

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**RELIGIÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS NA REGIÃO DO CONTESTADO**

**CELSO VIANNA BEZERRA DE MENEZES**

**2009**

**CELSO VIANNA BEZERRA DE MENEZES**

**RELIGIÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS NA REGIÃO DO CONTESTADO  
(SC): OS HERDEIROS DE UM MUNDO REENCANTADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. John Cowart Dawsey

**SÃO PAULO**

**2009**

**Catálogo na publicação elaborada pela Divisão de Processos Técnicos da  
Biblioteca Central da Universidade Estadual de Londrina.**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

M543r Menezes, Celso Vianna Bezerra de.  
Religiões e Práticas Religiosas na Região do Contestado  
(SC): os Herdeiros de um Mundo Reencantado / Celso  
Vianna Bezerra de Menezes – São Paulo, 2009.  
167f.

Orientador: John Cowart Dawsey.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de  
Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São  
Paulo, 2009.

1. Antropologia – Teses. 2. Antropologia – Antropologia Social –  
Teses. 3. Antropologia religiosa – Rituais – Teses. 4. Região do  
Contestado – Teses. 5. Performance – Teses. I. Dawsey, John Cowart. II.

Este trabalho é dedicado ao Hélio e ao Mateus.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao John, meu orientador que além de orientação deu-me exemplo.

Às professoras Maria Lúcia Montes, Rose Satiko G. Hikiji e Paula Montero, pelas valiosas sugestões no exame de qualificação.

Novamente, à Maria Lúcia, pelas lições desde o mestrado.

À Maria Beatriz, Marina e Mateus, pela paciência infindável.

Aos meus colegas de Departamento da Universidade Estadual de Londrina, pela retaguarda durante meus períodos de ausência.

À Universidade Estadual de Londrina, pelos períodos de licença a mim concedidos.

À CAPES/CNPq, pela bolsa a mim concedida e sem qual seria impossível a realização deste trabalho.

*O que eu não entendo,  
isso é que é capaz de me  
matar. É, é o mundo à  
revelia.*

**Grande Sertão: Veredas**

MENEZES, Celso Vianna Bezerra de. *Religiões e Práticas Religiosas na Região do Contestado (SC): os Herdeiros de um Mundo Reencantado*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

## **RESUMO**

Esta pesquisa visa analisar as práticas religiosas dos devotos de São João Maria, em uma região interiorana do sul do estado do Paraná e do planalto catarinense. A devoção e o culto ao santo são presentes na região onde, há quase um século, ocorreu a Guerra do Contestado, um movimento de cunho milenarista e messiânico. Procura-se, através de uma etnografia multi-situada, apreender estas práticas religiosas com uma proposta teórica que surge de um campo emergente na antropologia de discussões associadas aos estudos de performance. A partir dos estudos de Stanley Tambiah, intenta-se uma abordagem que privilegia os rituais das práticas de culto ao santo apoiado em um diálogo da antropologia com as perspectivas teatrais oriundas da instigante parceria de autores como Victor Turner e Richard Schechner.

Palavras chaves: cultos religiosos; rituais; performance.

MENEZES, Celso Vianna Bezerra de. Religions and religious Practices from the Contestado Region (SC): the Inheritors of a Reenchanted World. 2009. Thesis (Postgraduate degree of social anthropology). Social Anthropology Postgraduate Program, Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences. São Paulo University.

### **ABSTRACT**

This research intends to analyze the devotees of Saint João Maria's religious practices, from an inland region of Paraná state's south and from the Santa Catarina's plateau. The devotion and the cult to the Saint can be found at the region where, almost a century ago, occurred the Contestado War, a millennialist and messianic movement. Using the multisited ethnography, we intend to understand these religious practices, through a theoretical proposal which appears by an emergent anthropology field of discussions related to the performance studies. Based on Stanley Tambiah, we propose an approach that privileges the rituals of these practices, supported by a dialogue between anthropology and theatrical perspectives coming from Victor Turner and Richard Schechner works.

Key-words: religious cults; rituals; performance.



## **SUMÁRIO**

<b>Introdução.....</b>	<b>p. 1</b>
<b>Capítulo 1. Religião e a herança do milênio.....</b>	<b>p. 10</b>
<b>Parte I</b>	
<b>Capítulo 2. A construção de uma outra sociedade.....</b>	<b>p. 28</b>
<b>Capítulo 3. Passado e Presente: Memórias da Guerra..</b>	<b>p. 50</b>
<b>Parte II</b>	
<b>Capítulo 4. Rituais coletivos de devoção.....</b>	<b>p. 60</b>
<b>Capítulo 5. O meta-teatro da vida cotidiana.....</b>	<b>p. 67</b>
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>p. 80</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>p. 84</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>p. 89</b>

## **INTRODUÇÃO**

É fato que toda religião possui um sistema de crenças no sobrenatural, geralmente envolvendo divindades ou deuses. As religiões costumam também possuir relatos sobre a origem do Universo, da Terra e do Homem, e o que acontece após a morte. Independente da origem, o termo *religião* é adotado para designar qualquer conjunto de crenças e valores que compõem a fé de determinada pessoa ou conjunto de pessoas. Cada religião inspira certas normas e motiva certas práticas. Estas palavras, mesmo procurando dar uma explicação bastante genérica ao fenômeno religioso e que poderíamos encontrar em qualquer dicionário, mostram-nos, entretanto, que a religião possui, além de uma dimensão institucionalizada e hierarquizada, aquilo que chamamos de “liturgia”: um conjunto de elementos e práticas do culto religioso instituídos por uma igreja ou seita religiosa, ou seja, missas, orações, cerimônias, sacramentos, objetos de culto, etc. Assim sendo, quando nos propusemos o estudo das práticas religiosas, optamos por privilegiar a dimensão do ritual, pois, ao contrário da religião, a devoção ao Monge e, no passado, a formação da irmandade nos redutos do planalto catarinense, não possuem uma liturgia oficial nem uma organização religiosa socialmente sancionada. Os adeptos de São João Maria se apóiam em sua duvidosa e parca biografia; em alguns relatos da origem e da morte do Monge, além das profecias e dos milagres; e, por fim, nas lapas, águas, árvores e cruzeiros que teriam uma ligação com o Monge quando ainda em vida, além de uma fotografia. Portanto, optamos por privilegiar a dimensão do ritual, do sacrifício.

Algumas distinções se fazem necessárias<sup>1</sup>. Primeiramente, aquela que distingue as cerimônias dos rituais. Segundo Victor Turner, as primeiras são confirmatórias e os rituais, transformadores. Diz ele que considera o “termo ‘ritual’ mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo ‘cerimônia’ tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais” (TURNER, 2005, p. 139). Esta distinção é importante, pois nos mostra como V. Turner procura revelar o caráter dinâmico, vivo e transformador da vida ritual, ou seja, uma posição contrária àquela que podemos chamar de formas congeladas ou frias de estudar as sociedades: um foco permanente nos “símbolos em movimento e nos sistemas de ação, quando toma o ritual como drama, e o drama (as crises políticas, sociais e de vida) como ritual (DA MATTA, 2005, p. 25).

Outra distinção importante é indicada por Stanley Tambiah. Segundo ele, é preciso separar os “atos ordinários” que expressam atitudes e sentimentos diretamente (por exemplo, o choro denota a tristeza nas sociedades ocidentais) e “comunica” esta informação na interação entre as pessoas (a pessoa que chora deseja exprimir a uma outra seu sentimento de tristeza) dos comportamentos rituais<sup>2</sup> caracterizados não pela intenção, mas pela “simulação” das intenções. Em outras palavras, afirma S. Tambiah que “rituais como comportamentos

---

<sup>1</sup> O ritual é um dos temas mais discutidos na antropologia, no entanto, ressaltaremos apenas determinados conceitos que nos nortearam nesta pesquisa, deixando bem claro que abdicamos de refazer o longo trajeto que remonta aos trabalhos de E. Durkheim, A. Van Gennep, etc. Do mesmo modo, os estudos sobre a performance na antropologia, embora de discussões bem mais recente, serão retomados somente parcialmente durante a exposição deste trabalho. Remeto o leitor, portanto, aos textos que já fizeram uma longa e precisa discussão sobre o tema: LANGDOM (1996); PEIRANO (2002, 2003, 2006); DAWSEY (1999, 2005) e SILVA (2005).

<sup>2</sup> Observemos que embora se conheça inúmeras definições de “ritos”, deveria haver para todas elas um pressuposto fundamental: a de que os atores participantes destes atos rituais marcariam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos. Do mesmo modo, Mariza Peirano diz que não separa, em termos absolutos, o que *é* do que *não é* ritual. “O motivo é simples: a concepção de um evento é “diferente”, “especial”, “peculiar”, tem que ser *nativa*. Em princípio, passa a ser “ritual” o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico” (PEIRANO, 2006, p. 3).

convencionais não designam ou querem expressar intenções, emoções ou estados mentais de indivíduos de um modo direto, espontâneo ou ‘natural’. Elaboraões culturais de códigos consistem em um *distanciamento* de expressões espontâneas e intencionais porque espontaneidade e intencionalidade são, ou podem ser contingentes, lábeis, circunstanciais ou mesmo incoerentes e desordenadas. (...) Assim, *distanciamento* é o outro lado da moeda das convenções; o distanciamento separa as emoções privadas dos atores de seus comprometimentos com uma moralidade pública” (TAMBIAH, 1985, p. 132-133).

Do mesmo modo, John Dawsey mostra como, a partir da distinção das noções de performance e de competência sugeridas por Victor Turner, o enfoque centrado na “competência tende a privilegiar o estudo das gramáticas que subjazem às manifestações culturais” (DAWSEY, 2005, p. 16) típico dos estudos que persistem em equiparar o social com o sócio-estrutural. Nos estudos de performance, ao contrário, podemos pensar estes momentos extraordinários onde assistimos à suspensão dos papéis próprios da vida cotidiana. Nestes momentos excepcionais os personagens são figuras liminares<sup>3</sup> cujo distanciamento permite pensar a vida social como um meta-teatro, ou um contra-teatro.

A antropologia da performance estudada por Victor Turner em seus últimos trabalhos, bem como os estudos de Richard Schechner sobre performance estética, nos permitem pensar os efeitos de distanciamento característica destas duas performances: a subjuntividade dos atos, ou o agir “como se”, ou ainda, a experiência de ser ao mesmo tempo “não-eu” e “não não-eu”. “Trata-se de um eu vendo-se sendo visto pelo outro, como outro” (*Idem*, p. 21 e 23). Ainda segundo John Dawsey é este “desvio metodológico” promovido por Turner

---

<sup>3</sup> Conforme Victor Turner, “enquanto a ‘communitas’ é um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas sócio-estruturais é assunto de escolha consciente, a liminaridade é muitas vezes, ela própria, um ‘artefato’ (ou ‘mentefato’) de ação cultural” (TURNER, 1974, p. 6).

que permite um “lugar olhado das coisas” privilegiado: as margens (a anti-estrutura) onde se capta a intensidade da vida social e a partir do qual se pode compreender uma estrutura social. Segundo suas palavras, “trata-se de um olhar atento e de uma abertura calculada, tal como o cálculo de um risco, do antropólogo em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades” (...) “Experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao cotidiano. Trata-se de mais do que um simples espelhamento do real. A subjuntividade que caracteriza um estado performático, liminar, surge como o efeito de um ‘espelho mágico (...) Abrem-se fendas no real, revelando o seu inacabamento. Tensões suprimidas vêm à luz. Estratos culturais e sedimentações mais fundas da vida social vêm à superfície. Assim, nos espaços liminares, se produz uma espécie de conhecimento: um abalo” (*Idem*, p. 24).

O estudo das práticas religiosas que ora propomos remete às noções de magia, tomadas como crenças, mas sobretudo como práticas, ou seja, entendê-las e analisá-las enquanto ritos. Pretendemos apoiarmo-nos nas formulações sobre os rituais empreendidos por Mariza Peirano, que procura pensar conjuntamente os mitos e os ritos, o *dito* e o *feito*, título, aliás, de uma de suas publicações (PEIRANO, 2002). Esta autora parte das definições operativas de Stanley Tambiah e acredita que o ritual deva ser entendido tendo como pressupostos quatro quesitos: 1) ele é um sistema cultural de comunicação simbólica; 2) é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos; 3) freqüentemente expresso por múltiplos meios; 4) é uma ação ritual *performativa* (PEIRANO, 2003, p. 40).

Segundo a autora, podemos desta forma, esclarecer como se dá a eficácia do ritual, analisando-a em três sentidos: a) no sentido pelo qual dizer alguma coisa é também fazê-la; b) no sentido pelo qual os participantes experimentam

intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação e c) no sentido de valores que são criados e inferidos pelos atores durante a ação. “Rituais são adequados para realizar essas funções aparentemente diversas (combinar as dimensões do viver e do pensar), porque são *performativos*. Desta forma, a eficácia da ação social, que Marcel Mauss tanto insistiu em incluir em sua visão da sociedade, recebe uma formulação renovada...” (*Idem, ibidem*).

Tomar as ações como performativas nos permitirá, pensamos, superar uma preocupação que vem de longa data nos estudos sobre as práticas religiosas do homem rural, e dos movimentos sócio-religiosos, sobretudo, abandonar as preocupações que se limitam a produzir reducionismos causais ou estruturais, como as infindáveis discussões das “causas” desencadeadoras dos movimentos, se endógenas ou exógenas à sociedade camponesa. Novamente foi Duglas Monteiro quem, há 30 anos atrás, nos alertava:

*Do exposto, fica bem claro que a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através desta resposta que as contradições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isto, em casos como estes, um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam. [...] Elas são, porém, superadas por uma nova realidade criada simultaneamente com uma nova linguagem. Do mesmo modo, a persistência eventual de continuidade de teor patrimonialista, restos do que existia antes, não deve iludir de forma a que se perca de vista o que há de radicalmente novo. É dentro desse universo semântico novo, e da realidade muito concreta a ele associada, que é*

*preciso conduzir a investigação. Reconhecer que existe um antes e um depois é fundamental* (MONTEIRO, 1974, p. 16).

Respeitar o hiato entre o antes e o depois. A crise provoca o desencantamento. O movimento é a resposta ao desencantamento, não à crise, por isso ocorre o “reencantamento”. Daí a idéia de que o depois explica o antes, e não o contrário, assim elimina-se a noção de causalidade. O movimento, tal como ocorreu, foi uma resposta dentre muitas possíveis. Deste modo, assim como a noção de *discurso*, preconizada por Johannes Fabian (*apud* DICKIE, 2004, p.18), a noção de performance permite dar ênfase à abordagem que procura desvelar os sentidos e pôr em relevo a idéia de interlocução: a resposta possível no contexto histórico determinado, que inclui a sociedade e o momento histórico brasileiros.

Acreditamos que adotar as práticas religiosas como performativas nos permitirá tomar as vidas de nosso objeto-sujeito na condição indissociável e concomitante de práticas como representações e das representações como práticas. Estes pressupostos nos obrigarão a trabalhar, como, aliás, é tão próprio do método etnográfico, dentro de uma tríade entre a observação sistemática dos fatos, a coleta de depoimentos e o processamento de documentos escritos, podendo romper com a apreensão somente parcial da realidade. O trabalho de campo deve pressupor o evidente estabelecimento de relações entre o pesquisador e os pesquisados e seu conseqüente grau de subjetividade, desde que efetueemos um processo de objetivação onde o trabalho sofra constantemente revisões críticas, ou seja, a análise das relações estabelecidas dentro do grupo investigado. Trata-se daquela dualidade entre o próximo e o distante do grupo pesquisado, onde se transita entre dois mundos: o do grupo estudado e o acadêmico-científico. Por



outro lado, se temos como preocupação fundamental entendermos o ponto de vista do nativo, procurando o significado das práticas para as pessoas estudadas, devemos ter em conta a distinção entre os fatos observados e os “dados”, resultado de um trabalho cognitivo embasado em um suporte teórico.

Por outro lado, durante o desenvolvimento de nosso trabalho de campo fomos obrigados a renunciar ao modo clássico de pesquisa etnográfica. Tivemos que empreender curtas estadias em campo obedecendo ao calendário dos dias festivos e dos feriados religiosos, quando uma população de várias cidades do interior dos Estados de Santa Catarina e do Paraná se dirige para os locais de culto. Lembrando também que são vários estes locais, fomos obrigados a empreender uma pesquisa que George Marcus (1995) chamou de *multisited ethnography*. Ulf Hannerz (2003) questiona o termo *multisited*, ou mesmo *multilocal*, pois, segundo ele, seríamos conduzidos a um engano e o termo mais correto seria *translocal*, já que “os locais são conectados uns com os outros de tal modo que as relações entre eles são tão importantes para essa formulação como as relações dentre de cada um deles; as esferas não são meras coleções de unidades locais. É preciso verificar as conexões translocais e as interconexões entre elas, pois estas conexões fazem os estudos multilocais diferentes de um mero estudo comparativo de localidades” (*Idem*, p. 6).

Outro problema do trabalho de campo multilocal imposto pelo meu “objeto de estudo” advém do fato de as práticas mágico-religiosas (rituais) se darem fora dos outros contextos da vida social (trabalho, diversão, vida familiar, vida política, etc.), diferentemente das ditas “sociedades tradicionais”, onde as diversas práticas sociais não são separadas.

