

Encantado no meio do povo

A presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina



Tânia Welter

Edições do Instituto Egon Schaden - IES

Encantado no meio do povo

A presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina

Tânia Welter

Encantado no meio do povo

A presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina



Edições do Instituto Egon Schaden - IES
São Bonifácio, 2018

© 2018: Tânia Welter

Editoração: Pedro Martins

Revisão: Gerusa Bondan

Diagramação, capa e projeto gráfico: Lenice Cipriani Gonçalves

Foto da capa: Imagem de São João Maria, Padroeiro da Igreja Católica do Assentamento Contestado, Fraiburgo, Santa Catarina (Tânia Welter, 2005)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

W464e Welter, Tânia.

Encantado no meio do povo. A presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina / Tânia Welter. São Bonifácio: Edições do Instituto Egon Schaden - IES, 2018. 344 pp.: Il.:

ISBN 978-85-54158-00-2

1. Discursos contemporâneos. 2. Profeta São João Maria
3. Santa Catarina. 4. Contestado. 5. Joaninos.
I. Welter, Tânia. II. Título.

CDD 981.0564

Depósito legal na Biblioteca Nacional, de acordo com a Lei nº 10.994/2004.



Edições do Instituto Egon Schaden - IES

Contato: ieseditora@yahoo.com

INSTITUTO EGON SCHADEN – IES

O Instituto Egon Schaden foi fundado em 04 de julho de 2014, na cidade de São Bonifácio, Santa Catarina, como consequência das atividades realizadas em comemoração à passagem do centenário de nascimento do antropólogo Egon Schaden – ocorrido em 04 de julho de 2013. Dentre as atribuições do Instituto, estabelecidas em sua Assembleia de Fundação, está o propósito de preservar a memória e o legado científico de Egon Schaden contribuindo para a preservação da memória da colonização alemã no entorno de São Bonifácio e no diálogo intercultural entre os povos formadores da região.

Mandato 2016-2018

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidente – Rosane Schaden Preuss

Vice Presidente – Reimar Schaden

1ª Secretária – Tânia Welter

2ª Secretária – Verena Maria Buss

1ª Tesoureira – Cirley Haweroth Schaden

2ª Tesoureira – Yara Catarina Schaden Exterkoetter

Diretor Científico – Pedro Martins

CONSELHO FISCAL

Eduardo Kraus

Egidio Moenster

Egon Luis Schaden

Gileno Schaden Marcelino

José Giovanni Farias

Ricardo de Souza Carvalho

Toni Vidal Jochen

CONSELHO CIENTÍFICO

João Baptista Borges Pereira

José Giovanni Farias

Maria Dorothea Post Darella

Miriam Pillar Grossi

Pedro Martins

Tânia Welter

Toni Vidal Jochen

EDIÇÕES DO INSTITUTO EGON SCHADEN

Edições do Instituto Egon Schaden foi criada em 2016 por deliberação da Primeira Assembleia Geral do Instituto Egon Schaden. Tem a missão de trazer a público obras que atendam aos propósitos estabelecidos como objetivos do IES desde a sua fundação em 04 de julho de 2014, especialmente no que diz respeito à promoção do diálogo intercultural entre os povos formadores da região. Nesta edição de estreia, Edições do Instituto Egon Schaden junta-se a um sem número de pessoas e instituições no esforço de lembrar o primeiro centenário da Guerra do Contestado (1912-1916) trazendo a público o estudo de Tânia Welter sobre a presença do monge profeta São João Maria entre a população de Santa Catarina. Este esforço editorial busca honrar a vida, a luta e a memória dos milhares de homens e mulheres que derramaram seu sangue em busca de uma vida digna em solo catarinense.

