, bem como as suas pregações. Será realizada breve análise dos contextos em que se inseriam os pregadores e suas audiências, além dos recursos retóricos utilizados nas pregações e o indicativo de como a mensagem era consumida nas duas experiências cristãs.

Em sequência, o terceiro capítulo tece considerações a respeito da recepção do Evangelho, considerando o contraste existente entre a mensagem oral do primeiro momento de contato e pregação de Paulo e de Agostini e os escritos remetidos às comunidades, frutos da necessidade de orientação em um segundo momento. Busca-se, essencialmente, a partir de uma leitura a contrapelo de inspiração benjaminiana, enxergar as gentes exortadas em meio aos escritos ordenadores de comportamentos. Finalmente, chega-se à principal hipótese do estudo: compreender que as práticas desassistidas, porém autônomas, rumam em direção a tradições confinadas dentro do próprio cristianismo.

É possível que outras comunidades coubessem na análise proposta. Porém, o movimento sociorreligioso do Contestado atende a algumas particularidades, não por ser “simétrico” à experiência comunitária paulina, mas por apresentar, em seu enredo, pequenas âncoras que ajudam a desenvolver uma trama argumentativa.

Trata-se, de um lado, de um movimento social do século XX, que, justaposto à experiência tessalonicense, permite catalisar a reflexão sobre comportamentos por vezes obscuros na crítica “paulina”; por outro lado, trata-se de uma Comunidade Cristã Primitiva, agindo em corrente tradicional do messianismo-judaico, e que, comparada à experiência brasileira do Contestado, faz aparecer elementos de confronto com as explicações depreciativas da religiosidade de cunho popular, matizando-as diante dos muitos movimentos brasileiros ocorridos no final do século XIX, na transição Império/República.

Contestados ajudam a dar aos Tessalonicenses carne e ossos, enxergar as gentes em meio a cartas que, desde muito cedo, assumiram um caráter católico, universal e, por isso mesmo, sem identidade.

Dentre as variadas tramas que auxiliam na composição da realidade vivida por aqueles homens e mulheres, esta é apenas uma contribuição a um estudo de grande complexidade. Obviamente, em virtude da amplitude do tema e das limitações inerentes ao presente estudo, o recorte proposto concentra-se em alguns pontos, com rápidas incursões por outros movimentos e comunidades. Tal perspectiva colabora para a recusa de uma lógica evolutiva e causal do tempo histórico. Como lembra Marc Bloch (2001, p. 153):

o tempo humano, em resumo, permanecerá sempre rebelde tanto à implacável uniformidade como ao seccionamento rígido do tempo do relógio. Faltam-lhe medidas adequadas à variabilidade de seu ritmo e que, como limites, aceitem frequentemente, porque a realidade assim o quer, conhecer apenas zonas marginais.

Vale a pena seguir os indícios e encontrar novos ângulos de observação para as experiências estudadas. E, como escreve Marcel Detienne (2004, p.16):

Trata-se, muito simplesmente, de ver o que acontece. Fazer reagir para descobrir um aspecto despercebido, um ângulo insólito, uma propriedade escondida. Sem ter medo de desordenar a História ou de zombar da cronologia. O jogo vale a pena: o comparativista experimentador se dá assim a liberdade e o prazer de desmontar e de remontar lógicas parciais de pensamento. Tudo é de proveito para o antropólogo e seu compadre, o historiador.

Diante do exposto, espera-se que, à maneira de uma iluminura, esta introdução consiga iniciar o leitor no enredo que se segue. A comparação entre experiências aparentemente estranhas uma à outra pode provocar espanto e fascínio.

CAPÍTULO 1

A APOCALÍPTICA TESSALONICENSE E O MILENARISMO CONTESTADO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Com o objetivo de iniciar o leitor no processo de conjugação entre as Comunidades Cristãs de Tessalônica e do Contestado, será exposta parte da inquietação que busca aproximar duas experiências aparentemente distintas, por se julgar as distâncias tempo-espaciais empecilhos insuperáveis. Nesse sentido, defende-se um recorte tempo-cultural para o problema apresentado, elegendo pólos de observação que atravessam as duas experiências. Como grande norteadora da narrativa e principal definidora da observação em contraste, tem-se a expectativa vivenciada por agrupamentos cristãos autônomos em suas práticas e experimentação do sagrado. Dessa forma, Tessalonicenses, durante o século I, e Contestados, durante o século XX – reagindo a questões próprias às suas circunstâncias histórico-sociais – confluem num conjunto de comportamentos que podem ser mapeados por meio da crítica feita aos modos de experimentação de suas culturas.

Antes de entrar nessa confluência e na crítica documental propriamente dita, deve-se primeiro avaliar o que permite essa aproximação. Parte-se, assim, da conceituação necessária à compreensão dos comportamentos não alinhados à instituição cristã⁸, manifestados pelas duas experiências. Apesar da costumeira afirmação de uma tradição apocalíptica intracristã equilibrada e paciente, a ótica aqui adotada é a de que, no cristianismo nascente – diga-se experiência Tessalônica expressa nas cartas a eles remetidas –, a apocalíptica judaico-cristã ainda estava distante de ser plenamente equilibrada. A apocalíptica era ainda uma expressão cultural autônoma, não obstante a teologia cristológica nascente ir cerceando-a pouco a pouco.

Da mesma forma, o termo milenarismo, nascido de um apocalipse cristão,⁹ tenta transmitir as características desalinhadas que se manifestam em épocas de cristianismo já institucional – a exemplo da experiência do Contestado – e que o relacionam à tradição dos

⁸ Apesar de Paulo ter servido de base para os fundamentos da Instituição Cristã, não se pode falar em Instituição Cristã nas origens do cristianismo. Porém, o uso da referência à Instituição no decorrer deste trabalho apela para a representatividade de Paulo como precursor de uma ortodoxia. Também é importante atentar para o fato de que o cristianismo pregado por Paulo possuía muito de judaísmo; judaísmo que pode ser considerado Instituição e que desejava cercear os convertidos àquela seita judaica.

⁹ O conceito de milenarismo é inspirado na passagem de Apocalipse 20, que remete ao reinado de mil anos. Esta questão será discutida com maior acuidade no tópico 1.2.

apocalipses. Enfim, um mínimo de três conceitos será discutido para que se possa conjugar com as experiências propostas: a “apocalíptica”, o “milenarismo” e – assim como a apocalíptica – um derivado do conceito de apocalipse: o “apocalipsismo” ou “apocalipticismo”.

Para a primeira etapa que se segue, será empreendida a defesa desta ousada conjugação e de seu recorte, com um rápido histórico das experiências cristãs em questão, no intuito de começar a ambientar o leitor nos dois universos. No decorrer da dissertação, essas experiências tenderão ao contraste, ao jogo argumentativo e terão seus problemas entremeados. Na tensa coadunação entre “estrutura” e “evento”, Ginzburg (1989a, p. 173-174) pondera:

se o âmbito da investigação for suficientemente circunscrito, as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço de modo a permitir-nos encontrar o mesmo indivíduo ou grupos de indivíduos em contextos sociais diversos.

1.1 POR UM RECORTE TEMPO-CULTURAL DA HISTÓRIA

Assim, como com os Gregos (e Paulo está impregnado de helenismo), a memória pode resultar em escatologia, negar a experiência temporal e a história. Será uma das vias da memória cristã. (LE GOFF, 1990, p. 444).

O cristianismo paulino ganhou forma enquanto Paulo ordenava as igrejas que deixava pelo caminho. A teologia empregada em Tessalonicenses e em comunidades consequentes, como a dos Coríntios, demonstra o fortalecimento de uma argumentação em favor de um cristianismo temporal e cotidiano em detrimento da iminência do fim dos tempos. Como mensurar isso? Esse é um dos questionamentos a ser desenvolvido neste estudo por meio da comparação com outra Comunidade Cristã.

O movimento messiânico do Contestado, em seu complexo manejo do aparato simbólico, permite enxergar o potencial criador, subversivo, transgressor do cristianismo:¹⁰ como o mundo experimentado passa a definir as ações, como uma nova realidade é gestada por meio de dificuldades prementes, antes da consolidação do Reino de Deus na Terra.

¹⁰ Cf. CAILLOIS, 1979.

A República brasileira recém-instaurada assistiu e reprimiu vários movimentos vistos quase sempre como dissidências políticas. Grosso modo, os estudos que se preocupam com os movimentos sociais no período de implantação da República acabam por uniformizá-los, já que esses levantes têm estopins semelhantes e planos de cobranças comuns. Refinar o tipo de levante, de sertanejos sem bandeiras claras, assim como os seus veios potencializadores permite compreender melhor a diversidade das lutas ocorridas pelo país, diferenciando supostas ameaças à ordem institucional. Permite, igualmente, compreender onde e sobre os ombros de quem a República se assentou.

Evidentemente, uma rápida incursão aos históricos dos movimentos faz-se necessária.

No início do século XX, entre os anos de 1912 e 1916, ocorreu em terra brasileira o fenômeno messiânico conhecido por Contestado, derivando seu nome da condição do território em litígio entre os Estados de Santa Catarina e Paraná. Tal recorte temporal é compreendido apenas como referência, pois tanto para aquém de 1912 como para além de 1916 existiram e existem fatores que ajudam a compreender o conflito.

O reordenamento de poderes locais, em função de novos valores chegados com a República, obriga antigas instituições, como o Coronelismo, a orbitar em torno de poderes novos e “legítimos” que se faziam sentir no controle dos Estados. Quanto mais havia aproximação entre essas esferas de poder, mais era legitimado o reconhecimento da nova autoridade que se implantara. O capital estrangeiro desmantelava as antigas condições de sociabilidade, e a estrada de ferro, sob responsabilidade da *Southern Brazil Railway* e da *Lumber and Colonization Company*, era símbolo dessa desagregação.¹¹

A introdução da ferrovia contribui substancialmente para a instabilidade da região, pois a concessão da estrada de ferro também dava direitos de exploração das terras que a margeavam até 15 km. Segundo Machado (2004, p. 148), contingentes armados foram utilizados para fazer valer esses direitos e expulsar os antigos moradores, posseiros caboclos, dos arredores da ferrovia. A *Brazil Railway* e sua subsidiária *Lumber* articularam perante as lideranças políticas locais o afrouxamento de prescrições quanto à exploração. O poder sobre

¹¹ Acerca da relação entre a construção da estrada de ferro e o Movimento do Contestado, ver ESPIG (2011).

as terras alimentou as madeiras, as quais rapidamente se multiplicaram, reestruturando fortemente a economia local e, por conseguinte, adequando-se à política de assentamento de colonos estrangeiros em terras antes consideradas devolutas.

As instituições religiosas pouco tinham acesso à região. O ermo sertão e seus habitantes desenvolveram, por meio dos signos cristãos disponíveis, o catolicismo rústico; e a maneira como praticavam a religião era pautada numa intensa autonomia (MONTEIRO, 1974, p. 57-80).

Muitos foram os tipos que povoaram os sertões do Contestado, praticando esse catolicismo rústico e profetizando. Os conhecidos monges¹² vagavam por estes sertões e usufruíam de respeito e consideração entre o povo. Três deles foram fortemente ligados ao Movimento do Contestado: João Maria, um segundo João Maria e José Maria.

As percepções que se construíram dos dois primeiros se confundem, e a morte ou desaparecimento deles demonstra o lado mítico de suas lembranças, surgindo aí várias explicações para uma possível retirada do plano terreno.

O monge José Maria, participante direto da guerra, era conhecido curandeiro da região. Sabe-se que fazia leituras da História de Carlos Magno¹³ e sua popularidade entre os sertanejos cresceu em tempos de crise.

Com o crescente ajuntamento de sertanejos rebeldes em torno do monge José Maria, os embates com as novas forças que se faziam presentes na região foram inevitáveis. A Monarquia passa a ser defendida pelos rebeldes sertanejos, atraindo, assim, a repressão da principiante República brasileira que se firmava.

Depois da morte do monge José Maria, em combate no Irani, o movimento ganha nova proporção com a ideia de que o monge sabia do seu destino e anunciara um futuro retorno (MONTEIRO, 1974, p. 153-157). A crença de que viviam o “fim dos tempos” leva-os

¹² “Eram chamados ‘monges’, embora não pertencessem a nenhuma congregação religiosa; leigos, tinham resolvido dedicar sua vida à religião.” (QUEIROZ, 1965, p. 246). O termo *monge* assume significado diferente do habitual, estando mais próximo da figura de beatos itinerantes e penitentes do sertão nordestino.

¹³ “O peso da literatura de cavalaria no interior do Brasil é inversamente proporcional à sua decadência na Europa: *A História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* foi, até poucos anos, o mais conhecido no interior do Brasil.” (DOBRORUKA, 2004, p. 153 e 154). Inspirados na Gesta Carolíngia, surge, no Movimento do Contestado, uma elite guerreira jagunça, os Pares de São Sebastião, um corpo combatente à parte, hábeis no manejo do facão, que era a arma preferencial do entrevero. Alguns estudiosos acreditam que os Pares de França Contestados perfaziam 24 componentes por entenderem *Pares* como dupla, porém existem indícios que sugerem um maior número de participantes.

a uma resistência que somente pode ser entendida com o estudo do fenômeno religioso ocorrido.

Algum tempo se passa até que as expectativas depositadas no monge assassinado ganhassem forma e comando por meio de uma menina, Teodora, a qual passou a relatar sonhos em que José Maria ordenava aos seus seguidores que voltassem a Taquaruçu. José Maria passou, desse modo, de simples curandeiro a líder santificado, ocupando um lugar na tradição dos monges. Para Vinhas de Queiroz (1977), o período que vai do combate do Irani à formação do segundo povoado de Taquaruçu (outubro de 1912 a dezembro de 1913) é compreendido como período de reelaboração mística, também compreendido por Duglas T. Monteiro (1974), em termos weberianos, como processo de “reencantamento do mundo”.

Essa crença nos monges Santos, em São Sebastião¹⁴ e em um Exército Encantado, que, em breve, irromperiam nos céus trazendo então a justiça do Reino, elaborou-se numa organização místico-religiosa que vivia a Prefiguração deste Reino, em um território agora considerado sagrado, uma terra santa de onde seus mortos ressuscitariam.¹⁵

Peões, pequenos agricultores e alguns fazendeiros continuaram a seguir as ordens do monge, que se faziam ouvir por meio de virgens e crianças visionárias (QUEIROZ, 1965, p. 255). Assim, um novo fervor brotou entre os sertanejos, que passaram a organizar vários redutos entre o meio-oeste catarinense e o sul do Paraná, movidos pela fé no retorno de José Maria.

O movimento, apesar da forte resistência, foi debelado pelo exército brasileiro, depois de alguns anos. Entretanto, poderia a esperança escatológica da Comunidade do

¹⁴ O conceito mais geral sobre sebastianismo diz respeito a uma tradição portuguesa do século XVI. Após o “desaparecimento” do Rei D. Sebastião, durante a batalha de Alcácer-Quibir, difunde-se a expectativa de que ele um dia voltaria para libertar seu povo do jugo espanhol. Waldemar Valente entende que as origens portuguesas dessa expectativa estariam influenciadas por tradições hispânicas anteriores, que já alimentavam a ansiedade em uma figura messiânica conhecida por “O Encoberto”. No entanto, o sebastianismo difundido nos sertões brasileiros ainda está por ser melhor estudado. As muitas manifestações brasileiras, que se apresentam sob o conceito academicista de Sebastianismo, podem estar uniformizadas de maneira prejudicial à pesquisa histórica, que acaba por perder nuances importantes. Valente ainda nos alerta que “não fica bem chamar de sebastianismo, quando a figura que deve voltar não é Sebastião” (VALENTE, 1963, p. 51). Para um aprofundamento sobre o sebastianismo no Movimento do Contestado, consultar Salomão (2008).

¹⁵ É importante lembrar o longo histórico de movimentos tidos por messiânicos no sul do país, como os “Muckers”, São Leopoldo, RS, 1872; o “Canudinho de Lages”, em Santa Catarina, 1897; o movimento dos Monges do Pinheirinho, em Encantado, RS, em 1902. E eventos posteriores ao Contestado também, ligados às tradições dos monges, como o de Papudo, em Mafra, SC, 1921, o comandado por Fabrício das Neves e Palhano, em Concórdia, SC, entre 1924 e 1925, o dos Monges Barbudos de Soledade, RS, entre 1935 e 1938 e o dos Alonsos nos vales dos rios Timbó e Tamanduá, Porto União, SC, em 1942.

Contestado, buscando contemplar o Reino, nos dizer algo sobre a Comunidade de Tessalônica?

Metrópole portuária de fluxo comercial intenso, a Tessalônica dos anos 50 do primeiro século era um grande centro com afluência de muitas culturas. Pela sua localização bem-protegida – em um golfo –, tornou-se rota segura para os negociantes do Mediterrâneo. Ali, rotas comerciais do interior dos Bálcãs encontravam-se com a Via Egnatia, a maior rota de comércio entre o Oriente e o Ocidente. Antes de se tornar capital da província romana da Macedônia, em 42 a.C, a cidade de Tessalônica já havia passado por experiências de dominação anteriores, exercendo papel político preponderante.

Ali coexistiam muitas colônias de estrangeiros, inclusive colônias de judeus que interpretaram a nova seita que surgia, o cristianismo, como uma distorção do judaísmo. Paulo, como propagador da nova seita, sofreu perseguições por parte dos judeus, quando em campanha missionária por lá. Com o trabalho interrompido e sua vida ameaçada, teve que fugir desses judeus (1Ts 2: 14-16).¹⁶

É nesse contexto que encontramos a Comunidade Cristã de Tessalônica. Abandonados à própria sorte? Talvez este não seja o questionamento principal. Apesar de ela ainda ter permanecido sob os cuidados atentos de Paulo e seus ajudantes, os ensinamentos que deles provieram conotam que a comunidade, à sua maneira, estava trilhando um caminho que não agradava aos doutrinadores.

Os supostos vínculos Tessalonicenses com o fenômeno milenarista do Contestado possuem claros distanciamentos de ordem prática. Primeiramente, as diferenças entre Tessalonicenses e Contestados podem ser de natureza urbana e rural. Tessalônica, uma importante cidade portuária grega, dentro do Império Romano, com intenso fluxo de pessoas, foi uma escolha estratégica do missionário Paulo. O objetivo era disseminar o judaísmo da nova aliança com pagãos e judeus da diáspora. Já a Guerra do Contestado foi um acontecimento rural brasileiro, ocorrido entre Santa Catarina e Paraná, e lido variadas vezes

¹⁶ Sobre uma possível interpolação antijudaica em 1Ts 2: 13-16, ver Koester (2005).

pela oposição litoral/sertão. Problemas relativos à concentração de terras, mandonismo local e ineficiência do Estado brasileiro na transição Império/República desenham o quadro de sujeição ao capital estrangeiro e uma política de omissão para com os nacionais.

Outra diferença importante diz respeito aos que compunham as fileiras dessas comunidades. A Comunidade dos Tessalonicenses tem seus adeptos entre pagãos e judeus da diáspora. É importante frisar a efervescência cultural dos variados ritos existentes, ligados, fundamentalmente, pela agregação imperial no culto ao imperador. Segundo Crossan e Reed (2007, p. 45-48), Paulo “pesca” discípulos onde claramente suas chances persuasivas eram maiores, ou seja, nas sinagogas. Logo, um pano de fundo cultural deve fazer parte das perguntas lançadas aos Tessalonicenses de Paulo.

O caso brasileiro do Contestado situa-se no epicentro de um problema ocasionado, em parte, pela política de concessão de exploração do território brasileiro a iniciativas estrangeiras, em parte, pela política de trabalhadores imigrantes em detrimento dos nacionais.

Desde o século XIX, têm-se notícias de monges andarilhos e praticantes de um catolicismo rústico pela região. Como dificilmente os poderes institucionais se faziam presentes, esses profetas errantes passaram a congregar as expectativas populares do ermo sertão. Portanto, um cristianismo católico praticado de forma autônoma deve ser avaliado.

É importante ter em mente esses distanciamentos imediatos, pois eles impõem limites a algumas reflexões aqui construídas ou estimuladas pela análise em contraponto das duas experiências históricas: antiga e moderna. Contudo, não se deseja impossibilitar *a priori* algumas inferências, mas deixar que a crítica final fique em aberto para que a reflexão flua nos dois sentidos.

As extremidades de um período de tempo carecem de interpretação. Quando um período de tempo parece chocar-se com outro, devido à natureza própria da ordem do tempo que os separa, é importante que também se estabeleçam interpretações para a emenda desses tempos. Será, aqui, objeto de análise alguns dos conceitos e métodos utilizados pelos historiadores Carlo Ginzburg (1988; 1989a; 1989b; 2007), François Hartog (2010a; 2010b) e Reinhart Koselleck (2006), no que tange à compreensão dos fluxos de tempo.

Nas palavras de Hartog (2013, p.17), “investigando, de alguma forma, os momentos da vingança divina, o historiador é aquele que, graças a seu saber, pode reunir e desvendar as duas extremidades da cadeia”. Essa sentença de Hartog refere-se à compreensão do tempo descontínuo e à necessidade humana de dar-lhe sentido e, em razão do seu tom de devir, encaixa-se nas pretensões desta pesquisa, que tem a expectativa de colocar em confronto períodos históricos distintos, para melhor compreender a não linearidade do tempo histórico. Esse entrecruzar de experiências escatológicas evidencia a forte crítica com suas próprias épocas.

As experiências do “fim dos tempos” vivida pelos cristãos Tessalonicenses e Contestados, a rigor, não são a mesma coisa. No entanto, a proximidade de seus desenvolvimentos, de suas dinâmicas, assenta-se em uma experiência do tempo muito similar. Apesar da artificialidade da sincronia, que somente existe na arbitrariedade do manejo científico das experiências ombreadas, essa aproximação abre novas possibilidades de crítica: tradições estruturantes no seio do cristianismo, autonomia da experiência religiosa e crítica textual entre a *Primeira* e a *Segunda Carta aos Tessalonicenses*. Galgam-se espaços numa crítica documental, com o intuito de “melhor ver o próximo” (HARTOG, 2013, p. 11).

Postas lado a lado, as experiências fornecem detalhes de um fenômeno humano com evidências estruturantes em diversos momentos da história. O contraste entre as épocas delimita seus contornos e traz à luz possíveis estopins e desdobramentos em comum. Afinal, as experiências culturais podem constituir estruturas que permitem a repetição dos fatos ao longo do tempo.

Todavia, não se busca, nesta pesquisa, resumir as experiências em análise a um estruturalismo à maneira de Lévi-Strauss (1975), mas reconhecer nelas os fluxos da história descontínua e não linear, admitindo que seja possível o retorno de determinados conjuntos de fatos no decorrer de diferentes níveis de transcurso históricos, fatos trazidos à tona por diferentes camadas de tempo (KOSELLECK, 2006, p. 121 e 133).

Em *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII* (1988) e em *História Noturna: decifrando o sabá* (2007), o historiador italiano Carlo Ginzburg, na busca por compreender os nexos entre os substratos culturais profundos de mitos recorrentes, em vastas áreas e em tempos diversos, utiliza a morfologia dos mitos para formular não conclusões, mas conjecturas extraídas de um uso ponderado do estruturalismo lévi-straussiano, aliado à pesquisa de conexões históricas. Tais substratos míticos comuns,

que apontariam para uma “longuíssima duração” da cultura, embasa sua hipótese de um *continuum* temporal centrado na difusão cultural, na derivação de fontes comuns ou em características estruturais da mente humana. Para esta última, Ginzburg trabalha com a noção de transculturalidade, inspirado na ideia de arquétipo utilizada por Mircea Eliade (1969). Porém, estabelece claras reservas do método morfológico, que supostamente, daria validade ao argumento, já que trabalha com generalização não corroborada pela pesquisa histórica.

Em outras palavras, os Cristãos Tessalonicenses e os Cristãos Contestados, neste momento, de início, satisfazem o quesito da difusão cultural, que permite a atualização do mito, segundo a lógica adotada nos trabalhos de Ginzburg. As conclusões a que o autor chega são “vagas” por um lado e “sóbrias” por outro. Vagas, se o critério for dar respostas cabais; sóbrias, por reconhecerem os limites da documentação e não forçarem explicações, as quais poderiam até ser consideradas “corretas”, mas que não passariam de um encaixe retórico positivo e agradável.

Contudo, mesmo assim, Cassirer (1992) possibilita este enfoque, pois, apesar de enxergar o pensamento mítico e o pensamento religioso em polos distintos, também vê complementaridade entre eles. A prática autônoma da experiência religiosa pode ser considerada um exemplo de intensa complementaridade, pois, saindo da esfera institucional, o que sobra para nortear a prática são as noções de caráter elementar,¹⁷ essencialmente ligadas ao mito da religião.

A experiência autônoma dos cristianismos ora estudados aguça a elementaridade da mensagem religiosa, o que faz o mito assumir posição de maior destaque. É nesse momento de fermentação que novos sentidos são agregados, que há a partilha da essência do mito em novas práticas e usos da experiência religiosa, desenvolvendo complexo enredo. É a isso que o conceito de “sofisticação cultural”, o qual será largamente empregado neste trabalho, remete. Pois, “se existe um equilíbrio na cultura humana, este só pode ser descrito como

¹⁷ Por elementar, entende-se o sentido primeiro identificado ao uso prático do simbolismo religioso bíblico. Como explicita Benoist (1975, p. 10), “um simbolismo vital e orgânico exprimirá sempre, melhor do que qualquer outro, as verdades de ordem espiritual, como testemunham as parábolas evangélicas”. Como exemplos da expressão “vital e orgânico”, é possível citar o trabalho na terra e a colheita dos frutos ou a pesca para o sustento da vida. Assim, as parábolas seguintes não carecem de complexas elaborações, basta atinar para o fator elementar: a audiência. Tem-se a parábola do semeador (Mt 13; Mc 4: 2-9 e 30-32; Lc 8: 5-8 e 13: 18-19), a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20:1-16), a parábola dos pescadores de homens (Lc 5: 1-11; Mt 4:18-22; Mc 1: 16-20; Jo 21: 1-11) e, por último, a referência já desgastada ao pastor de ovelhas (Mt 18: 10-14; Lc 15: 1-7; Jo 10: 1-18).

dinâmico, não como estático; é o resultado de uma luta entre forças opostas” (CASSIRER, 1972, p. 348).

Cabe ao pesquisador dosar a aproximação da experiência histórica com o mito, que, por sua natureza, tende a polarizar o enredo e a forma de contar a história.

Tessalonicenses e Contestados apresentam uma experiência cultural judaico-cristã do tempo, não somente pela transição existente no período Tessalonicense, nitidamente uma seita judaica em vias de sofisticação, mas também pelas raízes culturais profundas contidas no seio cristão; afinal, vários foram os movimentos cristãos, a exemplo do Contestado, que transpuseram os limites da mera expectativa, reencenando um antigo enredo.

Dessa forma, a aproximação entre as comunidades possibilita ao observador da tradição cristã uma visão de fenômenos escatológicos recorrentes, embora subestimados, quando profecias de fim do mundo não realizadas ficam incrustadas no ciclo das gerações (KOSELLECK, 2006, p. 316).

A iminência do “fim” manifesta-se de diferentes formas, seja na maneira como as comunidades conduzem suas vidas em função da espera do *eschaton*, seja no modo como passam a gerir essa espera, abrindo-se a novas possibilidades de vida e realidades antes censuradas “[...] conduzindo-o de imediato a questionar sua própria tradição” (HARTOG, 2013, p. 50). Ainda conforme Hartog (2013, p. 13), a vocação do “regime de historicidade” é ser um instrumento comparatista, que pode tornar mais inteligíveis as experiências do tempo, para além do mundo europeu ou ocidental.

Partindo de distintas experiências no tempo, o “regime de historicidade” se pretende uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender não o tempo, mas todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente os momentos de crise do tempo, aqui e lá, exatamente quando se perde as evidências das articulações do passado, do presente e do futuro (HARTOG, 2013, p. 37).

A experiência cristã do tempo deve então ser compreendida como uma dimensão humana da categorização do tempo. E, a partir dessas premissas, o que se procura, neste momento, é uma reflexão sobre as respostas para problemas nitidamente terrenos da experiência religiosa. Não se quer, com isso, criar uma oposição entre o par terra/céu, advinda

da interpretação religiosa institucional, mas argumentar no sentido de uma realidade conjunta quando está em questão a iminência do porvir.

Acompanham-se as palavras reveladoras de Clifford Geertz (1989, p. 40):

na busca das tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies duras da vida – com as realidades estratificadoras políticas e econômicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares – e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies.

A orientação deste trabalho é similar: compreender que homens e mulheres comuns participaram ativamente da história, sob as mais diversas perspectivas de reivindicação: política, agrária, libertária, religiosa, etc.

É importante destacar essas escolhas desde já. Quando eventos compreendidos heterogeneamente são aproximados, rompe-se com uma escrita da história convencional e seu quadripartismo.¹⁸ O nosso ângulo de observação volta-se, prioritariamente, para o comportamento humano, particularmente para o sentido de iminência vivido nessas comunidades. Um comportamento que se desdobra em atitudes localizadas historicamente e que, no limite da apreensão desta pesquisa, concretiza-se nas histórias de sujeitos que herdaram cristianismos diversos.

Para Ginzburg, em *História Noturna*, os dados obtidos por séries isomorfas, ou seja, séries que convergem pela forma de apresentação, mas não pelo conteúdo, pertenceriam a um âmbito situado entre a profundidade abstrata da estrutura e a concretude superficial do evento. Seria nessa “faixa intermediária”, que este trabalho gostaria de atuar, faixa em que “se joga, em meio a convergências e contrastes, a verdadeira partida entre antropologia e história” (GINZBURG, 2007, p. 35).

Sem dúvida, Ginzburg é um importante referencial no manejo simbólico cultural que irrompe em tempo e espaço diversos. Contudo, a máxima de Detienne (2004, p. 72) se faz fortemente presente na condução do trabalho:

trata-se de colocar em perspectiva – sem julgamento de valor, sem fito tipológico imediato – modelos de escritura de historicidade, aplicando-se a suas construções, a

¹⁸ Divisão didática da História: Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea. É bem sabida a ênfase eurocêntrica deste modelo. Superar uma didática considerada hoje ingênua não é uma tarefa simples, já que o supracitado modelo cristalizou-se no senso comum e fincou raízes em nossa forma de conceber os processos históricos. Não seria exagero dizer que tal didática passou a compor parte de nossa cosmovisão.

suas lógicas de estruturação, a seus usos, a suas crises internas, a distâncias significativas que apresentam entre si, mas também a sua circulação, a seus encontros, a seus choques.

A ideia não é se deixar levar por analogias apressadas e evidências ingênuas, muito menos impor leis gerais que expliquem a variabilidade cultural da espécie humana, mas “construir comparáveis, analisar microssistemas de pensamento, esses encadeamentos que decorrem de uma escolha inicial, uma escolha que temos a liberdade de apresentar ao olhar de outros [...]” (DETIENNE, 2004, p. 65).

A história do cristianismo é uma história escrita em grande parte pelos vencedores. O cânon bíblico é um bom exemplo disso; basta observar a quantidade de escritos marginalizados que não coincidem com a instituição cristã. Hoje, os escritos apócrifos (que sobreviveram) são fontes valiosas de informações e remetem a vertentes religiosas menosprezadas ou mesmo extirpadas pelos concílios¹⁹. Se o peso da intervenção divina paira sobre a interpretação dos eventos cristãos primitivos, as ações de sujeitos concretos não podem passar ao largo da interpretação histórica dessas mesmas circunstâncias, não se pode continuar a ler “Agência” onde existe “agência”.

Sendo assim, a teoria messiânica da história benjaminiana vê nas sublevações das classes subalternas a ocasional interrupção da corrente da história dominante (LÖWY, 2005, p. 74). A filosofia pessimista de Benjamin, na visão de Michael Löwy (2005, p. 25-26), desconfia da literatura, da liberdade e do destino do homem europeu²⁰, mas principalmente desconfia da acomodação entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. Essa “melancolia revolucionária” é encarada como estímulo emancipador. A crítica de Benjamin é

solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso, Modernidade.

Escovar a história a contrapelo [...] significa, então, em primeiro lugar, a recusa em se juntar, de uma maneira ou de outra, ao cortejo triunfal que continua, ainda hoje, a marchar sobre aqueles que jazem por terra. (LÖWY, 2005, p. 73).

¹⁹ Uma série de concílios cristãos, durante os primeiros séculos, foram definindo o consenso de livros canônicos. Um dos mais representativos foi o concílio de Nicéia, em 325, conclamado pelo Imperador Constantino e que institucionalizou os livros do cânon. Em contrapartida, o desprezo aos cristãos fora deste consenso legitimou a perseguição das experiências não autorizadas e a destruição de muitos escritos considerados sagrados. Para a sorte da pesquisa sobre o cristianismo antigo, alguns desses escritos foram escondidos, enterrados. Treze volumes foram encontrados em um jarro de cerâmica, em 1945, na aldeia de Nag Hammadi, Egito. Também os Manuscritos do Mar Morto, descobertos em 1947, remontam à prática da seita judaica dos essênios, com estreita relação com as práticas marginais dos cristianismos existentes.

²⁰ É importante lembrar que o judeu Benjamin viveu a perseguição nazista na Europa, durante a Segunda Guerra Mundial.

O messias de Walter Benjamin convoca, metaforicamente, aqui, para que se escape do pré-estabelecido, perturbe-se a ordem esperada com um anseio de que o fluxo pode ou deve ser redefinido em uma contracorrente. O anúncio do messias soa como o levante dos oprimidos contra a história escrita pelos dominantes. Determinar que

Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela, pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1985, p. 224-225).

Vale a pena seguir os indícios e encontrar novos ângulos de observação, avaliando os momentos de crise do tempo e a contrapartida cristã das experiências em questão.

Trazer à tona dois processos histórico-sociais que guardam entre si analogias estruturais não garante o sucesso da empreita. Por isso, a preocupação em se deter nos contextos históricos. Todavia, parte da energia do método adotado consiste em avaliar o que emerge dos dois universos ilustrados, sem, necessariamente, extrair conclusões isoladas para cada quadro. Sob análises distintas, os processos históricos e as suas respectivas documentações, assim como o cruzamento de fontes e os resultantes dessa combinação, serão contrastados mais à frente.

Para além de uma apreciação isolada das comunidades aqui investigadas, deve-se contrapô-las e criticá-las na plausibilidade de suas experiências comunitárias em interseção. Observá-las em perspectiva produz questionamentos que, de outra forma, ficariam escamoteados. Perguntas serão formuladas numa leitura a contrapelo benjaminiana. No horizonte dessas perguntas, será questionado o comportamento de agrupamentos humanos cristãos diante da urgência a que foram compelidos.

Neste primeiro passo, o intuito não é pontuar diferenças entre as experiências urbanas e rurais, mas refletir sobre Comunidades Cristãs desassistidas por poderes locais e autônomas na manipulação dos símbolos religiosos. A despeito da distância tempo-espacial, essas comunidades têm respostas à iminência do *eschaton* e à presença da opressão, aproximando os processos sócio-culturais em mais de um sentido. É o objetivo de dar corpo e visibilidade a essas Comunidades Cristãs que justifica essa aproximação organizada em torno

de um eixo comum: expectativas iminentes quanto à manifestação do sagrado, o que institui modos de viver e agir. Esse contraponto ajuda, igualmente, a corporificar questionamentos feitos por cristãos a respeito da morte e do retorno do messias em diferentes épocas e lugares.

Para satisfazer empiricamente a proposta, delimitou-se uma esfera de investigação decorrente desse primeiro eixo de análise: a “expectativa iminente”. Esse é o “comparável” construído,²¹ em aproximação realizada em sentido experimental amplo.

O catalisador para o cruzamento de informações foi construído a partir da leitura em contraste da documentação, compreendida em seus respectivos ambientes: a *Primeira Carta aos Tessalonicenses*, de Paulo, e as cartas *Aos dos Campestres* e *Aos do Monte Palma*, de João Maria de Agostini.²² Com isso, deseja-se desenvolver uma interpretação para os aconselhamentos nelas contidos, a partir de uma “dinâmica estrutural” e de uma possível repetição de eventos (KOSELLECK, 2006, p. 145).

Seria errôneo querer atribuir aos ‘eventos’ um conteúdo maior de realidade do que as assim chamadas estruturas, só porque os eventos, no desenrolar concreto de um acontecimento, permanecem atados ao antes e ao depois ligados à cronologia natural, empiricamente verificável. A história seria diminuída, se ela se obrigasse somente à narração, em detrimento de uma análise de estruturas cuja efetividade está em outro nível temporal, não sendo menor por isso.

Ora, trata-se de um procedimento historiográfico comum, hoje em dia, alternar os níveis de argumentação, deduzindo um de outro – ainda que esse outro seja de natureza totalmente diversa. (KOSELLECK, 2006, p. 140).

Tal cruzamento toma forma a partir dos seguintes questionamentos iniciais: O que a tradição apocalíptica e milenarista tem a nos dizer sobre esses cristianismos? Como aproximá-los e distanciá-los para que se possa, satisfatoriamente, embasar conceitos para análises posteriores? Com respostas a essas perguntas, uma convergência simbólica dos conteúdos míticos pode ser apreendida, o que será objeto de análise a seguir.