Para finalizar esta introdução, este trabalho será dividido em duas partes: na primeira, teremos como objetivo

reconstituir as práticas rituais da chamada “irmandade cabocla” desenvolvidas pelos sertanejos nos “redutos” durante a Guerra do Contestado, aquilo que poderíamos chamar de *communitas*<sup>4</sup>. Numa segunda parte, trataremos dos ritos desenvolvidos pelos moradores da região, devotos do Monge João Maria, herdeiros de uma memória<sup>5</sup> desenvolvida ao longo do século XX. Veremos que as práticas de devoção ao Monge não se encontram desligadas de um sentimento de pertencimento ao “Contestado”.

---

<sup>4</sup> Segundo Victor Turner “*communitas* é um relacionamento não-estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares” (pessoas em passagem) (TURNER, 1974, p. 5). Notemos que o “não-estruturado” remete a condutas de pessoas em sua libertação dos controles estruturais, ou seja, uma “anti-estrutura social”.

<sup>5</sup> Michael Pollack observa que a *memória*, enquanto um fenômeno construído, é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletivo (POLLAK, 1992, p. 204).

## **CAPÍTULO 1. RELIGIÃO E A HERANÇA DO MILÊNIO**

*Uma dona de casa, próximo da qual estava pousando o Monge, em certo lugar do Paraná, por sugestão dos seus empregados, ‘resolveu oferecer algo ao santo. Segredou a sua intenção ao marido, enérgico e conceituado coronel da campanha. Decidiu ofertar um queijo ao monge. A noite já havia fechado. O marido, dono da fazenda, econômico como todo bom chefe de família e pouco dado a crer em santos nacionais, e que observava os preparativos para a oferta ao peregrino, não concordou com a esposa, que escolhera justamente o maior queijo que havia na despensa para ir com uma negra da casa levar ao monge. Era muito grande; bastava um menor... Era muito para uma só pessoa. A esposa do fazendeiro, embora contrariada, obedeceu e lá se foi, atrás da mucama que seguia com o lampião a alumiar o caminho do ôlho-d’água. João Maria, de cócoras, ao pé de uma árvore, ao receber essa dádiva da piedosa fazendeira, ficou brabo. Pediu-lhe em tom áspero uma faca e tirou apenas um naco do apetitoso queijo, menos da metade, vociferando que o marido da mulher tinha demais e não fizera bom gosto em que ela lhe levasse o providencial alimento. Adivinhara a visível má vontade do fazendeiro para com o santo, para com ele próprio, o eremita... Êsse episódio fantástico encheu aquela noite da campanha paranaense. E ainda hoje, 50 anos depois, ele se repete nas*

*conversas ao pé do fogo, em todos os recantos do sul do Paraná.*

Este relato (CABRAL, 1960, p. 322) é uma versão dentre inúmeras relativamente parecidas que se contam a respeito do monge João Maria. Em quase todos, as personagens passam por uma “provação”: estariam elas dispostas a abdicar de um bem que possuem pela caridade, estariam dispostas a ajudar o desprotegido, o necessitado? Ou seja, nesta metonímia do amor a Deus, a personagem estaria disposta a agir sem avareza, com compaixão, com benevolência, com piedade? Do mesmo modo, os relatos mostram que o Monge sabe de antemão os bens que os personagens poderiam dispor para o ato de caridade. Alguns relatos nos mostram que, às vezes, ele pede algo que as pessoas nem se lembravam que ainda possuíam. Em determinado relato ele pede um pouco de chá, a dona da casa diz que não tem, mas ele afirma que sim: o chá estaria em uma lata no jirau, em cima do fogão. No final, a senhora encontra a lata e, dentro dela, o chá. Entretanto, em outras histórias, embora o mote seja o mesmo – a provação – não é o Monge a pessoa necessitada, ou melhor, é ele, mas que aparece às pessoas sob a forma de um cachorro, de um menino ou de um idoso. Quase sempre quando as pessoas se dão conta, ele já está indo embora. Embora corram à sua procura, ele desaparece misteriosamente. Aliás, conta-se que em as suas aparições ele não se apresenta, é somente após sua partida que as pessoas se dão conta de que se tratava dele.

Inúmeros relatos sobre o Monge São João Maria difundiram-se por um vasto território da região sul do Brasil<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Muito embora se tenha informações sobre a presença dos monges e de seus devotos na região de Sorocaba, Estado de São Paulo, a devoção ao Monge João Maria, poderíamos dizer, se concentra na área central da denominada região de Floresta pluvial sub-tropical. Esta região, *grosso modo*, ocupa atualmente o norte do Rio Grande do Sul, centro-oeste de Santa Catarina e sul do Paraná. É conhecida como Campos Gerais. Uma vasta região onde se destaca as florestas com os pinheirais de araucária entremeadas pelos campos limpos, os “faxinais”, que são cerrados em solo fraco pouco propícios à lavoura daquela época, mas já pronta receber o

Eles se difundiram ao mesmo tempo em que crescia o número dos adeptos da crença<sup>7</sup> na santidade do Monge.

A presença do Monge, indivíduo equivalente ao beato figura constante em várias regiões do nordeste brasileiro (QUEIROZ, 1981, p. 55), remonta aos meados do século XIX. Vários deles se intitulavam João Maria e todos os estudiosos sobre o assunto acabam por reiterar as informações colhidas pelo historiador Oswaldo Cabral, para quem teria existido dois monges com este nome. Os dados biográficos a respeito destes dois indivíduos são parcos e extremamente frágeis. Vale salientar que, pelo relato de O. Cabral, pelo menos nos finais de suas vidas estes dois homens teriam vivido à mesma época, nos anos finais do século XIX e início do XX (CABRAL, 1960, p. 144).

De outro lado, Oswaldo Cabral se pergunta: “porque teria o nome de João Maria servido a dois homens?”. Ele, então, explica que “o povo chamava todos os monges de João Maria. Não sendo João Maria não seria monge<sup>8</sup>. Dissesse que ele se chamava Francisco ou Manuel e, talvez, como por encanto, a crença desaparecia” (*Idem*, p. 164). De todo modo, muitos outros indivíduos ao longo de boa parte do século XX ostentaram o mesmo nome, talvez porque os adeptos do Monge João Maria acreditem que ele não morrera, mas que apenas havia se retirado, para provar os seus fiéis, vivendo por prazo

gado com pouco trabalho. A pecuária era, portanto, a principal atividade da população que se denominava de “serranos” por oposição aos litorâneos.

<sup>7</sup> *Crença, crentes, adeptos, seguidores, fiéis* são categorias nativas. São os termos que a população em geral usa para designar os indivíduos que têm o Monge João Maria como um santo. Assim sendo e do mesmo modo, consideramos também como categorias êmicas o termo com o qual se auto-designam tais indivíduos: na maioria das vezes se dizem *devotos* do Monge. De nossa parte, pensamos que não devemos esquecer o argumento de Bruno Latour para quem são os modernos que acreditam que os outros acreditam: “a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos... Os modernos vêem, em todos os povos que encontram, adoradores de objetos que não são nada” (LATOUR, 2002, p. 15).

<sup>8</sup> A afirmação poderia ser verdadeira para os anos de meados do século XX quando o autor realizou suas pesquisas, mas precisamos lembrar que em 1912, ano do início dos conflitos da “Guerra do Contestado” (1912-1916), os caboclos que fundaram as “cidades santas”, fundaram-nas na esperança do retorno do monge *José* Maria, morto numa batalha no ano anterior, que ressurgiria com São Sebastião e um Exército Encantado. Por outro lado, atualmente somente encontramos devotos de *João* Maria, embora quando o assunto seja a Guerra do Contestado muitos façam referência ao *José* Maria.

indeterminado, até chegar o tempo de aparecer de novo “para pôr tudo em ordem” (MONTEIRO, 1974, p. 270). Essa crença explicaria também suas súbitas aparições e os misteriosos desaparecimentos: em uma mesma data testemunhas dizem tê-lo visto em locais bastante distantes entre si, transmitindo a idéia de sua onipresença.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão, a presença destes monges teria ficado nos limites das incontáveis rotinas do sertão se os acontecimentos não tivessem derivado em “Santa Religião” e “Guerra Santa”. Ele observa que as descrições destes personagens são ligeiras, “não apenas porque há poucos dados e alguns deles estão misturados com os dos mitos dos ‘santos do lugar’, mas também porque, na verdade, até serem o que foram, eram homens comuns” (BRANDÃO, 1987, p. 128).

Uma historiografia “consagrada”, “oficial”, tem visto o movimento milenarista do Contestado apenas no entreato dos quatro anos de guerra. Poderíamos dizer, como Carlos Brandão, que a “Guerra Santa” acabou por ofuscar a “Santa Religião”. Entretanto o movimento ultrapassou em muito o período e os locais onde ocorreram os conflitos do Contestado. Os dois monges, ambos conhecidos por João Maria, de forma que se tornou impossível distinguir um do outro, tiveram, pelo menos desde os finais do século XIX, portanto bem antes dos fatos ocorridos nos inícios do século XX, e continuam tendo uma importância enorme para a população da região. Foram consideradas pessoas santas e, assim, São João Maria, como uma figura única, tornou-se um santo venerado pela população interiorana dos estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. O historiador catarinense Oswaldo Cabral, através de um levantamento feito nos finais da década de 1950, constatou a veneração a São João Maria, “tão intensa quanto dantes e muito mais disseminada, talvez, do que nos dias que antecederam à luta” (CABRAL, 1960, p. 260).

No entanto, não se trata de discutir a importância de cada um dos monges que percorreu a região interiorana do sul do Brasil<sup>9</sup>, mas de apontar para a presença, no catolicismo “rústico”, da veneração a São João Maria, desde aquela época até os dias atuais. “Já não é, agora, apenas o sertanejo quem se coloca sob a proteção do Monge, do santo homem que pregou naquelas plagas, mas o próprio colono alienígena que, na troca constante de valores culturais que se processa na região, tomou ao primitivo habitante da zona este traço de empréstimo” (*Idem, ibidem*). O citado autor está se referindo a uma prática que constatou nos finais da década de 50, repetimos, mas vários estudiosos fazem referência a esta mesma prática nos dias atuais (ABRAMOVAY, 1981; MARTINS, 1995; OLIVEIRA, 1996; RENK, 1997; VEIGA, 2000).

O Contestado, designação pela qual ficou conhecida a região que abrangia porções dos territórios dos atuais Estados de Santa Catarina e Paraná, foi motivo de um longo litígio entre os dois Estados. Desde tempos anteriores à República, discussões jurídicas e conflitos punham em questão os limites e a jurisdição desta região. Com o estabelecimento da República e a autonomia adquirida pelos Estados da federação, os conflitos se agravaram.

A Guerra do Contestado foi um movimento de cunho messiânico-milenarista, a “Guerra Santa”, ocorrido entre 1912-1916, na região central do atual Estado de Santa Catarina. O nome pelo qual ficou conhecida esta guerra, portanto, se deve ao fato de que, desde o século XIX, a região vinha sendo motivo de disputa entre os Estados do Paraná e Santa Catarina, ou seja, havia uma “contestação” ao traçado das fronteiras entre os dois Estados. A guerra, no entanto, guardou uma ligação apenas incidental com a questão das fronteiras.

---

<sup>9</sup> Marli Auras nos diz que pouco importava a esta população a veneração exclusiva a um indivíduo “X”. “Importava, sim, que esse homem tivesse condição de capitalizar e, então, dar seguimento à representação religiosa que significava o mundo do sertanejo. Era essa prática, enfim, que exercia real peso” (AURAS, 1995, p. 48).



Os monges, figura presente na região sul do Brasil correspondente ao beato peculiar ao catolicismo no Nordeste brasileiro, eram presenças constantes em todo o interior dos Estados sulinos e mesmo de São Paulo. Testemunhas dão conta de inúmeros rezadores e curadores que percorriam as regiões interioranas cumprindo as funções religiosas à falta de padres que as fizessem. Antes de 1850, notícias seguras dão conta da presença de pelo menos três monges na região. “Assim é que, João Maria, o primeiro deste nome, fez sua aparição no período da Guerra dos Farrapos. Sabe-se dele o suficiente para ser possível distingui-lo de um segundo João Maria, cuja atuação vinculou-se bem de perto à Revolução Federalista, adepto que era do chefe guerrilheiro Gumercindo Saraiva. Na memória popular, entretanto, ambos acabaram confundindo-se. José Maria – o terceiro monge – dizia-se irmão do anterior, tendo surgido logo após o desaparecimento deste. Foi quem liderou o primeiro ajuntamento de sertanejos – semente do que viria a ser a irmandade rebelde do Contestado. Muito cedo desapareceu da cena, pois veio a morrer no primeiro combate do que acabaria por tornar-se uma longa guerra. A partir de então, na lembrança dos seguidores, sua figura tornou-se inseparável da de João Maria, formando-se, progressivamente, a crença no regresso de ambos” (MONTEIRO, 1977, p. 72).

José Maria acabou ficando conhecido como o iniciador deste movimento do Contestado. Rezador e curador, presente na região nos inícios da década de 1910, liderou o ajuntamento de fiéis em Taquaruçú quando da realização da festa de Senhor do Bom Jesus. Terminada a festa, as pessoas permaneceram no lugarejo sob um clima tenso criado por conflitos políticos locais e por um farto número de posseiros desocupados, após serem expulsos de suas terras<sup>10</sup>. A preocupação com o

---

<sup>10</sup> Empresas pertencentes ao grupo dirigido pelo norte-americano Percival Farquhar estavam construindo o trecho ferroviário que ligaria as cidades de União da Vitória a Marcelino Ramos da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. À mesma época, uma outra empresa do grupo

ajuntamento de caboclos em Taquaruçú, provoca a reação de autoridades da região, que decidem dispersá-los. O monge e seus seguidores fogem, então, para os campos do Irani. Alertadas, as autoridades paranaenses enviam um contingente do Regimento de Segurança do Paraná para prendê-los. Em outubro de 1912, ocorre o primeiro conflito armado: soldados e sertanejos travam um combate com várias mortes, dentre elas a do monge José Maria e a do comandante das tropas. Os sertanejos sobreviventes se dispersam. Tudo indicava que os incidentes haviam se encerrado.

Quase um ano após a batalha do Irani, “difundiou-se no planalto catarinense a crença no regresso de José Maria, na vinda, também miraculosa, de um exército encantado, e no início da guerra de São Sebastião, entendida como um embate escatológico. Taquaruçú tornou-se novamente um centro de exaltação religiosa” (*Idem*, p. 74). Seguidores dos monges fundaram várias vilas, os chamados “redutos”, onde criaram uma comunidade de sertanejos, participantes da “Santa Religião”. Eram a favor de um reino milenarista, que muitos identificavam com a monarquia, no qual vigoraria a lei de Deus e onde todos teriam terra, paz, prosperidade e justiça. Motivo de preocupação dos chefes locais, mandatários dos dois Estados e dos dirigentes da República brasileira foram atacados por várias expedições militares; os habitantes dos redutos passaram então à resistência armada.

O primeiro reduto atacado foi justamente o de Taquaruçú: nos finais do ano de 1913, o ataque das tropas do Exército e da Polícia Militar catarinense, ajudadas por vaqueanos civis foram repelidas. No início de 1914, em novo ataque, o reduto é arrasado pelas tropas repressoras. Os sobreviventes de Taquaruçú refugiam-se em outro reduto,

---

iniciava a exploração de madeira na região. Em ambos os empreendimentos vastas extensões de terras, compradas ou obtidas por concessão do Estado, eram vendidas para colonos, após a expulsão delas dos antigos posseiros.

Caraguatá. Os sobreviventes passam “a receber a adesão de um número crescente de sertanejos e o movimento começou a assumir o caráter de rebeldia franca. Sucederam-se então os períodos de relativa calma, alternados com lutas intensas, nas quais, reveses muito sérios foram infligidos às tropas que os combatiam. [...] Foi somente a partir de setembro de 1914, quando o General Fernando Setembrino de Carvalho, nomeado comandante da XI Região Militar, assumiu o encargo de chefiar as operações, que a ação repressora tomou um caráter mais sério e organizado. As *vilas santas* dos rebeldes e suas numerosas guardas e redutinhos foram sendo destruídas...” (*Idem, ibidem*).

Em 1916, finalmente consumou-se a liquidação dessa rebelião sertaneja. Nos quatro anos que durou, a guerra envolveu mais de 20.000 sertanejos e fez mais de 5.000 vítimas.

Do que foi exposto, este estudo tem como intenção a pesquisa das práticas do catolicismo “rústico” numa região específica do planalto dos estados de Paraná e Santa Catarina. São inúmeros os estudos que fazem referência à crença e ao culto a São João Maria nesta região, embora não exista, até o momento, nenhum estudo específico sobre o tema. Assim, é exatamente a isto que este trabalho se propõe.

Segundo levantamento realizado por Oswaldo Cabral (1960), seriam pelo menos 20 os locais onde o monge teria passado e que, posteriormente, tornaram-se pontos de visitação pelos crentes em sua santidade:

**São Paulo:**

Sorocaba (gruta, capela e águas santas).