CONSELHO EDITORIAL

Pedro Martins – Editor

João Baptista Borges Pereira

José Giovani Farias

Maria Dorothea Post Darella

Miriam Pillar Grossi

Paulo Pinheiro Machado

Tânia Welter

Toni Vidal Jochen

*O Profeta São João Maria não morreu:
ele continua encantado no meio do povo*

Joaquim Machado
Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 VIAJANTES NO UNIVERSO JOANINO: DISCURSOS ESCRITOS A RESPEITO DE JOÃO MARIA	29
CAPÍTULO 2 O MUNDO HIERÁRQUICO E ENCANTADO DE JOANINOS E JOANINAS	47
CAPÍTULO 3 A CONSTRUÇÃO DE JOÃO MARIA COMO DIVINDADE	93
CAPÍTULO 4 JOÃO MARIA COMO SANTO.....	121
CAPÍTULO 5 JOÃO MARIA COMO PROFETA.....	145
CAPÍTULO 6 JOÃO MARIA COMO SÍMBOLO DE LUTA EM SANTA CATARINA ...	179
CAPÍTULO 7 FORMAS DE INSTITUCIONALIZAR JOÃO MARIA	207
CAPÍTULO 8 DE COMO A TEORIA PODE AJUDAR NA COMPREENSÃO DO UNIVERSO JOANINO.....	233
ICONOGRAFIA	257
CONSIDERAÇÕES FINAIS	273
REFERÊNCIAS	279
ANEXOS	303

APRESENTAÇÃO

O livro de Tânia Welter vai interessar a vários leitores. Sua prosa leve e fluente nos estimula à leitura e à reflexão ao levar-nos através de um universo contemporâneo em que a religiosidade vinculada a uma figura santa perpassa classes sociais, religiões e etnias. Estimulada por sua própria vivência como pesquisadora e professora, Tânia Welter chega à figura de João Maria sem se deter numa exploração histórica do monge João Maria e da Guerra do Contestado, tema tão amplamente tratado por vários pesquisadores. Antes, explora a contemporaneidade do universo das relações sociais que chama de “joanino”: o universo hoje dos devotos do monge João Maria. Dialoga, no entanto, com historiadores e antropólogos que tem se dedicado ao tema.

Sem descuidar de uma metodologia apropriada, mostrando ao leitor seu processo de produção, o texto não se faz num jargão acadêmico restrito. No entanto, o leitor será conduzido às reflexões teóricas e delas desfrutará se assim escolher. Começa aqui a manifestação do respeito da autora com aqueles que se envolvem ou envolveram em seu trabalho.

Ao construir a designação joanino para seu universo de pesquisa, Welter não está construindo um tipo ideal. Joanino é, antes, um dispositivo de interpretação que possibilita mostrar características de um universo multifacetado o que, em consequência, permite conhecer a amplitude do valor social e cultural da figura do monge até hoje, passados mais de 100 anos de sua morte. Esta amplitude corresponde a uma gama de “apropriações” da figura do monge em rituais que se propagam independentemente da pertença religiosa das pessoas e na definição de lugares santificados por ele. A progressiva e relativamente rápida introdução das igrejas pentecostais num universo primordialmente católico não fez regredir a devoção ao monge nem os rituais a ele relacionados.

A abordagem de Welter se contrapõe à folclorização do monge e do episódio histórico de sua origem – a Guerra do Contestado (1912-

16). Tratada pelas pessoas do universo joanino como Guerra Santa, é este o fato histórico a que a memória de João Maria remete. Welter trata também com um respeito profundo as populações com quem conviveu durante seu longo e extenso trabalho de pesquisa. O trabalho de pesquisa é um ponto alto deste livro, não só pela extensão do campo coberto mas pelo cuidado com que os registros foram feitos e organizados. É digno de nota o mérito de pesquisadora de Tânia Welter que imergiu no seu campo sem perder a perspectiva da meta de seu trabalho.

Ela mostra, então, como João Maria é ainda a figura que justifica estruturas familiares e sociais e até, em certos casos, conduz ao empoderamento feminino. Mostra como os elementos que constituem a santidade de João Maria desvendam um universo de valores sociais que perpassam classes, etnias e pertenças religiosas. Mostra como sua santificação pelas pessoas e famílias conduz a uma identificação com a natureza ao associar o monge com águas limpas e campos férteis, e que a perspectiva do fim do mundo está presente em muitas formulações de João Maria como profeta. Mostra, ainda, que João Maria é um fator de agregação nas lutas camponesas e que tanto o poder político como o poder eclesiástico se apropriam da figura do monge de formas e em ocasiões específicas.