²¹ Cf. DETIENNE, 2004.

²² Cabe aqui uma explicação referente à escolha dessa documentação e ao recorte realizado. Não somente devido ao volume de material e da necessária crítica que a acompanha, optou-se pelo primeiro escrito aos Tessalonicenses e por cartas que exprimem o nascedouro de um movimento popular posterior. A tradição do mito João Maria está fortemente ligada ao Movimento do Contestado. O personagem que deu origem ao mito e primeiro dos *monges* João Maria, João Maria de Agostini, foi recentemente mapeado pelo complexo trabalho de Alexandre de Oliveira Karsburg (2012), em *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. Logicamente, como se pode deduzir, um esforço intelectual posterior – que ficará para um próximo trabalho, em razão dos limites de uma dissertação –, será necessário para dimensionar a crítica mais severa contida na *Segunda Carta aos Tessalonicenses* com o período de desdobramentos extremos vivenciados na fase da Guerra do Contestado. A carta *Aos dos Campestres* e a carta *Aos do Monte Palma*, escritas pelo italiano João Maria de Agostini, foram compiladas, respectivamente, a partir de Silveira (1979) e de Karsburg (2012).

1.2 APOCALÍPTICA E MILENARISMO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Para se refletir acerca de experiências apocalíptico-milenaristas, é importante discutir, inicialmente, a conceituação de apocalíptica e de milenarismo, indagando sobre as origens do conceito de milenarismo e sobre a ligação umbilical com o livro bíblico de *Apocalipse*. É necessário reconhecer o alargamento da experiência encerrada no conceito de milenarismo a partir de noções que possam ser extraídas de outros apocalipses e de experiências tidas por apocalípticas.

Devido à associação vulgar do termo apocalíptica ao fanatismo, existe uma relutância em reconhecer seu importante papel na formação da teologia cristã. De fato, os apocalipses canônicos de Daniel e, especialmente, o de João, forneceram inspiração para movimentos milenaristas. Contudo, o reconhecimento da apocalíptica como “mãe da teologia cristã” e o “embaraço” que essa constatação provoca são bastante sintomáticos da recusa de empreender estudos com esse viés (COLLINS, 2010, p. 17).

Da mesma forma que o judaísmo institucional agenciou o vigor da tradição apocalíptica, a seita surgida no século I, que reelaborava o judaísmo corrente, também o fez. Para além de um encerramento na literatura, as expressões sociais da cosmovisão apocalíptica são parte da seita judaica-cristã em transição, até que amarras teológicas finalmente triunfam rumo à sua institucionalização como religião.

Porém, até que isso acontecesse, por volta do século III, um tenso jogo de forças se estabeleceu. Esse jogo ainda pode ser vislumbrado em camadas discursivas dos escritos cristãos originários, bastando que se façam as perguntas coerentes ao substrato cultural ali presente.

A apocalíptica judaica é parte fundamental da experiência religiosa dos judeus. Sua natureza crítica faz parte da expressão menos diretiva quanto aos preceitos institucionais. Tanto o Templo de Jerusalém quanto as sinagogas espalhadas pelo Império Romano no início do século I são de extrema pertinência para a compreensão da peculiar resistência judaica.

A situação de domínio e opressão secular sofrida pelo povo judeu gerou uma cultura híbrida a partir de diversos contatos e que, ao mesmo tempo, arvorava-se de toda uma excelência quando oprimida. O judaísmo resistia (e resiste) em situações desconfortáveis à sua sobrevivência. Tira forças da negação e encontra diferentes formas de lutar. As sinagogas foram o local de encontro alternativo ao Templo; lá, a preservação da cultura de maneira mais

livre pôde ocorrer. Dessa forma, estilos alternativos de literatura surgem e/ou sobrevivem. Para além de um simples refúgio, as sinagogas representaram um terreno de complexificação para algumas vertentes literárias marginais, que talvez signifiquem, também, o gérmen para a sobrevivência de uma cultura que se desejou expurgada.

É importante lembrar que o movimento de Jesus e alguns outros movimentos messiânicos de rebeldia viram no Templo de Jerusalém a causa de males identificados à corrupção. Tradicionalmente, o Templo era um espaço conservador por natureza, porém, em pólo “inverso”, as sinagogas estavam abertas a contribuições de vários gêneros e era o contraponto de liberdade frente ao Templo. As contribuições leigas das comunidades em volta davam a elas características únicas com relação às expressões religiosas que brotavam e às atitudes perante a sociedade judaica estabelecida. De certa forma, o Novo Testamento é um compêndio de escritos marginais, provavelmente influenciados pela autonomia das sinagogas e crítica dos poderes instituídos.

Influências periféricas ao Templo, como a literatura apocalíptica, tinham mais espaço nas sinagogas e é importante refletir sobre o caráter atuante desse estilo literário em voga exatamente onde se tinha maior liberdade de expressão. É importante destacar, para o fundamento da crítica que se desenrola, que as tradições ligadas aos apocalipses não se esgotam no Apocalipse cristão de João, essencialmente ligado a apocalipses mais antigos, vide o *Mito dos Vigilantes* (NOGUEIRA, 2008, p. 35).

Para Collins (2010, p. 397),

os apocalipses judaicos não foram produzidos por um único ‘movimento apocalíptico’, mas constituíam um gênero que podia ser utilizado por grupos diferentes em várias situações. (...) A revelação apocalíptica oferece uma visão abrangente do mundo, que então fornece a base para a exortação e consolação. Os problemas aos quais essas revelações se dirigem são de tipos variados. Um apocalipse pode oferecer apoio diante de perseguição (e.g., Daniel); segurança diante de um choque cultural (possivelmente o Livro dos Vigilantes) ou impotência social (as Similitudes de Enoque); reorientação na esteira de um trauma histórico (*2Baruc*, *3 Baruc*); consolo pelo destino trágico da humanidade (4 Esdras); ou conforto pela inevitabilidade da morte (o *Testamento de Abraão*). O fator constante é que o problema é posto em perspectiva pela revelação sobrenatural de um mundo transcendente e do julgamento escatológico.

Os apocalipses se desenvolvem a partir de estrutura narrativa que descreve uma jornada sobrenatural guiada por um anjo que também interpreta a visão. A presença do anjo e o recurso à pseudonímia, bem como a utilização do nome de figuras tradicionais são elementos recorrentes. Basicamente, os apocalipses podem ser divididos em “históricos” –

geralmente identificados à literatura de oprimidos, trazendo em seu enredo o cenário para o final da história –, e os de conteúdo de especulação cosmológica – com viagens aos céus diante do trono de Deus, o qual é apresentado na forma humana, cercado de anjos e outros seres que lhe rendem louvor. Não somente a literatura apocalíptica se servirá desse modelo, mas também os misticismos judaico e cristão (COLLINS, 2010; NOGUEIRA, 2008).

Segundo Collins, a apocalíptica pode ser compreendida como a tradição contida nos escritos de revelação denominados apocalipses. Contudo, como acertadamente aponta o autor, a maioria das pesquisas hoje faz distinção entre apocalipse como gênero literário, apocalipticismo como ideologia social e escatologia-apocalíptica como conjunto de ideias e motivos literários também encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais. O uso desses termos advém de estudos recentes, os quais, além de classificarem um *corpus* literário, reconhecem a arbitrariedade do conceito (COLLINS, 2010, p. 18).

O “complexo apocalíptico” é uma literatura com tipologias variadas – não identificadas com um fenômeno social único – fruto ou não de experiências visionárias, que, por sua vez, podem ou não ser resultado de situação de opressão – que podia ou não culminar na escrita de um apocalipse –, formatando ou não uma comunidade de cosmovisão atrelada ao ambiente descrito nos apocalipses e talvez inspirador de escatologias peculiares. Enfim, a sentença anterior, longe de delimitar fielmente a trama, é a tentativa de síntese para uma vertente cultural complexa e com variados desdobramentos.

O movimento de Jesus pertence à categoria de apocalipticismo judaico e – apesar de o Novo Testamento incluir apenas um exemplo do gênero literário apocalipse – o Apocalipse de João –, tanto os Evangelhos sinóticos quanto Paulo são matizados em grau significativo por uma visão de mundo apocalíptica (COLLINS, 2010, p. 365-366).

Voltando agora o olhar mais especificamente para os objetos da presente pesquisa, Paulo e as Comunidades dos Tessalonicenses demonstram um alto nível de expectativa escatológica, seja no dualismo (NOGUEIRA, 2008, p. 19-20) empregado na redação das cartas (1Ts 5: 1-11), seja nos ensinamentos proferidos sobre a ressurreição dos mortos (1Ts 4: 13-18).²³ A *Primeira Carta aos Tessalonicenses* foi escrita por volta do ano 50 d.C, sendo a mais antiga carta de Paulo e o mais antigo escrito do Novo Testamento (COLLINS, 2010; CROSSAN; REED, 2007).

²³ Tanto o tema do dualismo apocalíptico quanto o da ressurreição dos mortos serão discutidos com maior profundidade no decorrer da dissertação.

A função ilocucionária de exortação e consolo corrente na literatura dos apocalipses judaicos (COLLINS, 2010, p. 72) pode ser um importante aspecto presente tanto na estratégia paulina de recorrer àquele universo durante a escrita da *Carta aos Tessalonicenses* quanto no desejo peculiar do público de ouvir palavras de esperança a que estava acostumado. Para além de seu caráter amedrontador, os apocalipses transmitiam mensagens de esperança e de como os tempos difíceis deveriam ser enfrentados; simbolismo que aliviava a ansiedade, chegando até mesmo a ser identificado com características “psicoterapêuticas”, uma “cura apocalíptica” (COLLINS, 2010, p. 86).

Em um primeiro momento, existe um tom paradoxal na avaliação de Collins, já que a linguagem apocalíptica não raramente se constrói a partir da noção de vingança. A convicção de que estariam sob a Providência podia surtir o efeito de dirimir um alto grau de mal-estar e de insatisfação. Porém, uma questão se anuncia. Diante de um cuidado dito “psicoterapêutico”, era necessário o acompanhamento na constante afirmação dos preceitos. Sendo assim, é possível cogitar sobre o contexto social das comunidades que partilhavam dessas referências, com lideranças a ponderar sobre o grau de expectativa dada ao socorro divino.

Convém salientar que as tradições da espera de Jesus em sua origem confundem-se com as tradições de espera do messias judeu convencional e não pacífico, um rei guerreiro que expulsaria os gentios (COLLINS, 2010, p. 374). O cristianismo, no fundo de sua bagagem, carrega uma antiga sintonia: o Reino que rompe seu caminho com violência (Mt 11: 12).

A espera tradicional do messias, no movimento de Jesus, possui contornos apocalípticos, pois figuras tradicionais da tradição apocalíptica, como o Filho do Homem, coincidem com a própria imagem de Jesus (Mc 13: 26). Importa dizer que o Filho do Homem é um ente angelical violento, que viria quando se clamasse por vingança e justiça.²⁴ Sua inspiração, para além da tradição contida em Daniel 7, alude à figura canaanita de Baal (COLLINS, 2010, p. 43). As influências do contato persa e babilônico são fortes presenças no complexo cultural apocalíptico.

²⁴ Cf. CHEVITARESE; CORNELLI; SELVATICI, 2006, p. 296; NOGUEIRA, 2005, p. 133.

Uma forte ligação com a tradição apocalíptica foi apreendida para a composição do conceito de milenarismo. Conforme o *Dicionário de Teologia* (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2007, p. 83), a definição de milenarismo é dividida em três concepções: pré-milenarismo, pós-milenarismo e amilenarismo. Excetuando o amilenarismo, que não compreende os mil anos expressos em Apocalipse 20: 1-8 como um período específico na história,²⁵ tanto o pós-milenarismo quanto o pré-milenarismo compreendem esse período de mil anos como já iniciado ou prestes a ocorrer em algum ponto específico da história.²⁶

Sob esse enfoque, o Movimento do Contestado é considerado um Movimento Milenarista Clássico por muitos estudiosos, como Queiroz (1965), Vinhas de Queiroz (1977), Monteiro (1974), Espig (1998) e Gallo (1999), por apresentar, nitidamente, as características que compõem esse conceito: linearidade da percepção do tempo, coletividade envolta na expectativa, realização terrena e iminente por meio de um colapso temporal, o Juízo Final. Todavia, essa espera não é estática, ao contrário, é incisiva, pois parte de uma convicção plena de que o momento de mudança radical e iminente é precipitado por meio da própria ação.

O tempo do milênio, geralmente apropriado de diferentes maneiras, ressoa no Movimento do Contestado de maneira peculiar.

[No] depoimento de um contemporâneo que conviveu diretamente com os rebeldes, encontra-se referência expressa segundo a qual existia entre eles a crença de que ‘ia fazer mil anos da guerra de Carlos Magno’ e, sendo assim, os tempos estavam maduros para a Guerra de S. Sebastião. (MONTEIRO, 1974, p. 111)

É de se ressaltar que características vistas em movimentos sócio-religiosos de rebeldia foram identificadas ao Apocalipse, que, por ser um livro com teologia cristã sofisticada e essencialmente alegórica, acaba, às vezes, por engessar e dificultar a abstração das informações nele percebidas.

Já que Delumeau (1997, p. 18) considera o milenarismo uma forma de espera messiânica frustrada, os Tessalonicenses paulinos teriam mais a dizer a partir do método comparativo, já que as cartas a eles remetidas são essencialmente preocupadas com a frustração causada pela demora e protelação da parusia²⁷. Para o teólogo Gerd Theissen

²⁵ O número mil é repetido dos versículos 2 ao 7 e demarcam períodos de espera, bonança e tribulação.

²⁶ Na definição de Echeverría (1995, p. 232-233, tradução nossa): “Atenção para os textos que falam de mil, essa ideologia é tecnicamente conhecida como ‘milenarismo’ (ou ‘quiliasmo’, de acordo com o termo grego). Pode-se entender como uma combinação da expectativa de um Messias davídico e de seu reino terrestre, com um Messias apocalíptico, inaugurando o reinado transcendente do mesmo Deus”.

²⁷ Do grego *Parousía*, a volta gloriosa de Jesus Cristo.

(2009, p. 48), “o surgimento de uma expectativa escatológica segundo a qual o mundo deverá, em breve, transformar-se de forma miraculosa tem diversos paralelos nos assim chamados ‘movimentos milenaristas’ do Terceiro Mundo. A comparação com eles é iluminadora.”

A preocupação, até este ponto, foi chamar a atenção para duas questões importantes: primeira, a tradição apocalíptica foi amortecida em algum ponto da história, nas origens do cristianismo; segunda, essa tradição não está contida somente no Apocalipse de João, mas dispersa pelos Evangelhos²⁸ e cartas neotestamentárias. Ademais, o Apocalipse de João já possuía especificidades frente a uma literatura apocalíptica. “A situação é diferente com o Apocalipse de João, que está desde o início no tempo novo, inaugurado por Cristo, que vai desde a encarnação até a Parusia” (HARTOG, 2010, p. 27, tradução nossa).

A alusão à escatologia apocalíptica presente no escrito paulino Tessalonicense, mesmo no sentido lato proposto por Collins (2010, p. 33), pode ser avaliada em graus de afinidade com os referenciais literários encontrados nos apocalipses. Assim, a relação a ser construída a partir de afinidades “apocalípticas” pode ser realizada partindo-se de uma experiência histórico-social concreta e mais antiga que a referência que define a experiência como milenarista.

O que se objetiva com essa aproximação é realocar o olhar do ângulo conceitual expresso no capítulo 20 do Apocalipse canônico para um ângulo prático presente na crítica ao comportamento dos Tessalonicenses. Não se deve, por isso, abandonar a compreensão anterior ligada ao Apocalipse canônico, mas se deve complementar aquele conceito, presente em um cristianismo mais elaborado, com um comportamento escatológico em vias de sofisticação. Neste sentido, Collins subsidia a reflexão, ao trazer outros conceitos derivados das noções de apocalíptica e de apocalipse, como o apocalipticismo, já mencionado.

Por conseguinte, o milenarismo também está mais afeito ao conceito de apocalipticismo proposto por Collins, pois as características que o aproximam de uma apocalíptica “plena”, convencionalmente definida pela experiência visionária em que um ente angelical conduz a alma do viajante celestial em êxtase pelos céus (NOGUEIRA, 2008, p.

²⁸ Durante os primeiros anos de conformação do que viria a ser chamado de cristianismo, a figura de Jesus chegou a fazer parte de tradições apocalípticas que o viam como visionário e mediador (SCHIAVO, 2005, p. 111-136; OTTERMAN, 2005, p. 297-340; NOGUEIRA, 2003, p. 80).

41), são vagas e não se confirmam na experiência própria dos casos estudados. O conceito de apocalípticismo, que remete a um conjunto de atributos em conformação, é menos diretivo e ajusta-se melhor à intenção de confluências escatológicas aqui apresentadas.

O apocalípticismo pode ser compreendido como um movimento social referenciado no universo simbólico dos apocalipses, que partilha da estrutura conceitual do gênero apocalíptico. Trata-se de conceito derivado de apocalipse, que expressa a aparição de características culturais ligadas à apocalíptica, mas de forma esparsa.

O Milenarismo do Movimento Messiânico do Contestado – e o seu apego a temas como o Reino de Deus e a batalha escatológica – coloca-se diante de um processo sócio-cultural muito próximo ao dos Tessalonicenses das cartas ditas paulinas. Trazer a experiência apocalíptica Tessalônica é uma tentativa de extrapolar o molde encontrado no Apocalipse de João que, ao ver desta pesquisa, enclausura as possibilidades de compreensão entre as duas expressões culturais.

Para pensar numa aproximação entre a experiência apocalíptica presente em Tessalonicenses e o Milenarismo do Movimento do Contestado, o termo apocalípticismo²⁹ permite, então, conceber de maneira mais fluida essa conexão, por conseguir transmitir uma generalidade que o conceito de apocalíptica simplesmente impede.

Assim, o milenarismo, derivado do capítulo 20 do Apocalipse canônico, pode novamente ser pensado a partir do comportamento com afinidades apocalípticas. O cristianismo pré-70 e a seita de Qumrã são bons exemplos dessa afinidade, pois demonstram características tidas por apocalípticas sem necessariamente culminar na escrita de um apocalipse.

Recuar até as origens cristãs e estudar um cristianismo “menos” elaborado do que o encontrado no livro de *Apocalipse* permite acompanhar um processo histórico de sofisticação, de interdependência ao judaísmo e ao mesmo tempo de independência cristã.

Enfim, a ideia não é discorrer largamente sobre o quão complexa é a tradição apocalíptica, nem sobre a quantidade de apocalipses escritos antes e depois do movimento de Jesus. É suficiente, num primeiro passo, reconhecer que o universo dos apocalipses exerce importante papel na formatação teológica do cristianismo, sendo o *Apocalipse* de João, utilizado como referência na composição do conceito de milenarismo, apenas um indicativo

²⁹ Cf. COLLINS, 2010, p. 32-36.

cultural diante de vários outros. Assim, os Tessalonicenses categorizados num apocalipticismo cristão fornecerão novo ângulo de abstração entre tradições apocalípticas e comportamentos tidos por milenaristas. Contudo, fica o alerta:

a visão de mundo apocalíptica [...] se sobrepõe a, mas não se identifica com, o fenômeno que os antropólogos chamam de milenarismo (um termo que por sua vez deriva do reino de mil anos do Apocalipse de João). O milenarismo usualmente se refere a movimentos que anseiam pela deposição ou inversão da ordem social presente. [...] Há ainda muito a ser explorado sobre a relação dessa literatura com os movimentos milenaristas. Deve ser enfatizado, no entanto, que esses movimentos são bastante diversos, e que não se pode esperar que os modelos antropológicos derivados de um conjunto de dados se encaixem exatamente a outro conjunto. (COLLINS, 2010, p. 397-398).

1.3 CONVERGÊNCIAS DA TRAMA

Uma expectativa radical nunca interessou a líderes de uma religião que perdura, pois tira a sociedade do conforto, desequilibra e gera conflitos. O retorno do messias ao longo do tempo constituiu-se numa forte tática de defesa cultural; o messias voltará pelos seus e assim cumprirá a profecia. Porém, para um povo escolhido, cujas fronteiras extrapolam a do povo judeu – vide o advento de Jesus Cristo –, a situação torna-se delicada, pois muitas vezes falam em nome do messias. E, embora os cristianismos sejam administrados por um cânone que se firma ao longo dos primeiros séculos, esse cânone não impediu a manifestação do messias ou da expectativa radical do “fim dos tempos”.

O regime cristão de historicidade pode ser avaliado em suas fases de constituição frente a essa forte expectativa do retorno do messias e do “fim dos tempos”, numa adaptação institucional compreendida na mudança do eixo de “reino dos céus” para “reino nos céus”, encaminhando uma dissociação plena, em razão da crença no potencial do progresso e no próprio homem, o que distancia cada vez mais a esperança do fim (HARTOG, 2013, p. 33):

Abriu-se, então, um novo tempo, o do retorno de Cristo e do Juízo Final. O tempo de entremeio, intermediário, é um tempo de expectativa: um presente habitado pela esperança do fim.

Contudo, mais ainda que esse presente escatológico, o que é novo no Novo Testamento é a tensão instaurada ‘entre o presente e o futuro, entre o acontecimento decisivo pelo qual tudo já está concluído e o desfecho final que mostra bem que nem tudo ainda está acabado’. Dessa tensão instauradora decorre a ordem propriamente cristã do tempo e a história da Salvação, na qual o já e o ainda não se equilibram como os dois pratos de uma balança. O já pesa mais, tendo em vista que com ele a história se precipitou: estamos para sempre além do ‘ponto decisivo’. O mundo está

salvo. Segue-se que o presente, aberto pelo já, é um tempo privilegiado. (HARTOG, 2013, p. 90).

Segundo Koselleck (2006, p. 211), Agostinho, já no século IV, foi um importante personagem a defender, em sua obra *A Cidade de Deus*, que o Reino de Deus não é deste mundo e que não podia se confundir com reinos temporais, sendo o cristianismo, por isso, isento de responsabilidade pela desestruturação do Império Romano.

A Igreja institucional conseguiu articular durante muito tempo a forma de aguardar o messias e assim moldou as relações com o tempo de espera (HARTOG, 2013, p. 84), mantendo-as em um misto de estímulo e de controle, tanto do grau de aquecimento da expectativa quanto do canal de acesso:

Essa inflexão da ordem cristã do tempo em direção ao já, a um passado em verdade continuamente reativado pelo ritual, permite à Igreja, em todo caso, recuperar, retomar, habitar os modelos antigos do *mos majorum* e da *historia magistra*, e de fazê-los funcionar em seu proveito. Mas sem jamais se identificar completamente com eles: tornar-se uma potência temporal, invocando uma outra ordem do tempo. Perdura, enfim, certa plasticidade da ordem cristã do tempo na qual presente, passado e futuro articulam-se na eternidade. De modo que ele nem se confunde nem se reduz a um único regime de historicidade, nem mesmo com o que pesou mais, da *historia magistra*. Depois, tempo cristão e tempo do mundo vão se dissociar, atravessando numerosas crises, até a ruptura. O que não implica de maneira alguma, bem pelo contrário, que nada tenha acontecido de uma ordem à outra, à medida em que a abertura do progresso sobrepujava a esperança da Salvação: uma tensão para o antes e um ‘fervor de esperança’ voltado para o futuro. (HARTOG, 2013, p. 92).

A *ordo temporum* teológica da doutrina de salvação judaico-cristã (KOSELECK, 2006, p. 131), por mais condicionada que estivesse à expectativa institucional, demonstrou, por meio de tantas expressões “desalinhadas” ao longo da história, que o “fim” realocado podia ser novamente experimentado como iminente, assim como foi em suas origens, igualmente como foi e é em movimentos tidos por milenaristas.

Se a expectativa messiânica e a espera do “fim dos tempos” assinalam uma experiência do tempo nas origens cristãs, ao longo da institucionalização religiosa, o tom se modificou (DOBRORUKA, 2004, p. 73. 78), como evidencia Hartog (2013, p. 91, grifo do autor):

depois, uma vez passados os tempos apostólicos, a parúsia distancia-se e com a institucionalização da Igreja, o tempo intermediário vai alongar-se. Toda a obra de Santo Agostinho testemunha esse alongamento, mas em meio à tensão contínua. Desde o nascimento de Cristo segundo a carne, o mundo entrou na sua sexta idade, a da velhice, e a última, antes do sabá do sétimo dia, quando se realizará a visão de Deus. Então estará acabada a caminhada, mas enquanto isso a tensão permanece:

não se olha para as coisas passadas, mas para Cristo, não se olha tanto para o futuro, que também desaparecerá, do que *para adiante (ante)*.

De opinião similar, Koselleck (2006, p. 26) também compreende que o domínio institucional reformula a expectativa do “fim” e o coloca a seu serviço. Portanto, a expectativa institucional pode ser entendida como uma história da detenção e controle do “fim dos tempos”:

Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pôde ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da salvação. (KOSELLECK, 2006, p. 26).

Na trajetória de arrefecimento da expectativa cristã, as fases conseguintes de complexificação vão dar àquela nova fé uma sobrevida que se estende para além do tempo presente. A instituição, como mantenedora de ideais perenes, choca-se com uma expectativa radical e agressiva. Da combinação originária entre apocalíptica judaica e judeu-cristianismo, aos poucos, ocorre uma reinterpretação da ação apocalíptica contundente para uma apocalíptica de teores cada vez mais domesticados.

Contudo, o tom mais radical de expectativas quanto ao “fim dos tempos” e à chegada do messias emergiu em diversos momentos do curso do tempo cristão. A institucionalização de uma redenção obrigatoriamente futura não impediu que variados movimentos socioreligiosos a almejassem no presente. Nesse sentido, é possível citar: concomitante à elaboração do cânon bíblico, na antiguidade tardia, o caso do Movimento Montanista – considerado herético –; na Idade Média, o ímpeto milenarista das Cruzadas e o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore; a ação de camponeses liderados por Thomas Müntzer, em momento já fronteiriço à Idade Moderna; até chegar às missões colonizadoras-cristãs pelo mundo, como os exemplos do Contestado, Caldeirão e Canudos, no Brasil, mas também exemplos ocorridos pela difusão do cristianismo na China, na Índia e no Japão (DOBRORUKA, 2004). Todos são processos em que as expectativas “vindouras” de um Reino de Deus não estavam enquadradas pelo plano de redenção institucional sempre futuro.

Porém, não é simples enquadrar essa expectativa em um único formato, pois é possível identificar pelo menos dois tipos de espera que se alternam: uma expectativa fervorosa e outra branda. Como demonstra Hartog (2013, p. 91),

chega um momento, ‘quando a herança política e espiritual de Roma passa para a Igreja’, em que se descontra a tensão do *já* e do *ainda não*, constitutiva do presente ou do tempo intermediário. Entre os dois, o intervalo vai crescendo, mesmo que a história do cristianismo seja entrecortada de fases de reativação dessa tensão, às vezes exacerbada. Com as heresias e as múltiplas reformas proclamadas, abortadas ou reprimidas que, por um retorno às origens, desejam refazer do presente um tempo plenamente messiânico. Mas o *já*, tomado em uma tradição que se alimenta disso e o sustenta, vai tender a pesar cada vez mais.

O autor conclui, então, que a Igreja enquanto instituição se encarregou de aliviar a tensão entre as expectativas e diluiu a frustração do não advento realizado. Contudo, a expectativa do “fim dos tempos” lida com experiências-limite para o ser humano, de modo que o tempo ordinário entra em suspensão pela instauração de um novo. A chegada do Reino inaugura uma nova experiência com o tempo:

A vinda de Cristo, o filho do Pai, perturba as relações entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência, precipitando um momento de conjunção ou fusão dos dois: a expectativa junta-se à experiência e se confunde com ela para quem vê e acredita. (HARTOG, 2010, p. 287-288, tradução nossa)³⁰

Na presente análise, ainda é cedo para falar de linearidade ou ciclicidade entre as experiências cristãs de Tessalonicenses e Contestados, à maneira de Eliade em *O Mito do Eterno Retorno* (1969), pois a suspensão do tempo, no caso, mais se assemelha ao indicado por Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural* (1975). Isso porque, embora o tempo suspenso não seja cíclico, a atualização do mito permite um lapso temporal, no qual outro curso começa a correr, paralelamente, numa outra realidade, para, em seguida, ser absorvido pelo curso do qual brotou. É bem possível que este fenômeno seja aquilo que Hartog (2013, p. 56-57), referindo-se a Koselleck, chama de a simultaneidade do não simultâneo, tendo em vista que a ordem do tempo pode congrega uma multiplicidade de temporalidades de forma hierarquizada, com ênfases diversas.

Para Koselleck (2006, p. 24), a história da cristandade, pelo menos até o século XVI, foi uma história da contínua expectativa do final dos tempos e igualmente de seus repetidos adiamentos. Contudo, a assertiva do referido autor não exclui a continuidade dessa manifestação, mesmo que em menor grau.

Koselleck, apesar de considerar os veios apocalípticos e cristãos como importantes elementos associados à ordem do tempo judaico-cristão é, em parte, reducionista, pois tende a

³⁰ Hartog desperta para a realidade sensível a partir da experiência do fluxo de tempo, fazendo uso dos conceitos de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” de Reinhardt Koselleck (Cf. KOSELLECK, 2006).

não reconhecer profundamente o jogo de forças entre as tradições, findando por homogeneizá-las. Atando-as às suas noções de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” e, por conseqüência, ao não desvelamento de outras possibilidades de futuro, Koselleck prende as condições de futuro da ordem do tempo cristã ao ditame do “espaço de experiência”, em que a chegada do “fim” estaria sempre ligada à administração institucional, o que a presente dissertação não defende como verdadeira:

A revolução apocalíptica é uma revolução na imaginação. [...] [Contudo,] o potencial revolucionário de tal imaginação não deve ser subestimado, uma vez que pode fomentar a insatisfação com o presente e gerar visões de como as coisas poderiam ser. O legado dos apocalipses inclui uma poderosa retórica para a denúncia das deficiências do mundo. (COLLINS, 2010, p. 401).

Ginzburg (1989b, p. 9), ao analisar experiências diacrônicas mediante similaridades formais, reconheceu “desconcertantes semelhanças” em “fenômenos muito distantes no espaço (e talvez no tempo)”. Empreendendo busca por conexões históricas, julgou reconhecer “homologias profundas” nos substratos culturais estudados (GINZBURG, 1989b, p. 13), constatando que os “núcleos míticos” em questão mantiveram por longo tempo sua “vitalidade intacta” (1989b, p. 14). Essa “semiapagada” cultura, a qual Ginzburg (1989b, p. 214) enxergou como lençol freático percorrendo grandes extensões no espaço e no tempo, pode ser entendida aqui como a tradição escatológica latente dentro do cristianismo. À maneira de Ginzburg (1989b, p. 215), não se reconhece uma noção filogenética³¹ para as semelhanças, mas sim uma conexão cultural por meio do substrato cristão.

A vitalidade do núcleo mítico-cristão mantém-se nos cristianismos pregados por Paulo e por João Maria de Agostini. Mesmo com uma janela de dois mil anos entre os objetos estudados, é verificável que a proposta cristã continua a apresentar forte apelo. É importante frisar que o mito do Filho de Deus – que se fez homem, foi assassinado numa cruz e ressuscitou – traz também a estrutura apocalíptica, ou melhor, o apocalipticismo no qual foi modelado.

Todavia, o apocalipticismo cristão é costumeiramente lido fora do conjunto de características institucionalizadas para o cristianismo. Apesar de se firmar na expectativa escatológica, o cristianismo institucional administra o *eschaton* apenas com relativa proximidade, não o avalizando no processo de tempo presente, mas sempre no futuro. Não

³¹ Memória coletiva ou arquétipos descuidados.

seria forçoso dizer que esse cristianismo convencionalmente formatado negligencia e suprime essas influências mais sombrias.

Contudo, o processo cultural é complexo e não disponibiliza todo o instrumental em potencial de uma só vez. É exatamente essa a característica do cristianismo de prática autônoma, que encontra ou consegue ler – a depender do contexto – mensagens que legitimam uma ação mais contundente, não necessariamente violenta, mas subversiva à ordem imposta, o que reorganiza a vida possível até então.

Observe-se o caso da feiticeira Chiara, no Estado italiano de Módena, no ano de 1518, estudado por Ginzburg (1989b, p. 15-39), segundo o qual evidencia como o paganismo da personagem estava amalgamado com sua prática cristã. As entidades que a ela apareciam, de acordo com o processo inquisitorial pesquisado por Ginzburg, eram identificadas com a Virgem Maria e o próprio Satanás, que assumia a forma de uma criança. Para a concepção de Chiara, o ente que praticava o mal era um meio pelo qual seu desejo poderia ser contemplado, resquício de que os entes pagãos são acionados de acordo com as circunstâncias e sobrepostos aos entes do dualismo cristão, os quais não impediram Chiara de contatar o ente que pratica o mal, ou seja, Satanás. Porém, o cristianismo pagão de Chiara relaciona-se com os entes de forma diferente do cristianismo institucional da Inquisição, que viu em sua prática uma confissão de bruxaria.

Mas o fato de Chiara recorrer a “Deus que a socorre, assim remediando as injustiças” (GINZBURG, 1989b, p. 18), não pode ser visto apenas sob o prisma de resíduos não cristãos ou pré-cristãos europeus, pois

a divindade, como Chiara pode concebê-la e venerá-la, é uma divindade que intervém para livrá-la de suas angústias, ora lançando um malefício contra os patrões que a expulsaram, ora curando-os para fazer com que ela volte à herdade deles; e não importa que seja uma divindade celeste ou demoníaca. (1989b, p. 33).

Retornando-se, então, à citação de Ginzburg, cumpre indagar: não importa se a divindade é celeste ou demoníaca, por que a fórmula pagã não distingue a dualidade entre o bem e o mal ou por que o cristianismo rural e autônomo permite que tal solicitação de proteção e socorro, nociva a outrem, seja passível de formulação? Bem, difícil responder. Entretanto, não é possível reduzir um aspecto ao outro, pois, como articula o próprio Ginzburg, as análises interpretativas se aproximam de uma delimitação, mas não esgotam (ou não devem esgotar) as possibilidades explicativas (1989b, p. 217).

Não se pretende aqui realizar um juízo valorativo quanto à autenticidade da experiência de Chiara. A passagem compilada a seguir expressa corretamente os sentidos que essa experiência pode assumir:

Ora, é preciso atribuir ao som da linguagem função idêntica à da imagem mítica, a mesma tendência para persistir. Também a palavra, como o deus ou o demônio, não é para o homem uma criatura por ele próprio criada, mas se lhe apresenta como algo existente e significativo por direito próprio, como uma realidade objetiva. Tão logo a fâsca haja saltado, tão logo a tensão e a emoção do momento tenham se descarregado na palavra ou na imagem mítica, enceta-se, em certa medida, uma peripécia do espírito; sua excitação, enquanto simples estado subjetivo, extinguiu-se, desabrochou na conformação do mito ou da linguagem. (CASSIRER, 1992, p. 55).

A prática cultural autônoma das experiências é uma via de compreensão para os veios de emersão cultural em comum. A tradição de rebeldia, debelada e latente na mensagem cristã, emerge quando a instituição não consegue ditar a forma de “ler” esta mensagem. Desse modo, a escatologia administrada institucionalmente se torna um recurso visível.

No artigo *Freud, o homem dos lobos e os lobisomens*, Ginzburg (1989b, p. 210) intui que o sonho do homem dos lobos, que levou o paciente de Freud a ser diagnosticado patologicamente, não emergiu completamente do encerramento do mito, pois o ambiente cultural circundante exercia pressões contraditórias, ora estimulando o caminho ligado ao mito dos lobisomens à maneira do Friul – por meio de seu nascimento com a coifa e de sua babá que lhe contava antigas histórias de dons longínquos –, ora dissuadidos por pais, mestres e terapeutas, que viam ali uma inadequação social.

O conteúdo pedagógico disperso na tradição cristã sempre visou à absorção pelas camadas populares, dos iletrados, da periferia social; assunto que continua reativo. O patrimônio de representações alicerçado na tradição judaico-cristã levou as populações cristãs, foco desta pesquisa, a recolocar no tempo problemas estimulados pela expectativa.

Essa “fissura” na ordem cristã institucional do tempo não é apenas sintoma do refluxo de tradições apocalíptico-milenaristas administradas no interior do cristianismo, mas um aspecto de práticas comunitárias que, tendendo à autonomia, se aproximam das mensagens mais críticas e aguerridas quanto à instauração do Reino justo de Deus.

CAPÍTULO 2

PREGAÇÃO E DIFUSÃO DAS MENSAGENS

Para situar o leitor na problemática por vir e com a expectativa de ter desarmado o entrave da cognição inicial, bem como preocupada com a possibilidade científica desta aproximação, apresentam-se, neste momento, mais densamente, as experiências comunitárias.