**Paraná:**

Lapa (cruzeiro, gruta, águas santas e pouso);

Clevelândia (árvore, águas santas e pouso);

Tibagi (?);

Mangueirinha (águas santas).

**Santa Catarina:**

Fazenda Perdizes (águas santas e pouso);

Herciliópolis (águas santas e pouso);

Porto União (águas santas, pouso e gruta);

Canoinhas (pouso);

Mafra (cruzeiro);

Papanduva (pouso);

Cruzeiro (águas santas);

Herval Velho (águas santas e pouso);

Campos Novos (pouso);

Serra da Esperança (árvore, águas santas e pouso);

Lebon Régis (águas santas e pouso);

Curitibanos (águas santas e capela);

Lages (capela);

Índios (pouso);

Painel (águas santas).

Basta, portanto, percorrer o sertão catarinense e parte do paranaense para constatar, sobretudo nos locais onde aconteceram os combates da Guerra do Contestado, a presença de São João Maria. Deixemos desde já bem claro, que não temos de forma alguma a intenção de cobrir nesta pesquisa todos estes locais de peregrinação dos fiéis espalhados por toda esta vasta região. De todo modo, que os devotos “acreditam no poder de São João Maria, nas águas que este disse milagrosas ou que a credence popular assim tornou; na sua imponderável presença nos pousos, nos cruzeiros que, se ele não plantou, foram plantados por mão crentes e piedosas, nos lugares em que ele antes os havia erguido, onde ele havia pousado ou predito um dos ‘milagres’ que hoje correm de boca em boca, ampliados pelo tempo e pela imaginação...” (*Idem, ibidem*). A gravura com a estampa do Monge está presente não só nestes lugares de peregrinação, mas também nas residências

da população interiorana. Oswaldo Cabral diz-nos que ele talvez seja mesmo, o santo preferido, pois não é um santo de fora, mas alguém que ali viveu, que conheceu os pais e conversou com os avós dos habitantes atuais (*idem*, p. 10).

Ressalte-se ademais que a crença em São João Maria não é, de forma alguma, uma prerrogativa dos “sertanejos”, ou “caboclos” brasileiros, pois também os “colonos alienígenas” são adeptos do monge. Estes últimos são chamados de colonos de “origem”, descendentes de italianos e alemães, principalmente; vieram, em sua maioria, do Rio Grande do Sul, compraram as terras ocupadas até então pelos chamados “caboclos”, posseiros antigos que iam sendo expulsos pelas empresas colonizadoras (POLI, 1995, p. 143 e segs.; RENK, 1997, p. 16-18). Estes, por sua vez, eram mestiços vindos do sul após a Guerra dos Farrapos e da Revolução Federalista e do norte, através de Guarapuava e Palmas, em duas frentes: a lageana e a paranaense, que ocuparam a região ao longo do século XIX (QUEIROZ, 1981, p. 26). Acrescente-se, entre os adeptos de São João Maria, alguns grupos indígenas, basicamente os kaingang, como nos mostra Maria da Conceição Oliveira, no seu estudo sobre os curadores da reserva de Xapecó (OLIVEIRA, 1996), e Juracilda Veiga em sua tese sobre cosmologia e práticas rituais em várias aldeias kaingang do sul do Brasil (VEIGA, 2000). Finalmente, é preciso notar que, contraditoriamente à idéia de uma união, de uma identidade em torno de uma única referência histórica, na verdade, pelo estudo de Arlene Renk (1997), “podemos inferir que longe de haver esta suposta história comum, no Oeste Catarinense, existe, de fato, um verdadeiro ‘apartheid’ étnico, social e espacial entre os de ‘origem’ italiana e os ‘brasileiros’, remanescentes dos caboclos do Contestado, inclusive no que se refere à religião. Os italianos são identificados como seguidores do catolicismo oficial, enquanto os caboclos ou brasileiros, como portadores de práticas

religiosas diversas, nem sempre reconhecidas” (FLORES *et alii*, 1996, p.213). Este “apartheid” também é observado por Paulo Pinheiro Machado. Ele relata a presença de um forte preconceito contra os descendentes de famílias que viveram nas “cidades santas”, os redutos, sendo chamados por isso de “jagunços” e “bandidos de cruz na testa” (MACHADO, 2004, p. 40).

A Guerra do Contestado foi um movimento milenarista e messiânico bastante estudado pelos especialistas de várias áreas. O trabalho pioneiro de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), realizado à mesma época do estudo de Oswaldo Cabral (1960), já citado, inaugura uma vasta bibliografia a respeito desta Guerra (AURAS, 1995; GALLO, 1999; MONTEIRO, 1974; QUEIROZ, 1972, 1977, 1993-94; QUEIROZ, 1981; SÁ, 1974; WEINHARDT, 2000). Desta “obra coletiva” percebe-se um paulatino acúmulo de dados e de informações, mas também um realinhamento e, ao mesmo tempo, um refinamento das análises a partir de novos enfoques teóricos. No entanto, em todos estes trabalhos a preocupação era o estudo do chamado movimento messiânico acontecido na região na década de 10 do século XX.

Posteriormente, vários estudos, como já se referiu, tomam os sertanejos, os colonos, ou mesmo, os grupos indígenas como objeto de análise. No entanto nenhum enfoca o estudo específico de suas práticas religiosas e, muito menos, das práticas relacionadas aos cultos dos monges e do movimento messiânico e milenarista. As únicas referências aos locais de peregrinação e culto foram feitas por Oswaldo Cabral há quase meio século e não mereceram nenhum desdobramento posterior.

Em seu estudo, o único que aponta para as práticas religiosas posteriores à Guerra, Oswaldo Cabral dedica uma longa parte de sua obra ao que denomina de “sobrevivências religiosas”, embora com um objetivo bastante claro: discutir as

causas da eclosão do movimento. Segundo ele, as sobrevivências demonstrariam claramente que a Guerra do Contestado não teria sido causada por motivos religiosos, mas por um conjunto complexo de fatores sociológicos e históricos (CABRAL, 1960, p.338). O autor faz um extenso levantamento destas sobrevivências, tendo como pressuposto de que as práticas religiosas observadas seriam arcaísmos e revelavam a “idade cultural do nosso matuto, o nosso sertanejo cumpria uma etapa de sua evolução cultural” (*idem*, p. 261). Desnecessário dizer que sua análise está eivada de preconceitos e seu aproveitamento, é limitado.

Por outro lado, Oswaldo Cabral elenca um conjunto de lendas relativas às crenças na santidade do monge João Maria: lendas sobre sua origem, as proféticas, as punitivas, as miraculosas e as relativas a seu fim. Dentre seus comentários, ressalta-se a crítica a uma visão “mágica” própria deste “matuto” do interior, vítima da credulidade oriunda da ignorância em que vive.

De todo o percurso da antropologia a respeito do “pensamento mágico”, vamos ressaltar o componente mágico nas práticas religiosas da população predominantemente católica da região. A magia é um objeto de crença por definição, mas, sobretudo, de uma crença que é coletiva, aliás, como afirma Paula Montero, a eficácia das práticas mágicas só existe quando sustentada por uma crença coletiva (1990, p.60). Além disso, sua eficácia depende do ritual correspondente, ou seja, os rituais se constituem de múltiplas e complexas operações que, por sua vez, dependem de uma crença existente. Como bem se sabe, as questões relativas ao pensamento mágico estão diretamente relacionadas à sua oposição ao pensamento dito religioso. Este par de opostos quase sempre foi formulado acompanhado de um outro par, aquele que opõe o arcaico e o moderno. Em outros termos, a magia seria própria do mundo arcaico, do mesmo modo que a religião o seria do mundo

moderno. No fundo estabelece-se uma dicotomia que associa arcaísmo com irracionalidade em contraste com a racionalidade do mundo moderno (MONTERO, 1994).

No Brasil esta discussão é bastante antiga, parece mesmo que surgiu desde que o Brasil é Brasil, ou seja, nos acompanha desde a independência do país. “A persistência de uma mentalidade mágica nas camadas mais profundas do homem brasileiro parece tornar atual a imagem dos ‘dois Brasis’ evocada por Jacques Lambert: o primeiro, arcaico, incapaz de compreender e ajustar-se a uma ordem política racional, dotada de realismo político; o outro, moderno, que tem consciência da lei como regra abstrata com base na qual se constroem direitos e responsabilidades” (*Idem*, p.81). Partindo desta constatação, a antropóloga Paula Montero propõe que se pense a realidade brasileira rompendo com esta discrepância. Em outros termos, ela propõe, a partir das formulações de Roberto DaMatta, que não se pense em modelos puros e, sobretudo, estanques: a magia se modernizou e se racionalizou e, de outro lado, a “crise da modernidade” e seu conseqüente questionamento como que mostrou o seu lado nem tão racional. Enfim, é preciso pensar que “os elementos culturais não são, neles mesmos, pelas suas características próprias, nem arcaicos nem modernos, nem puramente racionais nem puramente mágicos. Seu sentido depende do contexto específico em que estão inseridos” (*Idem*, p.82).

Note-se que a dicotomia entre moderno e arcaico, esses “dois Brasis”, ora se refere à oposição urbano *x* rural, ora àquela entre religião de elite *x* religião popular. Deste modo, percebe-se que a oposição é menos analítica e classificatória do que ideológica, servindo, portanto, a propósitos de dominação. Reiterando a crítica a esta dicotomização, embora pensando em um outro contexto, Rubem César Fernandes afirma que



*As interpretações encobrem a complementaridade que existe entre o ‘popular’ e o ‘clerical’ do catolicismo, opondo-os como se fossem realidades distintas e separadas. Nesta ótica, suas relações pertenceriam ao plano da exterioridade — seja pela diferença substancial entre ‘religião’ e ‘magia’, seja pelo confronto entre o ‘nacional-leigo-popular’, de um lado, e o ‘estrangeiro-clerical-elite’, de outro. Ora, assim como não vemos razão para separar a ‘religião’ da ‘magia’ no catolicismo, tampouco vemos como negar que o catolicismo neste e noutros países, neste e em outros séculos, tem sido a um tempo nacional e estrangeiro, leigo e clerical, popular e de elite, variando, contudo, a maneira de articular estas oposições (FERNANDES, 1982, p.65).*

Do que foi dito, resta-nos pensar numa fórmula que abdique de uma posição que trata a religiosidade popular de uma forma racional, portanto, científica, mas que traduz, no fundo, uma visão etnocêntrica, que procura perceber o “outro” a partir da sua própria lógica. Tal parece ser a atitude diante da religiosidade popular e, sobretudo, diante dos movimentos religiosos de cunho messiânico e milenarista. É o que aponta Duglas Monteiro (1974) em seu estudo sobre o Movimento do Contestado, sendo que o paradoxal é que o etnocentrismo advém, segundo ele, não da distância que nos separa, mas da nossa proximidade para com este “outro”. Façamos uma citação de um trecho dos argumentos deste autor:

*Mas a violência do “fanático” brasileiro apresenta-se como um enigma. Bastante próximo de nossa compreensão urbana e*

*civilizada está o banditismo social (na acepção de Hobsbawm). Não nos parece difícil compreender os Hobin Hoods e, até mesmo, simpatizar com eles. Há na conduta do bandido social um elemento de racionalidade. No caso dos “fanáticos”, ao contrário, algumas de suas práticas, tais como a exumação sistemática dos adversários, a destruição de dinheiro, o emprego simultâneo de eficazes técnicas de guerra e a valorização de modalidades “arcaicas” e notoriamente ineficazes de luta, provocam uma inevitável perplexidade.*

*O enigma parece resultar, basicamente, da posição etnocêntrica em que nos colocamos. [...] O que nos repugna não é a violência posta a serviço de convicções religiosas, pois essa conhecemos bem. É antes a que serve aos propósitos de uma forma que temos por pervertida de nossa própria religião ou das religiões com que estamos familiarizados. Seus agentes não são “primitivos” cujos costumes bárbaros ignoramos ou deixamos aos especialistas o cuidado de desvendar. São seres humanos muito próximos de nós. No caso do Contestado, vizinhos, empregados e, até mesmo, parentes.*

*No caso de movimentos de rebeldia com um teor religioso, a dimensão religiosa pode então ser facilmente alijada como um epifenômeno — uma capa que apenas esconde o que seria essencial. Procura-se o que estaria atrás dela, na suposição de que é o que realmente importa, sendo o resto, mera fantasmagoria, ou construção ideológica superposta aos “fatos”.*

*Parece que na raiz desta atitude metodológica está presente uma tradição racionalista que freqüentemente, toma um conteúdo a-religioso ou anti-religioso. Religião é equacionada com ignorância.*

*A crítica aqui feita tem dois sentidos diferentes. De um lado, incide sobre a profundidade maior ou menor da análise das condições objetivas cuja explicitação seria eventualmente vaga, levando à perda dos nexos concretos. De outro, tem um conteúdo metodológico. A atitude chamada “reducionista” levaria à exclusão de alguma coisa tida por essencial. No caso, a dimensão religiosa, que passaria a ser vista como um mero epifenômeno encobridor dos fatos objetivos (MONTEIRO, 1974, p. 12-13).*

É semelhante o que constata Carlos Rodrigues Brandão e que chama de “desencanto do outro”. Mesmo para os estudos antropológicos, segundo este autor, estabelecem-se tratamentos distintos para as etnografias indígenas e para a antropologia do campesinato: “ao índio tudo, do mato ao mito; ao camponês, terra, trabalho e ideologia” (BRANDÃO, 1993, p. 15). O que fica do mundo rural é desencanto e nenhum mistério. Ele defende que uma mesma gramática antropológica que interpreta o *Kwarúp* ou a “Festa da Moça Nova” poderia aplicar-se aos ritos e festas rurais, como uma Folia de Santos Reis ou um Bumba-Meu-Boi (*idem*, p.18). Enfim, como diz a epígrafe do livro de Duglas Monteiro: “nos redutos tinha mistério”.

Roberta Bivar Campos aponta, em recente estudo, para o mesmo fato. Os movimentos messiânicos seriam considerados uma ação racional porque seriam uma estratégia para a superação de uma situação de privação social; associa-

se, portanto, racionalidade à ação pragmática no mundo. No entanto, imediatamente criticam os adeptos de tais movimentos por não utilizarem meios adequados para atingirem os fins (CAMPOS, 2004, p. 150). Exemplos mais do que clássicos desta “irracionalidade” foram relatados nas lutas levadas a cabo pelos sertanejos do Contestado. Mesmo combatendo contra um Exército bem armado para a época, com metralhadoras, fuzis e até aviões, os sertanejos insistiam em lutar com facões, a maioria feita de madeira. Na primeira batalha entre os sertanejos e as forças policiais, no Irani, os primeiros enfrentam de peito aberto, com facas e facões em punho, os fuzis. Na linha de frente, estavam o Monge José Maria e seus “12 Pares de França”, “que deveriam ser os primeiros a entrar em combate”, conforme instruções do próprio monge, pois que as noções de honra e valentia, assim como os títulos de “pares de França”, haviam sido tiradas das lendas do Imperador Carlos Magno. Quase todos os pares, bem como o Monge, acabam por encontrar a morte neste combate. “A ‘loucura e o escândalo’, representados pela conduta de homens e mulheres, certamente normais ou não menos normais do que seus adversários, que se engajaram através de uma opção vital numa via mitologizante, suscita, entre os que estão de fora, como que uma exigência de explicação racional sem mediações. Alguma coisa de muito simples e terra-a-terra deve estar por trás disso — pensa-se (MONTEIRO, 1974, p. 15). Do mesmo modo, uma outra atitude nos é apontado por Joana Overing. Ela afirma que tendemos a interpretar como simbólico e metafórico o que escapa à nossa compreensão. Construimos a racionalidade do nativo como simbólica ou afetiva porque não somos capazes de compreender o que nos foi dito (*apud* CAMPOS, 2004, p. 151).

**CAPÍTULO 2. A CONSTRUÇÃO DE UMA OUTRA  
SOCIEDADE.**

Em 1912, mês de outubro, um destacamento da Força Pública do Paraná desloca-se de Curitiba para a pequena cidade de Palmas, no sul do estado, ponto de entrada da região àquela época disputada pelos estados de Santa Catarina e Paraná. O objetivo era atacar um grupo de “fanáticos” reunidos em torno de um homem, o Monge José Maria, que, segundo se dizia, havia proclamado a “restauração da monarquia”. Os “fanáticos”, reunidos em torno do monge, reagiram ao ataque policial e assistiu-se a uma sangrenta luta entre sertanejos e soldados. Com esta batalha, teve início a “Guerra do Contestado” que sacudiu aqueles sertões até 1916.

Segundo Maurício Vinhas de Queiroz, “era certo que José Maria levava consigo a *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* e nas horas de folga fazia a leitura de capítulos aos que o seguiam [...]. Nos sertões do Contestado, àquela época, era comum a existência, mesmo longe das vilas, de uma velha edição dessa história. Um repórter observou que entre os raros sertanejos alfabetizados ‘o livro predileto é uma maravilhosa História de Carlos Magno que entusiasma e alucina o seu espírito primitivo com aventuras extraordinárias de heróis invencíveis, homens que sozinhos atacam e derrotam exércitos aguerridos’. Ignora-se de que maneira José Maria comentava as façanhas dos cavaleiros da Távola Redonda, mas — como irmão

confirmar os episódios subseqüentes — essa literatura que exaltava a coragem pessoal, a luta contra os ‘infiéis’ e a fraternidade entre os campeões, marcaria diretamente os acontecimentos” (QUEIROZ, 1981, p. 82).