O livro encerra com um denso capítulo de reflexões teóricas que respondem pelo competente tratamento do material de campo. Por outro lado, são um estímulo ao nascimento de novas questões e perguntas a serem respondidas por outras pesquisas no campo das religiosidades. Neste livro, para além do dito, o propósito de incitar perguntas foi plenamente cumprido. Boas respostas conduzem a novas perguntas.

Maria Amélia Schmidt Dickie

INTRODUÇÃO

Este livro é uma versão um pouco modificada, principalmente em detalhes e ajustes estruturais, da tese em Antropologia Social defendida em 2007 (WELTER, 2007)¹. Para interessados em conhecer os fundamentos teóricos e metodológicos do trabalho, indico a leitura do capítulo final. Inspirada em Hermano Vianna (2002), afirmo que as pessoas podem se surpreender “com a possibilidade de a teoria ser tão divertida quanto a realidade” (p. 13).

A publicação deste trabalho se soma aos esforços de inúmeros eventos acadêmicos, produções bibliográficas, cinematográficas e artísticas realizados e publicadas durante e após o Centenário da Guerra do Contestado (2012-2016)². Unem-se aos objetivos explicitados na Carta do Irani³, escrita por participantes das três sessões do Simpósio Centenário do Movimento do Contestado realizadas em 2012 na UFSC, UFFS e UFPEL, alertando a sociedade civil e conclamando as autoridades públicas sobre o estado de abandono da população remanescente do conflito do Contestado e situação deplorável dos acervos documentais, locais de memória e patrimônio histórico. Na carta, pesquisadores e pesquisadoras conclamam as autoridades públicas para:

¹ Com o título “O Profeta São João Maria continua encantando no meio do povo’ – Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina”, tese em Antropologia Social orientada por Maria Amélia Schmidt Dickie, a quem agradeço o apoio e parceria. Agradeço também a leitura atenta e as sugestões da banca examinadora composta por Carlos Alberto Steil, Artur Cesar Isaia, Oscar Calavia Sáez, Vania Zikán Cardoso, Giselle Guilhon Antunes Camargo, Alberto Groisman e Neusa Maria Sens Bloemer.

² Cito, por exemplo, as cinco edições do Simpósio Nacional do Movimento do Contestado realizados em diversas instituições de ensino superior de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, entre 2012 e 2016, do Seminário Nacional 100 anos da Guerra do Contestado realizado pelo Ministério Público de Santa Catarina em 2012, da I Jornada de pesquisas sobre o Movimento do Contestado realizada na UDESC (Santa Catarina) em 2013, do XV Encontro Regional de História: 100 Anos da Guerra do Contestado: Historiografia, Acervos e Fontes, realizado em 2016 na UFPR (Paraná), do I Congresso Brasileiro do Centenário da Guerra do Contestado realizado em 2017 na UEL (Paraná). Cito também o documentário “Terra Cabocla” produzido pela Plural Filmes em 2015.

³ Disponível em <http://fragmentosdotempo2.blogspot.com.br/>.

a) A premência da implementação de políticas públicas de saúde, educação e terras para a população remanescente do conflito, como forma de atendimento a cidadãos que, por gerações, estiveram marginalizados dos benefícios da sociedade brasileira (...); b) A urgência da defesa dos locais de memória e convivência das populações tradicionais remanescentes do conflito em Santa Catarina, e em maior âmbito, dos locais frequentados pelos devotos da tradição de São João Maria em todo o sul do Brasil (...); e c) A necessidade da localização, preservação, guarda e colocação à disposição de pesquisa de acervos documentais, de origem pública ou privada, compreendendo todo um repertório (de documentos, imagens, prosa, poesia, orações, pinturas, esculturas, objetos museológicos, depoimentos orais e peças audiovisuais) que tenham relação com a Guerra do Contestado e, num sentido mais amplo, sobre a vida, a sociedade e a cultura do planalto meridional brasileiro (CARTA IRANI, 2012).