Até aqui não foi delimitado, na discussão, um espaço mais exclusivo para cada um dos eventos estudados, nem é este o intuito. Antes, prefere-se o jogo entre as temporalidades. Contudo, existe a necessidade de dedicar um momento para a reflexão e a continuação do debate, respeitando também o leitor de um sucinto trabalho acadêmico. Assim, este segundo capítulo dedica-se, principalmente, a situar o leitor na discussão, apresentando os personagens Paulo e João Maria de Agostini, os contextos em que estão inseridos, assim como suas pregações e audiências.

2.1 SOBRE AS CARTAS AOS TESSALONICENSES

Metrópole portuária de fluxo comercial intenso, a Tessalônica dos anos 50 do primeiro século era um grande centro com afluência de muitas culturas. Pela sua localização bem-protegida, em um golfo, tornou-se rota segura para os negociantes do mediterrâneo e foi ponto de escoamento para as riquezas agrícolas e minerais da Macedônia (FERREIRA, 1991, p. 10). Ali, rotas comerciais do interior dos Bálcãs encontravam-se com a Via Egnatia, a maior rota de comércio entre o Oriente e o Ocidente. E antes de se tornar capital da província romana da Macedônia, em 42 a.C, a cidade de Tessalônica já havia passado por experiências de dominação anteriores, exercendo papel político preponderante.

Obviamente, as mazelas sociais relacionadas a uma capital econômica cheia de desigualdades também se faziam presentes em Tessalônica. Dentre as várias etnias presentes nesta cidade a dos judeus demonstrava grande influência junto às lideranças imperiais, sendo a eles concedidas certas regalias, como o direito de reunião nas sinagogas e a concessão de audiência pelos politarcas (FERREIRA, 1991, p. 10), conforme evidenciado na seguinte passagem bíblica de *Atos dos Apóstolos* (BÍBLIA, 1994), em que judeus furiosos procuravam Paulo e Silas: “não os achando arrastaram Jasão e alguns irmãos para os apresentar aos

politarcas [magistrados de Tessalônica]: ‘Esses homens que sublevaram o mundo inteiro, gritavam eles, estão agora aqui e Jasão os acolheu.’” (At 17: 6-7).

Importante constatar que a população Tessalônica era cosmopolita, sendo abundantes os cultos e as divindades greco-latinas, egípcias e orientais veneradas, como confirmam inscrições em restos de monumentos (FERREIRA, 1991, p. 11). Várias eram as religiões místicas gregas, como cultos a Serápis, Dionísio, Afrodite, Deméter, Zeus e Asclépio, todas inseridas no projeto cívico de manutenção do sistema, da Pax Romana³² (FERREIRA, 1991, p. 28). O helenismo greco-romano era simpático à diversidade de manifestações culturais, desde que inseridas no sistema de culto cívico ligado à figura máxima do imperador.

O grupo de judeus era privilegiado, pois uma concessão imperial dava à religião dos judeus o *status* de “religião permitida”. Desde Júlio César (meados do século I a.C), os judeus eram beneficiados por um estatuto privilegiado. A religião judaica passava a ser uma *religio licita* (religião permitida por lei). Eles podiam celebrar o sábado, ler o Antigo Testamento na sinagoga e esperar o messias. Podiam também fazer proselitismo. O prosélito era o temente a Deus, isto é, o não judeu convertido ao judaísmo. Para isso, ele era obrigado a receber a circuncisão. Os judeus, à diferença dos outros povos dependentes do Império Romano, não precisavam prestar culto ao imperador. A exigência romana a eles era de que deveriam oferecer um sacrifício ao seu Deus (*Yahweh*) pelo imperador (FERREIRA, 1991, p. 21).

Assim, em Tessalônica, coexistiam muitas colônias de estrangeiros, inclusive colônias de judeus que interpretaram a nova seita que surgia, o cristianismo, como uma distorção do judaísmo (FERREIRA, 1991, p. 20). Aquela nova mensagem que subvertia a ordem imperial e que podia ser, com toda razão, confundida ou identificada ao judaísmo tornou-se um problema.

³² Não se pode esquecer que a morte de Jesus estava inserida no projeto cívico da paz romana. A administração do Império sustentava a aparente tranquilidade e ordem, por meios ideológicos, e a religião, diga-se o Imperador, era fundamental na aglutinação dos variados povos submetidos. Como pilar coercitivo, a violência naturalizada garantia a um pequeno grupo dominar e oprimir uma vasta gama de etnias. Assim foi com o movimento de Jesus e com o cristianismo dos primeiros séculos, movimentos não alinhados à aparente liberdade fornecida pelo Império que, na realidade, abusava de seus tutelados.

As cartas enviadas aos Tessalonicenses correspondem às preocupações do missionário Paulo para com aquela comunidade de recém convertidos que acabara de deixar pelo caminho. A datação de *Primeira Tessalonicenses*, escrita aproximadamente no ano 50 do primeiro século, permite dizer que alguns dos primeiros ensinamentos cristãos estavam em conformação nessa comunidade originária. Importante salientar a característica do cristianismo difundido por Paulo. Como exemplo, registre-se a sua experiência de conversão em *Atos dos Apóstolos* 9: 3-9 (BÍBLIA, 1994):

Seguindo o seu caminho, ele se aproximava de Damasco, quando, de repente, uma luz vinda do céu o envolveu com o seu brilho. Caindo por terra, ouviu uma voz que dizia: “Saul, Saul, por que me persegue?” “Quem és tu, Senhor?” perguntou ele. “Eu sou Jesus, é a mim que persegues. Mas levanta-te, entra na cidade e ser-te-á dito o que deves fazer”. Os seus companheiros de viagem tinham parado, mudos de espanto. Eles ouviam a voz, mas não viam ninguém. Saulo se levantou do chão, mas embora tivesse os olhos abertos, não enxergava mais nada, e foi conduzindo-o pela mão que os seus companheiros o fizeram entrar em Damasco, onde permaneceu privado da vista durante três dias, sem comer, nem beber.

Após a passagem por Tessalônica e o percurso que leva o missionário Paulo, de Beréia para Atenas, informações desagradáveis no que se refere a perseguições e comportamentos exaltados começam a chegar ao apóstolo. Timóteo é enviado para averiguar a situação dos irmãos Tessalonicenses e um ponto de encontro é marcado em Corinto. Assim, com as informações trazidas por Timóteo, é que a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* é confeccionada, fundamentada nos problemas correntes presenciados por um dos missionários.

Quanto à comunidade, são desconhecidos detalhes mais amplos de sua atuação, de seus membros e de sua organização. Os documentos são pouco ricos em pormenores, todavia são muito reveladores quando se indaga a razão pela qual seu autor ou autores exortam a comunidade em sentido tão específico.

As exortações brotam do que se sabia ou se soube da Comunidade de Tessalônica; argumentos não surgem sem motivações. Logo, se é indicado um caminho argumentativo de como proceder com a comunidade, existe um forte indício que este caminho foi proposto pela própria comunidade, por meio de comportamento desviante ao “desejado”.

Quanto à autenticidade da *Segunda Carta*, não existe ainda consenso em aceitá-la como de Paulo, pois seu estilo literário difere em tom, vocábulo e conteúdo de outras cartas

sabidamente paulinas (CROSSAN; REED, 2007, p. 106).³³ Isso não minimiza a importância historiográfica do documento, já que a urgência postal torna-se, neste caso, fator merecedor de atenção. A mão que tece a *Segunda Tessalonicenses* não destoa de uma linha de exortações paulinas; contudo é alinhavada a partir de tradições apocalípticas mais severas. Em razão da ausência de consenso acerca da sua autoria, o escritor da *Segunda Carta* será chamado aqui de “missivista”.

As cartas e suas lógicas composicionais, de estilos de escrita parenético, de exortação e dissuasão, podem ser avaliadas em função de diferenças significativas pontuadas entre a *Primeira* e a *Segunda Carta*. É verdade que, em relação à *Primeira Tessalonicenses*, pode-se falar em autores, pois Paulo, Silvano e Timóteo estão envolvidos na consolidação e no fluxo de informações que possibilitariam a escrita da mencionada carta. Existia para eles a necessidade de confirmação de tão jovem igreja, por isso cuidados com a rede de pregadores eram necessários. Mas, em relação à *Segunda Tessalonicenses*, não é possível cruzar informações para se chegar ao consenso de autoria ou autorias.

A lógica de argumentação da *Segunda Carta* muda criticamente, o que supostamente sinalizaria momento distinto para sua produção. Um novo tom de esperança passaria a instar os cristãos, insistindo para que a fé fosse mantida, mesmo que o demorado advento do messias, que havia sido prometido para muito breve (cf. 1Ts 4: 15), não ocorresse tão logo como imaginado.

Outras passagens bíblicas como as contidas em *Mateus* (24, 45-51), *Lucas* (12, 41-48) e *Marcos* (13) também expressam, em suas tradições, a preocupação com os cristãos “confusos” com a protelação da parusia, que podem, inclusive, refletir camadas de ensinamentos mais antigas que a *Primeira Carta aos Tessalonicenses*. Mas não é esse o motivo que conduziria a uma não compreensão da possível concomitância entre a *Primeira* e a *Segunda Tessalonicenses*.

O problema de maior importância que se impôs à avaliação é a de que não haveria tempo suficiente para que a comunidade criticada – admoestada em tom muito mais severo na *Segunda Carta* – passasse por processo de elaboração que coadunasse com as críticas

³³ Acredita-se que a passagem de 2Ts 3:17 “*A saudação é de meu próprio punho, minha, de Paulo. Assim é que assino todas as cartas: esta letra é minha*”, seria uma marca legítima de Paulo, preocupação com uma falsa carta que teria surgido (2Ts 1: 2). Tal argumento é infrutífero, pois podemos supor simplesmente uma busca de autoridade na figura de Paulo, que era representativa de uma embrionária ortodoxia. O recurso à pseudepigrafia era comum aos textos correntes, não podendo se aplicar à questão critérios de falsidade ideológica modernos.

relativamente brandas da *Primeira Carta*. É a partir dessa preocupação que os Tessalonicenses, compreendidos em sentido amplo como paulinos, são pensados neste estudo, sendo possível que uma ligação comunitária nunca tenha existido de fato entre os Cristãos Tessalonicenses descritos na *Primeira e Segunda Cartas*.

Identificado o grave “porém” existente entre as cartas aos *Tessalonicenses*, questão que interfere diretamente na exegese realizada sobre a *Segunda*, decidimos, por prudência, manter a discussão ao nível da *Primeira Carta*, a qual deve então ser analisada detidamente, esquadrinhando seus caminhos de sofisticação e de possível sequência disso.

2.2 PARA AQUÉM DE 1912, PARA ALÉM DE 1916

Justapor as experiências também é aceitar a disparidade e a diferença entre elas, reconhecer que as documentações estão disponíveis para a crítica, por meio de aproximações e distanciamentos. A análise de proporções equivalentes entre os dois momentos históricos não é o fim máximo deste trabalho e ela nem se sustentaria fora da arbitrariedade científica. Por isso, adensar a reflexão sobre as circunstâncias do Contestado, seus antecedentes e suas heranças ajuda na formulação de perguntas que sejam transversais e passíveis de resposta.

O recorte convencional utilizado para o estudo do Movimento do Contestado geralmente recorre ao intervalo 1912-1916, enfatizando o momento de guerra, recorrendo ao apelo da situação. Não somente isso, a documentação recolhida pelo exército brasileiro, na esperança de se resguardar de acusações futuras (tenha-se em mente Canudos e Euclides da Cunha), permite a montagem de um complexo quadro dos anos de conflito e é uma pequena fresta para a mentalidade do sertanejo subjugado.

Para um rápido desenvolvimento da historiografia do Contestado, mas também para situar a escrita do trabalho perante as abordagens existentes, adota-se, neste trabalho, modelo explicativo comum aos estudos do Movimento do Contestado, o qual divide a historiografia do evento em três fases a partir de seus autores: militares e cronistas (1900-1950); sociólogos (1950-1970) e historiadores (1980 em diante). Uma breve apreciação bibliográfica faz-se necessária.

Da observação oficial por parte dos militares à recente arqueologia do movimento, as fases são apresentadas de modo a convergir sobre elas uma crítica comum: por mais que a

etapa seguinte se assente e reinterprete a anterior, o novo horizonte de críticas fica em débito com o momento antecedente.

Na origem do que se pode apresentar como uma historiografia do Contestado estão os afamados “historiadores de farda” – expressão do historiador Rogério Rosa (2008, p. 105) –, oficiais do exército brasileiro que, já nas origens do conflito, foram convocados a fornecer suas versões.

Ricos registros sobre a guerra nascem dessa preocupação militar, a qual possui estreita afinidade com *Os Sertões* (2012), de Euclides da Cunha, visto que a versão militar precisava vir à tona com as verdades da guerra antes de cronistas desautorizados. Assim, relatórios da campanha com descrições do *front* seriam o álibi e as justificativas para a repressão empreendida contra os, assim difamados, fanáticos.

A produção de material oficial por parte dos militares que combateram os sertanejos rebeldes do Contestado, entre 1912-1916, está intimamente ligada ao conflito de Canudos dezesseis anos antes, 1896-1897. A realidade crua da Guerra de Canudos, trazida ao grande público pelo correspondente de guerra Euclides da Cunha, desagradou, sobremaneira, os militares que desejavam transmitir a imagem de apaziguamento necessário e eficiente. Foi com a publicação de *Os Sertões* (2012), em 1903, que a crítica de Euclides, antes reportagem de guerra, é tecida em forma de literatura, com forte apelo para as sensibilidades nacionais em formação.

Chegando à primeira canhada encoberta, realizava-se uma cena vulgar. Os soldados impunham invariavelmente à vítima um viva à República, que era poucas vezes satisfeito. Era o prólogo invariável de uma cena cruel. Agarravam-na pelos cabelos, dobrando-lhe a cabeça, esgargalando-lhe o pescoço; e, francamente exposta a garganta, degolavam-na. Não raro a sofreguidão do assassino repulsava esses preparativos lúgubres. O processo era, então, mais expedito: varavam-na, prestes, a facão.

Um golpe único, entrando pelo baixo-ventre. Um destripamento rápido [...] (CUNHA, 2012, p. 557).

Em virtude da visibilidade dada à crueza da guerra, ao desassistido sertanejo de Canudos e ao despreparo do exército brasileiro, tomou-se necessária, a partir de então, uma voz oficial nesses eventos. A versão militar passou a ser prioridade e, no conflito do Contestado, observadores militares foram incumbidos de relatar as frentes de combate. É

assim que surgem os relatórios e as narrativas sobre a campanha militar e sobre as *columnas* em operação, a partir de depoimentos e autos de perguntas de prisioneiros³⁴.

Os “surtos” ocorridos na transição Império/República careciam de explicação. Para o positivismo comteano, que influenciava militares e cientistas do início do século XX, o fanatismo e a degeneração dos sertões eram uma explicação plausível. O temor separatista e o medo de que motivações desconhecidas se alastrassem exigiam o sufocamento imediato dos rebeldes. A racionalidade da República não enxergava a espoliação dos nacionais, vendo entre eles somente ignorância e fanatismo.

Os documentos, produzidos por militares que combateram os sertanejos do Contestado, figuram como a primeira bibliografia da refrega. Fazendo contraponto aos “historiadores de farda”, é possível citar os “historiadores de batina”,³⁵ sacerdotes envolvidos no movimento que deixaram seus registros e suas memórias a partir da descrição de sua convivência com os revoltosos do Contestado (*Fr. Rogério Neuhaus*, de Frei Pedro Sinzig (1934)) ou com o recolhimento de depoimentos tempos depois (*A Guerra dos Fanáticos (1912-1916): a contribuição dos Franciscanos*, de Frei Aurélio Stulzer (1982)); e os depoimentos recolhidos por Pe. Thomas Pieters³⁶.

Contudo, a força do discurso de depreciação dos rebeldes subsistiu em muitos dos escritos posteriores. É o caso do médico civil Aujor Ávila da Luz que, em 1952, escreve um estudo de antropossociologia criminal intitulado *Os fanáticos: crimes e aberrações dos nossos caboclos* (LUZ, 1999). A versão militar continuava fortemente marcada, inclusive no jargão “fanáticos” e “caboclos”, fruto da incompreensão dos motivos que alimentavam tamanha dedicação de sertanejos espoliados. Seguindo as correntes do darwinismo social em voga,³⁷ para o autor, a grande responsável por compor a deformada psicologia daquela população era a mestiçagem.

³⁴ Cf. CARVALHO, 1916; D'ASSUMPTÃO, 1917; SOARES, 1931.

³⁵ Deve-se ressaltar que a romanização é uma importante peça do quebra-cabeça, diante de um contexto de busca de afirmação da Igreja Católica e da necessidade de uniformização das manifestações religiosas populares. Vale lembrar, ainda, que, com a recente República (1889), a Igreja institucional teve sua participação enfraquecida frente ao estado laico.

³⁶ Paulo Pinheiro Machado (2004) traz oito entrevistas realizadas pelo Padre Thomas Pieters, entre 1973 e 1974, com remanescentes da Guerra do Contestado e dos familiares.

³⁷ Já no combate ao cangaço, os estudos da simetria do crânio tentavam estabelecer o biótipo criminoso, pseudociência que também se fez presente em Canudos na tentativa de “conhecer” a cabeça dos fanáticos conselheiristas.

As interpretações sociológicas, que se iniciaram nos anos 50 transitando para os anos 70 do século XX, trouxeram novo olhar para as pesquisas até então centradas numa leitura psicobiológica do comportamento do homem do Contestado a partir do darwinismo social em voga. O messianismo era então a grande novidade desses trabalhos e o fenômeno religioso passa a ganhar espaço nas interpretações frente ao fanatismo e à loucura social. Com trabalhos bastante profícuos, a fase dos sociólogos rendeu excelentes estudos acerca do Movimento do Contestado.

Em 1955 surge uma perspectiva de interpretação: a tese *La Guerre sainte au Brésil e mouvement messianique du Contestado*, defendida na Universidade de Paris, a qual projeta Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957) como nova intérprete do Movimento do Contestado, agora com uma abordagem messiânica. A publicação da tese introduz visão sociológica de cunho weberiano, na qual a religião popular cultiva um latente messianismo sertanejo, deixando ao largo as explicações depreciativas do fanatismo presente.³⁸

Assim, conquanto o discurso de barbárie e a necessária repressão continuassem a fazer escola, aos poucos, a política nacionalista de desvalorização dos rebeldes também se torna objeto de questionamento. Os sujeitos excluídos e não atores ganham espaço nas novas pesquisas.

Do mesmo modo, o médico Oswaldo Rodrigues Cabral, num contexto de rivalidade intelectual com Luz, aponta para outra análise. Na obra *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado* (1960), dedica-se à figura do monge João Maria na tradição religiosa popular do conflito. Contudo, apesar de contornar a tese de fanatismo, ainda assume parte do discurso militar, negando o protagonismo dos rebeldes sertanejos, nomeando-os “de marginais, de desajustados,” massa amorfa ao sabor da maré (CABRAL, 1960, p. 18).

Maurício Vinhas de Queiroz, em *Messianismo e Conflito Social* (1977), faz parte da atual safra de intérpretes do Contestado e analisa a participação do monge José Maria como liderança do movimento. Todavia, a frustrante conclusão que remete à alienação e a uma patologia social demonstra o quão forte estavam inculcadas as noções semeadas pela interpretação militar.

³⁸ Tempos depois, a mesma autora, a partir da análise de características subjacentes ao fenômeno messiânico, publica *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (QUEIROZ, 1965), um grande compêndio que traz entre eles o messianismo do Contestado.

É importante destacar que Maria Isaura Pereira de Queiroz e Maurício Vinhas de Queiroz são importantes recolhedores do material disperso sobre o Contestado. Contudo, o reducionismo de Vinhas, na leitura do conflito, depõe contra suas conclusões, ainda que chamem a atenção suas rápidas interseções com o cristianismo primitivo chamam atenção, especialmente, quanto à sobreposição realizada entre as “paixões” de Jesus e de José Maria.

Uma virada teórica bastante significativa deu-se com a publicação de *Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto Milenarista do Contestado*, de Duglas Teixeira Monteiro (1974). O sociólogo, que defendeu a sua tese na USP – em 1973 –, por meio do conceito weberiano de “desencantamento do mundo”, promove um “reencantamento”. A partir dessa nova interpretação, os sertanejos rebeldes do Contestado adquirem maior autonomia nos desdobramentos do evento. Na análise de Monteiro, a entrada do capital estrangeiro desestabiliza os antigos modos de vida da população. O coronelismo não mais se sustenta e, com as relações sociais de compadrio desfeitas, a exploração fica aparente e sem contrapartidas. Como resposta à crise, a religião foi uma das válvulas de escape para a situação vivenciada, agregando os sertanejos rebeldes em torno de práticas populares do cristianismo, objetivadas na tradição dos monges santos. A partir de expectativas messiânico-milenaristas presentes na expectativa dos sertanejos, a irmandade que surge se organiza em redutos, as Cidades Santas.

Monteiro, em os *Errantes do Novo Século*, praticamente obriga o leitor a enxergar o processo pela ótica cultural. Os sertanejos do Contestado ressignificaram o mundo, que ruía ao redor deles, a partir de seus próprios referenciais: a história de gesta, de Carlos Magno, a Monarquia suplantada, a vinda de um Exército Encantado de anjos, acompanhados dos que haviam perecido em combate, com os monges ressurretos e chefiados por um divinizado São Sebastião – mistura do santo martirizado com o rei português desaparecido em Alcácer-Quibir.³⁹

Literatos, folcloristas, jornalistas também contribuíram, significativamente, na recolha e na propagação de temas ligados ao Contestado. Na transição para a década de 80, as obras em história social ganham destaque em análises típicas da historiografia do período, por meio de abordagens que transitam do enredo de lutas de classes à constituição das memórias

³⁹ Para o estudo do amálgama de tradições entre os personagens homônimos – o rei português, D. Sebastião, e o santo católico martirizado, São Sebastião, ver Salomão (2012).

dos sobreviventes do conflito e da análise de culturas bíblicas apocalípticas na tradição do monge São João Maria à atuação política dos rebeldes.

Na esteira aberta por Duglas Teixeira Monteiro, o trabalho de Marli Auras, *Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla* (1984), foca na abordagem gramsciana de educação pedagógico-religiosa, a qual enxerga os sertanejos como portadores de um saber em construção, forjados no contexto histórico que se desenrolava nas práticas populares, ao passo que estabelece as fronteiras de uma nova comunidade. Também Ivone Gallo (1999), em dissertação defendida na Unicamp, em 1992, *O Contestado: o Sonho do Milênio Igualitário*, tece reflexão sobre as influências do livro bíblico *Apocalipse* na tradição popular dos monges. A historiadora faz um jogo de transposição entre os imaginários existentes e como eles se coadunam para coincidir com um mito bíblico anterior.

Outra importante referência nos estudos sobre o Contestado é a dissertação de Márcia Espig (2002), *A presença da Gesta Carolíngia no movimento do Contestado*, de 1998, na qual aborda a reelaboração da gesta medieval de Carlos Magno no contexto cultural e bélico da guerra. Já sua tese de doutorado, 2008, *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande* (2011), é uma história social da construção da linha férrea São Paulo–Rio Grande e sua relação com o conflito.

Paulo Pinheiro Machado (2004), em tese defendida na Unicamp, em 2001, *Lideranças do Contestado*, fornece novo tom aos estudos sociais daquelas populações e foca no vigor político da ação dos sertanejos. O historiador pode ser considerado um divisor de águas nas abordagens até então culturalistas e herdeiras do viés messiânico, trazendo à pauta a ação política de homens e mulheres na manutenção dos redutos durante os períodos de cerco.

Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado (2003), de Delmir José Valentini, trabalha com a memória dos remanescentes, numa recolha preciosa de informações de participantes diretos do conflito. Outro pesquisador da vigente safra é Rogério Rosa (2008), em *Veredas de um Grande Sertão: a guerra do contestado e a modernização do exército brasileiro*, tese defendida na UFRJ, a qual trata da perspectiva dos vencedores, discutindo a modernização do exército brasileiro numa política pública em certo grau com foco na Guerra do Contestado e avalia as concepções dos “historiadores de farda” enviados à zona de conflito.

Para a presente análise, será de fundamental importância a tese defendida, em 2012, na UFRJ, de Alexandre Karsburg, *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino*

italiano na América do século XIX (1838-1869), na qual o autor consegue mapear a atividade missionária do primeiro monge ligado à cultura religiosa que instigou o desenvolvimento místico dos eventos ligados ao Contestado tempos depois. Na historiografia anterior, o monge João Maria de Agostini era interpretado mais como uma figura mítico-lendária do que histórica e, apesar da imagem mítica permanecer, a trajetória do homem foi mapeada vindo à tona registros históricos de suas campanhas e documentos redigidos por ele próprio, dentre os quais as cartas *Aos dos Campestres* e *Aos do Monte Palma*. Essas cartas servirão como elemento impulsionador para o cruzamento proposto neste estudo.

Para a recente historiografia, segundo o historiador Machado (2004, p. 26), existe uma conjugação de fatores que devem ser levados em consideração na análise do Movimento do Contestado, e a questão religiosa não deve estar apartada da disputa pela terra, pois são problemas essenciais na interpretação do conflito. O viés de “luta de classes” traz a questão agrária para o pano de fundo. Assim, o cenário leva em conta a religião popular no jogo de forças, mas sem enveredar pelos “messianismos” anteriores.

Não se desconhece, especialmente a partir de estudos mais recentes, com foco político renovado, uma possível saturação das abordagens messiânicas do Movimento do Contestado. Paulo Pinheiro Machado, um dos principais interlocutores da nova geração de pesquisadores, observa com restrições o messianismo utilizado por seus antecessores. Segundo o historiador (2004, p. 26), existe uma conjugação de fatores que devem ser levados em consideração na análise do Movimento do Contestado, e a questão religiosa não deve estar separada da disputa pela terra, pois são problemas essenciais na interpretação do conflito.

Ainda segundo Machado, a visibilidade da consciência política dos personagens envolvidos no conflito do Contestado restou prejudicada pela uniformidade e pelos vínculos que o conceito de messianismo evoca. Em razão disso, prefere aproximar a tradição do monge João Maria das tradições de conflitos existentes na região, como a Revolução Farroupilha⁴⁰ (1835-1845) e a Guerra Federalista⁴¹ (1893-1895). Assim, a tradição mais libertária do monge

⁴⁰ A Revolução Farroupilha, 1835-1845, foi consequência da insatisfação com a centralização do poder, chegando, inclusive, a uma proclamação da República que dividiu o Rio Grande do Sul entre os fiéis ao Estado Imperial e um novo “país” soberano, com constituição, bandeira e hino. Para os estudiosos da tradição “libertária” do monge, que se refletiu por praticamente todo o território sul-brasileiro, há uma parcela de influência rebelde advinda da tradição Farroupilha.

⁴¹ Já a Guerra Federalista, também no sul do Brasil, ocorreu por volta dos anos de 1893 e 1895, logo após a Proclamação da República, motivada por disputas por autonomia entre os entes da Federação e a Federação recém-introduzida. A “guerra civil gaúcha” não ficou restrita ao Rio Grande do Sul, mas chegou a desenrolar-se também por Santa Catarina e Paraná.

frente ao Estado e ao Clero, bem como a tradição federalista da região seriam um forte antecedente que, durante o século XIX, gestariam o movimento, o qual, no século XX, ficou conhecido por Contestado. Seria, portanto, a junção entre o profetismo de João Maria e a vertente popular do federalismo.

Por sua vez, como antecedente ligado à tradição do federalismo, está a forte disseminação de luta contra influências políticas externas, que se agrava com a instauração da República e suas políticas de adequação do território nacional aos moldes do capital externo, o que, por sua vez, liga-se a antigas políticas imperiais de manutenção das fronteiras no Cone Sul. Em relação ao monarquismo sertanejo, Machado acredita numa recusa à República desagregadora dos antigos laços, desviando-se dos vínculos messiânicos que associam a volta da Monarquia recém-derrubada ao Reino de Deus.⁴²

De fato, é possível que as vertentes de interpretação messiânica do movimento tenham lido o processo, extrapolando a realidade sensível, generalizando as atitudes. É preciso dosar a utilização de um conceito tão carregado de expectativas, pois o messianismo é antes de tudo teológico. Ele traz consigo um mito agregado que tem por natureza forçar passagem por meio da mensagem de esperança.

A noção de messianismo, convencionalmente utilizada, tem como base os estudos de Weber (1979; 1999; 2006) e a noção de “anomia”, segundo os quais a perda de identidade frente ao novo faz irromper um messianismo de restauração, de resistência, modelo generalizante que passou a transmitir ideia de resposta humana vinda de lugar nenhum; então simplesmente atingiria-se a fórmula, e o processo messiânico brotaria.

Contudo, ainda assim não se duvida das disposições messiânicas e milenaristas do Contestado. Porém, para que se continue a extrair o potencial do fecundo conceito de messianismo, é necessário controlar os valores agregados ao conceito que tendem a enclausurar o processo histórico em função do molde e da tradição cristã. Com esse cuidado, foge-se da “anomia” weberiana e busca-se associar o messianismo ao conceito psicológico de resiliência (LUCENA, 2010).

Nessa ótica, a não sujeição dos sertanejos implica identidades definidas, com os seus ideais, suas capacidades de agirem sob pressão, de fornecerem respostas, de se adaptarem e de se renovarem. Questões agrárias, de religiosidade popular, de instabilidade política, além da

⁴² Interessante mencionar que, no mundo antigo, o conceito de Reino de Deus surge em ambientes de supressão da justiça como metáfora política para o agir de Deus (THEISSEN, 2009, p. 44).

violenta repressão militar por parte do exército brasileiro, fazem parte da complexa trama sócio-cultural que se consuma no movimento e demonstra as capacidades do sertanejo Contestado de lidar com essa trama. Exatamente por isso, estudos recentes têm a tendência de extrapolar o recorte 1912-1916, para compreender tanto os antecedentes políticos, sociais e culturais como os desdobramentos e as permanências advindas do conflito.

Se para Ivone Gallo (1999) a gestação do movimento milenarista do Contestado já estava presente na pregação do primeiro monge João Maria, para Tânia Welter (2007) o profeta São João Maria continua encantando no meio do povo! Cada vez mais, os trabalhos apontam para a necessidade de ampliar o foco, antes preso ao período restrito da guerra, para seus antecedentes e subseqüentes.

Como já salientado, os monges considerados santos são importantes personagens dessa trama, pois eram os grandes alardeadores de uma cultura cristã de conflito e, na função de “sacerdotes”, desempenharam um rico papel na aglomeração de valores do homem comum do sul do Brasil. A história dos monges confunde-se com a própria história do Contestado.

Na presente análise, recua-se para a pregação do italiano Giovanni Maria de Agostini, o primeiro dos monges João Maria, em meados do século XIX. Seguindo uma apresentação cronológica com base em documentos e na memória popular, serão apresentadas fontes e trabalhos diversos que se dedicam a esse personagem, na disseminação da tradição ligada ao monge.

Conforme argumenta Susan Aparecida Oliveira (2006), as narrativas históricas e literárias sobre a Guerra do Contestado e as inúmeras descrições dos monges que peregrinavam pela região, especialmente João Maria D’Agostini, estão ligadas ao interesse sobre as lideranças políticas exercidas na preparação do movimento popular, quando as peças da oralidade compõem o próprio cenário discursivo para a produção da escrita. Segundo a autora, João Maria de Agostini era um *exemplum*, ganhando notoriedade pelos lugares onde passava: monge do Botucaraí e monge do Campestre (RS), monge do Ipanema (SP) e monge da Lapa (PR).

A atuação desse “primeiro” missionário, o ajuntamento de pessoas ao seu redor e os milagres a ele atribuídos serão o ponto balizador para o cruzamento com a pregação e a carta paulina de *Primeira Tessalonicenses*.

A narrativa proposta deseja recriar, neste debate, o desenvolvimento de expectativas quanto à figura do primeiro monge João Maria e sua elaboração no imaginário popular. E por mais que se utilize de referências saturadas de significado para o universo-simbólico cristão, o caminho a percorrer pouco espera coincidir com o senso comum, ultrapassando isso; o que se deseja é partir, de fato, para a análise das expectativas de mudança, as quais tendem a se agravar nos momentos de crise.

2.3 PREGAÇÃO DE PAULO E CONTEXTO TESSALONICENSE

A apreensão das experiências de Paulo em *Primeira Tessalonicenses*, para a narrativa escolhida, prescinde de grandes elaborações teológicas e incursões históricas complexas. Para isso, a bibliografia em parte citada pode fornecer uma incursão mais densa em questões sociais, políticas e culturais do mundo colonial greco-romano. Não obstante, o objetivo deste entrecruzamento é possibilitar um impacto inicial e certa condução da reflexão que ligue “novamente” a experiência dos cristãos Tessalonicenses ao seu contexto histórico.

A experiência missionária e as tradições ligadas ao monge João Maria suscitam demandas correlatas e ajudam a compor – por meio da leitura de mensagem saturada de liturgia e por isso mesmo idealizada (*Primeira Tessalonicenses*) – a compreensão de problemas essencialmente humanos. Não se quer com isso diminuir a importância ritual e basililar da mensagem contida em *Tessalonicenses*, mas enxergar homens e mulheres recém-convertidos, por meio de documento apostólico usado de forma a universalizar a mensagem divina e minimizar a tensão humana.

Enfim, como já mencionado, Paulo percorreu, estrategicamente, estradas romanas na anúncio da mensagem cristã. Deve-se lembrar que esse cristianismo anunciado tinha muito de judaísmo e ainda não era um cristianismo complexo, criticado e experimentado durante longo período. A sofisticação estava em curso exatamente no momento das pregações.

Ademais, a experiência paulina e a densidade cristã de séculos posteriores somente foram possíveis porque obstáculos surgiram e foram administrados antes que esse

cristianismo se firmasse como religião. Não seria forçoso dizer que as respostas a esses problemas estão presentes em todo o Novo Testamento e formam camadas sobre camadas que visam tanto ao aprimoramento da mensagem quanto à defesa de críticas.

A mensagem dos pregadores cristãos ressoava entre os desfavorecidos, como pescadores, empregados da construção civil, artesãos e desempregados. Faziam-se presentes as contradições típicas de uma economia de exploração, com a concentração de riquezas para poucos e dificuldades financeiras para a grande maioria. A economia do regime imperial, que à época do ano 51 tinha por imperador Cláudio, era escravagista (1Ts 2: 9-12). A base do imperialismo romano estava na exploração de povos dominados, assim como na alta tributação da economia.

O livro de *Atos dos Apóstolos* traz, na descrição dos cristãos, pessoas com algum *status* social, o que não confere com o momento de escrita da *Primeira Tessalonicenses*, cuja mensagem de reformulação dos estamentos sociais colocava em questão a sustentação dessas diferenças (FERREIRA, 1991, p. 17). Logicamente, não se está querendo dizer que a mensagem não poderia ser acolhida por membros destacados da sociedade romana, mas sim reconhecer que uma mensagem vinda de espoliados para espoliados levou certo tempo para ser assimilada por outras camadas sociais e ser convertida ou, porque não dizer, desarmada. O fato é que o livro de *Atos dos Apóstolos* demonstra preocupação com problemas que somente se tornariam comuns ao cristianismo décadas à frente.

Já o anúncio à Macedônia tinha por alvo os pobres à margem do sistema imperialista romano e tanto 1Ts 2: 9 (com suas penas e fadigas do trabalho) quanto 2Cor 6: 10 (contristados, pobres, e enriquecendo a muitos) atestam esse objetivo. Como aponta Ferreira (1991, p. 19), o contexto de opressão e exploração é uma constante para os Tessalonicenses e “o anúncio do cristianismo, especialmente do “apocalipticismo”, se torna fácil de ser assimilado” e “o evangelho apocalíptico passava a ser uma esperança para as massas [...] exploradas”.

Nesse contexto, a *ekklesia* (igreja) gera a esperança de um reino diferente do Império Romano, e a prática transformadora da vida em comunidade rejeita a divinização do imperador, pois só o ressuscitado é *kyrios* (senhor) (CERFAUX, 2012, p. 361). Logicamente, a comunidade passa a ser considerada subversiva, o que de fato se configurava e, por isso, os evangelizadores foram acusados de “sublevar o mundo inteiro”, de “agir contra os editos do imperador” e de dizer “que existe um outro rei, Jesus” (At 17: 6-7).

Os ditos de perseguição, tribulação e angústia (1Ts: 1,6; 2,14; 3,3-4; 3,7) remontam à realidade da pequena igreja que surgia, subvertendo a ordem imperial romana. A “boa-nova”, expressão que remetia à circulação de notícias oficiais dentro do Império Romano, agora minava as bases legais de onde, originalmente, surgira e possibilitava a experimentação de realidade vedada diante do rígido controle estamental. É sensível, mesmo tendo passado dois milênios do contexto original, que esta mensagem possibilitava um vislumbre de vida proibido aos marginalizados, e completamente novo em sua gestão social.

O recurso à linguagem apocalíptica permeia praticamente toda a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* e, mesmo em passagens supostamente inócuas, como a menção aos fiéis da Macedônia (1Ts 1: 7), o uso costumeiro e dependente da tradição apocalíptica remete à resistência por parte de perseguidos, híbrido de reação religiosa e revolta política (FERREIRA, 1991, p. 25 e 38). Nas palavras de Ferreira (1991, p. 30), “a situação era ideal para um movimento milenarista que acreditava no anúncio paulino.”