Independentemente do deslize do autor — a confusão entre Carlos Magno e os cavaleiros da Távola Redonda —, interessante é que os sertanejos não somente conheciam a História de Carlos Magno, como a usaram como fonte para a organização da “irmandade cabocla”. De acordo com Maurício Queiroz, poderíamos questionar “se os *pares de França* surgiram por inspiração da *História de Carlos Magno*, o livro mais lido nos sertões àquela época, ou se se baseavam na organização das cavalcadas, festa dramática muitíssimo comum em todo o interior do país e na qual freqüentemente os ‘cristãos’ se intitulavam pares ou cavaleiros da Távola Redonda (*Idem*, p. 184). Mas,

*seja como for, a nova instituição dos pares de França nos redutos sofreu com o tempo modificações, não na forma, em seu tipo de organização, mas em seu perfil. Desde Caraguatá, os pares de França constituíram sempre um piquete de elite, especializado no manejo de “arma branca”, pronto a intervir corpo-a-corpo no momento decisivo dos combates.[...] Os pares de França, como piquete permanente de elite, foram sempre integrados por vinte e quatro homens, inclusive o seu comandante próprio, mas exclusive o tamboreiro. Eram armados de garrucha e facão, que sempre constituíram, antes mesmo do movimento, as armas dos pobres. [...] Os pares de França se escolhiam entre os mais ágeis, os mais destros e os mais*

*habilidosos no manejo do facão. Eram geralmente antigos praticantes do cortejo, uma espécie de esporte ou esgrima popular em que muitos sertanejos se exercitavam em todo momento de folga. O cortejo ou esgrima a facão requeria grande habilidade. ‘Isto sim — diziam os caboclos — requeria coragem; não era máquina, como o revólver’ (Idem, p. 185).*

Curioso notar que os doze Pares de França das *Histórias de Carlos Magno* são 12 cavaleiros, pares entre si, ou seja, iguais, da mesma espécie, semelhantes. Segundo o Dicionário *Petit Robert*, *par*, no período feudal, “se dizia de vassalos que tinham o mesmo sangue com relação ao suzerano.” (ROBERT, 1978, p. 1341). Na irmandade do Contestado, os doze pares são 24. Maria Isaura Pereira de Queiroz chega a afirmar que seriam 26. (QUEIROZ, 1993-1994, p. 36). De qualquer modo, o termo *par* passa a ser concebido pelos sertanejos na sua acepção mais usual, a de dupla.

*A História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* são canções de gesta — descrições das façanhas dos guerreiros que celebram os grandes feitos — escritas provavelmente entre os anos de 1098 e 1100, portanto quase três séculos após a morte de Carlos Magno, que se deu em 814. Segundo Otto Maria Carpeaux, as canções sofrem de um grande anacronismo, pois “o valor dessas produções reside na capacidade de representar uma nação, uma época. Como a nação francesa dos tempos posteriores, nação de patriotas cristãos, a *Chanson de Roland* (a mais famosa das gestas de Carlos Magno) pouco tem que ver. Roland e outras personagens revelam devoção cristã; porém esta não é motivo de sua ação. E patriotismo, no sentido moderno, a Idade Média não o conhecem [...]. Os costumes feudais e as expressões



religiosas não passam de um verniz. A *Chanson de Roland* representa a época em que os franceses estavam mal cristianizados, e, por assim dizer, ainda não eram franceses. Eram francos” (CARPEAUX, 1978, p. 143). As canções pertenceriam à época de transição entre a barbaria germânica e a civilização francesa.

Carlos Magno foi um grande conquistador; ele quase dobrou o reino que tinha recebido de seu pai, Pepino. No entanto as canções “desenham” um outro homem: “As canções de gesta, o transfiguraram: Carlos Magno “tem duzentos anos”, sua barba é “branca como flor em abril”; em outro lugar ele aparece “todo de ferro, com a cabeça coberta com um capacete de ferro, luvas de ferro; ele tinha seu peito coberto de ferro e seus largos ombros de uma couraça de ferro.” Ele foi, na realidade, um chefe de guerra previdente e rigoroso...” (THOROVALL, 1978, p. 13).

Assim sendo, as Histórias de Carlos Magno, embora tenham origem histórica, tornaram-se criações lendárias que acabam por não dever quase nada aos acontecimentos históricos propriamente ditos. Como bem aponta Carpeaux, “a intervenção de Carlos Magno e dos seus “pares” naquela luta (as lendas da guerra da Igreja Católica contra os infiéis, nos caminhos da romaria para Santiago de Compostela) introduziu extensa matéria de outra proveniência, lembranças de guerras feudais francesas, na própria França e em todo o mundo; tradições germânicas, pedaços do ciclo bretão e lembranças das Cruzadas contribuíram também para a elaboração de numerosas gestas em torno da “geste de Charlemagne.” (CARPEAUX, 1978, p. 139).

Estas criações lendárias são apropriadas pelos sertanejos do sul do Brasil; apropriadas e transformadas, como bem demonstra o fato, já apontado, do número dos “pares”. Mais ainda, são transformadas e postas junto a outros mitos e lendas. Como aponta Maurício Vinhas de Queiroz, “os *pares de França* eram considerados ‘apóstolos’ e também ‘nobres cavalheiros de São Sebastião’. Levavam consigo, dentro de patuás, orações que julgavam fortíssimas para fechar o corpo” (QUEIROZ, 1981, p.185).

Assim, os *pares de França* tornam-se *cavalheiros de São Sebastião*, mas quem foi D. Sebastião? Maria Isaura Pereira de Queiroz sintetiza:

*Sem dúvida a história portuguesa teve papel preponderante, uma vez que os portugueses trouxeram consigo uma base lendária, as trovas do Bandarra, e uma figura heróica, D. Sebastião, base para o conhecimento do que sucedera na antiga metrópole. Por volta de 1535, um poeta popular português, Gonçalo Eanes Bandarra, escreveu em tom profético um conjunto de trovas, interpretando textos bíblicos, principalmente do Velho Testamento, em que profetizava a vinda de um enviado que salvaria o povo. Em 1578, a morte de D. Sebastião, rei de Portugal, na batalha infeliz de Alcácer-Kibir, fez com que, pelas leis sucessoriais, o país passasse para o domínio da Espanha. As trovas do Bandarra foram interpretadas como o anúncio do retorno do “moço rei”, que arrancaria Portugal do jugo espanhol (QUEIROZ, 1993-1994, p. 32).*

Os sertanejos do Contestado acreditavam que S. Sebastião fosse um guerreiro que viria auxiliar seus fiéis no combate desencadeado contra o Mal que avassalava o mundo; é aquilo que se convencionou chamar de *sebastianismo* nos movimentos messiânicos brasileiros. Ao messianismo deve-se acrescentar o milenarismo, conforme afirma Duglas Monteiro,

*dos três movimentos que vêm sendo estudados (Canudos, Juazeiro e Contestado), a Guerra do Contestado foi o único que tomou, inequivocamente, um caráter milenarista. Adversários da República, os participantes da irmandade rebelde diziam-se monarquistas. Entretanto, a monarquia que aspiravam, mais do que uma instituição política, era percebida como a realização de um “reino escatológico”. Na tosca, mas expressiva indicação de um prisioneiro — era uma “coisa do céu” — uma nova ordem que resultaria da união entre combatentes terrestres e o exército encantado de São Sebastião. Sob a chefia do santo desse nome — importante invocação no catolicismo rústico local — esperava-se que esse exército descesse dos céus trazendo consigo S. João Maria e S. José Maria, como passaram a ser tratados os antigos monges, além dos que haviam tombado nos combates (MONTEIRO, 1977, p. 75).*

Na verdade, de acordo com Jean Delumeau, as promessas milenaristas têm geralmente um caráter: elas anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente. Apela ao agir humano e com frequência profetizam um tempo de felicidade entre dois períodos de catástrofes. Tal é o

caso do movimento do Contestado. Porém não devemos confundir milenarismo e messianismo. Ainda segundo Delumeau,

*no cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos — reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição — a dos eleitos já mortos — e uma segunda — a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. [...]. Dois períodos de provações irão enquadrá-los. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate (DELUMEAU, 1997, p. 18-19).*

Até este momento, tentamos traçar um quadro daquilo que poderíamos chamar de imaginário central do movimento do Contestado ou, da “complexa construção ideológica da *irmandade*” do Contestado como notou Duglas Monteiro (1977, p. 84). Maria Isaura Pereira de Queiroz apontou a necessidade de se pensar a questão do imaginário dos “movimentos messiânicos no Brasil” (QUEIROZ, 1993-94, p. 36). Segundo a autora, as reivindicações sócio-econômicas e políticas são formuladas através de um sistema de imagens provenientes da antiga metrópole. Este sistema alude a uma parte da religião que repentinamente passa a ser a base de outro tipo de organização sóciopolítico. Portanto o romance de *Carlos Magno e dos Doze*

*Pares de França* e a lenda do Rei Encoberto que se formava em torno de D. Sebastião, rei de Portugal, se entrosavam no grande complexo do catolicismo e, por meio dele, no cristianismo, como partes do santo combate entre cristãos e infiéis. A dimensão imaginária subitamente se corporificava solidificando-se na realidade e a transformando. Dentro desta preocupação, faremos um breve apanhado dos estudos sobre o messianismo no Brasil, mais especificamente do movimento do Contestado, para, então, introduzir na discussão a categoria de “imaginário social”.

Nos manuais mais divulgados da História do Brasil, os movimentos messiânicos pouco aparecem. Quando aparecem, vêm na forma de referências breves e quase sempre distorcidas. Tratando dos movimentos rebeldes em todo o mundo, o historiador Eric Hobsbawm observou que “nem podem eles ser simplesmente considerados como marginais ou sem importância, embora historiadores antigos assim tivessem procedido com frequência, em parte devido à sua tendência racionalista e ‘modernista’, e em parte porque a inclinação e o caráter políticos desses movimentos são, muitas vezes, indeterminados, ambíguos ou mesmo ostensivamente ‘conservadores’, em parte ainda porque os historiadores, sendo em sua maioria homens cultos e urbanos, não fizeram, até bem pouco tempo, um esforço suficiente para compreender pessoas que não se assemelham a eles” (HOBSBAWM, 1978, p. 12).

No Brasil, os movimentos messiânicos eram considerados como primitivos ou arcaicos; sempre foram interpretados como fruto do “fanatismo” entranhado no espírito das massas “atrasadas” que povoam o interior do país. “Afinal, pensavam os intelectuais contemporâneos, só mesmo

o isolamento dessas massas poderia explicar seu comportamento divergente em relação aos padrões civilizados da sociedade litorânea, e sua relativa imunidade frente às ondas de progresso que aportavam em nossas costas no alvorecer do século XX.” (MENDES JR. e MARANHÃO, 1981, p. 168).

Percebe-se claramente como tais movimentos tornaram-se, em parte pelo menos, uma “criação” da sociedade brasileira corroborada pelos intelectuais. No caso específico de Canudos, não seria incorreto dizer que o próprio *Os sertões* de Euclides da Cunha faz parte daquilo que chamamos de “Canudos”. Façamos uma longa citação deste clássico:

*Esta justaposição histórica calca-se sobre três séculos. Mas é exata, completa, sem dobras. Imóvel o tempo sobre a rústica sociedade sertaneja, despeada do movimento geral da evolução humana, ela respira ainda na mesma atmosfera moral dos iluminados que encalçavam, doudos, o Miguelinho ou o Bandarra. Nem lhe falta, para completar o símile, o misticismo político do sebastianismo. Extinto em Portugal, ele persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do norte.*

*Insistamos sobre esta verdade: a guerra de Canudos foi um refluxo em nossa história.*

*Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que pelejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chôfre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço de nossa gente. [...] tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes*

*da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-nos los três séculos...* (CUNHA, 1968, p. 105 e 153).

Foi somente a partir dos finais da década de 1950 que esta postura passou a ser criticada. Para o caso específico do movimento do Contestado, ela se inicia com os estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Fazemos um breve resumo das principais obras analíticas sobre este movimento: além das de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957, 1977, 1972, 1993-1994), a de Maurício Vinhas de Queiroz (1981) e as de Duglas Teixeira Monteiro (1974, 1977).

O trabalho de Maurício Vinhas de Queiroz é de grande fôlego, fruto de uma criteriosa pesquisa documental e de campo. Relata minuciosamente os intrincados fatos ligados ao decorrer das lutas nos anos compreendidos entre 1912-1916. Seu argumento central é de que o Contestado foi decorrência de uma crise estrutural. A *Guerra Santa* evidenciou uma crise na concepção do mundo; por este fato, foram postas em jogo as próprias bases estruturais da totalidade social, tal como podia ser percebida pelos sertanejos. A *Guerra Santa* foi o epicentro de um abalo de grande envergadura e nela os fatores conjunturais desempenharam o papel de forças desencadeantes, gatilhos. Como consequência destes argumentos, o autor conclui que o “messianismo é uma revolta alienada” (QUEIROZ, 1981, p. 253). Tais movimentos de natureza religiosa, que “levam sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instrumentação, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração supranaturalística do mundo.” (*Idem*, p. 252). E, principalmente, há um sentido trágico nos surtos messiânicos: “a coletividade que se revolta não tem possibilidades objetivas de

vitória, dado que não pode — por causas muito concretas — viver independentemente ou estabelecer novas relações entre os homens no processo econômico de produção rotineira de bens.” (*Idem, ibidem*).

Duglas Monteiro também parte de uma visão que entende o movimento como consequência de uma crise estrutural, mas os desdobramentos serão bem distintos dos vistos na obra de Maurício Vinhas de Queiroz. O objetivo dele foi “analisar” o comportamento social de uma comunidade humana que, enfrentando uma crise global, recolocou, dentro dos limites que lhe eram dados, os problemas fundamentais de sua existência enquanto grupo. Diz Monteiro que, “ao fazê-lo, elaborou um universo mítico, adotando as condutas ritualizadas correspondentes. O objetivo fundamental da investigação é este. Em certo sentido, a longa parte dedicada ao estudo das condições que levaram o grupo para esse caminho (denominada “o desencantamento do mundo”) é uma preparação para a parte subsequente, onde se procura entender a construção de uma comunidade que vive, organiza-se e luta contra seus adversários dentro de um espaço e de um tempo míticos.” (MONTEIRO, 1974, p. 10-11). Este autor inicia seu trabalho, portanto, analisando as bases históricas e estruturais deste “desencantamento do mundo”, quando enfatiza as alterações fundamentais sofridas pelo mandonismo local em virtude das “transformações pelas quais passou o país no plano político e administrativo com o advento da República” (*Idem*, p. 209); os novos conteúdos da violência em função de novas formas de produção e de relações de trabalho; o significado da crise no sistema de compadrio; o relacionamento entre frades e monges, com suas ambigüidades e definição de campos. Dando seqüência, o autor analisou o “reencantamento do



mundo”, quando levanta os elementos do universo ideológico dos rebeldes. Ao discutir as motivações da adesão dos caboclos ao movimento rebelde, afirma que a “conclusão a que se chegou foi a de que a variedade de motivos, de disposições subjetivas e de condições objetivas que constituíram os fatores originais da opção tomada pelos que aderiram, acabou por concentrar-se dentro de uma linha de natureza eminentemente religiosa” (*Idem*, p. 214).

Duglas Monteiro trouxe uma contribuição importante não só para a compreensão da Guerra do Contestado, mas também de outros movimentos messiânicos brasileiros. Ele parte de uma constatação: os movimentos messiânicos são analisados, na maioria das vezes, de uma perspectiva que implica num reducionismo. Esse reducionismo parte de alguns pressupostos: de um lado, uma posição etnocêntrica que enxerga nos “fanatismos” nada mais que a manifestação de um “atraso” das populações do sertão, como as afirmações de Euclides da Cunha bem o demonstram; por outro, uma atitude metodológica presente numa tradição racionalista, na qual religião é equacionada com ignorância e, ato seguinte, é tomada como mero epifenômeno a ser desconsiderado, ela é uma capa que esconde o que seria o essencial (*Idem*, p. 12). O autor cita uma frase que deveria ser considerada como subtítulo de seu trabalho: “nos redutos tinha mistério”. Partindo dela, ele afirma: “que fica claro que a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através dessa resposta que as contradições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isto, em casos como estes, um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam” (*Idem*, p. 15). A contribuição deste autor, portanto, foi feita a partir de um deslocamento em que ele

procurou captar o significado que os próprios agentes atribuíram às suas ações. A categoria do “mistério” não apenas fornece os sentidos, mas é realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações reais (POMPA, 1998, p. 187).

Deixamos por último a extensa obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz porque foi ela quem inaugurou a discussão dos movimentos messiânicos com uma abordagem sociológica e, num de seus últimos trabalhos a respeito do tema, procurou trabalhar o conceito de imaginário e os movimentos messiânicos no Brasil. Bem resumidamente abordaremos os argumentos centrais nas obras clássicas da autora (QUEIROZ, 1957, 1972, 1977).