1. Encontrando João Maria – trajetória acadêmica

Neste trabalho trato dos discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. O interesse por João Maria foi despertado por fatos acontecidos em dois momentos da minha caminhada acadêmica: como pesquisadora, na Comunidade Cafuza de José Boiteux, e como professora, na cidade de Lages, Santa Catarina. Desde meu primeiro contato com a Comunidade Cafuza, em 1987, quando ainda estava assentada na Terra Indígena Ibirama, soube que a religiosidade era um aspecto central de sua cultura e que eles haviam participado do Movimento do Contestado e da Guerra do Contestado⁴ como população expropriada e rebelde. Quando realizei investigação junto ao grupo (WELTER, 1997a, 1997b, 1999 e 2001), conheci melhor suas práticas e rituais religiosos, especialmente os rituais católicos, como devoção aos santos, pagamento de promessas, procedimentos de cura, batismo não eclesial, Recomendação das Almas, Serenata e festas motivadas pela

⁴ Evento que opôs as forças do governo (federal e estadual) e os sertanejos entre 1912 e 1916 na região disputada por Paraná e Santa Catarina. Durante quatro anos, cerca de 20 mil pessoas teriam se rebelado contra a ordem vigente representada por seis mil homens das tropas legais, ocupando uma área de 25 a 28 mil quilômetros quadrados (QUEIROZ, 1977; MARTINS, 1995). A imprensa da época ressaltou que este evento ocorreu pela “ignorância e fanatismo da população cabocla em torno do monge João Maria”. É possível encontrar diversos termos para denominar este evento, tais como Guerra Santa, Guerra dos Fanáticos, Guerra dos Jagunços, Movimento do Contestado, Guerra Sertaneja do Contestado e outros. Utilizarei o termo Guerra do Contestado para me referir ao evento (guerra) ocorrido entre 1912 e 1916, no espaço de um território contestado, e o termo Movimento do Contestado para me referir ao processo que teve início anteriormente ao evento da guerra, envolvendo diversos aspectos sociais, econômicos e religiosos e que teve consequências marcantes para diversas populações.

devoção. Assim, foi neste momento que ouvi muitas histórias sobre João Maria, identificado como Profeta ou São João Maria de Agostinho, considerado por Cafuzos e Cafuzas como curador, profeta e santo. Mesmo sem entender o significado, observava que eles plantavam cruzes de cedro em frente às casas, na entrada do território ocupado pela comunidade e no cemitério. Eles e elas explicavam que a cruz era de João Maria e que, quando ela brotava e transformava-se em árvore, significava que este tinha abençoado a casa e seus moradores e moradoras. Além disto, algumas casas possuíam pequenos quadros com a imagem de João Maria e muitas pessoas (inclusive pentecostais) contavam histórias sobre sua passagem entre elas. Essas passagens caracterizavam-se como visitas com a finalidade de ensinar, orientar na fé, batizar filhos e filhas, realizar curas, fazer revelações proféticas, dar conselhos sobre como se preparar para os acontecimentos futuros, entre outras. Percebi, pelos relatos ouvidos naquelas oportunidades, que as histórias sobre o profeta e santo estavam vinculadas intrinsecamente à história das pessoas e do grupo, ou seja, João Maria era o padrinho de alguém, havia aparecido durante uma determinada festa, tinha conversado com o avô, tinha ensinado a fazer o batizado em casa ou o remédio para curar certa enfermidade. Assim como um parente querido, os Cafuzos e Cafuzas estavam sempre aguardando nova visita de João Maria e tinham cuidado com o próprio comportamento em relação às pessoas ou animais, pois acreditavam que o mesmo poderia lhes aparecer utilizando, para isso, a adoção de qualquer outra forma física. Os Cafuzos e Cafuzas o consideravam grande curador, homem bondoso, conhecedor profundo dos mistérios do mundo, portador de capacidades extraordinárias e perspicaz profeta. Muitos relatavam as profecias de João Maria, especialmente aquelas a respeito do fim do mundo, fim este que seria precedido pelos “sinais de Deus”. Percebi que os “sinais” mencionados eram vinculados às dificuldades enfrentadas pelos Cafuzos e Cafuzas no cotidiano, como brigas familiares, desrespeito de filhos e filhas, desunião na família e na comunidade, doenças, falta de alimentos, inflação, pragas agrícolas, falta de terra e outros. O discurso profético de João Maria era recorrentemente lembrado na interpretação da trajetória do grupo, para entender o presente e orientar decisões futuras.