A característica cogente da Carta, e que a diferencia de todas as outras epístolas paulinas, é o seu objetivo de lidar com questões prementes. Sendo assim, não há uma preocupação com teologias densamente elaboradas, o que não quer dizer que teologias não foram utilizadas como respostas. A questão é que esses argumentos são pontuais e alegam dúvidas concretas da experiência comunitária; são respostas que não desdobram o problema como ocorre em cartas paulinas consequentes, que tendem a esmiuçar as dificuldades, objetivando esgotá-las. Essa é uma característica do processo histórico paulino que amadurece sua proposta de acordo com as situações anteriores. Para os Tessalonicenses, a novidade cristã pode ser entendida em sentido literal, mesmo para o apóstolo responsável, pois toda a crítica dirigida àquela “deturpação” judaica faz com que ela se consolide como fundamento e argumento numa contrarresposta.

Para os cristãos tessalonicenses, não se pode exigir uma elaboração cristológica densa, pois eram as primícias da evangelização. Antes, deve-se compreendê-los por seu sistema teológico vigente, o judaico, uma vez que a mensagem de Paulo se sustentava no advento de Jesus, inserido no judaísmo.

A linguagem utilizada dentro de contexto cultural apocalíptico remete ao apocalipticismo, que tanto permeou a pregação paulina e o comportamento da comunidade recém-formada e, com tamanha intensidade, insuflou a escrita da *Primeira Carta aos Tessalonicenses*. A apocalíptica é aqui uma mensagem de esperança para tempos de

perseguição, e não pode ser confundida com seu uso comum na modernidade, significando, apenas, um fim cataclísmico.

A leitura codificada da mensagem apocalíptica tem por função inverter a opressão por meio de uma promessa de vingança, pois a ira de Deus sobre os maus no “fim dos tempos” garante a crença de outro mundo possível. A vingança pelas próprias mãos, um tabu, é transferida para Deus. “O orante e visionário tem acesso a Deus: isso o redime do isolamento da perseguição; a vítima dirige-se diretamente à instância suprema de apelação.” (BERGER, 2011, p. 376).

Por vezes, o Deus violento e vingativo do Velho Testamento soa incompreensível:

Senhor, Deus vingador!
manifesta-te, Deus vingador!
Levanta-te, juiz da terra,
dá o devido aos orgulhosos.
(...)
Salmo 94

...ou

(...)
Em seu processo, seja condenado,
torne-se um pecado sua oração,
sejam abreviados seus dias,
seu cargo seja ocupado por outro,
tornem-se seus filhos órfãos,
sua mulher enviúve,
(...)
Salmo 109

... ou ainda

Ó Senhor, acusa meus acusadores,
ataca aqueles que me atacam!
Toma escudo e couraça,
e levanta-te para me socorrer!
Brande a lança, fecha o caminho
aos que me perseguem,
e dize-me: “Eu sou a tua salvação!”
(...)
Salmo 35

...e, por fim,

(...)

Filha da Babilônia, prometida para a destruição,
feliz aquele que te tratar
como tu nos trataste!
Feliz aquele que pegar tuas crianças de peito
e arremessá-las contra a rocha!

Salmo 137

O drama chegará ao fim, e os perseguidores serão derrotados. Todavia, a tradição apocalíptica enxerga na perseguição uma etapa necessária à manifestação de Deus.

A *Carta aos Tessalonicenses* não pertence ao gênero apocalíptico. O fundo apocalíptico usado por Paulo na escrita dessa carta, contudo, demonstra a complexidade do apelo à tradição, objetivando organizar a ansiedade da comunidade e fornecer-lhe respostas. O “encontro com o Senhor”, “os sinais”, a “voz do arcanjo”, a “descida do céu”, a “ressurreição dos mortos”, o “toque da trombeta”, o “arrebamento sobre as nuvens, nos ares” (1Ts 4: 15-17) são temas correntes que, reunidos, remetem à particular apocalíptica. Ademais, expressões como os “tempos e momentos”, “a vinda súbita, como um ladrão”, “luz e trevas”, “dormir e vigiar” (1Ts 5: 1-7) são a concepção de tempo e o dualismo típicos da apocalíptica reformulados no contexto do apocalipticismo cristão.

Esse é o cristianismo em formação, bebendo do universo apocalíptico e, ao mesmo tempo, desenvolvendo o potencial místico de Jesus, a cristologia, em meio ao calor da situação. Ferreira (1991, p. 44-45) compreende o apocalipticismo paulino como uma forma branda de apocalíptica, uma estratégia para gerar tensão, contudo sem estimular demasiadamente os “exaltados”. Seriam “lampejos apocalípticos” objetivando a “resistência contínua”.

Concorda-se com a afirmação anterior, mas ao mesmo tempo não se pode, a partir dela, acreditar que a comunidade como um todo tenha assimilado a questão de maneira uniforme, até porque a mensagem paulina pretende desarmar uma suposta má interpretação, um apocalipticismo exaltado já em curso. O cristianismo, sem a sofisticação teológica de séculos posteriores, ainda não era capaz de lidar, de modo eficaz, com a protelação da parusia e o adiamento do *eschaton*. Faz mais sentido compreender o comportamento repreendido na *Carta aos Tessalonicenses* como um sistema cultural ligado ao apocalipticismo judaico, ou seja, exaltação e violência.

Os tessalonicenses paulinos estavam destinados a sofrer provações (1Ts 3: 3 e 4). Paulo vincula perseguição (1Ts 2: 15) e provações (1Ts 3: 3) como condição necessária ao contexto de expectativa e manifestação do Filho de Deus que ressuscitou dos mortos, “Jesus que nos livra da ira que está vindo.” (1Ts 1: 10)

A imagem escatológica tradicional do judaísmo utiliza-se de guerras e de intervenções militares por parte de *Yahweh*. Se o foco anteriormente era a destruição dos pagãos opressores (vide os romanos), no cristianismo, há uma busca pela desmilitarização do discurso, na qual os pagãos devem afluir ao Reino, que já se faz presente na figura de Jesus (THEISSEN, 2009, p. 47). Contudo, não se pode passar bruscamente de uma expectativa à outra, transmutando de um Deus militar violento para um Deus popular acolhedor, sem uma necessária fase de transição.

Uma das maiores dificuldades na interpretação histórica do contexto bíblico é desconsiderar as fases de sofisticação da mensagem ali contida. Apesar de a Bíblia ser vista como um bloco, as camadas discursivas presentes podem remeter a diferentes fases da teologia cristã, as quais, por sua vez, remetem a diversas comunidades e problemas enfrentados. De um livro bíblico para outro, décadas podem ter se passado e questões que apenas se delineiam para um autor podem ser encontradas já refinadas em outros. O problema é que a complexidade de muitos temas é costumeiramente explicada por meio da idealização dos personagens envolvidos, atribuindo às passagens com teologias incipientes a consistência de passagens que remontam a uma maior experimentação.

Para Schnelle (1999, p. 41-53), as cartas paulinas são sequencialmente “evolutivas”, e o processo de sofisticação da mensagem pode ser mensurado pela recorrência a temas que, aos poucos, vão ganhando novos contornos. Assim, é o caso da tradição apocalíptica de ressurreição dos mortos, contida em 1Ts 4: 17.

Em *Primeira Coríntios*, Paulo volta a falar da ressurreição, porém o adiamento da parusia interfere na expectativa. Já que um novo fator – a demora – passa a fazer parte das indagações gerais dos cristãos, Paulo desenvolve discussão a propósito da natureza dos corpos quando da parusia. A morte, o momento, o modo de ascender ao Reino de Deus de forma incorruptível (1Cor 15: 52) exige de Paulo o desenvolvimento de argumento para a morte,

mesmo diante da iminência do advento (SCHNELLE, 1999, p. 45). Em sequência, em *Segunda Coríntios* 5: 1-10, apesar da fé convicta do autor, já se passa a considerar a própria morte antes do advento. Deixar o corpo pode ser compreendido como liberdade. É sintomático em 2Cor o menor recurso à apocalíptica em função de uma escatologia individual (SCHNELLE, 1999, p. 45). A expectativa iminente resta enfraquecida. Em *Filipenses*, Paulo não somente cogita a possibilidade da morte, mas chega mesmo a desejá-la, querendo “partir e estar com Cristo” (Fl 1: 23). De uma abordagem escatológica coletiva, chega-se a uma escatologia individual.

Entretanto, a transição de uma escatologia cristã coletiva para uma individual, característica de alguns dos escritos de Paulo, seria de fato definitiva, irrevogável?

2.4 PREGAÇÃO DE JOÃO MARIA DE AGOSTINI E O CONTEXTO SUL-BRASILEIRO

Como já mencionado, na região Sul do Brasil, houve uma forte tradição de religiosos peregrinos “leigos”, que ocuparam os espaços deixados pela religião oficial. Personagens que ficaram conhecidos por monges e que na memória popular acabaram por compor um mito santo, o de São João Maria, que ainda hoje se faz fortemente presente num espaço geográfico bastante ampliado (WELTER, 2009). Como menciona Karsburg (2012, p. 24), “se a crença em ‘São João Maria’ tem no interior de Santa Catarina e do Paraná seu centro e pólo irradiador, onde ela é marcante e verificável, não significa que a crença tenha ali surgido.”

Caso se queira seguir o mito e a fusão dos personagens, o folclore que se desenvolve a respeito é riquíssimo (FELIPPE, 1995). Todavia, para adentrar na formação desse mito e chegar aos personagens de carne e osso, deve-se ir além da pista que juntou pelo menos três desses personagens, além de reconstruir, por meio da documentação sobrevivente, os sujeitos históricos.

Mesmo os estudos que tentam desvendar a historicidade dos personagens podem acabar seduzidos pelo forte apelo do mito. O pano de fundo de uma linha sucessória entre os monges e o mote que fomenta o estudo – a Guerra do Contestado – geralmente tem por pressuposto “confirmar” que tais vínculos levariam, necessariamente, ao conflito. Assim, pouco espaço foi deixado para a ação dos outros sujeitos – as pessoas simples – em função do catalisador maior: a mensagem deixada pelos monges. Não se nega o vínculo tão largamente

atribuído na historiografia à tradição dos monges no evento Contestado, mas deseja-se, também, paralelamente, explorar o ângulo de estudo que equilibre o poder da mensagem deixada em função da autonomia religiosa popular das gentes dos sertões.

Como já foi dito, os estudos sobre a Guerra do Contestado relacionam pelo menos três monges que, de alguma forma, vinculam-se à eclosão do conflito: João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria. As sementes plantadas pelo primeiro desses monges, João Maria de Agostini, disseminam-se no meio social regadas pela autonomia popular, com relativa liberdade e distância da Igreja Católica; assim como o judeu-cristianismo de cunho apocalíptico estava em pleno florescimento quando das exortações de Paulo em *Primeira Tessalonicenses*.

Para a digressão histórica do trajeto e da pregação do monge João Maria de Agostini, a tese de Alexandre Karsburg, *O Eremita do Novo Mundo* (2012), será fundamental como trabalho que conseguiu transgredir o mito santo e deparar-se com o eremita e missionário histórico. No decorrer de diversos documentos, como relatórios, jornais, crônicas e até fotografias, o autor conseguiu mapear a trajetória do monge, a partir das notícias de passagens de vários dos eremitas – que, na verdade, tratava-se do mesmo sujeito – em diferentes locais da região Sul. Os tópicos enfatizados serão aqueles que discutem a atenção de Agostini para com seus adeptos.

Em meados do século XIX, o italiano João Maria de Agostini chega ao Brasil. Em razão de seus trajes de religioso, fora confundido com capuchinhos, ordem bastante comum entre os missionários desta fase da “colonização” brasileira. A vestimenta de religioso aliada ao conhecimento da Bíblia e de teologias, era credencial diante das autoridades de vários países da América pelos quais passou em meados do século XIX (KARSBURG, 2012, p. 28). É verdade que esse andarilho não tinha ordens sacras, mas o fato de apresentar-se às autoridades locais e solicitar autorização para pregar entre as gentes demonstrava apego às leis locais e uma tentativa de não infringí-las. Embora as práticas de um catolicismo popular, antes e durante a Guerra do Contestado, tenham sofrido forte intervenção oficial por parte da Igreja, esse primeiro monge tinha respaldo da Igreja em sua missão. Era tratado como sacerdote e tinha autorização para pregar na Igreja de Sorocaba (GALLO, 1999, p.71).

Apesar dos cuidados, os aglomerados de pessoas em torno do religioso criaram problemas, o que levaria as autoridades a manterem um constante estado de alerta quanto ao monge, como ficara popularmente conhecido.

O monge peregrino do planalto meridional do Brasil é reconhecido por muitos estudiosos como o “fundador” da tradição dos monges no Sul do Brasil, o precursor das características que dotariam São João Maria com variados atributos (KARSBURG, 2012, p. 149). Essa tradição inicia-se com Agostini, cujos feitos

ganharam contornos que os deixaram análogos aos feitos por Cristo ou pelos santos: cura de paráliticos, de cegos, de leprosos etc. O significado que tomou os milagres do monge parecia provar o poder sempre atual de Deus, como se o devoto do século XIX presenciasse fenômenos do tempo de Cristo. À história do monge foram acrescentados elementos que a deixaram similar à do Redentor: tentações, milagres, penitências, prisão, martírio e ideia do retorno. (KARSBURG, 2012, p. 264-265).

A complexa trajetória do eremita italiano João Maria de Agostini, seu percurso missionário, as devoções promovidas, as perseguições “políticas” e as detenções ajudam a compreender ações palpáveis de sua missão religiosa itinerante e de como as tradições promovidas e/ou inspiradas pela sua passagem conquistaram vida própria nas ações de seus devotos mantenedores.

O *exemplum* João Maria de Agostini, vinculado a tradições medievais de influência colonial ibérica, está presente em pequenos relatos:

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 fé-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 fé-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 [...] (THOMÉ, 1984 apud OLIVEIRA, 2006).

Como se vê, trata-se de uma típica narrativa de conversão escatológica à moda medieval. O personagem histórico, devoto de Santo Antão, é identificado como herdeiro de antigos cristãos e acaba por trilhar, de fato, um caminho ritual, ao construir capela com ajuda

de esmolos para abrigar uma imagem de Santo Antão, transportada, com autorização do Vigário-Geral do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, para o alto de um cerro na localidade de Campestre. O monge deixou, ainda, orientações para a veneração da imagem e para as celebrações em homenagem ao Santo (GALLO, 1999, p. 76).

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 355), assim como Oswaldo Cabral (1960, p. 124), concluiu que, se não fosse a característica avessa a grandes aglomerações, um movimento de maior complexidade poderia ter surgido em torno do monge. Contudo, na óptica do presente estudo, a tradição do monge João Maria ganhou relevante complexidade, pois, à medida que herdeiros autointitulavam-se João Maria ou diziam-se inspirados ou ligados de alguma forma ao monge, essa tradição extrapolou fronteiras, de forma que, pouco a pouco, adotou o *script* cristão, por meio da memória difundida, que identificou a tradição do monge às costumeiras histórias de santos, comuns ao cristianismo católico.

Segundo Welter (2007, p. 122-123), as características de “onipresença, onisciência, onipotência, invisibilidade, inatingibilidade, transmutação, longevidade, imortalidade e ambivalência” compuseram um São João Maria que até hoje se faz fortemente presente no interior de Santa Catarina. Tradição que se manifesta no surgimento de movimentos populares, inicialmente no Rio Grande do Sul, mas que ultrapassou fronteiras, chegando à Santa Catarina e ao Paraná. Movimentos esses que buscaram seguir as orientações do monge, com uma série de andarilhos que, na memória popular, foram confundidos ou identificados com São João Maria: “Ao lado de tropeiros, desbravadores e povoadores, os ‘monges’ andarilhos levaram a crença no ‘monge João Maria’ para áreas que o eremita italiano não parece ter visitado” (KARSBURG, 2012, p. 415).

Segundo o cronista Felicíssimo de Azevedo (1895 apud KARSBURG, 2012, p. 67), o monge possuía longa barba grisalha que se estendia até o peito, usava sotaina de saragoça – espécie de tecido cru sem tratamento e muito usado por frades ou peregrinos – e calçava sapatões rústicos. Em tudo lembrava a vestimenta e a fisionomia de um frade capuchinho.

Agostini conhecia vários idiomas e, não raramente, na busca por fazer-se compreendido, misturava as línguas em suas pregações, o que lhe rendeu críticas (KARSBURG, 2012, p. 69). O missionário eremita João Maria de Agostini, praticamente, cruzou o continente americano, vivendo em montanhas, grutas e cavernas, galgando distâncias de barco, a cavalo e a pé.

Afinal, Agostini era um leigo ou um sacerdote? Era um “frade” [...] ou um monge peregrino em busca de vida solitária e de penitência? Seria um missionário com a tarefa de evangelizar indígenas [...]? Era um taumaturgo conhecedor da medicina popular, ou, cedendo aos apelos de seus devotos, um legítimo “santo” que operava “milagres”? Seria possível ter desempenhado todas estas funções, sendo, portanto, um indivíduo de múltiplos atributos e ofícios? (KARSBURG, 2012, p. 20).

O percurso de Agostini no Brasil inicia-se entre 1843 e 1844. Logo após atravessar a Amazônia, o religioso passa por Belém, pelo Rio de Janeiro e por São Paulo. Em 1845, esteve em Buenos Aires, voltando para o Brasil, em 1846, por São Borja, um dos antigos Sete Povos das Missões, passando por Santa Maria e por Rio Pardo. Chegando a Porto Alegre, consegue autorização do Vigário-Geral para pregar. Volta a Rio Pardo, onde foi literalmente surrado, após pregação na igreja do Senhor dos Passos. Parte então para o cerro de Botucará e, logo em seguida, para o Campestre – centro do Rio Grande do Sul –, onde permanece por onze meses, entre 1846 e 1847.

A romaria que se desenvolve na localidade do Campestre é fruto da devoção criada pelo monge João Maria de Agostini. Ainda hoje, é uma romaria católica bastante representativa e, até o início do século XX, foi considerada a maior romaria do Rio Grande do Sul. Realizada no dia 17 de janeiro – dia de Santo Antônio –, a tradição que perdura é exatamente a do santo de devoção de Agostini que, segundo relatos, ele mesmo teria se encarregado de pedir autorização e de “trazer” a imagem que estava em uma igreja em ruínas, localizada na antiga redução jesuítica de Os Sete Povos das Missões (KARSBURG, 2012, p. 85).

No Campestre, foi descoberta fonte de água, segundo o monge, com propriedades curativas e muitos eram os que rumavam em busca das águas santas. As notícias das gentes com diferentes males que para lá acorriam e dos milagres alcançados, ao se banharem nas ditas águas, foram veiculados, inclusive, em jornais. De certa maneira, os jornais ajudaram a divulgar e a fornecer credibilidade aos fatos. A atração e a curiosidade exercidas pelas águas santas logo se tornariam um problema de ordem pública.⁴³

Com o número de pessoas aumentando a sua volta, o monge coloca em prática um costume que caracterizaria vários locais de sua passagem: a construção da via-sacra. Os fiéis,

⁴³ Numa tentativa de dissuadir a população que se aglomerava em busca de tratamento, as propriedades curativas das águas do Campestre foram colocadas à prova laboratorial e um médico foi encaminhado para acompanhar a suposta melhora dos “pacientes”. A Lei Provincial nº 141, de 18/7/1848, autorizava exames e averiguações por parte de um médico especialmente designado. *Coleção de Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Arquivo Público do Rio Grande do Sul, 1888. In: MACHADO, 2004.

que se deixavam ficar, logo eram introduzidos na abertura das picadas e na plantação das grandes cruces de madeira que demarcavam caminho, que ia da base do morro até o cume, com as três últimas cruces no alto do morro, o calvário. No alto, também se encontrava a Ermida de Santo Antão e, na base oposta à subida, a descida para a fonte de “águas santas”. Os penitentes percorriam a via-sacra, parando em cada uma das dezessete cruces para rezar, percurso que durava em média uma hora. Tais procedimentos não se diferenciavam grandemente das práticas de cristianização promovidas por outros missionários da colonização ao estilo de capuchinhos e dos jesuítas (KARSBURG, 2012, p. 91). Era um verdadeiro complexo religioso, em que findada a execução ritual, o “milagre” era alcançado. Com o passar do tempo e com a visita de penitentes, bem como com a chegada cada vez maior de pessoas permanecendo no local em moradias bastante simples, surge um povoado em torno do complexo santo.

O padre jesuíta Parés, em visita ao Campestre, relatou a formação de ranchos e ramadas e se disse impressionado com o “movimento religioso” e com “o espírito que lhes parece de religião”.⁴⁴ Era comum a opinião de observadores, os quais, fixando o olhar no exótico, diziam estar ali se levantando uma nova religião (KARSBURG, 2012, p. 117).

Essa crença não atraiu, somente, pessoas pobres e abandonadas em busca de curas. Há, também, evidências de grandes proprietários de terras e de famílias ricas e importantes que acorreram em busca de um milagre (KARSBURG, 2012, p. 35). Na elaboração cultural popular, tudo que se envolvia com o ato já ritualizado do banho nas águas curativas ganhava propriedades sagradas. O barro, as raízes, as folhas e os caules das árvores e até uma cobra chegaram a ser integradas no processo que, durante os banhos de cura, revestiam-se com aspectos sacralizados (KARSBURG, 2012, p. 43). A própria caminhada até o Campestre, uma peregrinação árdua, incrementava a penitência autoimposta, deixando-os mais puros para receber a graça. Por causa do forte atrativo que se tornou a fonte de águas santas, emissários foram para lá enviados pelas autoridades, a fim de investigar as práticas dos campesteiros (KARSBURG, 2012, p. 89).

Devido à aglomeração no local das “águas santas”, descobertas em Santa Maria da Boca do Monte (Botucaraí e Campestre), o monge deixa o local e toma novamente o caminho

⁴⁴ AHRs, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos. *Campestres de Santa Maria, 1º de janeiro de 1849*. Bernardo Parés, Missionário, ao presidente da província, general Francisco José de Souza Soares de Andrea. In: KARSBURG, Alexandre. *O eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX*. Tese de Doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. 480 f. p. 114.

das missões. Foi, provavelmente, nesse caminho, em alguma das igrejas jesuíticas em ruínas, que o monge viu a imagem de Santo Antão Abade, posteriormente levada para o Campestre, a fim de demarcar aquela devoção como pertencente ao meio cristão católico (KARSBURG, 2012, p. 256-257), pois “cada grupo social e/ou cultural imprimia a sua marca ao local consagrado” (KARSBURG, 2012, p. 129).

O eremita percorre então estradas do Rio Grande do Sul e de São Paulo, não existindo vestígios de sua passagem por Santa Catarina. Entre 1847 e 1848, atuando pelo interior de São Paulo como pregador e boticário/curandeiro, provavelmente quando habitava o cerro Araçoiaba, em Sorocaba, chegando-lhe as notícias da desordem que crescia no local das “águas santas” no Rio Grande do Sul, o monge decide voltar para organizar a devoção.

Era resultado comum às passagens de missionários, o surgimento de práticas que destoavam do catolicismo oficial. A exaltação da pregação de estilo colonial e a carência de orientação, logo após a partida da missão, eram como a fertilização do campo propício às mais variadas práticas combinadas ao cristianismo. Não foram poucos os episódios de movimentos cristãos espontâneos que provocaram preocupação à maneira da romaria do Campestre de Santo Antão e que precisavam ser institucionalizados e inseridos no circuito oficial tutelado pelo Estado. Porém, a culpa geralmente recaía sobre a população que não teria compreendido a mensagem, originando, assim, práticas religiosas autônomas (KARSBURG, 2012, p. 297 e 299).

Para conter os “mal-entendidos” e reparar o problema, é que o monge Agostini volta e traz consigo escritos (uma carta?) que tinham a função de organizar e de delimitar as práticas no local, inclusive com a nomeação de autoridades. Tal “apontamento”, o documento *Aos dos Campestres* (SILVEIRA, 1979, p. 461-464) foi supostamente redigido ou ditado pelo monge João Maria de Agostini e estava em posse do médico Thomaz Antunes de Abreu, emissário do Estado enviado ao local das fontes de água, para emitir parecer sobre os poderes terapêuticos dos banhos. É possível que Agostini tenha confiado o documento ao médico na esperança de fazê-lo chegar à região do Campestre (KARSBURG, 2012, p. 90). E como conclui Karsburg (2012, p. 133), “[a]o que tudo indica, o clero e as autoridades de Santa Maria tomaram conhecimento das instruções deixadas escritas pelo monge, pois a festa religiosa passou de fato a ser realizada de acordo com as recomendações”.

No cerro do Botucaraí, vizinho ao Campestre, o monge, por causa da influência que havia conquistado diante do povo, é detido em outubro de 1848 (KARSBURG, 2012, p. 90).

As autoridades preocupadas com o “grande fanatismo” deslocam o monge Agostini para Desterro, futura Florianópolis, objetivando debelar o ajuntamento na região de Santa Maria, afastando seu líder (KARSBURG, 2012, p. 64). O ato de nomear responsáveis para organizar a romaria, dispondo de autoridade que não detinha, inclusive delegando-a a lideranças locais, foi utilizado, pelo presidente da província, General Andrea, como álibi para a retirada do monge da província.

No documento *Aos dos Campestres*, Agostini nomeia representantes e institui normas e regulamentos que tinham como objetivo organizar a devoção que acontecia no Campestre, local das “águas santas”.

A relevância maior do documento [está] no fato de ser caminho para entender melhor o personagem e seu método de ação. Ao agregar princípios políticos à religião – ou do cristianismo primitivo –, o monge apresentou uma forma de irmandade que invertia as regras de funcionamento que prevaleciam até então, pois concedia poderes a grupos que normalmente eram mantidos afastados da esfera das decisões. Não era somente uma questão de organização da romaria, mas [...] de escolha direta com voto de ‘todo o povo do Campestre’ para substituir o procurador ou algum dos 12 zeladores constatada a negligência deles. (KARSBURG, 2012, p. 134).

As notícias davam conta de “desordeiros, bandidos e vadios” que para o local das águas santas acorriam. Não houve ação repressora no Campestre, o que não quer dizer que as autoridades, na figura do general Andrea, não estivessem prontas para utilizar a força caso fosse necessário (KARSBURG, 2012, p. 125).

A política no Cone Sul passava por momento delicado, com áreas de fronteira consideradas sempre críticas, uma vez que Paraguai, Argentina e Brasil atuavam tanto na defesa de suas demarcações quanto em possíveis incursões que poderiam alargá-las. Assim, o aglomerado que se formava em torno do monge deve ser observado sob esse prisma, pois tanto gerava o temor que o ajuntamento poderia servir de massa de manobra insurrecional, quanto, na melhor das hipóteses, desviava a atenção repressora para problemas internos (KARSBURG, 2012, p. 56).⁴⁵

Curiosamente, ao monge retido, foi dada a possibilidade de escolher o seu destino. Com cartas de recomendação, o monge foi enviado aos cuidados do marechal Antero de

⁴⁵ A repressão era uma via comum para debelar tais movimentos, basta observar os “episódios da Serra do Rodeador e da Pedra Bonita, ambos em Pernambuco, em 1820 e 1838, respectivamente; a Revolta dos negros muçulmanos na Bahia, em 1835; a Sociedade dos Penitentes no sertão do Ceará, em 1845; e a insurreição de escravos inspirados pela presença de frades missionários no distrito de Queimados, no Espírito Santo, em 1849, foram momentos nos quais houve repressão por parte das autoridades”. (KARSBURG, 2012, p. 126).

Brito, presidente da província de Santa Catarina. Em Desterro (futura Florianópolis), proibido de pregar, o monge decide pelo autoexílio na ilha do Arvoredo, no final de 1848. Karsburg (2012, p. 71) acredita que o monge não foi um prisioneiro comum e chega mesmo a duvidar da prisão – o que de certa forma é consenso entre os pesquisadores – por causa dos privilégios concedidos ao monge em diversas ocasiões.

Asilado na Ilha do Arvoredo, sua tranquilidade foi perturbada por pescadores da região, os quais descobriram que o “monge milagroso do Rio Grande” estava por lá. Logo, várias pessoas em busca de entrar em contato com a sacralidade do monge passaram a frequentar a ilha, inclusive correndo a notícia de que vertente de “águas santas” também foram lá descobertas (KARSBURG, 2012, p. 205-206). O monge, como era de costume, ocupava as gentes com o trabalho de santificação do lugar, na abertura de caminhos para a via-sacra e edificação de cruzeiros de madeira, que demarcavam o caminho da procissão até o cume da ilha, onde eram cortadas as árvores e arbustos e plantadas três cruzes, uma maior ladeada por duas menores: a própria cruz de cristo!

Por causa da nova aglomeração, logo Agostini também cansaria das pessoas, pois, além de não ter conseguido o isolamento desejado, não conseguia dissuadir as gentes que lá iam se deixando ficar e construindo ramadas, assim como no Campestre. Foi-lhe, então, permitido pelas autoridades deixar o local, sendo remetido à Corte no Rio de Janeiro, chegando em maio de 1849 e, no final do mesmo ano, já estava na Serra Fluminense.

Após esse trajeto, perde-se o rastro do monge, até que, em 1851, repentinamente, ele reaparece na cidade brasileira de São Borja, fronteira com a Argentina, e ruma para Porto Alegre, ainda que estivesse proibido de retornar à província do Rio Grande do Sul. Segundo Karsburg, a atitude do monge João Maria de Agostini pode ser interpretada pela necessidade de obter passaporte, para trilhar caminhos por outros países da América. Com a obtenção do passaporte, Agostini é avisado de que deveria estar fora da província, em trinta dias, sob pena de reclusão (KARSBURG, 2012, p. 342). É possível que, ao fazer o caminho de volta, tenha passado em Botucaraí e no Campestre.

Saindo do Brasil, o monge João Maria de Agostini, em 1852, instala-se no cerro de San Javier, na província de mesmo nome, em território paraguaio, antiga região de missões jesuíticas, na margem ocidental do rio Uruguai.

A aldeia de San Javier, bem como outras da margem direita do Rio Uruguai, nas décadas de 1840 e 1850, estava em área sem jurisdição definida, ora sob controle da província de Corrientes, ora da República do Paraguai. Esta situação, pelo menos naquele período, não obstante gerar tensões, não redundou imediatamente em conflitos pelo pequeno território que viria a se tornar, posteriormente, a província argentina de Misiones. (KARSBURG, 2012, p. 364).

Muitos fiéis do lado brasileiro começaram a atravessar a fronteira, crescendo, ainda, o número de seguidores também do lado paraguaio. Logo, Agostini imprimiria a sua marca no cerro de San Javier, com o caminho da via-sacra e o calvário ao fim. Da mesma forma, surge a necessidade de ocupar com trabalhos as gentes que iam se deixando ficar. Seguindo suas características pessoais de eremita solitário, preocupou-se em organizar, da melhor forma possível, aquela nova devoção, para, em seguida, continuar a trilhar o seu caminho. Mas, antes de partir, o monge ditaria recomendações de forma costumeira. Conhecido como uma carta-testamento, o documento *Aos do Monte Palma* foi destinado aos habitantes do povoado de São Luis Gonzaga, nas antigas missões paraguaias, hoje província argentina de Misiones. Assim como no documento *Aos dos Campestres*, zeladores e procuradores foram escolhidos para gerenciar a devoção. Em San Javier, ícones católicos também foram instituídos: a imagem de Nosso Senhor dos Desertos e uma grande cruz no alto do cerro. Inspirados em um cristianismo primitivo de base comunitária, deveriam guardar as devoções deixadas. As instruções não traziam preocupações elaboradas com a forma de condução das festividades, apenas apontavam os dias, na quinta-feira da Semana Santa e no dia 3 de maio, e se resguardavam de produzir regras rigorosas a serem desempenhadas. Porém, de modo muito menos elaborado e um tanto mais simples, os esclarecimentos deixados conotam um “amadurecimento do italiano, um melhor entendimento do contexto e dos limites que ele percebeu não poder ultrapassar sob o risco de prejudicar sua reputação e dos devotos” (KARSBURG, 2012, p. 377).

Deixando o cerro de San Javier, Agostini percorre outras localidades da América, até fixar-se nos Estados Unidos. Ao todo, o monge Agostini percorreu territórios da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile, Bolívia, Panamá, Guatemala, México, Cuba, Canadá e Estados Unidos.

No alto do cerro Tecolote, norte do Novo México, o assédio põe em prática o costumeiro rito da via-sacra e do calvário, tantas vezes executado. Em 3 de maio de 1867, quando realizada a primeira procissão, o monge se despede de Tecolote. As orientações deixadas foram ainda mais sucintas do que para os do Monte Palma, em San Javier. Os

seguidores tomaram a iniciativa e promoveram uma confraria leiga, “A Irmandade da Santa Cruz” (*The Brotherhood of the Holy Cross*), para guardar as devoções ensinadas pelo monge. Segundo a tradição guardada pela *Sociedad Del Ermitaño*, houve uma recusa em deixar regras elaboradas, insistindo o monge na observância simples da reunião e na manutenção das devoções da Paixão do Senhor e do Santo Rosário da Virgem Maria (KARSBURG, 2012, p. 396). Não há menção de que o *ermitaño* tenha nomeado autoridades – como o fez no Campestre e em San Javier –, contudo, a *Sociedad* proclamou lideranças que faziam parte da tradição local para guardar as devoções.

Após deixar o cerro do Tecolote, o monge, como de costume, abrigou-se em outro monte e, algum tempo depois, foi encontrado morto, assassinado. As notícias deram conta de ataque de índios, o que era bastante possível, mas sua morte ainda está envolta em mistérios. Após um tempo de missão de aproximadamente trinta anos pelas Américas, o “monge milagroso do Rio Grande” jaz em um túmulo no Novo México.

Esse rápido histórico não tem por objetivo dar conta da biografia de Agostini, mas apenas situar os contextos de experiência e registros de documentação que testemunham as devoções deixadas em seu caminho.

Parte-se agora – no terceiro e último capítulo – para o contraste entre os documentos ligados aos personagens analisados neste trabalho: a carta paulina de *Primeira Tessalonicenses*; e as cartas de João Maria de Agostini, *Aos dos Campestres* e *Aos do Monte Palma*, e o estatuto da confraria do Novo México. Sobrepostos na reflexão, o contraste possui como intuito criar trama oportuna à experimentação da alteridade histórica.

CAPÍTULO 3

RECEPÇÃO E EXORTAÇÃO: AS PRÁTICAS COMUNITÁRIAS E OS ESCRITOS A ELAS REMETIDOS

O cristianismo necessita ser compreendido como processo, pouco a pouco aprimorado por seus ideólogos, para que, por fim, sejam enxergadas as diversas fases de sua consolidação cultural, social e institucional.

Assim, a pedagogia exercida pelas lideranças comunitárias tinha por função aplacar os desvios identificados e a exaltação de comportamentos que, como um processo autônomo e periférico à manutenção institucional (e Paulo pode sim ser interpretado como representante de uma embrionária ortodoxia), tendia à radicalização. A “expectativa” assevera o comprometimento daqueles que esperavam convictamente. Nada poderia sair errado. A comunidade, preocupada com a concretização dos anseios, poderia muito bem transcender as observâncias exortadas e dar um passo seguinte um tanto mais brusco.

A leitura da *Primeira Carta aos Tessalonicenses* precisa conseguir distinguir os sujeitos cristãos que ficaram em segundo plano por causa do sentido litúrgico, da leitura ritual do ofício religioso que o texto assumiu com o passar do tempo, em que se ressaltam os aconselhamentos e são negligenciados os motivos. Assim, a comunidade transformou-se apenas em um breve pano de fundo para uma mensagem genérica e universalizante. É exatamente aqui que os sujeitos cristãos orientados pelas cartas de Agostini vão entrar.

Dessa forma, Walter Benjamin, ao repensar uma história que dê conta dos excluídos, esboça uma crítica documental coerente com os problemas aqui apresentados. Benjamin aponta um caminho para a reconstituição dos trajetos missionários e das documentações decorrentes, para que não se continue a superestimar a mensagem literária e ideal em detrimento da experiência sócio-histórica.

Sua tese número VII, em *Sobre o Conceito de História*, propõe escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1985, p. 225) e reconhecer tendências e ângulos menosprezados pela leitura institucional dos eventos. Ou seja, enxergar pelo interior da documentação aqueles que foram desconsiderados e subestimados, mas que compõe plenamente o fazer histórico ali descrito.

Sendo assim, far-se-á, na sequência, uma leitura a contrapelo das documentações referentes aos missionários estudados: a *Primeira Carta aos Tessalonicenses*, de Paulo, e as

cartas *Aos dos Campestres* e *Aos do Monte Palma*. A cadência dessa leitura a contrapelo terá por função apresentar os temas, ou problemas, sob nova perspectiva.

3.1 PRIMEIRA CARTA DO APÓSTOLO PAULO AOS TESSALONICENSES: LEITURAS A CONTRAPELO

Quando os homens disserem: “Que paz, que segurança!”, é então subitamente que se precipitará sobre eles a ruína como as dores do parto sobre a mulher grávida, e eles não poderão escapar. (BÍBLIA, 1994, 1Ts 5: 3).