Longe de pensar a eclosão do movimento messiânico como uma crise estrutural, a autora o analisa sob o ponto de vista da continuidade, com relação à ordem passada, ou seja, ela acentua a conservação das hierarquias tradicionais no quadro santo. Dentro desta concepção, ela vai concluir que os movimentos messiânicos possuem um teor restaurador e/ou conservador, sendo um dos fatores da continuidade do sistema social. O movimento é entendido como fruto das tensões criadas pelas anomias. Portanto ela descarta as razões de um possível “choque cultural” entre a comunidade de sertaneja rústica e a sociedade ampla e moderna. Assim, o movimento advém pelo agravamento de uma condição de desorganização social que é endêmica no sertão, tal agravamento é decorrência de condições e fatores conjunturais.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, citando Michele Perrot (LE GOFF *et alli*, 1986), afirma que o imaginário dos povos tem como fontes

a religião, a ciência e a história. No caso do movimento messiânico, lança-se mão principalmente da história e da religião: as imagens de D. Sebastião e dos Doze Pares de França permanecem na consciência, no íntimo da população sertaneja. “Religião e história são componentes básicos dos movimentos messiânicos aqui estudados; o imaginário que a eles acompanha pertence ao mesmo tempo ao cristianismo e ao passado. Todavia, para que passe a existir, trazendo o milagre para a vida cotidiana, foi necessário todo um conjunto de circunstâncias sócio-econômicas e políticas, claramente encontradas em Canudos e Contestado” (Queiroz, 1993-94, p. 37, grifos nossos). A idéia central, portanto, é a de se perguntar quais as razões que possibilitavam implantar o imaginário, latente durante tanto tempo, na realidade. Assim, com as palavras da autora, nos movimentos messiânicos a “construção de uma sociedade *outra* significa que a coletividade não se contenta mais com crenças; torna-se fundamental para ela passá-las para a prática, o que implica a criação de uma maneira de viver considerada diversa da anterior.” (*Idem, ibidem*). Portanto, na relação *Imaginário e História*, os termos são cambiáveis, são condição e/ou produto um do outro. Enfim, a história cria o imaginário e este, como crenças cristalizadas na memória, criaria os fatos históricos sob determinadas circunstâncias. A autora conclui: “A crença em D. Sebastião foi uma criação da história, intervindo no imaginário coletivo dos brasileiros; por sua vez, esta, *irriga* a história, criando um novo fato histórico, o movimento messiânico; mas foi principalmente a decorrência de uma situação sociopolítica e econômica específica que tornou ativa a crença e, por sua vez, *criou* um novo fato histórico” (*Idem*, p. 40).

A revista *Veja* publicou uma longa reportagem no centenário do fim da Guerra de Canudos. O repórter Renato Pompeu de Toledo, autor do artigo, observa um fato crucial de Canudos, e que, supomos, se repete no Contestado. Ele afirma que

*No dia 18 de julho de 1897, o jornal O País, do Rio de Janeiro — um dos principais da então capital federal, dirigido pelo eminente Quintino Bocaiúva —, publicou um artigo em que se lia, sob o título “o Monstro de Canudos”.*

*O Monstro, ao longe, nas profundezas do sertão misterioso, escancara as guelras insaciáveis, pedindo mais gente, mais parte de corações republicanos, um farnel mais opulento de heróis e a fera ir-se-á abastecendo e devorando até que num assomo de raiva, ao sentir a falta de ucharia, desse abastecimento de corpos, desgrenhe a juba e com um arranque de sua pata monstruosa queira esmagar a pátria, em crepe pela morte dos seus filhos mais amados, pelo massacre do seu exército glorioso!*

*Trata-se de um animal fantástico, como observa professora Walnice Galvão, autora de No Calor da Hora, livro que reúne as coberturas da imprensa da guerra. Tem guelras de peixe e juba de leão. Custa crer que se levasse a sério que o arraial miserável do Conselheiro, situado um pouco para lá do fim do mundo, representasse tal ameaça à pátria. E, no entanto, pelo que se lia nas páginas arrebatadas dos jornais, frementes de patriotismo, levava-se sim (TOLEDO, 1997, p. 84).*

Esta citação chama a atenção para um fato crucial, que é a “comoção” que tomou conta do país à época de Canudos e que vemos se repetir quando da Guerra do Contestado. A imagem do monstro foi realmente levada a sério por toda a opinião pública nacional. Deste modo, pouco

interessa se o “monstro” existia, ou não. Como afirma Cornelius Castoriadis, o imaginário social é mais real do que o “real” (1982, p. 170). O que interessa é, portanto, que as pessoas acreditem na existência do monstro. Enfim, o que se assiste é a uma “construção”, uma construção imaginária. O mesmo fenômeno é detectado por Edward Said em seu estudo sobre o orientalismo: “Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza. [...]. Portanto, assim como o próprio Ocidente, o Oriente é uma idéia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apóiam e, em certa medida, refletem uma à outra.” (SAID, 1990, p. 17). Porém, como aponta Said, não são só essencialmente idéias, pois a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia.

De outro lado, é o que se nota na discussão a respeito do “choque cultural” entre a cultura rústica do sertanejo e a cultura do litoral. Euclides da Cunha, no trecho que citamos, aponta a diferença de “três séculos que separariam as duas culturas”. Para a parcela “moderna” da sociedade brasileira trata-se da idéia de que a passagem do tempo tem efeito cumulativo. “Essa crença no poder concedido pelo tempo linear progressivo tem implicações para a teoria política: dela deriva-se a idéia de que é natural que os Estados nacionais se tornem maiores e as civilizações se tornem melhores. Segundo a doutrina colonialista, os maiores e mais poderosos são os mais avançados, não apenas em tecnologia, mas também na seqüência temporal; assim, no discurso político, eles têm o direito moral — por serem temporalmente mais avançados — de ter poder sobre os pequenos, os que por

definição fazem parte do passado atrasado. Os menores, por não terem aproveitado o acúmulo do tempo, vivem em tempos passados” (OVERING, 1995, p. 131-132).

Portanto se trataria, como propõe Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993-1994, p. 37), de opor a realidade ao imaginário, o especular, imagem de algo? (CASTORIADIS, 1982, p. 13). Como afirma Jorge Luis Borges, no seu conto “Pierre Menard, autor do Quixote”, “Menard, contemporâneo de William James, não define a história como uma indagação da realidade, mas como sua origem. A verdade histórica, para ele, não é o que aconteceu, é o que julgamos que aconteceu.” (BORGES, 1985, p. 449). O problema, portanto, é de uma certa concepção de imaginário na análise do social-histórico.

Castoriadis aponta para a dificuldade que a antropologia e a psicanálise encontram em diferenciar os registros e a ação do simbólico e do imaginário, pois, “as significações imaginárias sociais — pelo menos as que são verdadeiramente últimas — não *denotam* nada, e *conotam* mais ou menos tudo; e é por isso que elas são tão freqüentemente confundidas com seus símbolos, não somente pelos povos que as utilizam, mas pelos cientistas que as analisam e que chegam, por isso, a considerar que seus significantes se significam por si mesmos (uma vez que não remetem a nenhum real, nenhum racional que pudéssemos *designar*), e a atribuir a esses significantes como tais, ao simbolismo tomado em si mesmo, um papel e uma eficácia infinitamente superiores às que certamente possuem.” (CASTORIADIS, 1982, p.175). Acompanhemos, resumidamente, a concepção de Castoriadis sobre o simbólico e o imaginário. Segundo ele, todo símbolo ou simbolismo tem um

componente imaginário. “O imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para “se exprimir”, o que é óbvio, mas para “existir”, para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de “imagens”, mas estas “imagens” lá estão como representando outra coisa; possuem, portanto, uma função simbólica, mas também, inversamente, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária, pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é. Entretanto, na medida em que o imaginário se reduz finalmente à faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não *são* (que não são dadas na percepção ou nunca o foram), falaremos de um imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. É finalmente a capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem” (*Idem*, p. 154). Temos, assim, a noção central de imaginário radical, que se distingue do imaginário efetivo, pois que este se caracteriza pelo vínculo rígido entre significante e significado, o símbolo e a coisa. O imaginário é, portanto, algo “inventado”, quer se trate de uma invenção “absoluta” [...], ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações “normais” ou “canônicas” (*Idem, ibidem*).

O autor critica a visão funcionalista e afirma o primado do simbólico do social-histórico. Assim, considera que “tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico”; os inumeráveis produtos materiais não são símbolos, mas são impossíveis fora de uma rede simbólica. Enfim, o imaginário é criação

incessante e essencialmente indeterminada; daí sua visão da história que é “essencialmente *poiésis*, e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica no e pelo fazer e o representar/dizer dos homens.” (*Idem*, p. 14).

A concepção de imaginário de Castoriadis conduz a um componente político muito importante. Usemos suas palavras ainda uma vez: “Enquanto instituinte e enquanto instituída, a sociedade é intrinsecamente história — ou seja, auto-alteração. A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em e pelas quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer ser como social-histórico. A auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser. Cada sociedade faz ser também seu próprio modo de auto-alteração, que podemos também denominar sua temporalidade — isto é, se faz ser também *como* modo de ser.” (*Idem*, p. 416).

Apoiados nesta concepção de imaginário e vendo no simbólico a lei fundamental de que ele é essencialmente diacrítico, ou seja, ele age por diferença, é que podemos pensar o movimento do Contestado como o próprio poder político em ação, onde o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico. Como diz Baczko (1984, p. 12), “as ciências humanas mostraram porém que, contrariamente aos *slogans* que pediam a imaginação no poder (no maio de 68, na França), *esta sempre tinha estado no poder*”.

Acreditamos, portanto, que a ciência antropológica tem uma importante contribuição a dar na compreensão dos fenômenos religiosos chamados de “rústicos”. O deslocamento do olhar preconizado por esta ciência



permite perceber que a racionalidade esclarecida e o utilitarismo são maneiras pelas quais a sociedade ocidental interpreta o mundo; são, portanto, explicações de uma determinada forma cultural. O processo histórico é, assim, culturalmente significado. Sahlins afirma que ordens culturais diversas têm modos próprios de produção histórica: culturas diferentes, historicidades diferentes (1995, p. 11). Culturas diferentes reagem de forma diferente a um evento e fazem dialogar o contexto imediato com estruturas culturais anteriores, ou seja, repõem estruturas passadas na orquestração do presente. Romper, portanto, com a visão dicotômica que opõe história e estrutura permitirá restituir aos sertanejos da Guerra do Contestado a condição de legítimos agentes históricos.

Enfim, não se trata de procurar, neste movimento, por detrás das construções imaginárias, uma realidade despojada das “máscaras dos agentes”, pois que chegaremos tão somente a uma construção. Essa é a visão de Duglas Monteiro quando, nas suas conclusões, afirma que “procurou evidenciar que o significado social assumido pela lenda de Carlos Magno transcende os quadros de uma referência “histórica” disponível para o sertanejo à falta de marcos mais sólidos. Antes que uma simples expressão de carência, esse elemento da subcultura rústica alcança a dimensão de instrumento na redefinição da auto-imagem de um grupo humano em crise.[...] Pela sublimação dos elementos “positivos”, das associações morais” e da “face boa” da vida pretérita, o passado é mitificado e a continuidade entre o mundo de Roldão e o dos “belos cavaleiros de S. Sebastião” se estabelece. A lenda não é mera inspiração. Reempregando a expressão de P. Ricoeur, dir-se-ia, que, através dela, efetua-se a ‘verificação do mito pela vida’. (MONTEIRO,

1974, p. 214). Aliás, não foi Riobaldo, o do Rosa, quem, há muito tempo, se perguntava: *Como é que se pode gostar do verdadeiro no falso?*

**CAPÍTULO 3. PASSADO E PRESENTE: MEMÓRIAS  
DE GUERRA.**

Em meados do ano de 1986, na região central do Estado de Santa Catarina, mais exatamente no lugarejo denominado Taquaruçu, distrito do município de Fraiburgo, a Comissão Pastoral da Terra de Santa Catarina organiza a Primeira Romaria da Terra, que

*... reuniu cerca de 20.000 pessoas, segundo a imprensa, em Taquaruçu, pequena localidade do Oeste Catarinense, que vinham de todas as partes do Estado e, também, dos Estados vizinhos, Paraná e Rio Grande do Sul. Chegavam rezando, cantando, tocando instrumentos musicais. Estavam identificados por grupos — das CEBS, das pastorais operárias e da juventude, da CUT, do PT, do CIMI, com a foto do “Chê”, fitas na cabeça, bandeiras, santo padroeiro, estandartes, botons, chapéus ou faixas. Enunciados de luta escritos em faixas de tecido eram lidos por toda parte: “Povo unido, jamais será vencido”; “Reforma agrária já”; “Nossa raiz está na terra, nossa força na união”; “Terra é vida, lutaremos juntos”; “Da luta pela terra, brota a vida”; “Terra não se ganha, se conquista”...*

*Uma grande cruz de cedro, de quatro metros de altura, era carregada pelos romeiros, para congregar em representação simbólica os objetivos da Romaria: celebrar a caminhada de luta e de fé*

*do homem do campo e da cidade; celebrar a luta dos caboclos do Contestado; celebrar e demonstrar a força da organização; conhecer a situação do homem do campo. A cruz de cedro torna-se o símbolo da resistência e da luta pela terra ao reportar-se às cruzeiras plantadas pelos monges João Maria de Agustine e João Maria de Jesus, rememorando o movimento do Contestado, que aconteceu no início do século (FLORES et alii, 1996, p. 208).*

Os autores ainda nos dizem que a Romaria foi organizada no gênero da via-sacra, “composta de quatro Estações (paradas) onde, em cada uma delas, encenaram-se peças no alto da carroceria de um caminhão, que servia de palco. As peças representavam episódios da luta do Contestado, das lutas atuais pela terra e rituais que reatualizavam o mito da redenção, a utopia da mudança das condições de vida dos trabalhadores do campo” (*idem*, p. 209).

Não é nossa intenção discutir questões ligadas ao Movimento dos Sem-Terra. Estas referências da romaria nos servem para voltarmos os olhos a outros episódios. Queremos isso sim, destacar certos fatos cuja razão se tornarão claras ao longo da exposição: a região escolhida para destino da Romaria, Taquaruçu, as referências à memória da Guerra do Contestado e a presença de grupos e organizações bastante distintos: CIMI, pastoral operária, CEBS, “caboclos” e “migrantes de origem”.

Observemos, inicialmente, que o local escolhido para a Romaria foi Taquaruçu, uma pequena localidade à beira do rio de mesmo nome. Taquaruçu foi o primeiro dos redutos criados pelos sertanejos e foi também o primeiro a ser atacado e destruído pelas forças policiais. Ele foi criado em 1913, um ano após o primeiro embate entre as forças policiais e os

sertanejos chefiados pelo monge José Maria, ocorrido no local denominado Irani, na região central do atual Estado de Santa Catarina. Neste entrevero, o monge morreu. Logo depois, seus seguidores espalham a notícia de seu retorno, que se daria justamente em Taquaruçu. A população da região, então, foi se ajuntando naquela localidade, à espera do retorno do monge José Maria, que viria acompanhado de São João Maria e do exército encantado de São Sebastião. O ataque a este reduto, em 1914, se deu de forma dramática e sangrenta, bastando dizer que o seu momento final foi a destruição da capela com inúmeras mulheres e crianças em seu interior. A partir daí, Taquaruçu passou a ser vista como uma localidade onde aconteceram episódios de luta, resistência do caboclo e violência do Estado, na Campanha do Contestado. Na Romaria de 1986, “as margens do rio Taquaruçu transformaram-se em lugar de memória, suporte da história, pensada como comum a todos aqueles participantes da Romaria. O lugar seria, a um só tempo, âncora da memória e da história para legitimar a identidade que se quer formar. Ou seja, o espaço físico como suporte da memória legitimaria a idéia de uma história comum, na identidade coletiva e na continuidade com o passado” (*idem*, p. 215).