Em período posterior ao trabalho inicial de investigação junto à Comunidade Cafuza, fui convidada para ministrar disciplinas de Antropologia na Graduação em Pedagogia (Faculdades Integradas Rede Facvest), na cidade de Lages, estado de Santa Catarina. Naquele curso eu trabalhava com nove turmas e um número aproximado de quinhentas

estudantes (99% mulheres) oriundas de diferentes municípios do Planalto Catarinense, do Vale do Itajaí e de alguns municípios do Rio Grande do Sul. A temática da Guerra do Contestado e de João Maria era frequentemente lembrada nas aulas. Estudantes relatavam o que ouviam de parentes, amigos e amigas sobre a presença de João Maria entre eles e interpretavam “seus discursos” (éticos, proféticos, religiosos) a partir de situações concretas. Também, neste contexto, os discursos “de João Maria” que mais chamavam atenção de estudantes eram aqueles relacionados ao fim dos tempos, que viria precedido por sinais como: “quando o rico ficar pobre e o pobre ficar rico”, “quando não der mais para saber se é inverno ou verão”, “quando as coisas estiverem todas mudadas”, “será sinal de que o fim está próximo”. João Maria era comumente percebido por estes/estas estudantes na contemporaneidade como profeta e santo. Sua presença física era vista como um mistério: “meu sogro tem uma fonte de água milagrosa em seu terreno que foi abençoada por João Maria. Toda Sexta-feira Santa a comunidade faz romaria e ele aparece, mas só para aqueles que acreditam nele”.

Estes relatos orais (de Cafuzos, Cafuzas e estudantes) sinalizavam que João Maria tinha uma importância significativa para essas pessoas. Vinculadas a diversos contextos, condições econômicas ou credos religiosos, elas viam João Maria como alguém próximo, querido, aguardado e, muitas vezes, vivo. Percebi, também, que suas “orientações e ensinamentos” sobre a vida eram seguidos com seriedade e que suas “mensagens proféticas” eram frequentemente apropriadas para interpretação de eventos do passado e situações cotidianas, inclusive por estudantes universitários.

A literatura escrita a respeito de João Maria até o início dos anos 2000, no entanto, com frequência o colocava no contexto passado (século XIX e início do século XX) e o vinculava, direta ou indiretamente, à Guerra do Contestado. Afirmava-se, recorrentemente, que João Maria era italiano e teria chegado ao Brasil em 1844, circulando especialmente pelo Caminho das Tropas (entre São Paulo até a fronteira dos países sul-americanos Paraguai, Argentina e Uruguai), sendo reconhecido como peregrino, monge, anacoreta, curador e profeta, ou João Maria de Agostinho. Depois de seu suposto desaparecimento (por volta de 1875), teria surgido outro peregrino que ficou conhecido como João Maria de Jesus, cuja origem seria síria, com características e trajetória semelhantes ao primeiro. Seu desaparecimento também foi misterioso no início do século XX. Muitas pessoas afirmam que João Maria teria inspirado e até liderado, na pessoa de seu suposto irmão José Maria, o “movimento de rebeldia

dos sertanejos”, entre 1912 e 1916, contra as empresas colonizadoras e o governo brasileiro, denominado de Guerra do Contestado. Posterior a isto, João Maria aparece na literatura como personagem do passado, sendo no máximo lembrado como figura lendária ou mito mantido no imaginário popular por meio de narrativas (CABRAL, 1979).