A cidade de Tessalônica está no decurso da segunda viagem evangelizadora de Paulo, o apóstolo Paulo, e pode ser considerada a porta de entrada do cristianismo na Europa. A arqueologia de Tessalônica não preservou vestígios dessa Comunidade Cristã, o que eleva o grau de importância das *Cartas* como principal documentação a tratar desses cristãos históricos. Apesar de menções ao contexto e à pregação do Apóstolo Paulo em escritos do *Novo Testamento*, a exemplo dos *Atos dos Apóstolos*, os vestígios relativos à sua passagem por Tessalônica ainda estão bastante anuviados, seja pelo discurso de autoridade que o próprio apóstolo Paulo impôs aos seus escritos, seja pela construção literária de *Atos dos Apóstolos* que tenta subordinar a liderança cristã primitiva de Paulo.

Para a reconstituição da viagem missionária, trechos bíblicos podem ser cruzados com a finalidade de visualizar a tradição sobrevivente, o que o cânon bíblico guardou sobre as ações de Paulo, de seus ajudantes, das campanhas missionárias e que podem servir para o estudo da missão paulina em Tessalônica. Neste sentido, o livro de *Atos dos Apóstolos* e as cartas do próprio Paulo são usados não tanto para confirmar a historicidade do percurso, mas, para compor, a partir de indícios, o processo de sofisticação ocorrido em seu trajeto missionário. A reflexão, neste caso, deve ser fruto de cruzamentos que subsidiem um possível contexto de pregação numa cidade portuária do Império Romano, com diversas etnias e colônias, inclusive comunidades judaicas atuantes.

A chave da leitura a contrapelo é encontrada em 1Ts 4: 1 e 10 (BÍBLIA, 1994), respectivamente:

De resto, irmãos, eis nossos pedidos e nossas exortações no Senhor Jesus: vós aprendestes de nós como proceder para agradar a Deus, e é assim que procedeis; [porém] fazei ainda novos progressos.

[...] exortamo-vos, irmãos, a que façais ainda novos progressos [...].

Assim como uma prescrição de conduta exige um suposto “desvio” a ser normatizado, a exortação de Paulo aos Tessalonicenses precisa ser lida na contramão, fugindo à idealização da comunidade e de suas palavras, para que, enfim, sejam encontrados os comportamentos desviantes perante as gentes às quais se dirigem as críticas.

Primeira Tessalonicenses pode ser considerada o primeiro documento cristão; uma carta eufórica e alegre pelo acolhimento da mensagem, conforme se verifica nas passagens seguintes (TEB, 1994):

[...] estivemos no vosso meio cheios de ternura, como uma mãe acalenta ao peito as crianças que alimenta. Tínhamos por vós tal afeto que estávamos prontos a vos doar não só o Evangelho de Deus, mas até a própria vida, de tão queridos que vos tínheis tornado ao nosso coração. (1Tes 2: 7 e 8).

Com efeito, qual é a nossa esperança, nossa alegria, o orgulho que será nossa coroa diante de nosso Senhor Jesus, por ocasião de sua vinda, senão vós? Sim, vós sois nossa glória e nossa alegria. (1Ts 2: 19 e 20).

Que ação de graças poderíamos render a Deus a vosso respeito, por toda alegria que experimentamos por causa de vós diante do nosso Deus, quando noite e dia rogamos com insistência, para que nos seja dado rever-vos e completar o que falta à vossa fé? (1Tes 3: 9 e 10).

Pragmática, sem grandes elaborações dogmáticas concebidas antecipadamente, a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* evidencia um tom preocupado com o sucesso da tarefa missionária, ilustrada pelas admoestações dirigidas à comunidade, num intenso vínculo de compromisso e de responsabilidade, no calor e na urgência exigidos. Assim, Paulo é obrigado a se posicionar diante dos problemas apresentados pelos mensageiros e coevangelizadores que trouxeram a ele notícias não inteiramente agradáveis.

Em 1Ts 3: 2, existe a informação que um colaborador de Deus (e de Paulo), Timóteo, fora enviado à comunidade para prestar assistência à fé daquela recém-formada igreja. É comentado que Timóteo retorna com notícias (1Ts 3: 6), ou seja, informações que fazem parte da carta enviada para a comunidade tempos depois. Paulo fica em Atenas, segundo 1Ts 3: 1. Não fica claro mediante o cruzamento de informações extraídas de *Atos dos Apóstolos* e de *Primeira Tessalonicenses* se esta primeira carta é escrita ainda em Atenas ou já em Corinto. Todavia, não existe dúvida quanto à escrita e ao envio motivado por notícias que chegaram ao apóstolo.

Segundo *Atos dos Apóstolos* 17: 1-10, antes de chegar à Tessalônica, Paulo estava em Filipos e era acompanhado por Silas e Timóteo – personagens importantes na manutenção

das comunidades convertidas –, e Paulo teria permanecido com a Comunidade Tessalônica três sábados (At 17: 2), entre duas e três semanas.

A campanha missionária de Paulo sofre reveses, pois o anúncio de um messias redentor morto numa cruz teria aborrecido os judeus da diáspora, insatisfeitos com a deturpação tradicional de um messias davídico entronizado. A seita judaica, que se propagava ligada a um candidato messiânico assassinado vinte anos antes, perturbava a ordem estabelecida, tanto pela pregação de teores apocalípticos, proferida por Paulo, quanto pelo foco negativo que aquele tipo de “judaísmo” atraía. Os judeus da diáspora mantinham uma relação de certa estabilidade com o Império Romano. Contudo, os limites bem-demarcados para que as práticas judaicas não gerassem problemas à coesão do Império, estavam ameaçados devido à nova teologia que nascia e que era identificada a um tipo de judaísmo. Assim, Paulo fora interrompido em sua missão em Tessalônica, tendo que fugir por causa de judeus descontentes com sua pregação (1Ts 2: 14-16).

Crossan e Reed (2007) argumentam que Paulo, como bom estrategista, pregava na circunscrição desses judeus, próximo às sinagogas ou mesmo nas sinagogas, pescando novos convertidos entre aqueles já familiarizados com aquele tipo de anúncio. Crossan e Reed discutem a possibilidade de que os “não judeus”, ligados às práticas das sinagogas, tenham demonstrado interesse pela pregação de Paulo. Seriam os “adoradores de Deus”, mencionados inclusive em achados arqueológicos, que estariam entre os convertidos de Paulo. Não se quer dizer com isso que os convertidos seriam provenientes somente de círculos judaicos, pois a Palavra, aberta a todos aqueles dispostos a aceitá-la, também frutificou entre “idólatras” que, abandonando seus cultos e deuses, voltaram-se para Deus (1Ts 1: 9). Sabe-se da proibição da idolatria, do culto a ídolos entre os judeus e, assim, averigua-se a proveniência de uma origem variada de convertidos.

Por esta alegação, a qual estabelece uma cultura prévia para o sucesso da pregação, levanta-se uma hipótese conexa. A bagagem cultural desses possíveis convertidos, judeus e “adoradores de Deus”, continha também um estreito laço com a apocalíptica corrente que sobrevivia nas sinagogas da diáspora. Para a continuidade da reflexão sobre Tessalônica, é importante registrar e ter em mente, daqui em diante, que o jargão da apocalíptica, utilizado por Paulo em sua pregação, pode ter desencadeado cenário não mensurado pelo apóstolo.

Voltando ao tópico Comunidade dos Tessalônicos, interpretações variadas podem ter surgido da pregação inicial de Paulo em Tessalônica e, em sua ausência, as dúvidas foram

ficando cada vez mais obscuras. Parte dessa complexidade estava vinculada a questionamentos comuns à apocalíptica. As respostas do apóstolo denotam esse caráter, quando, por necessidade de se fazer compreendido, também ele recorre – novamente – à apocalíptica. Frisa-se o termo novamente, pois se pressupõe que Paulo já havia recorrido à apocalíptica em sua pregação, possivelmente reelaborada dentro de sua teologia cristã em formação, precisando revisitá-la quando da escrita da *Primeira Carta aos Tessalonicenses*.

Na tradição apocalíptica, um dos sinais que prenunciam o desfecho escatológico é a ressurreição dos mortos:

A partir de uma perspectiva sociológica e histórica o cristianismo primitivo pôde ser considerado uma seita apocalíptica dentro do judaísmo. Uma seita que viu a ressurreição de Jesus como o início da ressurreição dos mortos e vivia a expectativa da parusia do Senhor. (ECHEVERRÍA, 1995, p. 238, tradução nossa).

No cristianismo primitivo, essa expectativa sustentava o próprio advento de Jesus: “Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou, e se Cristo não ressuscitou, a nossa pregação é vazia, e vazia também a vossa fé” (1Cor 15: 13 e 14).

É bastante plausível que, na aceitação de um messias crucificado que ressuscita, coexista a expectativa da manifestação do *eschaton* apocalíptico. O vigor decorrente desse contato foi essencial para a nascente cristologia, mas o distanciamento das expectativas cristãs da expectativa apocalíptica tradicional exigia a reinterpretação da apocalíptica, de modo a deixá-la a serviço da teologia cristã.

Ainda assim, a tradição apocalíptica – bem-estruturada, articulada e cadenciada à maneira tradicional – encontra-se presente na *Segunda Carta aos Tessalonicenses*. A natureza do escrito muda. Se na *Primeira Carta* existe certa identidade emocional em sua confecção, blocos inteiros de recordações da estadia missionária, mescladas a exortações de contornos apocalípticos, na *Segunda Carta*, uma apocalíptica severa é utilizada como recurso de persuasão. A instabilidade teológica entre o cristianismo nascente e as influências apocalípticas começa a desaparecer na *Segunda Carta* que, apesar de fundamentar detidamente um cenário apocalíptico com etapas sucessivas de maneira bastante tradicional, condiciona os sinais do *eschaton*, desviando-os do momento de crise. Este recurso à apocalíptica não pode ser confundido com um recrudescimento da teologia cristã. Ao contrário, são prenúncios de uma conjugação que reelabora as expectativas escatológicas da apocalíptica em função do advento de Jesus.

A defesa de autoria paulina, para a *Segunda Carta aos Tessalonicenses*, acredita que ela teria sido escrita ou citada num curto espaço de tempo, logo após a *Primeira Carta*, o que explicaria blocos inteiros repetidos. Porém, a mudança de tom e o uso de palavras incomuns ao vocabulário de outras cartas sabidamente paulinas reservam a ela a possibilidade de uma autoria não paulina, mas pseudopaulina, título que não menospreza a importância do escrito, mas aponta para cuidados histórico-teológicos. Para os defensores da pseudonímia, a teologia mais densa contida na *Segunda Carta* a ligaria a outra proposta, não condizente com a época de incertezas manifestada na *Primeira*. Assim, a *Segunda Carta* estaria alinhada a propostas cristãs-apocalípticas encontradas na cristologia apocalíptica do livro bíblico de João de Patmos, o *Apocalipse*, escrito por volta dos anos 90 do século I. De acordo com essa interpretação, tem-se não um intervalo de meses ou anos, mas de décadas.

Apesar de o consenso da não autoria paulina ser fraco, não se assume também aqui a concomitância dos escritos. Uma crítica mais apurada e uma reflexão mais detida seriam necessárias para um melhor posicionamento diante do interstício existente. A tradição antiga não guardou desconfianças quanto à autoria paulina da *Segunda Carta*, sendo este um problema moderno relativo à crítica literária e histórica dos documentos.

As tradições cristãs-bíblicas não são blocos coesos. O livro de *Marcos*, que guarda umas das mais antigas tradições dos seguidores de Jesus,⁴⁶ já manifestava cuidados na resolução de problemas inerentes à conjugação entre a apocalíptica e a crença em Jesus. O Filho do Homem apocalíptico e Jesus são sobrepostos, a crítica às esperanças apocalípticas para este mundo (forma de perspectiva horizontal) coloca, no advento esperado em Jesus, um juízo para além deste mundo (forma de perspectiva vertical). Se *Marcos* já dispõe de forma elaborada sobre o apocalipticismo cristão e é considerado tradição pertencente ao segundo quartel do século I, também não se pode concordar de imediato que *Segunda Tessalonicenses*, preocupada com os mesmos problemas, seja situada em fins do primeiro século.

⁴⁶ Uma versão mais antiga de *Marcos*, conhecida por *Ur-marcus*, teria circulado e servido de fonte para a confecção dos evangelhos de *Mateus* e *Lucas*. Por meio do cruzamento dos blocos dessas tradições existentes em *Marcos*, *Mateus* e *Lucas* foi percebido que parte do conteúdo existente em *Mateus* e *Lucas* não existia em *Marcos*. A este bloco comum a *Mateus* e *Lucas* foi criada uma ficção didática, a fonte hipotética conhecida por “Q” – *Quelle*, “fonte” em alemão –, da qual se acredita que com o *Ur-marcus* sejam as primeiras fontes ligadas ao cristianismo. (SCHIAVO, 2006)

Esta dissertação não enveredará pelas discussões de tempo decorrido entre a *Primeira* e a *Segunda Tessalonicenses* e nem pela possível pseudonímia. Sendo assim, a discussão continuará a ser mantida no nível do primeiro escrito de Paulo aos Tessalonicenses, na aproximação com a experiência cristã de pregação do evangelho e no anúncio por parte de um personagem ligado ao posterior desdobramento do Contestado: o monge João Maria de Agostini.

Dois mil anos depois, os herdeiros cristãos do apocalipticismo ainda manifestam comportamentos dissonantes com a Instituição. É o caso dos variados movimentos milenaristas ao longo da história cristã, que não estavam alinhados à coesão dos ideólogos do cristianismo. Existe uma tendência de grupos não orientados teologicamente a recorrerem às passagens bíblicas que trazem respostas imediatas aos problemas e agressões vivenciados e, não sem motivos, estas passagens guardam estreita relação com a crítica apocalíptica.

O cristianismo popular ligado ao Movimento do Contestado, advindo inicialmente de missões colonizadoras e, posteriormente, pelo profetismo bem-demarcado no território sul-brasileiro, desde meados do século XIX, possui estreita relação com a discussão presente nas *Cartas Tessalonicenses*. Não é que os escritos Tessalonicenses tenham sido usados em pregações ou circulado pela região sul-brasileira, mas a simples constatação de que cristianismos não polidos e não disciplinados pela Instituição possuem a tendência de evidenciar a escatologia apocalíptica apaziguada no seio cristão. A experiência dos cristãos Tessalonicenses é importante exemplo dos desenvolvimentos sócio-históricos e do incremento da mensagem cristã conjugada a uma cultura apocalíptica latente, ou seja, uma comunidade em crise diante da nova mensagem cristã, ainda agindo em função de códigos referenciados pela apocalíptica. O mesmo pode ser dito do seu preceptor, Paulo, que concebe sua experiência de escatologia-cristã, ressignificando a mensagem apocalíptica corrente. De antemão, pode-se afirmar que um cristianismo paulino homogêneo nunca existiu, basta que se verifique a sofisticação decorrente de sua experiência relatada em suas cartas.

Assim, os comportamentos contundentes, as dúvidas e as certezas expressam a controvérsia entre as tradições cristológicas e apocalípticas que, em suas origens, demoraram a coincidir e que somente foram consubstanciadas por meio de uma teologia em formação e bastante posterior.

A fervorosa fé e a esperança dos Tessalonicenses são enaltecidas por Paulo e seus ajudantes logo na abertura da carta (1Ts 1: 2-5); elogio ao fervor que chama atenção e que reaparece com diferentes tons em outros pontos da carta. Paulo não está simplesmente a gabar-se da fé da comunidade que deixou pelo seu caminho missionário, mas a constatar a exaltação característica da Comunidade Tessalônica e sua fé convicta, numa ação de graças que se estende até o fim do capítulo 3. Outro ponto que denota o fervor Tessalônico é a manifestação pela comunidade de dons do Espírito (1Ts 1: 5; 4: 8; 5: 19).

Difícil não associar esse fervor, que os torna conhecidos por toda Macedônia e Acaia (1Ts1: 7),⁴⁷ com vestígios de um apocalipticismo, dada a função exortativa da carta que possui amplo recurso à apocalíptica tradicional e que, por sua vez, busca refazer um primeiro ensinamento. Essa revisita às pregações anteriores, em função dos questionamentos das comunidades, será uma constante nas cartas paulinas e ilustra o refinamento de sua teologia ao longo da campanha missionária. Assim, o argumento cristológico nascente, aos poucos, vai ganhando sentido e fornecendo respostas para as dúvidas, mesmo os questionamentos do próprio pregador.

Sendo assim, não se pode enxergar a teologia paulina como um bloco coeso. A própria formatação das Bíblias, as quais, em seus versículos, trazem notas ou indicações paralelas que apontam para passagens em que o assunto em questão é debatido, também transmite a noção de bloco assinalado. Subliminarmente, as indagações e as incoerências de um contexto são preenchidas pela experiência de outro, conquistando uma aparente nitidez. Além disso, para que as dúvidas dos homens não se esmaçam numa teologia romântica, mas subsistam na análise dos documentos, é necessária uma leitura a contrapelo que preze pelo problema e não pela resposta. Afinal, a cada “problema” uma “resposta” passa a compor o arsenal teológico que viabilizaria a proposta cristã.

Apesar de o cristianismo paulino ser considerado marginal ante o judaísmo, era oficial ante o Cristianismo Tessalônico. Paulo ansiava revê-los (os recém-convertidos tessalônicos) para completar o que lhes faltava em termos de fé (1Ts 3: 10).

O capítulo 2 de *Primeira Tessalonicenses* transmite o entusiasmo de Paulo e o sentimento de paternidade para com a comunidade recém-nascida, demarcando o caráter de autoridade. Ao mesmo tempo, a repreensão também viria à altura, lembrando, inclusive, o

⁴⁷ Macedônia e Acaia são províncias da administração romana na Grécia, porém a expressão alude a toda Grécia (TEB, 1994, p. 2306).

fato de trabalhar para sustentar a própria estadia quando esteve entre eles (1Ts 2: 9; 4: 11). De fato, um ponto já chama atenção: o trabalho. Nas admoestações, o estímulo ao trabalho se faz constante. Contudo, a partir da problemática apocalíptica mencionada, não está a se falar, somente, do sustento da obra missionária, mas de uma expectativa escatológica que condiciona a necessidade de trabalho. O que está em jogo não é a ajuda que um missionário pode vir a receber de benfeitores que sustentam o evangelho (Fl4: 15-16), pois Paulo não exortou somente para o trabalho, mas também contra práticas que considerou indecorosas: “tomai a peito viver uma vida tranquila, ocupar-vos com vossos negócios e trabalhar com vossas próprias mãos, como vos ordenamos, para que vossa conduta seja decorosa aos olhos dos estranhos e não tenhais precisão de ninguém” (TEB, 1994, 1Ts 4: 11-12).

Os membros da comunidade que trabalham são usados como respeitáveis exemplos (1Ts 5: 12 e 13). Logo em seguida, Paulo faz críticas ao que define por desordeiros⁴⁸ e insiste em um “não revide” entre a comunidade, respeito entre eles e para com outros (1Ts 5: 14 e 15).⁴⁹ Se o trabalho num ambiente pagão é função de escravos, tem-se aí também indícios da origem social de parte dos cristãos de Tessalônica. O que está em jogo é o trabalho habitual e cotidiano, relativizado pela volta iminente do Senhor.

Há um conflito interessante quanto à tradução de uma passagem em 1Ts 4: 6 (BÍBLIA, 1994): “que ninguém haja em detrimento de seu irmão, nem lhe cause dano nesta matéria, pois o Senhor se vingará de tudo isso, como já dissemos e testemunhamos”. Segundo nota referente a esta passagem, a palavra “matéria” pode ser traduzida também por “negócios”, mas considera pouco provável Paulo passar da discussão de questões ligadas à “impureza” para a “ética comercial” (BÍBLIA, 1994, p. 2309). No caso de desordem, ligada à

⁴⁸ Em nota referente a esta passagem, a *Bíblia Tradução Ecumênica* comenta que a vida desordenada pode estar associada a indivíduos que vivem na agitação, pensando que a vinda do Senhor é iminente (BÍBLIA, 1994, p. 2311).

⁴⁹ Alguns observadores menos atentos acreditariam que as exortações paulinas quanto ao trabalho destinavam-se a pessoas recém-convertidas, cujo *status* não lhes permitiriam sujeitar-se a trabalhos rotineiros. Soa como uma tendência marxista na boca de Paulo, um presentismo. Por mais que existisse uma receptividade característica do politeísmo, quanto a cultos diversos, não podemos ignorar um processo gradual de disseminação e sofisticação da cultura cristã. Importante lembrar que a exortação não é somente com relação ao trabalho, mas o não trabalho juntamente com o comportamento desordeiro. Não faz sentido pessoas, cujo *status* as impedem de trabalhar, serem admoestadas por viverem em desordem. A “desordem” é algo além de “não trabalhar”. O trabalho que sustenta a vida passa a ser confundido com a obra evangelizadora; outro presentismo. Julga-se que o discurso paulino, inicialmente, não atingia, em grau elevado, pessoas de *status*, pois este cristianismo reagia nas massas e colocava em xeque o sistema estabelecido que sustentava tais emblemas. Paulo e ajudantes, feridos e maltrapilhos por causa das perseguições sofridas em cidades anteriores a Tessalônica (1Ts 2: 1) não se diferenciariam grandemente de profetas modernos, cujas barbas e gestos estremecem dada ordem asséptica.

ética comercial, pode-se cogitar apropriações indébitas, já que o cotidiano relativizado pela iminência do “fim” coloca em questão o trabalho que sustenta a vida rotineira.

É perfeitamente possível que o apocaliticismo do próprio Paulo tenha despertado a comunidade em alguns comportamentos “adormecidos”. Se na confecção da carta existe um recorrente uso a tradições da apocalíptica, preocupadas em recompor um primeiro ensinamento, é provável que este primeiro ensinamento oral estivesse cravejado de fortes contornos apocalípticos.

Paulo vinha fugindo da cidade de Filipos, insultado pela desordem causada por seu discurso (At 16: 20-24 e 1Ts 2: 1-2). Segundo seu argumento aos Tessalonicenses, o tom severo e punitivo, para aqueles que o escorraçaram, convoca a ira de Deus que se abateria sobre os pecadores por ocasião da volta do Senhor (1Ts 1: 10; 2: 16 e 5: 9). Paulo declara que a ira do Senhor está vindo e que é necessário ser encontrado de maneira santa, justa e irrepreensível (1Ts 2: 10; 3: 13; 5: 23), pois é preciso “agradar a Deus, que prova nossos corações” (1Ts 2: 4).

O chamado de Deus para o seu Reino e a sua glória (1Ts 2: 12), bem como a expectativa de ressurreição dos mortos, fortemente marcados na tradição apocalíptica, pode ter tido repercussão renovada, quando Paulo anunciou que um homem morto havia, de fato, ressuscitado. Paulo, advindo de tradições judaicas, tende a “jogar” com a tradição judaico-apocalíptica, no intuito de se fazer compreendido. Afinal, o novo advento de Jesus exigia pré-requisitos que o justificavam como o Messias das antigas escrituras. Para Paulo, a Ressurreição de Jesus deve ser compreendida no contexto de uma ressurreição geral, que pressupõe cenários completos, como os existentes em apocalipses do tipo “histórico” (COLLINS, 2010, p. 376).

Essa reformulação da expectativa judaica, vista como distorção pelos judeus piedosos, e, além disso, como propaganda negativa diante do Império Romano, trouxe dificuldades à pregação de Paulo. Os tessalonicenses acolhiam a “Palavra em meio a muitas tribulações” (1Ts 1: 6), que pode também ser identificada na desaprovação e na perseguição de Paulo por parte da comunidade judaica, segundo 1Ts 2: 15-16 e At 17: 13.

Por conseguinte, a “vinda de nosso Senhor Jesus com todos os seus santos” (1Ts 3: 13; 5: 23) podia ser perfeitamente compreendida dentro do universo cultural apocalíptico de judeus e “adoradores de Deus” convertidos, pois seria uma reminiscência da figura messiânica- apocalíptica que ao “fim” viria juntamente com seus santos (Zc 14: 5 e Dn 7).

Trata-se de emblemático exemplo de escrito apocalíptico, à maneira judaica e com forte influência do modelo que se faria presente no *Novo Testamento*. Importa dizer que, para a expectativa apocalíptica, os santos aguardados eram figuras angelicais que trariam justiça para os oprimidos; ou mesmo os fiéis transformados em anjos no “fim dos tempos”. As duas variações explicativas são correntes no universo apocalíptico-judaico para o dia do juízo.

Paulo, segundo o livro de *Atos dos Apóstolos*, dirigiu a palavra em diversas ocasiões para os judeus das cidades que percorria: Chipre (13: 5), Antioquia da Pisídia (13: 14-43), Icônio (14: 1), Filipos (16: 13), Tessalônica (17: 2), Beréia (17: 10), Corinto (18: 4), Éfeso (19: 8) e Roma (28: 17-24). Ainda, segundo *Atos dos Apóstolos*, Paulo teve suas pregações interrompidas por judeus descontentes: 13: 45-50; 14: 2 e 19; 17: 5-13; 18: 12-14, chegando mesmo à violência física (2Cor 11: 24). O livro de *Atos dos Apóstolos*⁵⁰ foi elaborado como palanque teológico para o nascente cristianismo e, apesar de relativizar a autoridade de Paulo como apóstolo, suas informações não podem ser consideradas de todo imprecisas e tendenciosas.

A má acolhida “histórica” à pregação dos profetas é uma das chaves de interpretação que garantem ao próprio Paulo (e, talvez, ao próprio monge Agostini) estar no caminho certo. Perseguição e violência são sinais da iminência da manifestação divina, já que eram destinados a provações (1Ts 3: 3-4), quesito esse ligado à apocalíptica-judaica, a qual acreditava que, antes do “fim dos tempos”, sobreviria um período de adversidades para os fiéis, até que, finalmente, viesse o messias. As “provações”, que também pode ser traduzido por “tribulações”, é um termo técnico da apocalíptica. Paulo reorganizava a expectativa apocalíptica em torno de Jesus.

A expectativa fervorosa, contundente em suas atitudes, precisava ser contida, pois, sem intermediários e convenções religiosas, a autonomia levaria a experiência comunitária a outros patamares, porém cerceados por uma condição. O comportamento em santidade irrepreensível (1Ts 2: 12; 3: 13; 5: 23), para quem espera para muito breve a parusia, pode ser um convite às últimas consequências. Peter Brown (1989, p. 244) fala do desenvolvimento de um “voltar-se para si” das primeiras comunidades cristãs, uma análise do “eu” interior para que estivessem puros quando do olhar perscrutador de Deus. Isso demonstra o quanto o

⁵⁰ O livro de *Atos dos Apóstolos* é datado em três épocas distintas: década de 60, 80 e posterior ao primeiro século. A discussão de várias temporalidades remete às várias camadas existentes no documento e a intervenções distintas.

sagrado era vivenciado na coletividade, pois, apesar desse comportamento parecer um individualismo para com Deus, na realidade, ele era a garantia de que, no decorrer desse exercício, todos deveriam estar preocupados com seus íntimos, sob pena de interferir na manifestação divina que estava prestes a ocorrer. “Quando alguém comete uma transgressão em segredo, é como se rechaçasse a Presença divina” (BROWN, 1989, p. 244).

Em *Primeira Tessalonicenses* 4:4-5, Paulo convoca sua audiência não somente ao trabalho, mas também alerta para os perigos que um sexo lascivo poderia trazer. O sexo era considerado um risco, e comprometer a união com o Senhor que já estava tão próxima era uma realidade plausível. A observância é um dos fatores da suspensão do tempo convencional e uma complexidade ritual passa a envolver os dias que se sucedem.

A respeito das primeiras comunidades cristãs, Brown (1989, p. 245) acredita que:

reforçada por uma crença viva no fim dos tempos e no Juízo Final, essa grande esperança afirma que um estado de solidariedade completa e de transparência aos outros é o estado predestinado e natural do homem social, um estado infelizmente perdido ao longo da história, mas que será reconquistado no fim dos tempos.

Em 1Ts 4: 1-12, tem-se um conjunto de apelos paulinos a comportamentos específicos quanto ao trabalho e à sexualidade. Mais precisamente, em 1Ts 4: 4-5 (BÍBLIA, 1994), tem-se: “que cada um de vós saiba casar-se para viver em santidade e honestidade, sem se deixar levar pela paixão, como fazem os pagãos que não conhecem a Deus”. Em outra versão da Bíblia, de tradução de João Ferreira de Almeida (BÍBLIA, 2001), tem-se: “Que cada um de vós saiba possuir o seu vaso em santificação e honra; Não na paixão de concupiscência, como os gentios que não conhecem a Deus.”

O motivo de tanta preocupação é a maneira como se entregariam ao sexo. David Fredrickson, em artigo intitulado: *Passionless Sex in 1Thessalonians 4:4-5* (2003), discute os perigos que um sexo lascivo poderia trazer. O sexo desapaixonado fazia parte das preocupações comuns a esses cristãos quanto à conduta moral, pois corriam o risco de, praticando sexo lascivo, ceder ao desejo erótico, à pornéia, que remetia ao Eros, um dos vários cultos helenísticos difundidos àquela época no mediterrâneo.⁵¹ De tal modo, a paixão

⁵¹ A condenação a maus hábitos sexuais está marcadamente expressa por passagens como: “Eu, porém, vos digo: quem quer que repudie sua mulher – exceto em caso de união ilícita – expõe-na ao adultério; e se alguém se casa com uma repudiada, é adúltero” (Mt 5: 32); “Os discípulos lhe disseram: ‘Se é tal a condição do homem em relação à mulher, não convém casar-se’. Ele lhes respondeu: ‘Nem todos compreendem esta linguagem, mas só aqueles a quem é concedido. Com efeito, há eunucos que nasceram assim do seio materno; há eunucos que foram feitos pelos homens; e há os que se tornaram eunucos por causa do Reino dos céus. Compreenda

erótica também é considerada uma espécie de desejo destrutivo, que anuvia as escolhas racionais, sentimento que embriaga os homens e os deixam impuros.

O vaso era a referência comum na antiguidade ao útero feminino, e a mulher, como posse do homem, deveria constituir-se numa prática cautelosa, para que não se deixasse levar pela paixão dos que não eram cristãos.⁵² Mais uma vez, Paulo chama atenção para uma conduta bem-observada, crítica de seus próprios sentimentos.

Segundo Fredrickson (2003, p. 30, tradução nossa):

o discurso de Paulo sobre casamento podia ser, e nos séculos depois dele seria, pinçado sempre muito ligeiramente para transformá-lo em argumento para o asceticismo. De fato, sua exortação para os homens casados da igreja de Tessalônica praticarem sexo desapaixonado com suas esposas é a última parada antes do celibato.

O sexo era considerado um risco e comprometer a união com o Senhor, que já estava tão próximo, era uma realidade plausível. As tentações de Satanás podiam desviar a comunidade de seu caminho (1Ts 2: 18; 3: 5).

Note-se a preocupação de Paulo para com a conduta da comunidade, observâncias que continuam intimamente vinculadas às expectativas de juízo de manifestação do *eschaton*. Apesar de Paulo exortar a comunidade, revisitando tópicos delicados e carentes de atenção para o comportamento ordeiro, a abordagem permanece em lógica apocalíptica e pode ter significado não uma dissuasão, mas uma elaboração prática que dava um segundo passo rumo à maior complexidade das expectativas ligadas ao *eschaton*. Paulo estava jogando um perigoso jogo.

Não se pode atribuir a Paulo uma total consciência dos possíveis desdobramentos do uso dos esquemas tradicionais da apocalíptica – que não raramente eram gatilhos de mobilização social –, até porque a imbricação da nascente cristologia, com a adequação da apocalíptica, estava por se fundamentar, exatamente, no calor de problemas, como os aqui estudados. Mesmo em 1Ts 5: 2, quando Paulo se utiliza da figura do “ladrão”, como esboço

quem puder compreender!” (Mt 19: 10-12); ou “Mas aquele que se une ao Senhor é com ele um só espírito. Fugi da devassidão [pornéia]. Qualquer outro pecado cometido pelo homem é exterior ao seu corpo. Mas o devasso peca contra o seu próprio corpo. Ou não sabeis acaso que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós e que vos vem de Deus, e que vós não vos pertenceis?” (1Cor 6:17-19).

⁵² A palavra *vaso* era corrente em prática médica e em outros escritos os quais compreendiam a mulher como receptáculo do homem. Também a palavra “possuir/adquirir” aparece frequentemente na literatura antiga relacionada a sexo. Paulo, usando esses termos, apoiava-se no costume para fazer-se entendido. (FREDRICKSON, 2003, p. 24).

para a entrada do “vigilante” em 1Ts 5: 6, parece convocar sua audiência a um comportamento de constante alerta quanto aos tempos e aos momentos (1Ts 5: 1). A ideia era manter a expectativa aquecida, porém sem efervescência.

Não se pode esquecer que, no horizonte das exortações paulinas, existia um porvir aguardado para muito breve (1Ts 1: 10; 2: 19 e 3: 13). Esta concepção da iminência do dia do Senhor traz, para dentro da teologia de Paulo, os paralelos de urgência do juízo escatológico de tradições apocalípticas. É clara a ação de Paulo em dosar essas expectativas. Se for considerado que Paulo tentava apagar os focos de incêndio com uma ressignificação apocalíptica, que continuaria por muito tempo altamente inflamável, poderia estar havendo, em vez de contenção, uma possível incitação.

Expresso na passagem de 1Ts 4: 13-17, na qual Paulo conforta os que temem morrer ou temem pela salvação daqueles que já morreram antes da vinda do Senhor, encontram-se palavras que demonstram a crença no iminente retorno, em que o próprio Paulo coloca-se como participante do evento, quando diz “nós os vivos, que houvermos ficado até a vinda do Senhor, não precederemos de modo nenhum os que morreram.” Importante frisar que Paulo não considera o evento além de sua própria geração. A volta do Senhor é marcadamente apocalíptica também em outras tradições bíblicas: Mc 13: 33-37; Mt 24: 42-44; Lc 21: 36.

O problema que se delineia, caso seja importante continuar a chamar atenção para este recurso de “dissuasão”, é que, quanto mais a atenção de Paulo recai sobre as questões dispostas na carta, mais esquemas tradicionais da apocalíptica surgem. E apesar de o uso desta apocalíptica não ser o completamente tradicional, pois visa a reformulação das expectativas a partir de Jesus, não se tem garantias de que assim foi compreendida.

A inquietação dos tessalonicenses faz com que Paulo, segundo uma palavra do Senhor (possivelmente um ensinamento mais antigo), disponha sobre a ordem da Ressurreição (primeiro os mortos e depois os vivos) e o lugar do encontro tão esperado (nos ares, sobre as nuvens, à voz do arcanjo e ao toque da trombeta), definindo o processo pelo qual haveriam de passar (1Ts 4: 16 e 17). As imagens evocadas à apocalíptica, como nuvens, trombetas, céu, são o argumento de Paulo para responder àquele tipo de inquietação. Pode-se inferir que Paulo é constantemente instigado a proceder apocalípticamente dentro da lógica dos signos tradicionais (COLLINS, 2010, p. 27).

Paulo inicia o fechamento da carta (1Ts 5), recorrendo, fortemente, aos esquemas do dualismo apocalíptico: trevas e luz, noite e dia, embriaguez e sobriedade, ladrão e vigilante,

ruína e salvação, velar e dormir. Velando e/ou dormindo (1Ts 5: 10) são uma metáfora que continua a dispor sobre a vigilância, mas também sobre a vinda do Senhor, quer estejam vivos, quer estejam mortos – saída poética ligada ao dualismo apocalíptico e que continuava ligada ao conforto dos que temiam morrer antes da vinda do Senhor.

Paulo despede-se, encorajando a comunidade que viva em paz (1Ts 5: 13), que corrija os que vivem de maneira desordenada (5: 14) e que não se retribua o mal com o mal (5: 15). Um grave problema de autoridade estava presente entre os cristãos tessalonicenses e evidências não faltam para corroborar um desentendimento intracomunitário (5: 12-13). “Eu vos conjuro pelo Senhor: que esta carta seja lida a todos os irmãos” (1Ts 5: 27).

É perfeitamente compreensível que a mensagem de Paulo tentasse dissuadir, por meio da leitura pública da carta, comportamentos que podem ter sido estimulados por sua pregação anterior. O ponto em discussão é que Paulo continuou a utilizar-se – não mais de uma pregação, mas exortação – de tradições ancoradas na apocalíptica. Como mencionado anteriormente, não se pode garantir que a carta tenha ressoado uniformemente entre os cristãos Tessalonicenses. E mais, que o sentido que o autor quis imputar fosse acolhido plenamente.

Por digressão, o apocalipticismo que ocupa bastante espaço na carta ainda permanecerá na comunidade.