Mas não é somente por este “lugar de memória”, de um acontecimento no tempo e no espaço, que a luta do passado é lembrada. A Guerra do Contestado recriada no gênero da *Via Sacra*, isto é, as 14 Estações que representam o martírio de Jesus Cristo na terra, rememora seletivamente o mito do mártir:

*Primeiro, um grupo de remanescentes do Contestado entra no palco, carregando uma pequena cruz de cedro e o estandarte de “São João Maria”, enquanto um narrador relembrava os fatos ocorridos naquele lugar. Em seguida, entram*

*peessoas com enxadas, laços, facões, representando trabalhadores. Outras personagens representam os coronéis da terra, dando ordens e dispersando o povo. Outra personagem representa o monge e dirige-se aos trabalhadores, distribuindo ervas medicinais, fazendo curativos, aglutinando a todos. Canta-se a Ave Maria em ritmo caboclo. O narrador declama que ‘João Maria costumava fincar cruzes por onde passava. Uma, treze ou quatorze, para defender o povo da fome, da peste, da guerra. Ele denunciava a exploração feita pelos coronéis. Tudo isso serviu de base para o povo enfrentar a luta do Contestado’. (...) Após o canto, o narrador recoloca em imagem os fatos daquele evento: “na festa de Senhor Bom Jesus de 6 de agosto de 1912, começam os combates entre caboclos e o exército, que vão até 1915”. Personagens representando os soldados atacam e outros representando caboclos caem no palco. O narrador continua: “E a terra manchou-se de sangue... inclinemos nossa cabeça para este chão. Todos se ajoelham” (Idem, p. 217-218).*

A encenação promove uma rememoração do martírio, uma leitura do presente em muito alterada em relação aos tempos em que os fatos relatados aconteceram. Àquela época, a Igreja oficial, basicamente representada por frades franciscanos, em sua quase totalidade, missionários vindos da Europa, entrou em conflito com as práticas religiosas dos caboclos. É verdade que isentam de culpa os sertanejos: frades e sertanejos não se reconhecem como inimigos. Estes são tidos como ignorantes e vítimas que são manipulados pelos monges e explorados pelos coronéis, numa atitude que os excluem da condição de sujeito. Embora acusem os sertanejos de supersticiosos, partilham com eles a crença nas curas, milagres

e outros sinais do sobrenatural. Acusam-nos, no entanto, de falta de submissão ao magistério eclesiástico e de infidelidade à doutrina católica.

A memória, segundo Michael Pollak é, além de seletiva, pois nem tudo fica gravado ou registrado, um fenômeno construído, mas acima de tudo, ela é fruto de processo de enquadramento, resultado de valores disputados em conflitos sociais. “Há uma multidão de motivos, uma multidão de memórias e lembranças que tornam difícil a valorização em relação à sociedade em geral e que podem ser a origem de conflitos entre pessoas que vivenciaram o mesmo acontecimento...” (POLLAK, 1992, P. 205). Neste teatro apresentado na Romaria, “os coronéis”, os inimigos no passado, são atualizados como latifundiários e multinacionais. Os conflitos entre os monges e seus seguidores e os representantes da Igreja, os frades, são silenciados.

As discrepâncias entre a Guerra do Contestado e o teatro da Romaria realizado sob os auspícios da Igreja Católica, organizada pela Comissão Pastoral da Terra, demonstra a seletividade da memória e, nos mostram esta como uma construção do presente, revelando valores em disputa no presente. O enquadramento apontado por Michael Pollak, atualiza certos elementos, mas em compensação “apaga”, condena ao silêncio e ao esquecimento muitos outros.

Após a Batalha do Irani, em finais de 1912, os mortos em combate são sepultados. Soldados e “rebeldes” são, indistintamente, enterrados nas redondezas do campo de batalha. Alguns dos rebeldes são levados por seus familiares. Duas são as exceções: o Coronel Gualberto é levado para Palmas e, depois, para Curitiba onde recebe honras de herói; o Monge José Maria, ao contrário, é depositado em uma “cova rasa”, coberta de tábuas. Dias depois, a cova está vazia: suas prédicas, de que nesta batalha ele morreria, mas que a Guerra estava apenas começando e que ele retornaria com o Exército



de São Sebastião, se tornam realidade. Um ano depois, a notícia de seu retorno a Taquaruçu se espalha pela região: tem início a criação dos inúmeros redutos. Seus devotos abandonam seus pertences e se dirigem para Taquaruçu; os redutos vão sendo criados sucessivamente.

Se, até então, havia no dizer de Duglas Monteiro uma “separação de”, após o Irani e a fundação dos redutos, assistimos a uma “separação para”. O Irani, ou a criação dos redutos um ano depois, representou a passagem do “santo compadrio” para a “santa irmandade”. Todos passam a se chamar irmãos: a ruptura cria a fronteira que delimita o nós e os outros. Em seus dizeres: “pelados” e “peludos”. Um novo batismo é o rito de incorporação à irmandade: quase sempre mas não necessariamente, ele implica em um novo nome para o novo membro da irmandade.

*A situação dos fiéis da Santa Religião, desde o momento em que, pela primeira vez reuniram-se em Taquaruçu em torno de José Maria e, com maior razão, nas fases subseqüentes de radicalização progressiva, tem sido descrita aqui em termos de ruptura. A carga negativa da expressão obscurece, porém, um aspecto positivo que penso ser importante. Mais do que um movimento negativo, que poderia significar apenas marginalização, ocorreu de parte dos membros da irmandade um esforço de delimitação de fronteiras entre o mundo que criavam e os outros. A partir do instante em que, abandonando as rotinas quotidianas, rompendo, freqüentemente, laços de dependência e de afeto, desligando-se de apegos materiais, começam a pôr em prática um projeto de existência apartado, totalmente diverso do curso usual da*

*vida, incompatível com as exigências da sociedade inclusiva, parece compreensível que lhes fosse necessário definir e justificar as bases dessa opção radical. Era preciso marcar com nitidez a linha de separação entre eles e os outros, proceder à redefinição da imagem que tinham de si mesmos (MONTEIRO, 1974, p. 113).*

Segunda Maria Isaura Pereira de Queiroz, a igualdade era a idéia essencial que norteou a organização dos fiéis nos redutos. Ela era uma igualdade entre irmãos e irmãs a partir da condenação da posse de bens materiais e, sobretudo, da posse do dinheiro. Os devotos vendiam tudo que possuíam, ou mesmo o abandonavam antes de se dirigir para os redutos. Até os títulos de propriedade de terras eram desprezados. Quando levavam qualquer bem aos redutos, exceto os de uso pessoal, eles eram doados à irmandade: animais, mantimentos etc.

*A norma ideal essencial do 'quadro santo' era a igualdade [...] Os membros dos piquetes tomavam em seus ataques tudo o que tinham necessidade; o restante era dividido em partes iguais entre o restante dos irmãos, cada chefe de família recebia uma quantidade de carne proporcional com o número de membros de seu grupo doméstico. A idéia de comércio era contrária à sua noção de igualdade; mas sua noção de igualdade tinha, contudo graus e não era aquela de uma identidade entre todos os indivíduos. A igualdade não era portanto absoluta, ela tinha suas limitações impostas pela hierarquia e seus privilégios, que determinavam a reserva do que havia de melhor para os chefes, as "virgens" e os Pares de França", como uma*

*honra devida sua condição* (QUEIROZ, 1957, p. 187).

Paradoxalmente, se a igualdade era uma idéia essencial nos redutos, a autoridade espiritual primava sobre a autoridade material: os chefes “sagrados” eram absolutos, suas ordens cegamente obedecidas. Os “chefes sagrados” e as “virgens” tinham sua autoridade vinda do Monge José Maria que continuava a comandar a irmandade. Eles eram os intermediários entre a irmandade e o sagrado representado pelo Monge. A organização das *vilas santas* define-se por uma hierarquia tornada legítima pelos poderes sobrenaturais dos chefes, pela bravura demonstrada nos combates e pelo desempenho organizatório. Compreende-se “como a fraternidade básica, apregoada e praticada, podia coexistir com uma diferenciação interna”. Deste modo, a fé comum, a caridade e a esperança eram os mesmos valores que davam fundamento a uma ordenação hierárquica: “Por isso, pode-se dizer que o igualitarismo significou a supressão dos critérios pretéritos cujo lugar foi tomado pelo carisma religioso – a fonte de força e, pela força, sinal de escolha divina. Anulam-se, ou, pelo menos, passam para segundo plano, as diferenças sociais e econômicas” (MONTEIRO, 1974, p. 131).

A prática das chamadas *formas* se realizavam duas vezes por dia, pela manhã e ao final do dia: todos os fiéis se reuniam no *quadro santo*, uma grande praça, em frente à capela de cada um dos redutos. Em cada um dos cantos desta praça, um cruzeiro: após as preces, as ordens dos comandantes e, quando fosse o caso, os castigos aos infratores, todos percorriam em procissão os limites do *quadro*, beijando os quatro cruzeiros, delimitando o perímetro de um espaço sagrado. O comandante da *forma*, agitando a bandeira branca, anunciava o fim da cerimônia. As duas *formas* somadas tomavam um significativo tempo do dia dos fiéis nos redutos.

*A forma foi uma prática usual em todos os redutos, e nas diferentes fases do movimento. Pondo de lado seu significado instrumental, bastante evidente, é-se levado a pensar que, de modo ritualizado e dramático, exprimia a necessidade premente de definir limites, de dar unidade à experiência através da objetivação concreta de uma Ordem que, através dela, penosamente, afirmava-se e reafirmava-se. Nesses momentos a unidade espiritual da irmandade era reforçada. Ingressando numa esfera onde a proximidade com relação ao sagrado era máxima, reconstituía-se para a dispersão posterior nas atividades ligadas ao quotidiano ou nas missões da Guerra Santa. Na forma reuniam-se expiação, exclusão, orientação e reorientação. Não se tratava, porém da afirmação de uma Ordem conquistada: antes, da reiteração diária de sua própria constituição. Se em Taquaruçu ela havia sido refundada, exprimia-se agora o drama renovado de sua edificação. Era desse modo que, no plano ritual, a busca da Ordem encontrava sua expressão (MONTEIRO, 1974, p. 129).*

#### **4. RITUAIS COLETIVOS DE DEVOÇÃO.**

Um velho e empoeirado aparelho de som apresenta sucessos da música popular. Os acordes da música se misturam aos sons das vozes dos presentes. Alguns poucos consumidores, em pé, esperam ser atendidos. Um balcão improvisado feito com pedaços de madeira separa-os dos três vendedores na lanchonete também improvisada. Salgados, biscoitos industriais, refrigerantes, além do café com leite são vendidos. A lanchonete retangular tem três de suas paredes cobertas com uma lona de caminhão bastante desbotada e quase dois terços dela, simula um avarandado. A fumaça e um forte cheiro de carne frita fazem a propaganda involuntária do sanduíche, mas também expulsam os clientes. O dono do estabelecimento não parece feliz com as vendas. Ao seu lado, a organização do evento havia disposto uma fila de aproximadamente 15 metros de outro balcão improvisado servindo pão caseiro com margarina e café com leite, gratuitamente. Passava das oito e meia de uma manhã fria de agosto, um vento gelado e constante ergue uma poeira fina da terra. Os romeiros não param de chegar: caminhões, ônibus e uns poucos automóveis, fazem fila dos dois lados da estrada que faz a ligação da pequena cidade de Tamarana à rodovia estadual.

Estamos em um descampado retangular em um nível abaixo ao da estrada. Ele tem o tamanho de uns dois campos de futebol, sem grama. De um lado, encostado na cerca de arame farpado, a lanchonete e o balcão do café da manhã. No lado

oposto, um caminhão de som, enorme. No lado oposto à estrada, um declive acentuado termina em um fundo de vale. Depois deste, algumas casas esparsas e um pequeno conjunto habitacional de casas populares de construção recente. No outro lado, entre o descampado e a estrada, em um declive acentuado está o “palco”: um círculo irregular de uns 20 metros de diâmetro; em todo seu perímetro bandeirolas de várias cores sustentadas por finos mastros de uns três metros, separam palco e platéia. Na verdade, o palco é somente um aproveitamento do declive, e para delimitá-lo, além das bandeirolas, uma fita plástica amarela foi amarrada aos mastros. No interior do círculo, faixas também circulares feitas com pó de serra de várias cores jogadas ao chão, como um arco-íris em anéis, circundam duas poças de água. As poças são buracos de aproximadamente meio metro e forrados de lona plástica preta para reter a água. Uma água barrenta, da mesma cor da terra ao lado. Completa o “cenário”, vários vasos de cerâmica em forma de ânfora, de uns 50 centímetros de altura, colocados sobre as faixas de pó de serra.

Neste início de manhã, a maior parte dos romeiros está concentrada ao lado dos balcões que servem o café da manhã. Encontros de amigos, abraços e conversas animadas. Com a chegada ininterrupta de ônibus e caminhões, o número aumenta significativamente e o barulho das conversas, também. O velho aparelho de som da lanchonete quase desaparece. Ele sucumbe, finalmente, quando o caminhão de som liga seus aparelhos e a música toma conta do lugar todo. O som é bastante alto e um clima de festa aparece: as pessoas começam a se balançar e agitar as bandeiras ao ritmo da música. João Vítor, jovem de 24 anos que veio conosco no ônibus, dá uma risada e diz: “É, hoje o dia vai ser bom!”. Logo, logo um verdadeiro baile se inicia: casais dançam, pessoas dançam e pulam, outras giram de mãos dadas, grupos fazem rodas que aumentam e diminuem de tamanho. A animação é geral e o

locutor, em cima do caminhão de som, incentiva a diversão ao som do “axé”.

A romaria, neste momento, ganha ares de festa profana. Embora o termo remeta à peregrinação a Roma e, depois, por derivação, a outras peregrinações religiosas a lugares santos, há muito que ele é usado para outros tipos de peregrinações, profanas muitas. O dicionário de Antonio Houaiss nos aponta que em uma de suas acepções, a romaria é profana e sagrada: “festa popular que é celebrada em local próximo a alguma ermida ou santuário no dia da festividade religiosa do lugar, geralmente com danças, parques de diversão, comidas, comércio; arraial” (HOUAISS, 2002). Valéria Macedo (1998), em seu estudo sobre a Festa do Divino no século XIX, nos diz que nos rituais católicos era íntima a convivência do sagrado e do profano: “no tempo da festa, homens reverenciam a Deus, celebram sua glória, mas fazem também tudo aquilo que a natureza ascética da divindade não pode gozar: os prazeres carnavais e sensoriais, o comer e o beber, o tocar e o dançar, o chorar e o rir; enfim, na festa se celebra também a glória da humanidade” (MACEDO, 1998, p.91). Maria Lúcia Montes observa, em seu estudo sobre as “festas do povo”, essa *bricolage* material e intelectual das festas dos estratos mais baixos da sociedade, segundo ela, uma herança da barroca cultura da festa que não separa o sagrado e o profano, pois

*É deste modo que se põem em cena fragmentos de uma outra visão de mundo, em que, para além do ideário cristão que lhes dá origem, também outras culturas podem se reconhecer, e assim, incorporando-a, se tornar capazes de transfigurar a festa, conferindo-lhe novos usos e sentidos (MONTES, 1998, p. 155).*

Duglas Monteiro corrobora esta leitura quando observa que as festas religiosas rurais, que ele denomina



rústicas, não assumiam o caráter exclusivamente religioso ou exclusivamente profano: “motivações de ambas as natureza mesclavam-se, para escândalo de observadores oriundos de áreas urbanas, habituados a uma distinção clara entre as atividades e preocupações dos dias úteis e as dos domingos e dias santos” (MONTEIRO, 1974, p. 83). Lembremos que o sobrenatural também traz os seus temores que convivem com os riscos naturais e as tensões da vida social.

A Romaria da Terra é realizado em meados do inverno de cada ano, em vários estados brasileiros. A de Tamarana foi organizada pela Comissão Pastoral da Terra do Paraná e pela Arquidiocese de Londrina. Em anos passados, as pastorais da região sul do Brasil organizavam uma única romaria que, depois, foram se desmembrando: primeiro, o Rio Grande do Sul e, depois, Santa Catarina e Paraná. Os organizadores da romaria declararam que o evento teve a participação de 15.000 romeiros, embora alguns presentes tenham este número como um pouco exagerado.

O baile matutino é interrompido. O apresentador, com uma túnica branca, anuncia o início do encontro e pede a todos que se aproximem do “palco”. Pede-se a todos da platéia que tirem as sandálias e pisem com os pés na terra: “Eu convido a todos para uma aliança”. O tema desta romaria é a aliança, “a aliança com os pobres é a libertação”, diz a faixa. Sobe o som de um samba enredo, uma “passista” vestida com uma saia azul rodada, com um estandarte alteado por uma bandeira de plástico verde transparente, entra em cena. A personagem, que enseja o início do “espetáculo”, é uma mistura de passista e porta-bandeira das escolas de samba. Talvez ela seja um complemento ao apresentador, um mestre-sala, em sua túnica branca, e ambos estariam anunciando o “enredo” daquele ano.

Um enredo que é apresentado de uma forma bastante didática: primeiramente temos a representação da fertilidade

quando vários casais, vestidos de branco, dão algumas voltas pelo palco para, após, mergulharem nas duas poças. Eles se molham e jogam água para todos os lados, depois enchem os vasos cerâmicos de terra e água, para finalmente, colocá-los em círculo com várias flores. A fertilidade, homem/mulher e água/terra é mostrada quando crianças, vestidas de túnicas vermelhas e coroas de flores na cabeça se juntam a correr pelo palco. O desenvolvimento do enredo, então, se torna dramático. Homens armados expulsam as crianças e jogam ao chão as bandeirolas coloridas. Logo após, um enorme trator com arado destrói tudo: o arco-íris de pó de serra, os vasos cerâmicos com as flores, as águas e as bandeirolas coloridas. Os homens armados voltam, fincam bandeiras pretas no centro do palco e estendem o arame farpado em todo o perímetro deste.

A aliança rompida é restaurada com uma cruz de cedro, mas com o toro feito de eucalipto. Finalmente, uma mulher, com a bíblia na mão, sai de uma pequena casa de madeira. Ela, acompanhada de sua família, entrega a bíblia para outra mulher que, defronte à cruz lê um trecho relativamente curto. As crianças, ainda de vermelho, voltam ao palco para abraçar a cruz. Todos cantam. O espetáculo se encerra com a procissão que levará a cruz para ser plantada ao lado de uma pequena igreja na cidade de Tamarana. A romaria se encerra, são quase três horas da tarde.

Esta Romaria bem como a outra, a Romaria de 1986, já relatada no início deste trabalho, encena um enredo no qual procura expor de uma forma bastante didática o conflito em torno da propriedade da terra. Na romaria mais recente, a idéia da fertilidade da terra tomada em sua inseparabilidade com a água, é expropriada na figura de latifundiários e de empresas multinacionais. Os pequenos proprietários são expulsos pelos tratores e, simbolicamente, a cruz e as cercas são derrubadas. A cruz de cedro, símbolo da religiosidade dos caboclos da

região, é substituída por uma feita de eucalipto. A aliança dos agricultores e da Igreja se reforça na luta contra os latifundiários. Na romaria de 1986, a via sacra embora narre a Guerra do Contestado, resume esta a um conflito entre os caboclos e os coronéis. Mais sintomático da posição da Igreja é que neste teatro do passado, a própria Igreja é excluída do conflito.

## **CAPÍTULO 5. O META-TEATRO DA VIDA COTIDIANA.**

Em um bairro da periferia de Ponta Grossa existe um veio de água às margens de um córrego. Dizem que foi um lugar de estadia do monge João Maria. A visitação era freqüente e o lugar de difícil acesso: as pessoas tinham que percorrer caminho bastante íngreme e estreito, entre uma construção e o córrego que passava abaixo. A prefeitura do município fez algumas obras no lugar: de início uma ponte sobre o córrego e, depois, a própria ponte recebeu uma cobertura e paredes. Uma escadaria foi também construída para os devotos descerem da rua até o veio de água. Ao lado, em uma pequena casa de madeira, mora Dona Antonia e sua família. Ela toma conta do lugar e seu marido trabalha na prefeitura. O lugar é bem cuidado, mas ela diz que não ganha nada pelo trabalho. De um lado, a imagem de João Maria dentro de um oratório, do outro, em cima da parede, enfileirados, inúmeras imagens: São João Maria, Nossa Senhora de Aparecida etc.

Enquanto conversamos, chega uma amiga de Dona Antonia. Dona Cidinha é “quituteira, das boas”, diz ela. Diz que o monge já apareceu naquele lugar, há alguns anos. Dona Antonia toma a palavra e conta a história:

*Era uma tarde de novembro, ela estava ali conversando com um monte de mulheres. Quando, então, meu piazinho veio gritando: mãe, mãe tem um veinho ali. Ele aparece de qualquer jeitinho, bem “simplizinho”. Era um homem todo rasgadinho, pequenininho,*

*sujinho, barbudo, descalço e com a roupa rasgadinha. Era bem interessante. Eu tava aqui, conversando com um monte de mulherada, aqui. Porque eu estava com vontade de sair daqui, né? Porque devido aos maloqueiros que ficava aí. Bom, então eu estava ali, sentada conversando. Bom, daí chegou o veinho e o meu guri chegou pra mim e disse: mãe tem um veinho ali. Ele tava ali num banquinho. Ela, então, chegou perto e ofereceu um golinho de café. Ele chacoalhou a cabeça. Ele não disse que não, só chacoalhou a cabeça, assim. Bom, aí não é vergonha contar, mas logo que eu vim pra cá nós estávamos a zero. Meu marido tinha acabado de entrar para a prefeitura, né? Então eu não tinha o que dar de comer pro outro piá pequeno. Depois, ele se levantou e foi sentar lá na rua. O piá dela disse que ele tinha deixado uma sacolinha embaixo do banquinho. Daí eu olhei dentro da sacolinha e dentro da sacolinha tinha duas batatinhas, uma cebola e uma laranja. Quando fui devolver a sacola pra ele, ele pegou a sacolinha e disse: “eu sei que você tá sem nada na sua casa, filha, mas você desça lá que você tem um pedacinho de pão que você guardou pra seu filho, mas me traga aqui pra mim que Deus vai multiplicar, Deus vai te dar o dobro. Eu não falava nada, eu quieta. Aí digo meu Deus, eu vou dar o pão que a mulher me deu, me deu ontem. Que que eu vou dar pro piá comer? Ela trouxe o pão e ele, então, assoprou o pedaço de pão e o pão sumiu. Daí*

*ele disse para ela esperar que mais tarde ia receber uma visita muito boa. Ele virou para ir embora, deu uns três e virou fumaça, ele desapareceu, sumiu, desapareceu. Quando foi à tarde parou dois carros e desceu uma mulher. Ela me chamou e disse que tinha trazido umas coisas para mim. Tinha várias cestas básicas, cestona, não daquelas pequenas, não. No outro carro, tinha colchão, roupa, de tudo, de tudo. Tanto que até hoje eu não compro roupa, não compro roupa. Depois daquele dia, eu nunca mais passei necessidade Depois daquele dia, nunca mais faltou nada.*

A história contada por Dona Antonia é bastante recorrente. Ouvi-a várias vezes, com pequenas diferenças. Já fizemos referência anteriormente a esta atitude atribuída ao monge: antes da graça concedida por ele, invariavelmente o devoto precisa provar, normalmente sem saber, a sua boa vontade e benemerência. Lembremos também do relato que Oswaldo Cabral fez em seu estudo e que transcrevemos no início deste trabalho. Dona Antonia é quem afirma que o monge já lhe trouxe muitas graças, mas a maior delas foi seu filho caçula, o Elvis:

*Era de madrugada, umas duas horas da manhã. Os cachorros começaram a latir, sem parar. Meu marido olhou pela janela e disse: devem ser aqueles maloqueiros, de novo. Então, eu me levantei também e viemos ver o que era. Ali, neste chão, estava a criança recém nascida. Ela devia ter acabado de nascer, pois ela estava com o cordão*

*umbilical, ainda. Nós pegamos para a gente. A mãe dele disse que ia matar. Já tinha matado um e ia matar esse também. Hoje ele está com cinco anos e bem de saúde, melhor que eu.*

Aqui em Ponta Grossa como na Lapa, os devotos do monge fazem a peregrinação aos lugares santos com regularidade, umas quatro, cinco vezes por ano. Alguns costumam visitar a Gruta com muito mais regularidade, como podemos ver em uma placa afixada na Gruta da Lapa:

*25 ANOS DE VISITAS MENSAIS  
AGRADECIMENTOS  
OUTUBRO – 2000  
JOÃO DARCY RUGGERI E FAMÍLIA*

As visitas acabam por depender das condições financeiras de cada um, da distância a ser percorrida e, por fim, das necessidades dos pedidos. Em sua maioria, as visitas têm por finalidade de batizar algum membro da família, fazer um pedido de emprego para si ou para alguém próximo, resolução de conflitos familiares, dificuldades financeiras, alcoolismo de um membro da família e, finalmente, casos de doença. Os ex-votos que são encontrados nos locais de culto ao monge demonstram os pedidos: muletas, miniaturas de casas, receitas médicas, sapatos, fotos de parentes, bilhetes com pedidos, fotos de casamento. Várias cartas são de familiares com pedidos para a cura do alcoolismo.

Os batismos são as práticas mais recorrentes excetuando os pedidos de ajuda para uma ou outra necessidade do devoto. Eles são feitos independentes dos batismos realizados regularmente nas Igrejas, católicas ou não. Quase sempre se batiza em ambos. Foi o que assistimos no Olho D'Água de



Ponta Grossa. Verônica e o marido Kleison estavam batizando seus dois filhos: a mais velha de 4 anos já tinha sido batizada na Igreja; o segundo, Kleber, ainda não. A mãe diz que o padre “estava botando empecilho para o batismo”. Diz ela que não conseguia entender porque, pois com a mais velha não tinha tido problema nenhum. Os pais de Kleison e seu irmão mais novo estavam juntos: foi seu pai quem batizou os netos. Inicialmente, lavaram as cabeças das crianças com a água da bica, depois molhou um galho de arruda e por três vezes esfregou o galho no rosto da criança enquanto dizia: “eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e com a graça de São João Maria, amém”. As crianças trocaram de colo, a cada uma das três vezes: a mãe segurou primeiro, depois a avó e por último, o tio, um rapazola de uns 15 anos. O pai das crianças, também jovem, só assistiu. Kleison afirmou que foi a mãe quem insistiu no batizado: “depois que os meninos forem batizados, você vai ver como você acaba achando um emprego”. Ele, a mulher e as duas crianças moram na casa dos pais dele. O ritual é bastante simples: eles conversam sobre qualquer assunto enquanto a criança mais velha, curiosa, anda de um lugar para outro. Depois se vão, a mãe diz que ainda vai fazer o almoço: não vai ter nenhuma comemoração, não. Eles raramente vão à Igreja, Dona Alzira diz que não gosta: “eu rezo em casa, mesmo. Eu rezo para Deus e para Jesus Cristo, mas quando eu tenho alguma precisão, eu peço para São João Maria: tudo que eu tenho eu devo a ele”. Seu marido está aposentado da fábrica de fertilizante. “A aposentadoria dele é pouca, mas o que vai fazer, né?”.

Os batismos seguem quase sempre um mesmo ritual: a arruda usada em Ponta Grossa é substituída pela vassourinha, planta bastante comum nos campos no entorno da Gruta da Lapa e tida como uma planta usada e receitada por São João Maria. Os batismos não são somente das crianças: crianças já crescidas e mesmo adultos são vistos sendo batizados. A

crença mais difundida é que após o batismo os devotos passam a ficar protegidos dos males comuns ao mundo cotidiano. Na Lapa os devotos são vistos pelo campo no entorno da Gruta à sua procura. A vassourinha e a água santa são as lembranças levadas pelos visitantes, além das fotografias, quadrinhos, santinhos, colares etc, vendidas pelos ambulantes no parque que circunda a Gruta.

Os milagres nem sempre acontecem com as pessoas que os relatam ou mesmo com pessoas próximas ou conhecidas. Entretanto, Dona Cidinha, de Ponta Grossa, conta que

*Estava um dia ali mesmo no olho d'água, quando viu chegar um casal e o filho. O menino, com aparelho nas pernas, não conseguia andar. Ele era para amputar a perna, ele ia amputar a perna no dia 29 de Agosto... Eu não me lembro do ano que era, aqueles tempos. Então, o casal se ajoelhou e o guri do lado. De repente, o guri começou a gritar: "mãe me acuda que tem um bicho mordendo, tem um bicho mordendo". O pai disse para deixar o menino que não era nada, que estava tudo limpinho. Então, deu um estouro. Deu um estouro no aparelho da perna do menino e o menino saiu correndo. Os pés do piázinho era tudo virado para trás. E ele saiu correndo. O pai disse que no dia seguinte ia levar o menino para se operar. No dia seguinte ele ia operar. O pai, então, perguntou para ela o que ele ia dizer? Ela disse para ele contar a verdade: que o milagre de Deus existe e fé de vocês é grande. Isso foi uma coisa que mais me emocionou... E, depois por aí vai a história de São João Maria, por aí vai. Acontece bastante.*

A crença em São João Maria e em seus milagres é bastante disseminada em toda a região. Segundo Duglas Monteiro, os devotos do monge, e a população de modo geral, não separa o mundo terreno e o extraterreno. Essa concepção, onde se nota uma impregnação religiosa da vida cotidiana não faz “uma demarcação nítida entre os fenômenos da natureza, da sociedade e do sobrenatural” (MONTEIRO, 1974, P.84). Seria uma visão cosmicizante do mundo que pode ser notada nas atuações do monge: benze roças, santificava as fontes de água, aviava receitas e distribuía orações aos devotos. Esta visão permite aos seus devotos uma segurança diante das incertezas da vida cotidiana.

Na Lapa, município do Paraná, uma senhora afirma: “minha mãe tinha uma fé enorme no João Maria, nossa!”. Ela mesma conta a história de que João Maria viveu aqui na Gruta e as pessoas traziam comida para ele. Diz, ainda, que alguém disse que uma mulher queria trazer uma galinha para o Monge e pegou da vizinha. Depois, quando quis trazer outra, a vizinha disse: “você já pegou”. Essa mesma senhora conta que a irmã levava água daqui junto com uma pedrinha na garrafa. Quando a água estava para acabar, ela completava: a pedrinha garantia que a água continuava benta. Seu neto, quando acabou toda a água da garrafa, confessou que era ele quem bebia a água. A avó, no entanto, disse que o neto nunca ficou doente, muito pelo contrário, “faz tempo que ele não tem nada, nem gripe!”.

O rapaz que toma conta da Gruta do Monge da Lapa, diz que apesar do aviso bem visível de que a água esteja contaminada, as pessoas a bebem. Ele conclui: “ninguém nunca passou mal com esta água”. A água da bica de Ponta Grossa também é imprópria para consumo, mas as pessoas insistem em beber dela. Segundo Dona Antonia, além de beber as pessoas passam a água em feridas e nos locais em que sentem dores. As pessoas também costumam pegar um pouco do “barrinho” ao

lado do vertedouro de água, para esfregar nas feridas e, então, elas cicatrizam. Muita gente faz isso, diz ela.

O olho de água de Dona Antonia recebe visitas o dia todo e os rituais são “privados”, assim como na Lapa e nos outros locais de visitação, como no Irani, Campos Novos e Canoinhas. Mariza Peirano afirma que os “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais” (PEIRANO, 2003, P. 10). Chamamos os rituais a São João Maria de “privados”, no entanto, o que se observa é um repertório relativamente definido, compartilhado e público de categorias, classificações, formas e valores. Assim também, eles seguem certas seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, ou seja, apresentam uma formalidade, uma rigidez e uma redundância (TAMBIAH, 1985). Não nos esqueçamos das palavras de Lévi-Strauss, quando nos alerta que a cura traz benefícios aos indivíduos particulares, mas a crença na cura traz segurança ao grupo (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 212).

Os devotos carregam consigo algumas orações que são recitadas em voz alta, mas não tão alta que pessoas ao lado a ouçam. Quando se aproximam da imagem de São João Maria, ajoelham-se, fazem o nome do pai e iniciam a oração. Uma delas é o “Pedido de Defesa a Deus”:

*Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (faz o sinal da cruz).*

*São João Maria, intercedei ao nosso Deus de Misericórdia, Amor e Bondade, para conceder a este pecador a Graça Divina para realizar seus negócios, desejos e aspirações. Dai-me, Senhor, pela intercessão de São João Maria, saúde e bons anjos protetores para*

*livrar-me de malefícios, inveja e acidentes.*

*Amém.*

Em Ponta Grossa, na bica de água da Dona Antonia tem uma outra oração, num quadro afixado pode-se ler:

### ***Oração do Profeta João Maria***

*Deus fez o homem para ser sua imagem, e isto está escrito na tábua de sua lei. Quando vieres a Tua mesa estendas a tua toalha, ali estará a minha semelhança. Pelo Amor do Nosso Senhor Jesus Cristo e a proteção do Profeta João Maria. Que nos livre de nossos inimigos, carnis e espirituais, das guerras, dos ladrões e assassinos, da fome e de doenças, dos raios, cheias e secas. Que o Profeta João Maria guie minha vida. Nossa Senhora do Carmo me cubra com seu manto Sagrado, assim como estava o menino Jesus aguardando nove meses no ventre da Santíssima Mãe de Deus e das três pessoas da Santíssima Trindade. Assim Seja.*

Além das orações, santinhos e fotografias de inúmeros devotos ou fotos de parentes levados pelos devotos, temos os bilhetes que são deixados na gruta com os seus pedidos:

*Senhor João Maria*

*Peço a graça da cura da Claudia para fígado e saúde para todos os meus familiares.*

*Peço a cura da perna e pé do Gabriel.*

*Peço para meu pai pare de beber e fumar.*

*A saúde da Mãe e Juliane restaura do útero da Jú.*

*Abençoe o Lincon e Aline e saúde para eles.*

*Peço que tire esse medo meu de dirigir.*

*Agradeço por tudo.*

*Obrigada*

*Kelly*

E outro bilhete:

*São João Maria e a Santa Cruz e Santa Emília.*

*Eu preciso que vocês me fortaleça.*

*Eu agradeço por tudo o que vocês já fizeram por mim.*

*E peço me ajuda nas minha venda de semi jóia do Avon e da natura*

*E me ajuda a receber os meu dinheiro.*

*E peço pelo Amor de Deus me ajuda a ter muita saúde pra mim poder cuidar dos meus “filhos” e que eu consiga a sair dessas contas.*

*Assim que eu receber esta benção eu vou poder ajudar a dona Ana e vou dar dois pacote de vela para o guias de Luz Roselene.*

E outra oração:

*O Senhor Desejo muita paz para o mundo, e paz e alegria no meu casamento entendimento alegria e saúde e muita prosperidade.*

*E que a minha filha Sabrina seja uma menina direita e muito calma.*

*E que não aja discórdia.*

*E que tudo que nós sonhamos eu e meu marido “foelzio” e minha filha Sabrina se realize com muita paz.*

*Que os nossos negócio que estamos a nossa loja vistual, e os nosso convidado vam e entre no implentimento.*

*Desde já eu agradeço a todos as minhas a pedido*

*Obrigada*

*Cíntia e paz*

Mais um bilhete:

*Peço muita saúde paz que eu consiga ficar no almoxarifado e que meu pai consiga um emprego e principalmente que eu seja feliz ao lado de um homem descente e trabalhador que isso ocorra logo*

*Paz amor*

*Patrícia*

Se compararmos a romaria, coletiva e política e a peregrinação aos lugares santos do monge veremos uma

diferença: racional de um lado, mágico pessoal/coletivo, de outro.