Trazendo as considerações de Benjamin para a análise em contraponto, a visualização das experiências descritas na *Primeira Carta aos Tessalonicenses* conquista acuidade ao ser estudada ao lado de processo social de sofisticação cultural semelhante. A cultura cristã católica popular que se desenvolveu no sul do Brasil, por meio da ação missionária de monges considerados santos, demonstra um alto teor de elaboração. O cristianismo difundido, fora do circuito católico oficial, deixou margens para que as práticas populares da religião tanto incrementassem a devoção ensinada por meio das experiências locais como também demonstrassem certa propensão para a vertente mais crítica e contundente da mensagem social cristã. O tópico seguinte, uma análise da cultura local e das expectativas cristãs relativas à passagem do monge João Maria de Agostini, no decurso da

documentação ligada às suas pregações, evidenciam o processo de sofisticação cultural pela qual passam as mensagens e a sua emancipação na oralidade.

Algumas inferências e analogias ficarão sem respostas, ou em razão da impossibilidade de se aventurar (ainda), ou como recurso retórico narrativo que deixa ao leitor o prazer de suas próprias conjecturas. Porém, um alerta deve ser feito, pois, apesar de esses personagens (Paulo e Agostini) poderem se justapor, deve-se ter em mente que os papéis não são de todo confluentes. Cada circunstância tem exigências diversas que devem ser levadas em consideração, o que também não impede que esta experimentação reflexiva enxergue os personagens em contraste, assumindo mais de um papel, conquanto, pede-se parcimônia nas inferências possíveis.

3.2 CARTAS DE JOÃO MARIA DE AGOSTINI AOS DOS CAMPESTRES E AOS DO MONTE PALMA: LEITURAS A CONTRAPELO

*Aos dos Campestres, de 1849*⁵³

Saúde eterna em Jesus Cristo nosso Salvador

Eu confirmo o Sr. Américo no seu emprego de Procurador do grande Santo Antônio Abade. Este grande Santo solitário nos desertos do Egito é protetor dos animais cavalares e contra as cobras e animais ferozes, protetor do fogo divino e material. Confirmo ao dito procurador em todo o tempo de sua vida, não havendo motivo imposto dele, se deve ter por um dos mais dignos.

Os doze zeladores, já assinalados por mim, tem a faculdade de fazer o mesmo procurador com maior voto de todo povo do Campestre. Assim mesmo podem por outro imposto de algum que possam faltar dos doze ou também de 1 dos 2 ajudantes do procurador, tendo justo e reto motivo. O superior dos 12 zeladores deve congregar seus companheiros em presença do povo em cima do cerro, averiguada a negligencia, imperícia ou maldade do procurador ou um desses mesmos 12 zeladores ou 1 dos 2 ajudantes, ponham outro em seu

⁵³ O documento foi publicado pela primeira vez no livro *As Missões Orientais e seus antigos domínios* (1909), de Hemetério José Velloso da Silveira (1979, p. 461-464).

lugar, o que Deus seja servido em sua misericórdia. O Procurador tem de sua obrigação de ter limpo o lugar do santo e o lugar das águas santas e o caminho da via-sacra, cuidar com esmero as esmolas do santo, porque o que sobeja se deve repartir com os mais pobres enfermos do lugar e dos mesmos concorrentes, deve vigiar pela maior tranquilidade e santidade do povo, que estiver na ramada, como rezar o santo rosário a noite e de madrugada, cantar os cânticos àquele Senhor, que faz tantas maravilhas em favor dos pobres e arrependidos pecadores.

O Procurador, em caso de necessidade pode tomar para seu sustento uma ou duas patacas cada dia, das esmolas do Santo; oxalá que tal necessidade não tivesse de tomar nada, porque nenhum Procurador deve ser por interesse, deve trabalhar para ganhar sua vida, porque a comida e o Paraíso não é feito para os preguiçosos. Portanto, nenhum Procurador deve utilizar-se do que tem em depósito do Santuário, e é certo que o negligente e mau Procurador que procurar para si mesmo e não pelo Santo se faz a si mesmo um tesouro de maldição eterna, por haver dissipado o que de isso chora e chorará eternamente; e por isso quisera que o Procurador do Santo estivesse justo e vigilante e preparando-se para haver glória eterna no Céu, prêmio da sua fiel vigilância. A capela se há de fazer em cima do cerro e embaixo de uma ramada para concorrência do povo: 1ª Cruz podem fazer um cemitério. O Sr. Marafija ou o Sr. Isidoro seja o superior dos 12. Cada um dos 12 vigilantes deve vigiar por sua parte sobre os malvivos, como os vagabundos, os ladrões de cavalo ou outras coisas, etc. Também devem vigiar sobre malvados fabulosos negociantes da água santa, que além de venderem injustamente desta dita água santa, em lugar desta, dão outra de qualquer rio. Oxalá que os magistrados das províncias tomassem a si mesmos e justo encargo um severo e público escarmento ao demais. A festa do Santo há de ser a 17 de janeiro com a pompa maior possível, com sua Missa e Prática, podendo ser. Podem levar em procissão o Santo do melhor modo possível, no mesmo dia. Se carneará a custa das esmolas para os pobres do lugar e concorrentes e devotos empregados do mesmo Santo.

Bastante seja a comida e nenhuma bebida de licores. Depois dos justos e prudentes gastos da festa, há necessidade cuidar da Capela honradamente, prudente e decente do Santo. O demais deve-se repartir com os pobres do lugar e concorrentes. Os vigiladores sejam muito exatos em observar os referidos nesta carta, e por isso que o Procurador deve ter 3 chaves do cofre das esmolas, uma para cada um indivíduo, que é uma para o Procurador, as outras para cada um dos 2 suplentes, abrindo-se o dito cofre devem

presenciar os ditos suplentes, e que público seja o gasto e a entrada das mesmas esmolas. Portanto em Jesus Cristo vos rogo, que executeis o referido fielmente para que Deus vos pague eternamente, e os contraventores assim mesmos atribuir deverão o castigo merecido do Céu.

João Maria de Agostini, solitário eremita do cerro do Campestre de Santa Maria da boca do Monte e do cerro de Botucaraí de 1849”.

Trazer a reprodução da carta *Aos dos Campestres*, de João Maria de Agostini, como abertura deste tópico, é propositadamente necessário ao processo de estranhamento e conjugação de temporalidades. De imediato, algumas conexões surgem à medida que a leitura do documento é realizada. O tópico anterior e as críticas de Paulo aos Tessalonicenses acabam por estabelecer um horizonte de leitura para o documento acima citado. Porém, o fluxo deve correr agora também em direção aos Tessalonicenses, não necessariamente para confirmar a função exortativa presente nos textos, mas para dotar a crítica realizada com rostos, carne e ossos, lembrando que a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* se destinava a sujeitos reais em sua origem, para somente, em seguida, assumir funções litúrgicas.

Importante destacar que os documentos trabalhados neste tópico não dizem respeito à Guerra do Contestado, antes se vinculam periféricamente à questão, pois remetem à tradição em formação sobre o mito santo do monge São João Maria, tão propalado por rebeldes em tempos de guerra, mas aqui, um sujeito histórico, João Maria de Agostini.

Uma questão se prenuncia. Não existe movimento messiânico-milenarista no entorno de João Maria de Agostini, o que não exclui que a mensagem escatológica, típica do cristianismo, ressoe e encontre ambiente oportuno a operar numa tradição autônoma, sem amarras teológicas e, conseqüentemente, passíveis de exaltação.

Os Cristãos Tessalonicenses, apesar da imediata associação à condição de manifestação cristã exaltada, estavam num limiar entre aqueles dispostos a acatar as proposições de Paulo e aqueles que praticavam o cristianismo desperto às suas maneiras. Difícil precisar o nível da tensão intracomunitária, mas, pela paciência dos aconselhamentos de Paulo em *Primeira Tessalonicenses*, é possível inferir que ainda se acreditava na possibilidade de dissuasão e diplomacia.

Os documentos apresentados nesta sessão remetem à tentativa de Agostini de organizar a devoção desencadeada pela sua passagem. Para duas localidades, houve o desejo

do eremita em deixar, por escrito, instruções que pudessem balizar a organização desses lugares, inclusive apontando gestores responsáveis.

Uma breve leitura a contrapelo também deve ser aqui realizada, mas seguindo um nível possível de inferências como se somente as cartas estivessem acessíveis à crítica e assim fazendo referências pontuais à ambientação social existente. Essa medida visa simular uma aproximação das cartas de Agostini à maneira Tessalônica, com informações esmaecidas pelo tempo e parcialmente inconclusas numa leitura a contrapelo.

Como já contextualizado, o eremita peregrino italiano, João Maria de Agostini, atraiu a devoção de populares que, em busca de cura para os seus males, passaram a atribuir as curas não aos tratamentos receitados, mas ao próprio Agostini, santificando o monge.

A carta *Aos dos Campestres* é claramente uma confirmação de autoridade conferida aos nomes nela citados. Mas, não simplesmente isso. A confirmação existente na figura do Sr. Américo, citado como “Procurador do grande Santo Antônio Abade”, está vinculada ao exercício de dois ajudantes diretos e doze zeladores que, na ocorrência de “negligência, imperícia ou maldade do procurador ou um desses mesmos 12 zeladores ou 1 dos 2 ajudantes”, poderiam reunir o “povo em cima do cerro” e nomear outro ou outros que ocupassem com melhor presteza as funções do cargo. Ficam patentes as noções democráticas e libertárias do referido escrito, pois colocam como conduta central uma observância diante de toda a comunidade.

Importante destacar que, mesmo com a República no Brasil, somente proclamada em 1889, tais valores já circulavam tanto advindos da Europa em ebulição – na formação de seus Estados Nacionais – como nas Américas hispânicas e inglesas, formatadas desde suas independências aos moldes republicanos.⁵⁴ Apesar de reconhecer que esses valores já se faziam presentes na América, não se pode diminuir, em essência, a formação cristã de João Maria de Agostini na manipulação simbólica na figura dos doze zeladores e na partilha social das esmolas depositadas.

O conjunto dessas personagens “empossadas” e o controle mútuo exercido eram a esperança de manter organizada a devoção, mas também é indício da necessidade originária de poder alinhar, minimamente, algumas posturas, tendo em vista a grande quantidade de práticas e de pessoas que, para a região das “águas santas”, acorriam causando desordem.

⁵⁴ Soa como curiosidade, mas é importante destacar que o único país americano a proclamar sua independência e manter-se um Império, não uma República, foi o Brasil.

Como antônimo do desejo de “tranquilidade e santidade” solicitada, uma desordem pode ser lida nas entrelinhas da carta. Mais significativo ainda, na opinião deste trabalho, é que o zelo pela “tranquilidade e santidade do povo” era mantido com rezas e cânticos, o que estava associado à execução ritual de penitência que dava acesso ao complexo sagrado instituído no Campestre, a “via-sacra”, um vórtice que retroalimentava os fiéis numa experiência simbólica intensa.

Curiosamente, o cristianismo versado de Agostini dá ao escrito um tom solene que, em muito, lembra as epístolas bíblicas, principalmente sua abertura e seu encerramento. Não parece haver dúvidas quanto ao caráter normativo que ela expressa, tentando estimular deveres e conter excessos.

Para não se deixar ficar nos locais de devoção, abandonando a vida anterior e cotidiana, o exemplo dado pelas lideranças locais precisa ser reafirmado; o Procurador deveria “trabalhar para ganhar sua vida, porque a comida e o Paraíso não é feito para os preguiçosos”. Agostini constrói argumentação a condenar o uso irresponsável das esmolas do Santo com dizeres de “maldição eterna”.

Não se tem aqui fortes indícios de expectativa iminente, quanto ao “fim dos tempos” ou quanto à volta do Senhor, porém punições de maldição divina, associadas a responsabilidades cotidianas, são uma fórmula que, em muito, lembra a tentativa de dissuasão de Paulo na *Primeira Carta aos Tessalonicenses*.

A questão é que tal fórmula ordena, momentaneamente, a grave desordem, mas uma elaboração cultural está a se constituir e passa despercebida. Com o tempo, uma expectativa leve, comum ao cristianismo institucional de uma maneira geral, pode ganhar contornos mais exaltados, quando o conjunto autônomo de valores observados ganha complexidade. A agregação de uma necessária observância – manter-se “justo e vigilante e preparando-se para haver glória eterna no Céu, prêmio da sua fiel vigilância” – em contextos notoriamente ligados à autonomia da prática religiosa –, são sementes para que expectativas fervorosas brotem dentro de algum tempo.

Os doze vigilantes que zelariam para que o local santo não fosse maculado por “malvivos”, “vagabundos”, “ladrões de cavalos” e “negociadores das águas santas” estavam também responsáveis, paralelamente, pela devoção do Campestre. A festa do Santo (Antão) – com “Missa”, “Prática” e “Procissão” – é um aspecto importante dos escritos deixados pelo monge, com fartura de comida custeada pelas esmolas.

Em contrapartida, “nenhuma bebida de licores” deveria ser permitida – irrepreensíveis seriam os homens que cuidam do Santo –, pois a “honra”, a “decência” e a “prudência” estavam em primeiro plano. O zelo é permeado por noções comunitárias inspiradas em um cristianismo primitivo, noções “democráticas” que se fundem aos encargos, afinal estavam investidos em um cargo – o de zelador – e orientações dispunham para que públicos fossem os depósitos e retiradas das esmolas. Associado às funções, estava o “castigo merecido do Céu”, caso não fossem observados fielmente os dispostos na carta.

Na carta *Aos dos Campestres*, a menção a pontos balizados por cruzeiros não é autoexplicativa, mas se sabe que, dentre as práticas de João Maria de Agostini, estava a elevação de vários cruzeiros que demarcavam estações seguidas em procissão, uma via-sacra, que tinha função penitencial no complexo santo.

Julga-se extremamente necessário alertar para a não simetria das experiências estudadas, deixando margem imprescindível para que, a partir de experiências estruturantes, numa ordem do tempo cristã, seja possível também visualizar as peculiaridades que as fazem experiências históricas particulares.

É importante ter em mente que os personagens localizados historicamente – Paulo e Agostini, cristãos antigos e cristãos modernos – não cumprem funções idênticas, assim como não é sadio, para a reflexão, enxergá-los assim. Deve-se sempre deixar margem para a ideia em contraponto, mas sem ofuscá-los num arquétipo atemporal, isso seria por demais prejudicial. Antes, para a condução da aproximação, o reconhecimento de características pares e ímpares é necessária, o que também leva a reconhecer, em meio à estruturação do apelo cristão, a historicidade dos eventos e personagens.

*Aos do Monte Palma, de 1852*⁵⁵

Eu me vou deste serro [cerro] e deixo por procurador perpétuo ao Senhor Antônio Valente, e sucessivamente a sua família; isto é, não havendo inconveniente, porque os doze protetores poderão fazer outro qualquer que seja digno; e por subprocurador seu filho Januário.

As festas que se devem fazer em cada ano são 2 [duas]: a primeira é a de Nosso Senhor do Deserto, será feita na Quinta feira da Semana Santa; e a segunda, no dia três de maio que é a de Santa Cruz.

Me parece que ninguém deve ter medo de vir aqui neste Santo Serro a visitar a imagem de Nosso Senhor do Deserto e da Santa Cruz, porque Deus protegerá a todos; por isso não devem ter medo dos contratemplos, das águas, dos tigres, das cobras, dos homens de má-vida e de todo o inferno junto, porque Deus pode mais do que tudo.

Se alguém tiver medo, fará o sinal da Santa Cruz e de todo o coração dirá: 'Meu Senhor do Deserto, socorrei-me neste lance, livrai-me do pecado e do inferno que mereço e de todo mal que me possa acontecer pelo caminho deste Serro e em toda a parte; e seja feita a vossa santa vontade e não a minha'.

Os protetores serão doze, todos de São Luiz [Gonzaga, um dos antigos Sete Povos das Missões]:

1. Antônio da Silva; 2. José Leite; 3. Fidelis Antônio de Oliveira; 4. Joaquim Francisco; 5. Manoel Antunes; 6. Salvador Leite; 7. Urbano Marques; 8. José Antônio Calixto; 9. Antônio Daniel; 10. Antônio de Oliveira; 11. José Sarmiento de Souza; 12. E é o senhor Policarpo que será quem guiará todos em benefício deste santuário.

Deus por sua grande misericórdia os tenha a todos ensinados para a eterna glória do céu, como eu os ensinei aqui na terra para este santo benefício.

Mês de novembro de 1852 – João Maria de Agostinho, Solitário Eremita do Deserto de Monte Palma, situado na Província de Corrientes, povo que foi de S. Xavier.

Parecido com o documento *Aos dos Campestres* (1849), mas demonstrando certa concisão em comparação ao anterior, o documento *Aos do Monte Palma* (1852) também confere autoridade a pessoas e famílias específicas, como também institui doze protetores. As

⁵⁵ O documento encontra-se disponível na tese de Alexandre Karsburg (2012, p. 371-372), retirado pelo autor, contendo a seguinte referência: BN, Setor de Periódicos. *Jornal A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.

festas são diferentes, enquanto no Campestre a devoção organizou-se em torno de Santo Antônio, no “Monte Palma”, a devoção organizou-se em torno de Nosso Senhor do Deserto e da Santa Cruz.

As questões práticas são as maiores preocupações presentes nos dois documentos citados, pois denotam que as devoções instituídas almejam se conformar em práticas católicas reconhecidas. De forma bastante interessante, a menção ao “inferno”, ao “pecado”, ao “mal” e ao “medo” ligam-se à “pastoral do medo”⁵⁶, recurso comum aos pregadores ligados à colonização. Contudo, tal “pastoral do medo” aparece na carta *Aos do Monte Palma* de forma muito mais intensa. Esse é um ponto importante na trajetória missionária do monge, pois indica o aumento do rigor aos preceitos em discussão, isto é, a sofisticação da palavra em seu trajeto. Salienta-se a construção do argumento das cartas, passo a passo, experiência a experiência, no arranjo que o contexto requer e que conota responder e dissuadir a autonomia da prática religiosa.

No percurso missionário de Agostini, chegando ao Novo México (1867), não há escritos que visem ordenar a devoção ali deixada. Porém, o pesquisador desse caminho missionário depara-se com outra faceta da pregação: não é necessário que o pregador deixe documentos norteadores para que, nos rastros do missionário, fundamente-se, de modo organizado, a tradição por ele deixada. É o caso da confraria leiga criada pelos seguidores mais próximos ao norte do Novo México, que se reuniram para manter a tradição ligada ao missionário. “A Irmandade da Santa Cruz” (*The Brotherhood of the Holy Cross*), regularizada perante a Igreja Católica como *Sociedad del Ermitaño*, em 1898, “quase trinta anos depois da morte do ‘santo’” (KARSBURG, 2012, p. 395), guardava devoções ligadas ao *ermitaño*.

Para uma melhor visualização da supracitada confraria leiga, organizada de maneira autônoma e desejosa de enquadramento aos ditames institucionais, segue a transcrição do Estatuto da *Sociedad del Ermitaño*, aprovado em 31 de dezembro de 1898, por comissão de sócios formada por Benigno Romero, Porfirio Gonzalez e Plácido Sandoval.

⁵⁶ “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 apresentadas pela ‘pastoral do medo’ levada adiante pelos capuchinhos italianos. As orientações passadas pelos frades em torno daqueles quatro pontos eram repressivas e ameaçadoras [...]” (KARSBURG, 2012, p. 295).

*Sociedad del Ermitaño.*⁵⁷

1898.

Fin de esta Sociedad.

El fin de esta Sociedad es perpetuar las dos devociones, que El Ermitaño Juan Maria Agostiniani, desde El año de 1863 propagó y dejó encomendadas, cuando em 1867 se despidió para irse á la Sierra de Los Organos, cerca de Las Cruces, N. M.

Su recomendacion ha sido escrupulosamente seguida hasta la fecha; y unos cuantos de los primeros Socios del Ermitaño, que viven aún han tenido la dicha de ver su corto número subir hasta 62 Socios, el dia dos de Setiembre de este año 1898, primer Viernes del mes.

La primera de estas dos devociones es la de la Pasion del Señor, rezando el Via-Crucis: la segunda es la de la Virgen Maria rezando su santo Rosario.

Obligaciones de los Socios.

Su obligacion consiste en subir cada año al Cerro del Ermitaño la víspera del 3 de Mayo, y la del primer Viernes de Setiembre. En ambas vísperas se hace la Visita, la cual consiste en rezar un Padre nuestro y un Ave Maria, arrodillándose delante de cada uno de los 14 maderos, que el Ermitaño habia levantado de trecho en trecho, de unas 60 á 90 yardas, y que llevan al Calvario formado de tres enormes cruces. Llegando al Calvario se reza el Santo Rosario, y acabando el rezo se prenden luminarias en la orilla del Cerro. En las mañanas del 3 de Mayo, y del primer Viernes de Setiembre se reza el Via-Crucis con sus consideraciones y oraciones, como está en los libros de rezos, y recorriendo las 14 cruces hasta El Calvario, en donde se vuelve á rezar el santo Rosario. Así se acaba todo, e los Socios regresan á sus casas.

Esta practica tan sencilla era la acostumbrada por el Ermitaño y sus primeros Socios, hasta el 2 de Setiembre de este año 1898; y esta misma práctica será la única obligacion de los Socios en lo venidero.

Esta práctica ha tenido grande realce, y mayor religiosidad desde el inolvidable 2 de Setiembre de este año 1898, en que nuestro digno y celoso Párroco, Don Henrique Le Guillou, nos acompañó, rezando él mismo en las vísperas la Visita, y haciendo cantar el

⁵⁷ Disponible em: <<http://digitalnm.unm.edu/cdm/compoundobject/collection/Manuscripts/id/6609>> Acesso em: 1º jun. 2014.

Santo Rosario y cánticos espirituales, y durante la noche oyendo las confesiones de las personas que deseaban comulgar el día siguiente, en el cual el mismo Sr. Párroco rezó las estaciones, y llegando al Calvario celebró el Santo Sacrificio de la Misa.

Reglamento de la Sociedad.

Es el mismo que el Ermitaño dió á los primeros Socios, cuando le pidieron que les diera reglas y estatutos. Les dijo: “tenemos las reglas que nuestra Santa Madre la Iglesia nos da; guardemos escrupulosamente sus cinco preceptos, y seremos santos sin necesidad de otras reglas. Además, añadió el Ermitaño, nosotros no formamos una congregacion, ó cofradía propiamente dicha, la cual necesita reglas y estatutos; tan solo formamos una reunion de personas devotas de la Pasion del Señor, y del Santo Rosario de la Virgen Maria. – De consiguiente, concluyó el Ermitaño, tengais buena voluntad de perseverar en estas dos devociones tan fáciles y provechosas; y esta buena voluntad reemplazará cualquiera regla y estatuto.”

He, aqui, pues, el único reglamento, que nosotros lo abajo firmados, proponemos á los Socios, á saber: buena voluntad de perseverar en estas dos devociones de la Pasion del Señor, y del Santo Rosario. Esta buena voluntad se echará de ver: 1ro. Asistiendo al rezo en los dos términos señalados, que son el 3 de Mayo y el primer Viernes de Setiembre: 2do. prestándose gustosos á ayudar con su trabajo en los preparativos arriba del Cerro ante de los dos términos señalados: 3ro. No quedándonos atrás de los demás fieles en confesarnos y comulgar; ya que la autoridad eclesiástica nos ha concedido el privilegio e la dicha de tener misa en este Cerro favorecido con la admirable aparicion de la Madre de Dios, y nuestra Madre tambien.

Benigno Romero,

Porfirio Gonzalez,

Plácido Sandoval.

Advertencias.

Ira. Nuestra Sociedad del Ermitaño, como cualquiera outra sociedad, no puede existir ni progresar sin alguien que haga cabeza. Por eso habrá un Presidente, y un Vice-Presidente, ex-oficio Secretario, y ambos serán perpétuos, y tendrán el derecho de guardar escrito el nombre del Socio, que ellos señalarán como sus sucesores despues de su muerte. Por ahora

queda como Presidente el Socio, Don J. B. Córdova, que fué amigo íntimo del Ermitaño, y siempre fiel á las dos devociones. Queda como Vice-Presidente el Socio, Don Margarito Romero, que vive tan cerca del Cerro, y que con tanto esmero ha levantado la nueva capilla y ha tomado providencias en los preparativos para la primera, solemne é inolvidable celebracion del primer Viernes, dia dos de Setiembre de este año 1898.

2da. Las mujeres podrán tomar parte en nuestra Sociedad, con tal se que conformen á las dos devociones sin añadir, ni quitar nada.

3ra. Cualquiera persona, que haya hecho su primera comunión, podrá ser admitida en esta Sociedad del Ermitaño.

Estas declaraciones serán impresas; un ejemplar será enviado á Santa Fé, á la autoridad eclesiástica, para que nuestra Sociedad teniendo su beneplácito y su bendición progrese más y más: otro ejemplar será enviado á nuestro digno y celoso Párroco, Don Henrique Le Guillou: cada socio actual tendrá su ejemplar para evitar nuevos usos, dudas é interpretaciones.

Para que conste, hoy dia 31 de Diciembre 1898.

Nosotros los comisionados ponemos nuestra firma.

Benigno Romero,

Porfirio Gonzalez,

Plácido Sandoval.

(carimbo de aprovação)

Aprobada,

J. B. Cordoba, Pres.

M. Romero, Sec

O Estatuto desenvolvido pela *Sociedad* também revelava a preocupação de consentimento por parte da instituição católica, pois a advertência discute a aceitação de devotos, desde que “desde que estejam em conformidade com as duas devoções sem adicionar ou remover nada”, para que se evite “novos usos, dúvidas e interpretações”. Ou seja, havia a preocupação por parte dos mantenedores em oficializar, perante a Igreja Católica, as devoções, confirmando um rito coeso e sem acréscimos! Inclusive, o pároco local era associado à condução dos festejos.

Não “adicionar ou remover nada” significava tensões entre as práticas populares que, para serem aceitas, precisariam apresentar-se polidas diante da instituição. A experimentação do sagrado acaba por incorporar-se a ensinamentos diferentes e constituir-se em uma nova experiência, nunca “pura”, mas sempre costurada em retalhos. O termo bricolagem,⁵⁸ utilizado por alguns antropólogos, é uma via de apresentação de experiências em constante processo de construção e pode sim representar o processo em questão. Para receber o aval da instituição, era necessário assegurar que novos usos das práticas deixadas seriam plenamente evitados, o que não significa sucesso pleno na empreita, pois conota práticas periféricas à institucionalizada.

Por sua vez, a função penitencial da via-crucis é bem-evidente, uma vez que “ajoelhando-se diante de cada um das 14 cruces que o Eremita tinha erguido de trecho em trecho, cerca de 60 a 90 jardas, e que levam ao Calvário formado por três enormes cruces”, o fiel realizaria um rito expiatório inserido na necessidade de penitência para a manifestação do sagrado.

Foi antes de se retirar do referido cerro que Agostini teria ditado, em 1867, breves orientações a respeito das duas devoções descritas no Estatuto da *Sociedad del Ermitaño*, revelando os interessados em manter a tradição de protetores do eremita residente do Cerro: o Sr. Don J. B. Córdova e o Sr. Margarito Romero. Verifica-se, novamente, a relação dinâmica de outras documentações ligadas ao eremita:

Temos as regras que nossa Santa Madre, a Igreja, nos dá; guardemos escrupulosamente seus cinco preceitos e seremos santos sem necessidade de outras regras. Ademais, [...] nós não formamos uma congregação ou confraria propriamente dita, a qual necessita de regras e estatutos; formamos tão somente uma reunião de pessoas devotas da Paixão do Senhor e do Santo Rosário da Virgem Maria. Por conseguinte, [...] tendes boa vontade de perseverar nestas duas devoções tão fáceis e proveitosas; e esta boa vontade substituirá qualquer regra e estatuto.

Existe, claramente, uma recusa em elaborar, com detalhes, regras que organizam a devoção. O eremita escusa-se; antes, prefere deixar-lhes a conduta básica de tradição católica e não adentrar em questões que poderiam atrair repressões institucionais. Na historiografia estadunidense, existem registros com possíveis memórias do eremita João Maria de Agostini compiladas em estudos sobre sua trajetória, porém os originais, infelizmente, estão

⁵⁸ Para o antropólogo Levi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem*, o termo *bricolage* designa uma ação espontânea, mais ligada à imaginação e à experiência pessoal, uma improvisação. (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 46).

desaparecidos (KARSBURG, 2012, p. 431). Uma dessas memórias é bastante reveladora quanto ao “amadurecimento” do eremita que, lembrando da estadia na província brasileira do Rio Grande do Sul, recorda que:

peças ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas. (WOLFE, 1925, apud KARSBURG 2012, p. 254).

A ausência de escritos de próprio punho e a presença de documento pautado em orientações solicitadas são bastante sintomáticas das experiências acumuladas pelo missionário já ao fim de seu percurso. A “*buenavoluntad de perseverar*” em muito lembra a “perseverante esperança” (1Ts 1: 3) necessária à coesão comunitária.

3.3 SOBREPOSIÇÕES E CONTRASTES: AS PRÁTICAS MISSIONÁRIAS DE PAULO E AGOSTINI

O presente capítulo buscou deixar espaços de atuação para os leitores, para que estes consigam tecer suas próprias conjecturas e superem aquelas com as quais o ensaio vem se preocupando. É prudente e democrático que a margem de liberdade adotada nas reflexões se estenda aos que com ela entrem em contato, até porque essas reflexões permanecem em termos de hipóteses de trabalho, na expectativa de que, finalmente, provoquem novos ângulos de observação. A liberdade que possibilita o estranhamento, porém, deve ser seguida de perto pelas críticas à plausibilidade dos *insights*. Se o vislumbre valerá o investimento, é uma questão a se discutir.

Enxergar personagens tantas vezes idealizados por roteiros cristãos não é tarefa simples. João Maria de Agostini era “sujeito complexo, e, como todo indivíduo histórico, não seguia uma trajetória linear, antes permeada de ambiguidades e percalços” (KARSBURG, 2012, p. 261). Assim, Paulo – o apóstolo de tantas cartas cristãs – mesmo visualizado por meio de um arquétipo que preza pela densidade histórica, também carece da realidade dos sujeitos não lineares, ambíguos, vivos em suas respectivas documentações.

Paulo, judeu desgarrado e proferidor de nova seita, e Agostini, cristão autônomo e cerceado em suas liberdades pelo Estado brasileiro e pela instituição católica, não se confundem estritamente. Mas, avaliados os papéis desempenhados, eles podem ser comutados em diferentes lógicas reflexivas.

No Brasil, a presença e a mensagem de pregadores não ordenados causavam muitos problemas aos párocos que se incomodavam com a atuação desses religiosos em suas freguesias, causando “a ira dos vigários da campanha sul-rio-grandense no século XIX, que reclamavam insistentemente dos sacerdotes intrusos que atravessavam a fronteira e se instalavam neste ou naquele povoado usurpando direitos paroquiais” (KARSBURG, 2012, p. 275). Uma prática comum do eremita em questão era assistir à missa e, logo após, pregar para o público presente. Agostini foi um personagem bastante complexo, por vezes associado a perturbadores da ordem e, ao mesmo tempo, sujeito respeitável. Em decorrência da credibilidade de seus conhecimentos do evangelho, ele recebeu autorização para pregar, inclusive em igrejas.

Pensando Paulo nesta lógica, a aproximação que teria feito perante as sinagogas teria gerado preocupação por causa da ascendência que teria entre alguns dos judeus e dos “adoradores de Deus”. Autoridades judaicas buscavam desautorizá-lo e desacreditá-lo, pois seus “títulos” o credenciavam a exercer a palavra nas sinagogas. É importante destacar que Paulo, como um fariseu, era portador de autoridades,⁵⁹ que mesmo depois de sua conversão ao cristianismo não devem ter sido interditas, pois a fusão judaico-cristã era um lapso ainda não reconhecido.

Fazendo um paralelo com a atuação de Paulo no contexto tessalonicense, a atuação do pregador primitivo nas redondezas *das* e *nas* sinagogas gerou sérios conflitos entre as autoridades religiosas judaicas e o ministrante da nova mensagem que apenas se parecia judaica. Paulo, como judeu atuante, foi um membro até então respeitável desta comunidade e tinha bastante conhecimento que o credenciava como pregador judeu. Contudo, essa capacidade foi utilizada pra converter a mensagem judaica em outra proposta, gerando insatisfação por parte de alguns dos ouvintes. Por sua vez, sabe-se que o eremita Agostini não buscava reelaborar os preceitos católicos; ao contrário, o monge estava mais preocupado em

⁵⁹ “[...] circunciso no oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamin, hebreu, filho de hebreus; quanto à lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que se encontra na lei, tornado irrepreensível.” (Fl3: 5-6) Antes da conversão, Paulo pertencia a uma tradição judaica bastante ortodoxa e foi, inclusive, perseguidor de uma deturpação judaica, o cristianismo.

não infringir regras e permanecer associado aos ditames tradicionais do catolicismo. No entanto, os sermões incisivos de ambos renderam-lhes fugas desabaladas e perseguições.

Duas foram as ocasiões de que se têm notícias em que o monge, logo após pregar em recintos institucionais, fora escorraçado por causa do teor de sua pregação. Os ouvintes da Capela de Rio Pardo – no Rio Grande do Sul –, em 1846, e os de São Borja – também no Rio Grande do Sul –, em 1851, não se agradaram com as vigorosas críticas e o tom de juízo apocalíptico da pregação do monge, o que lhe renderia bengaladas ou chicotadas (KARSBURG, 2012, p. 241).

Em outras ocasiões, há mesmo perseguição e prisão por parte das autoridades, o que ocorreu na Bolívia (1858) e no México (1861) (KARSBURG, 2012, p. 224). Episódios de fuga, de prisão e maus tratos constam de suas memórias. Ao norte da Bolívia, fora preso e teve os bens e os passaportes apreendidos. As gentes locais, sensibilizadas pela situação do eremita, o ajudaram a fugir: “as pessoas me deram um velho cavalo selado, e consegui escapar daquele antro de ladrões” (WOLFE, 1925 apud KARSBURG, 2012, p. 422). No percurso do missionário, os problemas eram constantes, seja na coesão e na dissuasão de práticas ou no trato com as autoridades locais.

A última sentença do parágrafo anterior poderia muito bem se aplicar às circunstâncias vividas por Paulo no século I; e não é de se estranhar que os problemas de um caminho de evangelização sejam similares. Esses episódios de tensão não são apenas curiosos, mas facetas de um árduo caminho missionário. Duas memórias de fuga são mencionadas para as experiências de Paulo, uma em *Segunda Carta aos Coríntios* 11: 32-33 e outra em *Atos dos Apóstolos* 9: 23-25, tradições que mencionam que Paulo foge com a ajuda dos discípulos dentro de um cesto baixado para fora dos muros da cidade de Damasco. Segue breve passagem de *Carta aos Coríntios* 11: 23-33 (BÍBLIA, 1994):

Nas fadigas – muito mais;
nas prisões – muito mais;
sob os açoites – infinitamente mais;
nos perigos de morte – muitas vezes!
Dos judeus, recebi cinco vezes os trinta e nove açoites,
três vezes fui flagelado,
uma vez, apedrejado,
três vezes naufraguei,
passei um dia e uma noite sobre o abismo.
Viagens a pé, muitas vezes,
perigos dos rios,
perigos dos salteadores,

perigos dos meus irmãos de raça,
perigos dos pagãos,
perigos na cidade,
perigos no mar,
perigos dos falsos irmãos!

Fadigas e sofrimentos, vigílias frequentes; fome e sede; jejum, muitas vezes; frio e indigência; sem contar todo o resto, a minha preocupação de cada dia, a solicitude por todas as Igrejas. Quem é fraco que eu não fique fraco? Quem cai sem que isso me queime? Se é preciso orgulhar-se, farei consistir o meu orgulho na minha fraqueza. Deus, o pai do Senhor Jesus, que é bendito eternamente, sabe que não minto. Em Damasco, o etnarca do rei Aretas mandava guardar a cidade para me prender. Mas fizeram-me descer por uma janela, num cesto, ao longo da muralha e eu escapei de suas mãos.

Conforme já visto, em vários momentos, Agostini teria impressionado as autoridades que estavam preocupadas com sua conduta, chegando mesmo a reverter a opinião preconcebida com que muitos a ele chegavam. A persuasão e a habilidade do eremita em construir relações o ajudaram no trato com as autoridades. Atribuir as características diplomática, carismática, eloquente e persuasiva do monge João Maria de Agostini ao Apóstolo Paulo auxilia, por exemplo, na enigmática atribuição de cidadania romana a Paulo. Segundo o livro de *Atos dos Apóstolos*, o apóstolo preso tem sua pena suspensa ao saberem de sua condição de cidadão romano (At 22: 29). É bem possível que tal atribuição sustente-se mais no trânsito do apóstolo por tão vasto território imperial do que pela afirmação de *Atos dos Apóstolos*, a qual mais parece uma idealização das capacidades do missionário em galgar longas distâncias a partir da reunião de pequenas influências.

Importante perceber que a lógica usada na aproximação dos personagens é inversa às tentativas convencionais que buscam autorizar os modernos a partir dos antigos. O idealizado apóstolo de Jesus distanciou-se muito do pregador itinerante. Por isso, a experiência palpável de outro pregador expõe a condição humana e os percalços possíveis de alguém que trilhava caminho bastante árduo na difusão e na confirmação de tão nova fé. Paulo e João Maria de Agostini são respeitáveis exemplos de missionários, na dupla acepção do termo. Tanto foram empenhados exemplos da disseminação da mensagem cristã quanto suas posturas distintas angariavam a estima de diversos benfeitores que garantiam suas estadias. Tem-se, em *Filipenses 4: 10-17* (BÍBLIA, 1994), indicativos desses créditos.