O que liga ou, o que desliga a romaria do culto ao monge: diríamos que podemos ligar ao raciocínio de Duglas Monteiro, ou seja, seu argumento é que o movimento do Contestado é um fenômeno de reencantamento como resposta ao desencantamento que, por sua vez, foi decorrente da crise que se instalou na região por mudanças nas relações sociais até então vigentes, aquilo que Maria Isaura descreveu como um processo de “anomia”. A romaria é um ritual de crítica social com um acentuado teor “sociológico” onde a igreja católica através da CPT (Comissão Pastoral da Terra) que possui fortes ligações com o MST “vê” o mundo da situação agrária no Brasil (ritual político e racional). As peregrinações e cultos ao Monge em seus vários locais, pode ser visto como um fenômeno de reencantamento do mundo ainda hoje, herdeiros dos preceitos dos redutos. Poderíamos dizer que um herda a crise e a ela dá uma resposta, o segundo herda o reencantamento com o qual tenta compreender, explicar e agir sobre o mundo atual e seus desafios.

Os rituais dos devotos unem o sobrenatural com o mundo terreno, o mundo do cotidiano. O drama pessoal e social, como o desemprego, crise familiares, alcoolismo, problemas financeiros, desigualdades, é exposto de forma bastante crua nas rezas, nos pedidos, nas oferendas. O batismo é o rito de passagem que permite a entrada neste outro mundo, sagrado efêmero e liminar.



## **CONSIDERAÇÕES FINAIS.**

A partir dos relatos a respeito de São João Maria, difundidos por vasto território da região sul do Brasil, pudemos observar que o movimento milenarista do Contestado ultrapassou em muito o período e os locais considerados pela historiografia oficial. Fundida a partir de dois monges de mesmo nome, que viveram no século XIX, a figura única de São João Maria é venerada pela população interiorana dos estados do sul e de São Paulo.

Este estudo permitiu analisar as práticas religiosas dos devotos de São João Maria, uma vez que inúmeros trabalhos fazem referência à crença, mas nenhum a estuda mais detidamente. Esta crença não é prerrogativa dos “sertanejos” e dos “caboclos”, mas é partilhada pelos “colonos de origem”, descendentes de italianos ou alemães, e por alguns grupos indígenas, basicamente os kaingang. Isto, no entanto, não os torna uma unidade; na verdade, existe o que Arlene Renk (1977) chamou de “verdadeiro *apartheid*” étnico entre os descendentes de italianos, identificados como seguidores do catolicismo oficial, e os “caboclos”, vistos como portadores de práticas religiosas diversas.

Também foi possível constatar o componente mágico nas práticas religiosas da população predominantemente católica da região, confirmando que a crença no Santo é coletiva, já que, como afirma Paula Montero (1990, p.60), a eficácia das práticas mágicas só existe quando sustentada por uma crença coletiva. Como se sabe, as questões relativas ao pensamento mágico estão em oposição às relativas ao pensamento religioso, e este par de opostos não raro é formulado acompanhado de outro, que opõe arcaico e moderno. A autora propõe que se pense os elementos culturais a partir do contexto específico em que estão inseridos, uma vez que estes pares de opostos são

insuficientes para analisar os eventos contemporâneos, pois a oposição é ideológica, servindo, portanto, a propósitos de dominação.

O trabalho dividiu-se em duas partes. Na primeira, buscamos reconstituir as práticas rituais dos sertanejos, desenvolvidas nos “redutos” durante a Guerra do Contestado. Na segunda parte, abordamos os ritos dos moradores da região, herdeiros de uma memória desenvolvida ao longo do século XX.

Toda religião possui uma liturgia, um conjunto de elementos e práticas do culto religioso instituídos por uma igreja ou seita religiosa, ou seja, missas, orações, cerimônias, sacramentos, objetos de culto, etc. Em nosso estudo, optamos por privilegiar a dimensão do ritual, pois a devoção ao monge é destituída de uma liturgia. Os adeptos do monge se apóiam em sua duvidosa e parca biografia, em relatos de origem, morte, profecias e milagres, além das lapas, águas, árvores e cruzeiros que teriam ligação com o monge. Por isso a opção pela dimensão do ritual, do sacrifício, da metonímia e do irreversível.

A partir de Victor Turner (2005), distinguimos ritual e cerimônia. Tambiah (1985) aponta a necessidade de separar os “atos ordinários” dos comportamentos rituais. John Dawsey (2005) mostra como, a partir das noções de performance e competência sugeridas por Turner, podemos pensar os momentos extraordinários onde assistimos à suspensão dos papéis próprios da vida cotidiana. A antropologia da performance de Victor Turner, bem como os estudos de Richard Schechner sobre performance estética, permitiram aprofundar a análise.

Apoiados nas formulações sobre rituais empreendidas por Mariza Peirano (2002), propusemos analisar as noções de magia tomadas como práticas, ou seja, entendê-las e analisá-las enquanto ritos.

Creemos que tomar as ações como performativas permitiu-nos abandonar os reducionismos causais ou estruturais, como as infundáveis discussões das “causas” desencadeadoras dos movimentos camponeses. Também permitiu-nos tomar as vidas de nossos objetos-sujeitos na condição indissociável e concomitante de práticas como representações e das representações como práticas. Por isso buscamos trabalhar dentro da tríade

entre a observação sistemática dos fatos, a coleta de depoimentos e o processamento de documentos escritos.

O trabalho de campo pressupõe o estabelecimento de relações entre o pesquisador e os pesquisados e seu conseqüente grau de subjetividade. Na análise, buscamos ter em conta a distinção entre os fatos observados e os “dados”, resultado de um trabalho cognitivo embasado em um suporte teórico.

Por outro lado, durante o trabalho de campo, renunciamos ao modo clássico da pesquisa etnográfica. Empreendemos curtas estadias ao locais de culto, obedecendo ao calendário dos dias festivos e dos feriados religiosos, caracterizando a pesquisa, como define George Marcus (1995), de multi-situada ou, na sugestão de Ulf Hannerz, translocal.

Além disso, foi preciso atentar para o fato de que as práticas mágico-religiosas aconteciam fora de outros contextos da vida social, diferentemente das ditas “sociedades tradicionais”, onde as diversas práticas sociais não são separadas.

Descrevemos a Primeira Romaria da Terra (1986), em Taquaraçu, âncora da memória e da história dos sertanejos, e as entrevistas com os devotos de São João Maria, na tentativa de apreender as práticas religiosas, com uma abordagem que privilegia os rituais das práticas de culto ao Santo. Nestes momentos em que os dramas sociais são ritualizados e ritos tomam a forma de drama, eles podem ser pensados como valores sociais condensados.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

ABRAMOVAY, Ricardo. *Transformações na Vida Camponesa: o Sudoeste Paranaense*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1981.

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado. A Organização da Irmandade Cabocla*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Festim dos Bruxos. Estudos Sobre a Religião no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

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

CAMPOS, Roberta B. “Quando o final dos tempos chegar: o uso de uma linguagem apocalíptica e negociação de significados entre os Ave de Jesus” *In*: MUSUMECI, L. (org.). *Antes do Fim do Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2004.

DAMATTA, Roberto. “Apresentação Liminar à Obra e à Graça de Victor Turner e à sua Antropologia da Ambigüidade”. *In* TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.

DAWSEY, John C. *De que Riem os Bóias-Frias? Walter Benjamin e o Teatro Épico de Brecht em Carrocerias de Caminhões*. Tese de Livre-Docência. PPGAS-FFLCH-USP, 1999.

----- . “O Teatro dos ‘Bóias-Frias’: Repensando a Antropologia da Performance”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS. IFCH. UFRGS. Ano 11, nº. 24, 2005.

DICKIE, Maria Amélia S. “Milénarismo em Contexto Significativo: os Mucker como Sujeitos”. *In* MUSUMECI, L.

(org.). *Antes do Fim do Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus – Uma Introdução às Religiões Populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FLORES, M. B.; SERPA, E. C.; CAMPIGOTO, J. A.; SOUZA, M. A. de. “Imagem e Pedagogia, da Cruz de Cedro Renasce uma Cidade”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 16, nº. 31 e 32, 1996.

GALLO, Ivone Cecília D’Avila. *O Contestado: o Sonho do Milênio Igualitário*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

HANNERZ, Ulf. “Being there... Being there... Being there! Reflections on Multi-site Ethnography”. *Ethnography*, vol. 4 (2), 2003.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002.

LANGDON, Esther Jean. “Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia”. In TEIXEIRA, João Gabriel L. (org.) *Performáticos, Performance e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, Transe, 1996.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua Magia”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MACEDO, Valéria. “Os Impérios da Festa: A festa do Divino no Rio de Janeiro do XIX”. *Sexta Feira*. São Paulo: Editora Pletora, nº 2, Abril de 1998.

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

MARCUS, George E. “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995.

MARTINS, Pedro. *Anjos de Cara Suja*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

- MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Àtica, 1990.
- . “Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos”. *R.B.C.S.* n°. 26, ano 9, Outubro de 1994.
- MONTES, Maria Lúcia. “Entre o Arcaico e o Pós-Moderno: Heranças barrocas e a Cultura da Festa na Construção da Identidade Brasileira”. *Sexta Feira*. São Paulo: Editora Pletora, n° 2, Abril de 1998.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. *Os Curadores Kaingang e a Recriação de Suas Práticas: Estudo de Caso na Aldeia Xapecó (Oeste de SC)*. Florianópolis: CCSFH-UFSC, 1996.
- PEIRANO, Mariza. *O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará-NAP-UFRJ, 2002.
- . *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- . “Temas ou Teorias? O Estatuto das Noções de Ritual e de Performance”. *Série Antropologia*. Brasília: UNB. N°. 398, 2006.
- POLI, Odilon Luiz. *Aprendendo a Andar com as Próprias Pernas: o Processo de Mobilização nos Movimentos Sociais do Oeste Catarinense*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Educação-UNICAMP, 1995.
- POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n°. 10, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La “Guerre Sainte” au Brésil: Le Mouvement Messianique du “Contestado”*. São Paulo: FFLCH-USP, Boletim n° 187, Sociologia I, n°5, 1957.
- . *Images Messianiques du Brésil*. México: Sondeos, 1972.
- . *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.
- . “D. Sebastião no Brasil”. *Revista USP*. São Paulo: EDUSP, n°. 20, Dez/Jan/Fev, 1993-1994.



- QUEIROZ, Maurício Vinhas. *Messianismo e Conflito Social*. São Paulo: Ática, 1981.
- RENK, Arlene. *A luta da erva: um único ofício étnico no oeste catarinense*. Chapecó: Grifos, 1997.
- SÁ, Lais Mourão. “Contestado: A Geração Social do Messias”. *Cadernos*. São Paulo: CERU, nº 7, 1974.
- SILVA, Rubens Alves da. “Entre Artes e Ciências: A noção de *Performance* e *Drama* no Campo das Ciências Sociais”. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS-IFCH. PPGAS. Ano II, nº. 24. Porto Alegre, 2005.
- TAMBIAH, Stanley J. “A Performative Approach to Ritual”. In TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- . “Form and Meaning of Magical Acts”. In TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- . *Floresta de Símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.
- . *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.
- VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.
- WEINHARDT, Marilene. *Mesmos Crimes, Outros Discursos?* Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000

**ANEXOS**



**Foto 1 – Romaria de Tamarana: Vista do palco. (Agosto de 2006).**



**Foto 2 – Romaria de Tamarana: os atores aguardam o início da apresentação. (Agosto de 2006)**



**Foto 3 – Romaria de Tamarana: a passista e seu estandarte abrem a apresentação.  
(Agosto de 2006).**



**Foto 4 – Gruta do monge na Lapa: ex-votos (Fevereiro de 2005).**



**Foto 5 – Gruta do Monge da Lapa: oratório de São João Maria. (Abril de 2006).**



**Foto 6 – Gruta do Monge da Lapa: cruz de cedro de São João Maria (Abril de 2006)**





**Foto 7 – Gruta do Monge da Lapa: couve de oferenda a São João Maria (Maio de 2007).**



**Foto 8 – Gruta do Monge da Lapa: piquenique e churrasco no parque. (Maio de 2007).**



**Foto 9 – Gruta do Monge da Lapa: batizado (Fevereiro de 2005).**



**Foto 10 – Gruta do Monge da Lapa: vista da gruta (Outubro de 2006).**



**Foto 11 – Gruta do Monge da Lapa: imagens e ex-votos (Outubro de 2006).**



**Foto 12 – Gruta do Monge da Lapa: vista geral. (Outubro de 2006)**



**Foto 13 – Gruta do Monge da Lapa: imagens, ex-votos e bíblia. (Fevereiro de 2005).**



**Foto 14 – Gruta do Monge da Lapa: imagens de santos: ao centro monge João Maria (Fevereiro de 2005)**





**Foto 15 – Bica de Água de Ponta Grossa: imagem de São João Maria. (Março de 2007)**



**Foto 16 – Bica de água de Ponta Grossa: devoto acendendo vela.**  
(Março de 2007)



**Foto 17 – Bica de água de Ponta Grossa: Dona Antonia. (Agosto de 2007).**



**Foto 18 – Bica de água de Ponta Grossa: bica e imagens dos santos. (Agosto de 2007)**



**Foto 19 – Bica de água de Ponta Grossa: quadros e imagens. (Março de 2007).**



**Foto 20 – Bica de água de Ponta Grossa: vista do lugar. (Março de 2007)**



**Foto 21 – Bica de Água de Ponta Grossa: imagens e o córrego ao fundo. (Março de 2007)**



**Foto 22 – Batismo no Olho D'Água de São João Maria – Ponta Grossa. Abril de 2007.**

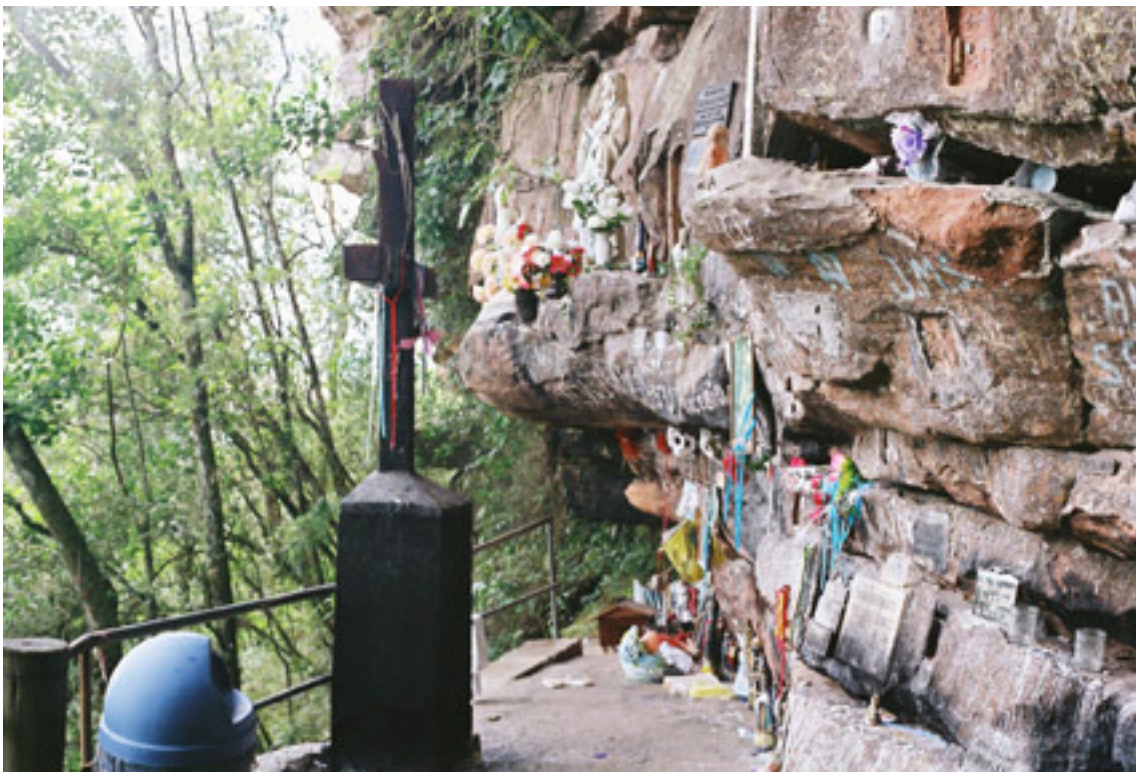




**Foto 23 – Batismo no Olho D'Água de São João Maria – Ponta Grossa. Março de 2007.**



**Foto 24 – Imagem de São João Maria no Olho D'Água de São João Maria – Ponta Grossa. (Março de 2007).**



**Foto 25 – Gruta da Lapa: cruzeiro e oferendas. Lapa. Outubro de 2007.**