Eu muito me alegrei no Senhor por ter o vosso interesse por mim podido enfim reflorescer: sim, interesse vós o tínheis, mas a ocasião vos faltava. Não é a necessidade que me faz falar, pois aprendi a bastar-me em mim mesmo em qualquer situação. Sei viver na penúria, sei viver na abundância. Aprendi, em toda a circunstância e de todos os modos, tanto a estar saciado como a ter fome, a viver na

abundância como na indigência. Tudo posso naquele que me dá forças. No entanto, fizestes bem em tomar parte na minha tribulação. Vós o sabeis, [igreja de] filipenses, nos começos do Evangelho, quando deixei a Macedônia, nenhuma Igreja me fez participar em uma conta de “deve” e “haver”, a não ser somente vós. Vós que já em Tessalônica, mais de uma vez, me enviastes o que eu precisava.

Não é que eu esteja à procura de presentes; o que eu procuro é o fruto que cresce em vosso crédito.

Paulo, à maneira de Agostini, poderia surgir como um “negociante de influências”, alguém cuja retórica e consideração alcançava “benfeitores” e sujeitos influentes em seu socorro.

Estimular a leitura histórica calcada num processo gradual de experiência missionária e de sofisticação da mensagem é a finalidade de estudar trajetórias de personagens ligados à pregação popular do evangelho. Existe uma oração atribuída ao monge Agostini, cujo tom de despedida pode remeter a uma das tradições deixadas, quando ele percorria, pela última vez, as trilhas do Campestre de Santo Antônio, quando já havia sido notificado pelas autoridades da província do Rio Grande do Sul a não mais permanecer, sob pena de ser novamente apreendido.

Em nome da Santíssima Trindade, eu digo a Verdade. É tempo chegado do dia de horror, sábado fatal do Espírito Santo. Pasmados verão a terra tremer, a terra tremer de seus governos as chamas arder. Que tempos! Que medo! Que dias de horror! Que fatal castigo para o pecador. Do cerro falado vereis a serpente vomitar pela boca chamas de fogo ardente. Do pé desta cruz vereis a verdade, noventa pessoas que deram esmola com caridade. No inferno condenados os que não forem devotos meus, ficarão livres os devotos que temeram a Deus. Digo, na verdade, meus amados filhos, que tenho sofrido na cruz mil trabalhos e martírios. Preso degradado, vós me julgareis e eu sempre perto de vós, há bem poucos dias. À meia noite em ponto me ireis procurar. Eis aí a causa que me quiseste dar. Separados no abismo, serão condenados e do monge João Maria remidos os pecados. Quem trazer esta oração e com fé a rezar, trazendo no pescoço, é que há de se salvar. Deve rezar um terço todos os sábados em sua própria casa ou onde se achar e oferecer em atenção ao Monge João Maria. (BELTRÃO, 1979 apud KARSBURG, 2012, p. 351).

Se de punho de Agostini ou ditada, se inspirada por um último sermão ou se era fruto da criatividade dos devotos estimulados pelo clima que vivenciavam, o fato é que o teor escatológico da oração é evidente e remete a teologias um tanto elaboradas. Chega mesmo a misturar os castigos do Juízo Final com tópicos de tradição milenarista como o “sábado fatal do Espírito Santo”, que remete à terceira idade do mundo. Esta é uma cronologia apocalíptica medieval, fundamentada na periodização típica do judaísmo tardio e desenvolvida por Joaquim de Fiore. As três idades do mundo poderiam ser interpretadas como as horas do dia.

A estrutura, que também pode remontar a etapas características da leitura de tempo apocalíptica, pode ser compreendida da seguinte forma:

A primeira [hora do dia], identificada com o Antigo Testamento e a lei mosaica, sob a luz das estrelas; a segunda, análoga ao Novo Testamento e encarnada pela Igreja de Roma, como a aurora; e a vindoura, que seria definida por uma nova “Igreja Espiritual”, como o dia claro. As três idades do mundo estão ainda identificadas com as três pessoas da Trindade, sendo a primeira do Pai, a segunda do Filho e a terceira do Espírito Santo. (DOBRORUKA, 2004, p. 86).

O recurso às etapas, fases necessárias à consolidação do plano de Deus, ressoa na oração como momento de participação plena da fase final, quando o Juízo recai sobre os maus. Pela interpretação dessa carta/oração de Agostini, carregada de expectativas, pode-se inferir que se buscou caracterizar uma situação corrente, a meio do processo de consolidação do plano de Deus, quando superada a fase de “bonança” compreendida no milênio.

Suas homilias [de Agostini] eram resultado de leitura teológica pessimista que fazia do destino da humanidade, entendendo que os homens romperam com a ordem estabelecida por Deus e teimosamente perseveravam no erro. (...) Portanto, qualquer que tenha sido o conteúdo exato das alocações do italiano, elas baseavam-se em uma escatologia sombria, não me parecendo provável que João Maria de Agostini fosse mensageiro da promessa de “mil anos de felicidade” – o Millenium – como sugeriu o interessante estudo de Ivone Gallo. (KARSBURG, 2012, p. 334).

Todavia, parece forçoso estender a interpretação da oração para a totalidade de sua audiência. A comunidade nutria alguma esperança à medida que davam continuidade às suas vidas; e essa é uma das características da experimentação de outra ordem do tempo. Segundo Campbell (2008, p. 87-88), em *Mito e Transformação*,

existem certos aspectos desses símbolos que realmente funcionam se não tiverem sido elaborados minuciosamente na teologia. Acho que o símbolo da figura do herói crucificado funciona [...]; não é necessário se preocupar com a relação do Filho com o Pai e o Espírito Santo; todas essas coisas são muito secundárias ao poder do mito.

Mais importante que a discussão sobre pregação quanto ao “fim dos tempos” ou sua ligação com a tradição milenarista, é compreender que as duas questões se retroalimentam, pois, ao anúncio sombrio, uma mudança de comportamento deveria se operar dando esperança e prazo àqueles. Este prazo pode ser compreendido como etapa milenarista de benesses e de tribulação. Ou seja, ao anúncio escatológico, há um anúncio de tempo que, pela

reorganização comunitária, permite uma sobrevida encarada como ideal, plena de sentido e remida.⁶⁰

Os mil anos são, então, uma etapa conquistada a meio caminho do *eschaton*. Este período, os mil anos, não é uma consequência direta da pregação, mas indireta. A punição dos Céus e a ira de Deus poderiam ser apaziguadas com penitências, teologia que postergava (!) a ira divina que certamente sobreviria.⁶¹ Em Agostini, já existia uma escatologia em formação, e a reelaboração das tradições legadas pode chegar à expectativa de etapas de bonança e/ou tribulação, sem estar rigidamente presa à acepção milenarista.

A chamada “pastoral do medo”, que associava severas penitências a ditos de pecado e medo, frisando o inferno e o juízo final, era muito utilizada por frades capuchinhos à época de Agostini. Como forma de atenuar a ira divina, estimulava-se, inclusive, a queima de objetos luxuriosos, como violas, bonecas e vestidos (KARSBURG, 2012, p. 245). Essa mentalidade, quanto à pureza de ações, negociava com expectativas, as quais nem sempre eram tão bem administradas pelos pregadores. Agostini, “em linguagem severa, talvez apocalíptica, falava do final do mundo, das penas do inferno e das possibilidades para a salvação da alma, complementado por gestos teatralizados [...]” (KARSBURG, 2012, p. 245). Mas como pregador eremita e itinerante, continuava a trilhar seu caminho, deixando uma mensagem de teor altamente complexo a reagir entre os ouvintes.

Alves (2008) enxerga no Campestre um contexto messiânico não em formação, mas com expectativas já voltadas para o monge João Maria de Agostini. É difícil afirmar que o contexto supunha alguma espécie de messianismo, mesmo que indícios dessa expectativa brotassem aqui ou acolá. Apesar de Karsburg não reconhecer contexto messiânico em torno do monge João Maria de Agostini, não desconsidera que estímulos foram gestados, pois há, em várias passagens, menção à tradição do eremita aliada às expectativas populares de um

⁶⁰ Como aponta Karsburg: “Bom conhecedor do Evangelho e de Teologias, o italiano tinha capacidade de oferecer nova explicação para os milagres, inserindo-os no contexto do Apocalipse para convencer os ouvintes da proximidade do Julgamento Final. Mas havia esperança, pois Deus era misericordioso com os arrependidos. O eremita pode ter apontado que somente o caminho da penitência faria aplacar a cólera Divina (...)”. (2012, p. 331).

⁶¹ Observe-se as palavras de Martinho Lutero em seu escrito *Exortação à Paz: resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia (1525)*, no qual criticava a ação contundente de camponeses alemães liderados pelo teólogo escatológico Tomás Müntzer: “Queira Deus que venham a temer a sua ira e se emendem, para que a desgraça seja adiada e protelada por bom tempo” (LUTERO, 2000, p. 151). O Juízo presente em Lutero existe como possibilidade evitável ou postergável no combate às forças do mal, expressando pavor caso os camponeses liderados por Müntzer fossem os agentes encarregados por deflagrar este fim. Lutero refere-se aos camponeses em seus escritos como portadores do mal e desencadeadores do fim. Fim que Müntzer vê ligado a Deus, mas que, para Lutero, podia ser barrado, estancado, por se tratar do mal.

retorno (KARSBURG, 2012, p. 14-15), uma vez que o monge apreendido no Botucaraí haveria de voltar “mais santo e mais milagroso” (KARSBURG, 2012, p.138).

Para o catolicismo do século XIX, a escatologia individual demonstrava bastante complexidade e desdobrava-se através dos chamados “Novíssimos do Homem”⁶²: a morte, o juízo, o inferno e o paraíso. Tradição eminentemente católica, os “Novíssimos” têm por função manter em mente as consequências com as quais todos terão de arcar individualmente. Esse tipo de escatologia individualiza a reflexão sobre o destino da alma em oposição a uma escatologia coletiva, comum nas origens do cristianismo.⁶³ Todavia, um mesmo problema se impõe. Se for creditado a Agostini o recurso em sua pregação de temas ligados aos “Novíssimos do Homem”, à maneira de missionários coloniais (KARSBURG, 2012, p. 293-294), não se pode garantir que a transmissão de uma escatologia individualizada foi assimilada de forma plena. Agostini desejou e acreditou pertencer ao circuito institucional, mas sua prática deu margens a uma autonomia religiosa não condizente com a prática institucionalizada do cristianismo.

Karsburg (2012, p. 120), analisando a opinião de um dos emissários do governo, o médico Thomaz Antunes de Abreu, que foi para lá enviado com o objetivo de avaliar as propriedades medicinais das “águas santas”, reflete a situação do Campestre de forma interessante, pois o médico

fazendo uma leitura possível do contexto, chamou a atenção para a situação crítica dos habitantes da província sul-rio-grandense castigados por uma luta civil de quase uma década que foi a revolta farroupilha. Em um momento onde o trabalho era a melhor maneira de recuperar os prejuízos de tantos anos de conflito, a atitude da maior parte da população do Campestre de abandonar os seus “mais vitais interesses” para ir buscar o milagre nas águas santas era algo impensável, imprecedented na visão do médico Thomaz Antunes de Abreu.

Mediante lógica inversa, a de refletir o contexto social do caso brasileiro em Tessalônica, é conveniente ponderar que, ao redor da movimentação de cristãos Tessalonicenses, outros interessados também podem ter ocorrido em busca de obter alguma vantagem ou mesmo engajar-se no movimento, tendo em vista a crítica social, mas

⁶² Também conhecida como uma expressão didática da escatologia individual, os “Novíssimos do Homem” é uma teologia que versa sobre a inevitabilidade do destino e frisa a expectativa além morte. De certa forma, pode-se compreender esta teologia, que trata do destino das almas após a morte, como uma forma de disciplinar os homens através de um preocupante futuro, o que a aproxima, consideravelmente, da “pastoral do medo”.

⁶³ As cartas paulinas são um bom exemplo de transição de escatologia coletiva para a escatologia individual no cristianismo primitivo, como observado no final do item 2.3 deste trabalho.

menosprezando ou subvalorizando a mensagem religiosa. A avaliação de vadios e gentes não pertencentes ao mundo do trabalho, mesmo resguardada as diferenças sociais de uma época para a outra, faz surgir, em meio aos Cristãos Tessalonicenses, gentes não tão afeitas à mensagem religiosa, mas curiosas com as práticas comunitárias difundidas pela crítica social do cristianismo.

O abandono de seus afazeres pelas famílias apresentava-se como incremento do fanatismo religioso que passava a se tornar fanatismo político. A mensagem cristã difundida pelo monge Agostini, em diversos momentos, recebeu conotação política por parte de seus observadores e, de fato, é possível que suas prédicas contivessem um amálgama entre político e religioso (KARSBURG, 2012, p. 48). Para o Estado Imperial do século XIX, o processo de laicização poderia até transparecer o distanciamento das esferas. Porém, ajuntamentos de “desocupados”, sob tutela religiosa, ainda tinha poder de gerar temor entre os governantes. O perfil das gentes para as quais o monge Agostini pregava, pode ser visualizado entre agrupamentos de pequenas cidades, rancheiros, populações ribeirinhas, mas também negros quilombolas habitantes das matas (KARSBURG, 2012, p. 244-245).

Para os tessalonicenses, um contexto similar seria indistinguível de uma conspiração política, pois os poderes partilhavam de uma mesma natureza. Para a Tessalônica paulina, é alta a probabilidade de que o ajuntamento e as novas formas de gestão da vida em comunidade colocavam em questão o processo econômico imperial romano⁶⁴ e, logicamente, estremecia as bases convencionais, gerando insatisfação e desconfianças por parte de autoridades ou mesmo de pessoas envolvidas apenas marginalmente no ideal que se formava. Para o tempo de Paulo, o poder religioso e o político partilhavam de uma mesma natureza, e a afronta ao imperador romano divinizado também era uma afronta ao modelo sócio-econômico estabelecido.

Existem claras distâncias entre o Estado imperial romano do século I e o Estado imperial brasileiro do século XIX. Contudo, a aglomeração não tutelada significava insolência nas duas circunstâncias.

⁶⁴ “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais nem o homem nem a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo.” (Gálatas 3: 28). Em essência tal postura assumida por Paulo pode ser considerada uma das constantes de seu apostolado.

A análise de documentações derivadas de caminhos missionários permitiu evidenciar a importante relação existente entre a ação missionária e os escritos que surgiam em decorrência. Assim, apresenta-se nova preocupação: a delicada mensagem que tanta inquietação gerou continuaria a ressoar e, apesar de marcada pelos cuidados exigidos por seus locutores e interlocutores, sem garantias de que permaneceriam sob os limites estipulados.

Desse modo, encaminhar um fechamento para a discussão soa como um hiato, uma vez que o percurso de investigação alcançou novas interrogações e precisa continuar. A documentação discutida demonstra uma forte propensão das comunidades em transitar fora dos limites. As ações missionárias encaminham-se então para um novo contraponto, a saber: a possibilidade de suas críticas não vingarem tal qual foram almejadas.

A resiliência como atitude dinâmica frente à vida busca, constantemente, uma alternativa positiva e compensadora, pois transforma o desconfortável em positividade, assim como a proposta apocalíptica de renovação permitia aos adeptos manterem a confiança no propósito de Deus que viria em algum momento em socorro dos seus.

Enfim, com base nas documentações analisadas, deve-se reconhecer que a Palavra não subsiste na clausura. Ao contrário, ela conquista novos contornos na experiência social, extrapolando o encaminhamento teológico que a desejava formatada e aproximando-se, cada vez mais, de uma práxis social dinâmica fundamentada no mito do apocaliticismo reprimido nas Escrituras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A. PRÓLOGO DE UMA CRISE

O cruzamento das temporalidades possui inequívocas dificuldades evidenciadas na prudência de uma prática controlada do anacronismo. Nicole Loraux (2009) propõe não hesitar na interseção de temporalidades, ainda que seja apenas para fazer aparecer as diferenças entre os objetos contrastados. Mas, sem dúvida, as potencialidades também ocorrem quando são alargados antigos caminhos ou propostos novos. Segundo a antropóloga e historiadora (2009, p. 198),

nem tudo é rigorosamente possível quando se aplicam ao passado questões do presente, mas pode-se, ao menos, tudo experimentar sob a condição de estar a todo momento consciente do ângulo de ataque e do objeto visado. Afinal, ao trabalhar em regime de anacronismo, há sem dúvida ainda mais a extrair do procedimento que consiste em voltar ao presente carregado de problemas antigos.

As comparações sistemáticas são há muito utilizadas nas ciências sociais para a aproximação de esferas econômicas, sociais ou mesmo religiosas. “É apenas graças à comparação que conseguimos ver o que não está lá; em outras palavras, entender a importância de uma ausência específica” (BURKE, 2002, p. 40). Segundo Burke (2002, 41), as abordagens que particularizam e que generalizam, histórica e teórica, complementam-se.

A Bíblia é um compêndio no qual se deposita extrema reverência e não é simples a tarefa de aproximar-se dela com intenções histórico-críticas, ou seja, aproximar-se da *Bíblia* enquanto literatura antiga e não literatura sagrada. Para tanto, deve-se levar em consideração que a intensa desqualificação da proposta cristã, durante os primeiros séculos, refletiu-se na ordem e na escolha desses conteúdos, gerando um escrito teológico recursivo que se complementa. Uma grossa casca teológica uniformizou e direcionou a informação ali contida, blindando o texto contra interpretações que extrapolassem o conjunto. Assim, a mensagem foi, paulatinamente, sendo revelada em função de uma ritualização do ensinamento em qualquer tempo, em qualquer lugar, de uma generalização da tradição de maneira descontextualizada. Além disso, são dois mil anos de história, de teologias, de cristologias, de mariologias, de uma educação que se cristalizou e que continua a reger a relação interpretativa. O anátema de incorrer no desautorizado ainda paira sobre o estudioso da Bíblia.

Por tudo que foi comentado até aqui, visualizar a tradição do homem simples e a absorção da fé, por sujeitos historicamente situados, ficaria seriamente comprometida numa tradição em bloco que dá pouca margem para tornar perceptível a sua sofisticação. Afinal, fala-se aqui de processos histórico-sociais que se distanciam da idealização teológica.

O fenômeno religioso dá-se em meio às pessoas, com tudo aquilo que as caracteriza como seres humanos. O porquê de trazer uma experiência cristã moderna em contraponto à experiência dos textos Cristãos de Tessalonicenses foi, em parte, evidenciado: processos demasiado humanos colocados lado a lado com o objetivo de não ignorar e nem aplainar a complexidade da cultura em processo.

A complexa trama de desenvolvimento e de sofisticação de uma vertente cristã-moderna permitiu que se avaliasse, em certo espaço-tempo, como a pregação de um monge itinerante, João Maria de Agostini, ganhou, pouco a pouco, contornos austeros em função das práticas que se desenvolviam ao seu redor. Agostini era, antes de tudo, um missionário. E sua condição de personagem histórico, bem-demarcado, dota o personagem Paulo da historicidade que lhe é necessária, caso se busque não o apóstolo idealizado como um dos padres fundadores do cristianismo, mas o autointitulado apóstolo que confere precisão à sua pregação à medida que caminha.

As cartas de Agostini aos seus protegidos – e porque não dizer neoconvertidos – comprovam, em seu fazer histórico, um homem preocupado em organizar a devoção promovida por sua missão religiosa, demonstrando, também, um processo de elaboração de argumentos com nítidos remetentes e destinatários.

Karsburg (2012, p. 14-15), apesar de fazer referência a autores que enxergaram em Agostini “um verdadeiro messias”, critica a atribuição de contornos messiânicos ao ajuntamento. Contudo, é relevante indagar: a difusão do cristianismo remete a uma enorme comunidade messiânica em potencial? Ou a expectativa institucional da volta de Jesus no “fim dos tempos” esfriou a tal ponto de se tornar mera convenção? Como a expectativa escatológica, reconhecidamente ação política em tempos antigos, perde vigor ao ser posta ao largo da vida civil e cotidiana?

Grosso modo, é possível afirmar que se vive num “estado messiânico latente”, dormente. A depender desse despertar, os preparativos para a consolidação do Reino de Deus voltam à ordem do dia: o sofrimento enfrentado, a crítica social, a expectativa e, em resposta, a realização de outro mundo possível. Processo esse disponível aos cristãos convertidos do

primeiro século e aos cristãos sertanejos do Sul do Brasil, entre meados do século XIX e início do século XX.

O catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes plantadas no solo da Grande Tradição judaico-cristã, em que sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica do Reino de Deus numa terra renovada e as expectativas de uma expiação individual. Apresenta, por isso mesmo, características que estão presentes no cristianismo europeu mediterrâneo (tanto de influência romana, como greco-ortodoxa), e, com maior razão, nas manifestações populares do catolicismo em toda a América Latina. (MONTEIRO, 1990, p. 41)

As “cartas” do monge Agostini e do apóstolo Paulo preocupam-se com os níveis de exaltação de suas comunidades e são claramente tentativas de dissuadir comportamentos e orientá-los em preceitos; logicamente, cada experiência com suas especificidades historicamente localizadas. O monge Agostini estava inserido num contexto de atuação católica, com o imperativo de fornecer às devoções incitadas uma formatação mínima que as fizessem aceitas pelo circuito oficial. Para o apóstolo Paulo, confirmar tão jovem igreja em valores forjados no calor das circunstâncias, foi um desafio que exigiu do missionário explicações coerentes com as expectativas correntes, juntando o judaísmo e o apocaliticismo com o advento do Cristo.

A carta “pergaminho” possui lógica própria em sua recepção. Nada garante que o sentido que seu autor quis lhe imputar tenha ressoado uniformemente entre os ouvintes. O sentido ocorre exatamente quando informação e sujeitos, historicamente situados, entram em reação.⁶⁵ Cabe lembrar que essas transmissões e recepções, muitas vezes audições de uma palavra leitora, podiam ser um retorno à oralidade pela mediação de uma leitura em voz alta (CHARTIER, 1990, p. 124. 135).

Os escritos de Paulo e do monge Agostini são sofisticções de um caminho missionário direcionado a expectativas que se exaltavam, ligadas ao íntimo contexto da missão. Todavia, não é razoável acreditar que os comportamentos e práticas repreendidas tenham sido extintas.

⁶⁵ Em um movimento messiânico chinês, ocorrido em meados do século XIX, conhecido por *Taiping*, Hong Xiuquan, seu líder, identifica, nos caracteres chineses da tradução de escritos cristãos sobre o dilúvio, o seu próprio nome. Na transliteração, ocorreu um reconhecimento que elevou o grau de envolvimento de Hong, cujo nome significa literalmente inundação. (DOBRORUKA, 2004, p. 130)

B. OS TRÊS MONGES

As ciências humanas e sociais estão cada vez mais próximas de “desvendar” os caminhos dos três monges, tradicionalmente ligados à Guerra do Contestado. Além do monge João Maria de Agostini, objeto de análise neste estudo, percorreram regiões vizinhas um segundo monge João Maria e um terceiro monge, José Maria.

Na tradição popular, os personagens de nome João Maria foram sobrepostos aos mesmos atributos. De fato, João Maria de Jesus é um continuador da tradição legada pelo eremita Agostini. Porém, esses dois personagens não podem ser confundidos nem resumidos um ao outro, apesar de a tradição popular condensar as matrizes características para conformar um único santo longevo que teria percorrido o território sul-brasileiro. Fraga (2010, p. 133) chega, inclusive, a propor um aprendizado, por parte deste homem identificado como segundo João Maria, no Campestre de Santo Antônio, aprendendo os caminhos de renúncia com o próprio Agostini.

Entre o primeiro monge, João Maria de Agostini, e o segundo monge, João Maria de Jesus, há uma mudança de discurso. Enquanto o primeiro – missionário por excelência – regravava comportamentos e demonstrava-se comedido no estímulo a expectativas, o segundo – típico “profeta” do fim dos tempos – anunciava sinais dos tempos e convocava os ouvintes ao arrependimento. Contudo, este “segundo monge” é herdeiro das expectativas atribuídas ao “primeiro monge” João Maria de Agostini, além de se configurar numa implicação do processo social e cultural da mensagem de Agostini.

João Maria de Jesus teria aparecido na área de Serra Acima, entre o Iguaçu e o Uruguai. Manifestando repúdio à República recém-instaurada e fazendo profecias escatológicas, esse monge diferencia-se do primeiro, o qual buscava antes discrição de atitudes. Seu ministério desponta durante a Revolução Federalista (1893-1895), amparando as populações de sertanejos pobres, subjugados pela nova política não mais imperial, mas imperialista, de um Brasil recém-República, alinhando-se aos ditames do capital externo (FRAGA, 2010, p. 132-133).

Conforme descrição de Neuhaus, João Maria de Jesus era um homem esquisito “de seus cinquenta a sessenta anos, de estatura média, vestido pobre, mas decentemente” (SINZIG, 1939, p. 153-154), andava ele a pé com uma malinha nas costas e receitava alguns remédios. Segundo Sinzig, com base nas reminiscências de Frei Rogério Neuhaus, João Maria

disse que nasceu no mar e criou-se em Buenos Aires, bem como que fazia onze anos que tivera um sonho de penitências e abstinências (SINZIG, 1939, p. 157). Ademais, “foi no mês de dezembro de 1897 que o dito João Maria esteve em Capão Alto [hoje um município de Santa Catarina fronteira com o Rio Grande do Sul], na paróquia de Lages” (SINZIG, 1939, p. 153).

João Maria de Jesus vagava pela região e num misto de pregação itinerante, exortações e proclamação de profecias, tinha grande aceitação entre a população simples. “Do que não se tem dúvidas é que próximo ao rio do Peixe e do rio Uruguai, em território Gaúcho, paranaense ou de Santa Catarina, todas essas redondezas eram zonas de influência do monge” (FRAGA, 2010, p. 133). Contudo, atraiu também, sobre si, as desconfianças dos poderes institucionais manifestados, principalmente, na figura de Frei Rogério Neuhaus.⁶⁶ Um desses encontros, entre Frei Rogério e o monge João Maria de Jesus, foi documentado no livro de Frei Pedro Sinzig (1939), com base nas reminiscências do próprio Neuhaus. Parte de uma entrevista feita com o segundo monge evidencia a disputa entre o caráter escatológico da visão de mundo desse monge e o cristianismo institucional de Neuhaus.⁶⁷

Para Monteiro (1990), o embate de opiniões entre o frade Rogério Neuhaus e o monge rústico João Maria, nesta entrevista ocorrida em 1897, acontecia no campo da prática da religião popular. “Tem-se a impressão de que, sem afirmá-lo, o frade via no *beato* alguém cujos ‘desvios’ precisavam ser corrigidos, não o considerando, porém, um inimigo da Igreja” (MONTEIRO, 1974, p. 87, grifo do autor).

⁶⁶ Frei Neuhaus pode ser considerado o representante da romanização católica no sertão Contestado e principal referência da instituição oficial na dissuasão do ajuntamento de sertanejos em torno do *segundo monge* João Maria.

⁶⁷ De forma muito curiosa, essa “entrevista” sobreviveu em um livro que é um misto de biografia e apologia ao personagem institucional Frei Rogério Neuhaus. Em meio aos causos, contados por Sinzig, sinais e prodígios divinos acompanham Neuhaus em diversas ocasiões e chama atenção o caráter punitivo de Deus, enquanto admoestador pro-instituição católica, pois “não há, em toda a religião, coisas que mais impressionem do que as chamadas *verdades eternas*, a saber: a morte, o juízo, o céu e o inferno” (1939, p. 104). Mas a Rogério Neuhaus também foi atribuído o poder de conter pragas de baratas e nuvens de gafanhotos (1939, p. 103). O caráter punitivo manifesta-se inclusive com a morte. Quando Neuhaus convidava o povo para receber os sacramentos, não raramente aqueles que não acolhiam a palavra morriam subitamente sem o consolo da religião (1939, p. 109-110). Recusar ou não esperar pelo sacerdote para a celebração de um casamento poderia resultar numa desgraça, castigo de Deus que fazia com que amancebados rapidamente acorressem para receber o sacramento do matrimônio. A punição poderia vir em forma de doença, de perseguições, de possessões demoníacas, de cegueira ou uma perna quebrada (1939, p. 130 e 145). O desrespeito ao dia do domingo e aos dias santos, que deveriam ser guardados e não utilizados como dias de trabalho rotineiro, certa vez gerou loucura. Também poderia coriscar um relâmpago e matar os filhos de alguém que trabalhavam no campo (1939, p. 116-117). Mas a justiça divina também era misericordiosa, pois poderia se manifestar num último momento quando alguém recebia os sacramentos para logo em seguida receber o chamado de Deus (1939, p. 142).

Muito sugestiva, entretanto, foi a controvérsia estabelecida entre ambos sobre a maior ou menor proximidade dos ‘últimos dias’. Enquanto o frade defendia uma concepção moral e individualizada do caminho da Salvação, e negava estar prestes a ocorrer o fim dos tempos, João Maria afirmava a iminência do *eschaton*. (MONTEIRO, 1990. p. 82)

João Maria de Jesus era considerado santo pelos populares que o tinham com mais estima do que os próprios padres (SINZIG, 1939, p. 153-154).⁶⁸ Para Sinzig, “o fanatismo era tão grande que havia perigo em dizer uma palavra que pudesse melindrar o ídolo” (1939, p. 158), o monge João Maria de Jesus. Neuhaus, em missa conclamada, prevenira os ouvintes que os ministros de Deus eram os padres, que deveriam seguir os seus conselhos e ter por guia o catecismo, que não deveriam ouvir outros que ensinassem coisas diferentes “mesmo que se tratasse de um anjo do céu, como já prevenira S. Paulo” (SINZIG, 1939, p. 157).⁶⁹

Esse monge [...] por ter acompanhado a revolução federalista mais de perto e por observar já as disputas mais acirradas pelas terras no Contestado, imprimiu em seu discurso um tom político com base no Apocalipse [bíblico] de São João, com o fim de retratar uma esperada ruína do mundo físico, pois este nada mais seria do que a representação de um mundo moral decadente. (GALLO, 2008, p. 124).

João Maria de Jesus teria desaparecido nos primeiros anos do século XX, por volta de 1908. Tradições variadas apontam para sua morte e supostos locais onde havia sido enterrado, mas algumas dessas tradições também elaboram uma retirada do plano terreno, santificado, encantado no Morro do Taió, Santa Catarina, para retornar em momento oportuno (FRAGA, 2010, p 135). Mas

o que auxiliou de forma irresistível o aumento da devoção a São João Maria foram as inúmeras referências às suas prerrogativas e poderes sobrenaturais. Pela tradição cabocla, muitas curas são atribuídas diretamente à ação do monge, ou indiretamente, através da cura nas “águas santas”, do chá que era feito a partir das cinzas de suas fogueiras, das cascas das árvores onde ele “pousava”. João Maria, como Cristo, tinha poderes especiais, como atravessar rios caminhando sobre as águas, sofrer

⁶⁸ Com efeito, a espera pelo batismo de João Maria, em detrimento do batismo oficial dos padres, atesta a importância conferida ao personagem e demonstra a calcificação de uma tradição que remonta ao primeiro monge.

⁶⁹ A convocação a Paulo aqui soa bastante apropriada, pois é exatamente em *Primeira Tessalonicenses* que se encontra o embrião para o personagem antagonista que se desenvolve na cristologia. Paulo, assim como Neuhaus, teve que alertar contra aqueles que tomavam o ensinamento de forma não apropriada, o que indica um caminho de desarticulação contra falsos profetas e ídolos (SINZIG, 1939, p. 169). O antagonismo de personagens fora do circuito oficial está bem-demarcado nas escrituras que fornecem inclusive os termos de como devem ser mencionados e desacreditados, mas o personagem João Maria de Jesus também assume características paulinas quando estimula o caráter punitivo e vingativo de Deus. Na realidade, os personagens históricos avaliados não se reproduzem como arquétipos, mas assumem determinadas características e funções que são interpenetrantes e próprias de realidades históricas.

tempestades e tormentas sem nunca se molhar, realizar curas milagrosas, adivinhar o pensamento das pessoas e profetizar sobre o futuro. (MACHADO, 2004, p. 168)

De fato, houve uma continuidade na tradição dos signos identificados com fontes de água, cruzeiros erigidos e práticas populares de medicina ao nome João Maria. A expectativa do “fim dos tempos”, com profecias de pragas e de grande escuridão, alardeadas por João Maria de Jesus (GALLO, 1999, p. 78), prenunciavam, de fato, um trágico desfecho.

Seguindo o fio condutor que conectou os três personagens, observa-se que a cultura religiosa que se difunde ligada aos dois primeiros, demonstra que a “tradição” dos monges retroalimenta-se e transforma-se numa complexa resposta à opressão, quando o “terceiro monge”, que se dizia irmão de João Maria, convoca essa tradição em momento crítico, identificado com a Guerra do Contestado (1912-1916).

O terceiro monge, José Maria, é o menos estudado dos três. Não tanto por causa de sua breve, porém importante atuação na fase primeira dos conflitos armados, mas pela escassez de material que permita adensar o estudo de sua participação. É sabido que a leitura que fazia das histórias de Carlos Magno contribuiu para a mobilização que se tornaria uma das grandes marcas do movimento, que foi a organização de sertanejos combatentes à maneira dos Pares de França da história de cavalaria.⁷⁰

A sensação de reaparição de João Maria por meio de José Maria logo ocasionou uma afluência de adeptos na direção da Vila de Campos Novos (SC), isso já no decorrer de 1912. Este, que também continuava a tradição de curandeiro, assumiu a lacuna deixada e se autodenominou José Maria de Santo Agostinho (TONON, 2010, p. 119). O ajuntamento de expropriados em busca de cura e a profilaxia aspirada pela República termina por lançar a região do meio oeste catarinense na espiral violenta que se desenrolaria pelos anos seguintes.

Enfim, apesar de concordar com uma tradição de João Maria que se retroalimenta, é no meio social que ela o faz, devendo necessariamente existir margens de ressignificação e complexificação que extrapolam a mensagem deixada. Importa dizer que o segundo e o terceiro monges são sim continuadores da tradição, mas se apresentam sob roupagem a meio caminho de uma escatologia mais densa, diferente do *modus operandi* do primeiro monge. O que conecta os personagens é a tradição difundida, no decorrer da prática autônoma da

⁷⁰ Para um aprofundamento sobre a relação entre a Gesta Carolíngia e o Movimento do Contestado, ver ESPIG (2002).

população, que estabeleceu um intenso diálogo com os poderes institucionais, negociando espaços de atuação que, de certa forma, ajudaram na eclosão de outros personagens.

Dessa maneira, um desenvolvimento relativo à figura dos monges pode ser compreendido no imaginário popular como processo: uma espécie de anúncio e pregação por parte dos dois primeiros monges e uma crise ou mesmo paixão por parte do último, como alguns debatedores imaginaram os vínculos.⁷¹ Importante lembrar que, com o passar do tempo, as lembranças confluíram para compor um único personagem, um santo, que à época da Guerra do Contestado podia ser invocado como “São João José Maria de Agostinho.”⁷²

Voltando então a discorrer sobre o processo de conjugação entre as *Cartas aos Tessalonicenses*, as experiências modernas permitiram que se enxergassem um necessário processo de refinamento teológico existente no interstício entre os textos e que respondesse, minimamente, à diferença de tons assumida entre as duas.

A mão que tece a *Segunda Tessalonicenses* não destoa de uma linha de exortações paulinas, contudo é alinhavada a partir de tradições apocalípticas mais severas. Enquanto a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* soa de forma amável e demonstra acreditar apascentar e dissuadir, a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* é extremamente seca e resoluta, o coroamento de uma dissuasão que apenas está delineada na *Primeira Carta*. O processo pelo qual passariam antes da parusia ganha nova complexidade: a apostasia, o surgimento do Homem da Impiedade/Filho da Perdição, a ação deste se assentar no Templo de Deus e querer ser Deus, assinalada pela atividade de Satanás, manifestando-se com toda sorte de obras

⁷¹ Maurício Vinhas de Queiroz traçou paralelos diretos com o cristianismo bíblico, aquele já instaurado no senso comum. Na própria organização de seu trabalho, percebemos o quanto é forte a tentativa de adequar os eventos de uma literatura bíblica cristã aos eventos da Guerra do Contestado. Termos como “Pentecostes”, “Nova Jerusalém”, “Batalha Epistolar”, “Paixão de Cristo/Monge”, “Gólgota/Irani” percorrem todo o texto, levando o leitor a uma extrema identificação. Segundo o autor: “Pode-se afirmar que os sertanejos do Contestado reviveram, em linhas gerais, o drama da paixão e o reencontro pentecostal, porque já os conheciam por meio da tradição bíblica popular. É evidente que esse conhecimento foi um dos fatores subjetivos de grande importância que condicionaram a atividade dos homens. Tal não esgota, porém, sequer de longe, a explicação. Em primeiro lugar, não existe nem a mais remota evidência de que os sertanejos tivessem em mente reproduzir o martírio de Cristo e os primeiros dias da Igreja primitiva.” (QUEIROZ, 1977, p. 259). Não é que não se possa fazer esse tipo de analogia, somente deve-se ter em mente que os eventos bíblicos não são referência para o messianismo e a apocalíptica. Há uma forte sensação, em estudos dessa natureza, de que o texto somente alcança validade no momento que encontra paralelo numa tradição cristã maior e mais representativa.

⁷² O documento denominado “Normas Estatuídas por Wolland” elenca regras de convivência em um reduto rebelde e sua norma número 7 expressa a “fé em Deus S. Sebastião e João José (sic) Maria de Agostinho”. (MONTEIRO, 1974, p. 263).

portentosas, milagres, prodígios enganosos e com todas as seduções (2Ts 2). Ou seja, devido à conjuntura de “antecipação” do final dos tempos, a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* fala de uma apocalíptica mais complexa e definidora do tempo em que aconteceria tudo isso, quando os sinais estariam claros aos olhos das pessoas, as quais não incorreriam em dúvidas.

Para que se possa considerar o vínculo entre as duas cartas, deve-se propor que exista um necessário espaçamento para que a comunidade, passível de dissuasão, descrita na *Primeira Tessalonicenses*, seja conectada à comunidade duramente criticada e emoldurada pelas lições da *Segunda*. A *Primeira Carta* delinea um problema que chega ao ápice no período em que a *Segunda Carta* é escrita, problema que faz com que esta *Segunda Carta* tenha um caráter emergencial.

Enfim, as mensagens de Paulo e Agostini, por mais que tenham sido talhadas com a intenção de suprimir comportamentos inconvenientes, devem ser observadas pelo prisma da dinâmica nas quais estavam inseridas. Se existiam tentativas de suprimir características não agradáveis aos olhos dos evangelizadores, é razão para se acreditar que não raramente essas características poderiam emergir, não exatamente nos centros bem-recomendados e bem-formatados (ou mesmo assimilados pela tradição católica institucional), mas, na periferia dessas tradições, onde o ensinamento de “teologias” não se dava de forma “plena”.

C. PODE UMA ANTIGA CARTA SER REMETIDA A NOVO DESTINATÁRIO?

A análise não deseja escoar em um único sentido, para assim imputar uma estrutura única, mas se guia do “Contestado” à “Tessalônica” e de “Tessalônica” ao “Contestado”.

Sendo assim, um ajuste caberia para a aproximação de Tessalonicenses e Contestados: a comunidade do entorno de João Maria de Agostini **não é a mesma** do entorno de João Maria de Jesus e de José Maria, apesar de vínculos existirem na forma da tradição em desenvolvimento. Por sua vez, a comunidade para a qual a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* dirige-se, que expressa uma crítica vigorosa ligada à readequação de expectativas apocalípticas, **pode não ser a mesma** delineada na *Primeira Carta*, tendo-se em vista que os espaços de transcurso da cultura e o tempo de sofisticação precisam ser levados em consideração no momento de estabelecer a vinculação entre a *Primeira* e a *Segunda Cartas*. É imperativo perguntar também se esta *Segunda Carta* poderia ser: produção

associada à comunidade delineada na *Primeira Carta*; ou produção ligada à escola paulina difundida na região; ou ainda produção vinculada à escola paulina fora da circunscrição do Cristianismo Tessalonicense.

Pode-se objetar que aquela tradição que se desenvolve ao redor de João Maria de Agostini não é messiânica nem escatológica. Contudo não é possível fazê-lo em relação à tradição presente em *Primeira Tessalonicenses*, que já demonstrava preocupações exaltadas em função da parusia. As comunidades do entorno de João Maria de Agostini e a comunidade descrita em *Primeira Tessalonicenses* não são ainda movimentos que elaboravam grandes expectativas.

Mas apesar de a tradição histórica de João Maria de Agostini dizer respeito a uma população estrito senso muito diferente daquela encontrada em período de Guerra no Contestado, não se pode negar a existência desse vínculo. Novas possibilidades de organização social foram colocadas para os devotos do monge, e as expectativas em germinação poderiam ainda ressoar de variadas formas, como de fato é o que ocorre quando a tradição de João Maria galga fronteiras, relacionando-se a vários episódios de comunidades rebeldes guardiãs de preceitos cristãos. Como cita Karsburg:

A polícia investigou e reprimiu o surgimento destas “seitas”. Dentre os movimentos espontâneos que nasceram por inspiração do monge, e que ainda não foram estudados [...]: o “clube do santo monge”, no interior do município de Triunfo, em 1855; o andarilho da imagem de Nossa Senhora, que percorreu a pé, o interior do Rio Grande do Sul e foi preso em Rio Pardo, em 1872; e a “seita” de Veríssimo José da Maia, nas proximidades da cidade de Cachoeira do Sul (RS), em 1875 (Processos-crime arquivados no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul). O nome “monge João Maria”, se sinônimo de santo, profeta e milagroso para muitas pessoas, por longo tempo será evocado negativamente pelas autoridades da província, pois estes enfrentarão, no transcorrer do século XIX, e depois, a sombra da influência do eremita que acreditavam estar atuando no território sul-rio-grandense. Aos movimentos desconhecidos pela historiografia, devemos somar outros já analisados por pesquisadores: os “monges do Pinheirinho”, no município de Encantado (RS), em 1902; os “monges barbudos”, no antigo caminho que ligava Rio Pardo às Missões (na altura do atual município de Salto do Jacuí), em 1938; em Santa Catarina, o denominado “Canudinho de Lages” (1898) e, como não poderia deixar de citar, o grupo liderado por José Maria, que se viu lançado ao centro das desavenças territoriais entre Santa Catarina e Paraná, sendo o mote para o início da “Guerra do Contestado” (1912-1916). [...] Estes e outros movimentos fazem parte dos desdobramentos da passagem do eremita Agostini pelo sul do Brasil de meados do século XIX. (KARSBURG, 2012, p. 380-381).

Numa análise em contraponto, o primeiro monge estaria mais afeito à mensagem comedida do apóstolo Paulo, enquanto o segundo e o terceiro monges tanto podem refletir a atitude exortativa paulina quanto ser exemplo de recepção paulina inflamada.

De imediato, nos estudos do processo cultural religioso difundido ao período de tempo circunscrito ao Movimento do Contestado, são percebidas necessárias fases em que a tradição dá saltos de complexidade e ruma a uma tradição de expectativas cada vez mais exaltadas. Da mesma forma, para que se chegue à ríspida e vigorosa exortação presente na *Segunda Tessalonicenses*, deve-se considerar uma indispensável fase de sofisticação para que faça sentido uma mensagem amorosa – que acreditava poder reverter as indisposições – abdicar do tom solene e converter-se em pragmatismo extremo. Assim, os dois estopins para o agravamento das experiências podem ser compreendidos diante de sensível opressão: possivelmente a Guerra Judaica (70 d.C) e a Guerra do Contestado (1912-1916).

Os antecedentes para os momentos de maior crise são compreendidos como o caminho ritual para um despertar dos veios culturais latentes, a expectativa mais exaltada manifestada algum tempo depois. E, para uma segunda fase desse projeto didático-comparativo, a Guerra do Contestado e a severidade da *Segunda Carta aos Tessalonicenses* apontam para interessante cenário em interseção.

Estruturado a fazer uso da experimentação e do contraste, o trabalho propôs-se a catalisar e a apontar questionamentos, não a limitar a discussão. A aproximação entre os eventos não esgota as possibilidades de pesquisa, todavia serve para que se considerem especificidades que, de outro modo, não saltariam à percepção. Nas palavras de Carlo Ginzburg (1989a, p. 163): “a projeção de esquemas culturais familiares ao observador é, numa primeira fase, necessária para organizar os factos se não mesmo para ter a percepção deles”. Importa dizer que as experiências estudadas não devem ser compreendidas como meros enxertos. A interseção entre as experiências não deseja ser taxativa nos problemas encontrados. Como aconselha Peter Burke (2002, p. 35), para que nos servem as teorias e os métodos senão para fazerem surgir mais perguntas?

Verificada a forte interação entre os processos sócio-culturais analisados – de um lado os tessalonicenses paulinos, instigados e ao mesmo tempo confusos com a manifestação do dia do Senhor, e de outro os devotos de Agostini, instruídos a se manterem sob a tutela católica e moderados na condução de suas práticas religiosas –, uma segunda questão se

encaminha de acordo com o jogo argumentativo ora proposto: os desdobramentos para esses processos apontam para um outro momento de convergências.

Mediante exercício de exegese histórico-crítica, as *Cartas*, inicialmente endereçadas aos Tessalonicenses, são remetidas a novos destinatários. Por conseguinte, teria a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* aconselhamentos oportunos à Comunidade dos Contestados? É bem possível que as críticas em tom mais severo emitidas na *Segunda Carta* alcancem pertinência analisadas junto aos eventos de maior crise vivenciados pelos Contestados, herdeiros de uma tradição de São João Maria em ebulição e muito mais complexa, durante o período de guerra (1912-1916).

Encerram-se, assim, estas reflexões constatando-se que a tarefa ainda não está completa e que restam aprofundar vários questionamentos acerca da pertinência da aproximação entre as experiências cristãs estudadas, dando sequência ao estudo comparativo a partir da análise da *Segunda Carta aos Tessalonicenses*, contrapondo-a à interpretação dos eventos da Guerra do Contestado. Contudo, o contraste entre as comunidades demonstrou-se um instrumento ímpar para a reflexão dos processos de difusão do cristianismo, bem como na proposição de hipóteses de trabalho. De qualquer forma, é imperativo continuar a tarefa a partir das implicações observadas.

FONTES DE PESQUISA

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 4 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 2001.

_____. *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

CARVALHO, Fernando Setembrino de. *Relatório apresentado ao general José Caetano de Faria, ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações de guerra no Contestado*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1916.

Coleção de Leis e Resoluções da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Arquivo Público do Rio Grande do Sul, 1888. In: MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Unicamp, 2004.

D'ASSUMPÇÃO, Herculano Teixeira. *A campanha do Contestado: as operações da Columna do Sul*. Belo Horizonte: Imprensa oficial do Estado de Minas Gerais, 1917-1918. v. 1 – v. 2.

PEIXOTO, Demerval (pseud. Criveláro Marcial). *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Rio de Janeiro: Segundo Milheiro, 1920.

DOCUMENTO *Aos dos Campestres*, de 1849. In: SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: ERUS, 1979.

DOCUMENTO *Aos do Monte Palma*, de 1852. In: BN, Setor de Periódicos. *Jornal A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.

Documento *Sociedad del Ermitano*, 1898. Disponível em: <<http://digitalnm.unm.edu/cdm/compoundobject/collection/Manuscripts/id/6609>>. Acesso em: 1º jun. 2014.

SINZIG, Frei Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1939.

SOARES, José Octaviano Pinto. *Guerra em sertões brasileiros: do fanatismo à solução do secular litígio entre o Paraná e Santa Catarina*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931. v. 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Robinson Fernando. *Romeiros e peregrinos na romaria de Santo Antônio: o povo da cruz rumo à salvação latino-americana*. 2008. 151. F. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS), 2008.

AURAS, Marli. *Guerra do contestado: a organização da Irmandade Cabocla*. Florianópolis: UFSC/Assembleia Legislativa; São Paulo: Cortez, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. v. 1. p. 222-232.

BENOIST, Luc. *Signos, símbolos e mitos*. Lisboa: Edições 70, 1975.

BERGER, Klaus. *Psicologia histórica do novo testamento*. São Paulo: Paulus, 2011.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

BORTOLINI, José. *Como ler a 2ª carta aos tessalonicenses: esperar é resistir*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Como ler a 1ª carta aos tessalonicenses: fé, amor, esperança*. São Paulo: Paulus, 2007.

BROWN, Peter. *Antiguidade tardia*. In: ARIÈS, Ph.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 23-57.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Unesp, 2002.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *João Maria: interpretação da campanha do contestado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1979.

CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.

CARVALHO, Fernando Setembrino de. Relatório apresentado ao general José Caetano de Faria, ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações de guerra no Contestado. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1916.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

- _____. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade média*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de canudos*. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- D'ASSUMPÇÃO, Herculano Teixeira. *A campanha do Contestado: as operações da Columna do Sul*. Belo Horizonte: Imprensa oficial do Estado de Minas Gerais, 1917-1918. v. 1 – v. 2.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EdUnB, 2004.
- ECHEVERRÍA, Ramón Trevijano. *Orígenes del cristianismo. el trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, c1963a.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963b.
- _____. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ESPIG, Márcia Janete. *A presença da gesta carolíngia no movimento do contestado*. Canoas: ULBRA, 2002.

_____. *Personagens do contestado: os turmeiros da estrada de ferro São Paulo–Rio Grande (1908-1915)*. Pelotas: UFPel, 2011.

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

FERREIRA, Joel Antônio. *Primeira epístola aos tessalonicenses*. Petrópolis: Vozes, 1991.

FRAGA, Nilson César. *Vale da morte: o contestado visto e sentido entre a cruz de Santa Catarina e a espada do Paraná*. Blumenau: Hemisfério Sul, 2010.

FREDRICKSON, David. Passionless Sex in 1Thessalonians 4:4-5. *Word & World*, Minnesota, v. 23, n.1, p. 23-30, winter 2003.

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

_____. *Profetismo popular na guerra do contestado*. In: ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro (Org.). *Guerra santa revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: UFSC, 2008. p. 119-138.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, 1989a.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989b.

_____. *História noturna: decifrando o sabá*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRENZ, Stanley James; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. *Dicionário de teologia: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa*. Tradução de Josué Ribeiro. São Paulo: Vida, 2007. (Escatologia; Milenarismo)

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. La temporalisation du temps: une longue marche. In: ANDRÉ, Jacques; DREYFUS-ASSÉO, Sylvie; HARTOG, François (Dir.). *Les récits du temps*. Paris: PUF, 2010a. p. 9-29.

_____. Ordre des temps: chronographie, chronologie, histoire. In: Théologies et vérité au défi de l'histoire. Leuven: Peeters, 2010b. p. 279-289.

KARSBURG, Alexandre. *O eremita do novo mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX*. 2012. 480 f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *O Pensamento selvagem*. 3 ed. Campinas: Papirus, 2002.

LORAU, Nicole. *A tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUCENA, Izabella Moreira de. *Resiliência, judaísmo e cultura organizacional: interrelações e reflexos*. Recife: Ed. do Autor, 2010.

LUTERO, Martinho. Exortação à paz: resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia (1525). In: BONI, Luiz Alberto de (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 124-151.

LUZ, Aujor Ávila da. *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. 2 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

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

_____. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (Org.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 41-92.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Jesus de Nazaré: um profeta apocalíptico?: impasses metodológicos na compreensão de práticas religiosas judaicas do século I*. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006. p. 293-300.

_____. *O que é apocalipse?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

OLIVEIRA, Susan Aparecida. *Guerra do contestado: mímesis e políticas da memória*. Tese de Doutorado em Teoria Literária. 2006. 236 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Departamento de Língua e Literatura Vernáculas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

OTTERMAN, Mônica e LECH, Leszek. Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos dos infernos – a ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 297-340.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La guerre sainte e au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. 1957. 315 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1957.

_____. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1977.

RODRIGUES, Rogério Rosa. *Veredas de um grande sertão: A guerra do contestado e a modernização do exército brasileiro*. 2008. 430 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, 2008.

SALOMÃO, Eduardo Rizzatti. *O exército encantado de São Sebastião: um estudo sobre a reelaboração do mito sebastianista na Guerra do Contestado (1912-1916)*. 2008. 163 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Universidade de Brasília, 2008.

_____. Eduardo Rizzatti. *A guerra de S. Sebastião (1912-1916): um estudo sobre a ressignificação do mito do rei encoberto no movimento sociorreligioso do contestado*. 2012. 292 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, 2012.

SCHIAVO, Luigi. *O acesso ao mundo superior: o elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no movimento de Jesus*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de*

visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo. São Paulo: Loyola, 2005. p. 111-136.

_____. A fonte dos ditos de Jesus e as raízes da cristologia. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006. p. 191-216.

SCHNELLE, Udo. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999.

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

SINZIG, Frei Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1939.

SOARES, José Octaviano Pinto. *Guerra em sertões brasileiros: do fanatismo à solução do secular litígio entre o Paraná e Santa Catarina*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931. v. 1.

STULZER, Aurélio. *A guerra dos fanáticos (1912 a 1916): a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Vozes, 1982.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

TONON, Eloy. *Os monges do contestado: permanências, predições e rituais no imaginário*. Palmas: Kaygangue, 2010.

VALENTE, Waldemar. *Misticismo e região: aspectos do sebastianismo no nordeste*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963.

VALENTINI, Delmir José. *Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. 3 ed. Caçador: Universidade do Contestado, 2003.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

_____. *Ensaio de sociologia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WELTER, Tânia. *O profeta São João Maria continua encantado no meio do povo: um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina*. 2007. 338 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

ANEXO A – AOS DOS CAMPESTRES

Aos dos Campestres

Saúde eterna em Jesus Cristo nosso Salvador

Eu confirmo o Sr. Américo no seu emprego de Procurador do grande Santo Antônio Abade. Este grande Santo solitário nos desertos do Egito é protetor dos animais cavalares e contra as cobras e animais ferozes, protetor do fogo divino e material. Confirmo ao dito procurador em todo o tempo de sua vida, não havendo motivo imposto dele, se deve ter por um dos mais dignos.

Os doze zeladores, já assinalados por mim, tem a faculdade de fazer o mesmo procurador com maior voto de todo povo do Campestre. Assim mesmo podem por outro imposto de algum que possam faltar dos doze ou também de 1 dos 2 ajudantes do procurador, tendo justo e reto motivo. O superior dos 12 zeladores deve congregar seus companheiros em presença do povo em cima do cerro, averiguada a negligencia, imperícia ou maldade do procurador ou um desses mesmos 12 zeladores ou 1 dos 2 ajudantes, ponham outro em seu lugar, o que Deus seja servido em sua misericórdia. O Procurador tem de sua obrigação de ter limpo o lugar do santo e o lugar das águas santas e o caminho da via-sacra, cuidar com esmero as esmolas do santo, porque o que sobeja se deve repartir com os mais pobres enfermos do lugar e dos mesmos concorrentes, deve vigiar pela maior tranqüilidade e santidade do povo, que estiver na ramada, como rezar o santo rosário a noite e de madrugada, cantar os cânticos àquele Senhor, que faz tantas maravilhas em favor dos pobres e arrependidos pecadores.

O Procurador, em caso de necessidade pode tomar para seu sustento uma ou duas patacas cada dia, das esmolas do Santo; oxalá que tal necessidade não tivesse de tomar nada, porque nenhum Procurador deve ser por interesse, deve trabalhar para ganhar sua vida, porque a comida e o Paraíso não é feito para os preguiçosos. Portanto, nenhum Procurador deve utilizar-se do que tem em depósito do Santuário, e é certo que o negligente e mau Procurador que procurar para si mesmo e não pelo Santo se faz a si mesmo um tesouro de maldição eterna, por haver dissipado o que de isso chora e chorará eternamente; e por isso quisera que o Procurador do Santo estivesse justo e vigilante e preparando-se para haver glória eterna no Céu, prêmio da sua fiel vigilância. A capela se há de fazer em cima do

cerro e embaixo de uma ramada para concorrência do povo: 1ª Cruz podem fazer um cemitério. O Sr. Marafija ou o Sr. Isidoro seja o superior dos 12. Cada um dos 12 vigilantes deve vigiar por sua parte sobre os malvivos, como os vagabundos, os ladrões de cavalo ou outras coisas, etc. Também devem vigiar sobre malvivos fabulosos negociantes da água santa, que além de venderem injustamente desta dita água santa, em lugar desta, dão outra de qualquer rio. Oxalá que os magistrados das províncias tomassem a si mesmos e justo encargo um severo e público escarmento ao demais. A festa do Santo há de ser a 17 de janeiro com a pompa maior possível, com sua Missa e Prática, podendo ser. Podem levar em procissão o Santo do melhor modo possível, no mesmo dia. Se carneará a custa das esmolas para os pobres do lugar e concorrentes e devotos empregados do mesmo Santo.

Bastante seja a comida e nenhuma bebida de licores. Depois dos justos e prudentes gastos da festa, há necessidade cuidar da Capela honradamente, prudente e decente do Santo. O demais deve-se repartir com os pobres do lugar e concorrentes. Os vigiladores sejam muito exatos em observar os referidos nesta carta, e por isso que o Procurador deve ter 3 chaves do cofre das esmolas, uma para cada um indivíduo, que é uma para o Procurador, as outras para cada um dos 2 suplentes, abrindo-se o dito cofre devem presenciar os ditos suplentes, e que público seja o gasto e a entrada das mesmas esmolas. Portanto em Jesus Cristo vos rogo, que executeis o referido fielmente para que Deus vos pague eternamente, e os contraventores assim mesmos atribuir deverão o castigo merecido do Céu.

João Maria de Agostini, solitário eremita do cerro do Campestre de Santa Maria da boca do Monte e do cerro de Botucaraí de 1849”.

Documento *Aos dos Campestres*, de 1849. In: SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: ERUS, 1979 (1ª edição de 1909).

ANEXO B – AOS DO MONTE PALMA

Aos do Monte Palma, novembro de 1852

Eu me vou deste serro [cerro] e deixo por procurador perpétuo ao Senhor Antônio Valente, e sucessivamente a sua família; isto é, não havendo inconveniente, porque os doze protetores poderão fazer outro qualquer que seja digno; e por subprocurador seu filho Januário.

As festas que se devem fazer em cada ano são 2 [duas]: a primeira é a de Nosso Senhor do Deserto, será feita na Quinta feira da Semana Santa; e a segunda, no dia três de maio que é a de Santa Cruz.

Me parece que ninguém deve ter medo de vir aqui neste Santo Serro a visitar a imagem de Nosso Senhor do Deserto e da Santa Cruz, porque Deus protegerá a todos; por isso não devem ter medo dos contratemplos, das águas, dos tigres, das cobras, dos homens de má-vida e de todo o inferno junto, porque Deus pode mais do que tudo.

Se alguém tiver medo, fará o sinal da Santa Cruz e de todo o coração dirá: ‘Meu Senhor do Deserto, socorrei-me neste lance, livrai-me do pecado e do inferno que mereço e de todo mal que me possa acontecer pelo caminho deste Serro e em toda a parte; e seja feita a vossa santa vontade e não a minha’.

Os protetores serão doze, todos de São Luiz [Gonzaga, um dos antigos Sete Povos das Missões]:

1. Antônio da Silva; 2. José Leite; 3. Fidelis Antônio de Oliveira; 4. Joaquim Francisco; 5. Manoel Antunes; 6. Salvador Leite; 7. Urbano Marques; 8. José Antônio Calixto; 9. Antônio Daniel; 10. Antônio de Oliveira; 11. José Sarmiento de Souza; 12. E é o senhor Policarpo que será quem guiará todos em benefício deste santuário.

Deus por sua grande misericórdia os tenha a todos ensinados para a eterna glória do céu, como eu os ensinei aqui na terra para este santo benefício.

Documento *Aos do Monte Palma*, de 1852. In: BN, Setor de Periódicos. *Jornal A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.

ANEXO C – ESTATUTO DA SOCIEDAD DEL ERMITAÑO

1898.

Fin de esta Sociedad.

El fin de esta Sociedad es perpetuar las dos devociones, que El Ermitaño Juan Maria Agostiniani, desde El año de 1863 propagó y dejó encomendadas, cuando em 1867 se despidió para irse á la Sierra de Los Organos, cerca de Las Cruces, N. M.

Su recomendacion ha sido escrupulosamente seguida hasta la fecha; y unos cuantos de los primeros Socios del Ermitaño, que viven aún han tenido la dicha de ver su corto número subir hasta 62 Socios, el dia dos de Setiembre de este año 1898, primer Viernes del mes.

La primera de estas dos devociones es la de la Pasion del Señor, rezando el Via-Crucis: la segunda es la de la Virgen Maria rezando su santo Rosario.

Obligaciones de los Socios.

Su obligacion consiste en subir cada año al Cerro del Ermitaño la víspera del 3 de Mayo, y la del primer Viernes de Setiembre. En ambas vísperas se hace la Visita, la cual consiste en rezar un Padre nuestro y un Ave Maria, arrodillándose delante de cada uno de los 14 maderos, que el Ermitaño habia levantado de trecho en trecho, de unas 60 á 90 yardas, y que llevan al Calvario formado de tres enormes cruces. Llegando al Calvario se reza el Santo Rosario, y acabando el rezo se prenden luminarias en la orilla del Cerro. En las mañanas del 3 de Mayo, y del primer Viernes de Setiembre se reza el Via-Crucis con sus consideraciones y oraciones, como está en los libros de rezos, y recorriendo las 14 cruces hasta El Calvario, en donde se vuelve á rezar el santo Rosario. Así se acaba todo, e los Socios regresan á sus casas.

Esta practica tan sencilla era la acostumbrada por el Ermitaño y sus primeros Socios, hasta el 2 de Setiembre de este año 1898; y esta misma práctica será la única obligacion de los Socios en lo venidero.

Esta práctica ha tenido grande realce, y mayor religiosidad desde el inolvidable 2 de Setiembre de este año 1898, en que nuestro digno y celoso Párroco, Don Henrique Le Guillou, nos acompañó, rezando él mismo en las vísperas la Visita, y haciendo cantar el Santo Rosario y cánticos espirituales, y durante la noche oyendo las confesiones de las

personas que deseaban comulgar el dia siguiente, en el cual el mismo Sr. Párroco rezó las estaciones, y llegando al Calvario celebró el Santo Sacrificio de la Misa.

Reglamento de la Sociedad.

Es el mismo que el Ermitaño dió á los primeros Socios, cuando le pidieron que les diera reglas y estatutos. Les dijo: “tenemos las reglas que nuestra Santa Madre la Iglesia nos da; guardemos escrupulosamente sus cinco preceptos, y seremos santos sin necesidad de otras reglas. Además, añadió el Ermitaño, nosotros no formamos una congregacion, ó cofradía propiamente dicha, la cual necesita reglas y estatutos; tan solo formamos una reunion de personas devotas de la Pasion del Señor, y del Santo Rosario de la Virgen Maria. – De consiguiente, concluyó el Ermitaño, tengais buena voluntad de perseverar en estas dos devociones tan fáciles y provechosas; y esta buena voluntad reemplazará cualquiera regla y estatuto.”

He, aqui, pues, el único reglamento, que nosotros lo abajo firmados, proponemos á los Socios, á saber: buena voluntad de perseverar en estas dos devociones de la Pasion del Señor, y del Santo Rosario. Esta buena voluntad se echará de ver: 1ro. Asistiendo al rezo en los dos términos señalados, que son el 3 de Mayo y el primer Viernes de Setiembre: 2do. prestándose gustosos á ayudar con su trabajo en los preparativos arriba del Cerro ante de los dos términos señalados: 3ro. No quedándonos atrás de los demás fieles en confesarnos y comulgar; ya que la autoridad eclesiástica nos ha concedido el privilegio e la dicha de tener misa en este Cerro favorecido con la admirable aparicion de la Madre de Dios, y nuestra Madre tambien.

Benigno Romero,

Porfirio Gonzalez,

Plácido Sandoval.

Advertencias.

Ira. Nuestra Sociedad del Ermitaño, como cualquiera outra sociedad, no puede existir ni progresar sin alguien que haga cabeza. Por eso habrá un Presidente, y un Vice-Presidente, ex-oficio Secretario, y ambos serán perpétuos, y tendrán el derecho de guardar escrito el nombre del Socio, que ellos señalarán como sus sucesores despues de su muerte. Por ahora queda como Presidente el Socio, Don J. B. Córdova, que fué amigo íntimo del Ermitaño, y

siempre fiel á las dos devociones. Queda como Vice-Presidente el Socio, Don Margarito Romero, que vive tan cerca del Cerro, y que con tanto esmero ha levantado la nueva capilla y ha tomado providencias en los preparativos para la primera, solemne é inolvidable celebracion del primer Viernes, dia dos de Setiembre de este año 1898.

2da. Las mujeres podrán tomar parte en nuestra Sociedad, con tal se que conformen á las dos devociones sin añadir, ni quitar nada.

3ra. Cualquiera persona, que haya hecho su primera comunión, podrá ser admitida en esta Sociedad del Ermitaño.

Estas declaraciones serán impresas; un ejemplar será enviado á Santa Fé, á la autoridad eclesiástica, para que nuestra Sociedad teniendo su beneplácito y su bendición progrese más y más: otro ejemplar será enviado á nuestro digno y celoso Párroco, Don Henrique Le Guillou: cada socio actual tendrá su ejemplar para evitar nuevos usos, dudas é interpretaciones.

Para que conste, hoy día 31 de Diciembre 1898.

Nosotros los comisionados ponemos nuestra firma.

Benigno Romero,

Porfirio Gonzalez,

Plácido Sandoval.

(carimbo de aprovação)

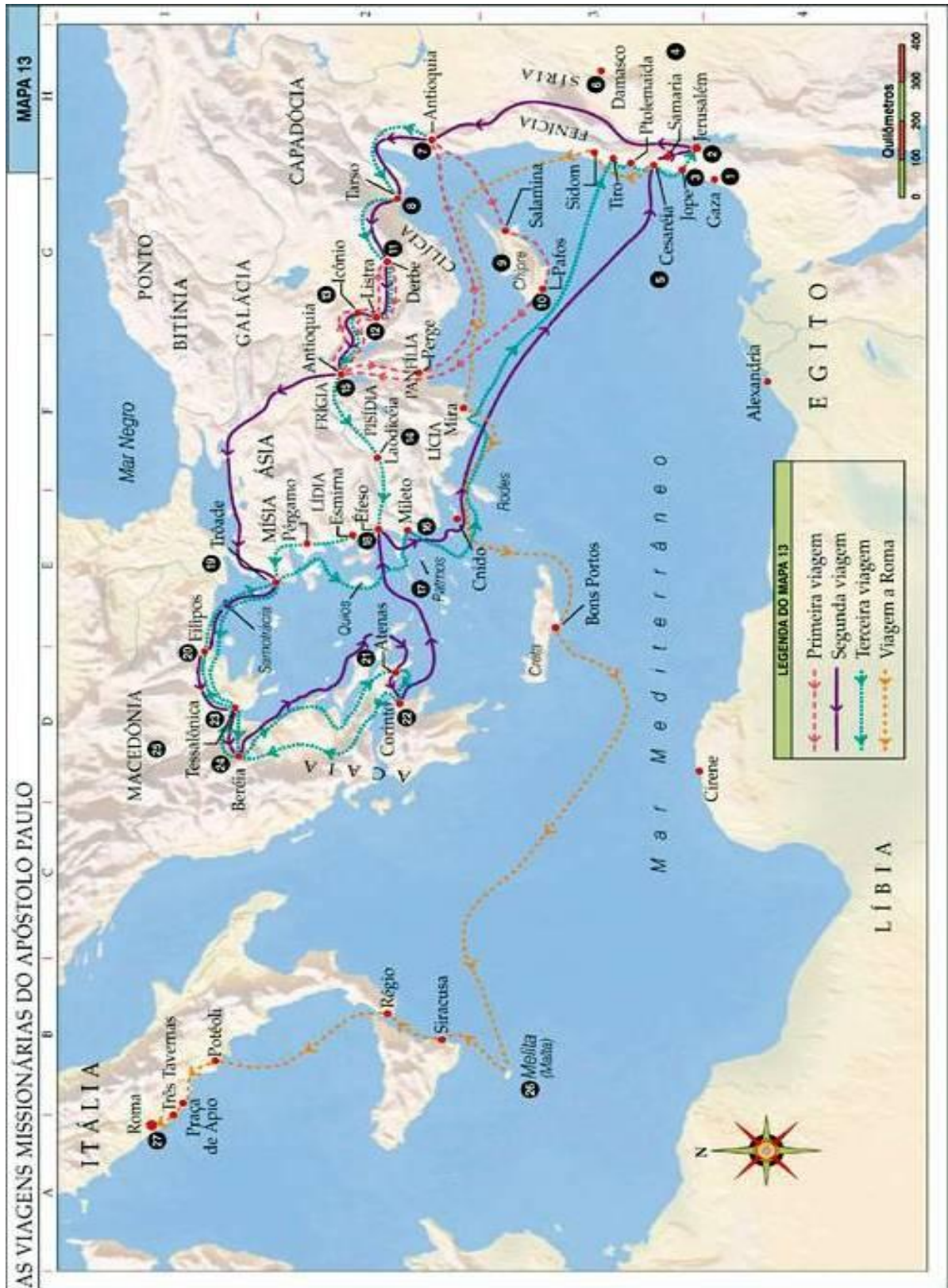
Aprobada,

J. B. Cordoba, Pres.

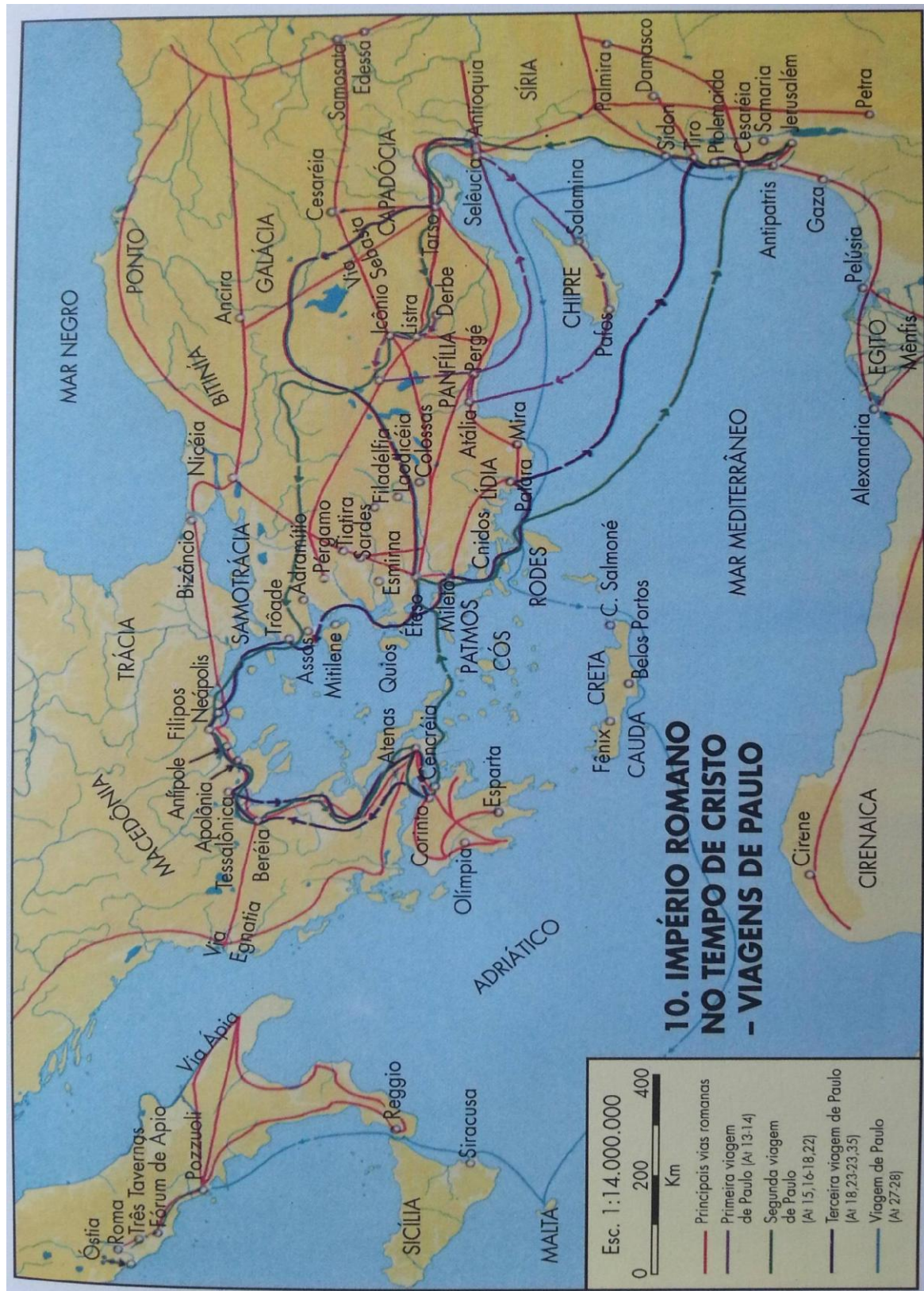
M. Romero, Sec

Documento *Sociedad Del Ermitano*, 1898. Disponible em:
<<http://digitalnm.unm.edu/cdm/compoundobject/collection/Manuscripts/id/6609>>. Acceso
em: 1º jun. 2014.

ANEXO D – MAPA DAS VIAGENS MISSIONÁRIAS DO APÓSTOLO PAULO



Disponível em: <<http://scriptures.lds.org/pt/biblemaps/13>>. Acesso em: 6 nov. 2014.



Mapa nº 10: Império Romano no tempo de Cristo – Viagens de Paulo. In: *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ANEXO E – MAPA DAS VIAGENS MISSIONÁRIAS DO MONGE JOÃO MARIA DE AGOSTINI



KARSBURG, Alexandre. *O eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX*. Tese de Doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012, p. 432.