O descompasso observado entre os relatos que obtive entre Cafuzos, Cafuzas e estudantes (que o identificam como personagem presente e significativo) e aquilo que a literatura ressalta (personagem do passado) sinalizou a importância de um estudo criterioso a respeito da presença contemporânea de João Maria no estado de Santa Catarina. Este estudo, independente da população-alvo, considera que, tanto a trajetória de João Maria, quanto seus discursos, são construídos pelas pessoas no presente.

2. Encontrando os discursos a respeito de João Maria – Trajetória da pesquisa

Inspirada por estes dados, realizei uma pesquisa, objetivando conhecer os discursos a respeito de João Maria, na contemporaneidade, por pessoas com recorte étnico diverso, com pertença religiosa diversa, residentes em contextos rurais e urbanos da região central de Santa Catarina. De forma específica, percebia a importância de buscar as referências contemporâneas a João Maria dessas pessoas, investigar as formas e argumentos utilizados por elas em seu reconhecimento, investigar de que forma ele se inseria em seu modo de vida e o que adicionava ao mesmo. Reconhecimento é o aspecto central da legitimidade (WEBER, 2000 e 2002). Uma autoridade, ordem ou ação podem ser validadas aos olhos daqueles que lhe são sujeitos: pela tradição, em virtude de ligação emocional, pelo fato de uma crença racional ou por ter sido instituída. Assim, por meio de atitude externa de imposição ou interna da pessoa, algo só é legítimo enquanto encontra reconhecimento por parte de alguém.

a) Referencial teórico-metodológico

Busquei referenciais que orientassem meu olhar sobre o objeto de pesquisa e que pudessem ampliar a perspectiva da abordagem empírica. Considerei que as categorias de discurso e interpretação de Paul Ricoeur (1977, 1978, 1989, 1990, 1991), Otávio Velho (1995) e Clifford Geertz (1978) possibilitariam orientar e ampliar meu olhar sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria.

Parti da noção de que todo discurso é uma ação humana significativa e possui referências ostensivas e não ostensivas (RICOEUR, 1990). Aquilo que é explicitado pelas pessoas é uma significação, não condiz mais com a situação inicial e, como significado revelado, se autonomiza e fica disponibilizado para outras leituras. Para Paul Ricoeur (1978), “há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta” (p. 15)⁵. Toda interpretação, no entanto, tem por base um reservatório de experiências prévias. Paul Ricoeur (1989) considera que a ação comunicativa é articulada a partir de normas, símbolos e signos próprios dos sujeitos, sem contar o não dito, como os preconceitos.

Além de explicitar significados produzidos e interpretados, o discurso abre a possibilidade de produção de significados novos segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a cultura na qual estão inseridos o discurso e seu interlocutor (GEERTZ, 1978). Assim, os discursos, além de explicitarem um *mundo*, mediar a compreensão do ser-no-mundo ou compreensão de si, podem revelar um *mundo* desejado ou um poder-ser.

Vejo João Maria como ação significativa ou “evento fundante”, em torno do qual gravitam “múltiplos sentidos” (RICOEUR, 1978, p. 41).

b) Sujeitos da pesquisa

Grande parte da literatura vincula João Maria à Guerra do/ no Contestado e como referente de uma população sertaneja, cabocla e pobre, que é frequentemente caracterizada como ignorante, simples, ingênua e que foi iludida por João Maria. Katiuscia Lazarin (2005) acredita que esta forma de identificar esta população está profundamente marcada pelo “ideal civilizatório” e pelo modelo catequizador da Igreja Católica do início do século XX, amplamente divulgado a partir dos escritos dos militares e dos freis franciscanos sobre a Guerra do Contestado. Na perspectiva de militares, o ideal civilizador previa, inicialmente, a exclusão da população negra e indígena além de, no limite, criar medidas do poder público que voltasse as atenções “para estes ‘bárbaros’ no

⁵ Para Paul Ricoeur (1978), interpretação é “o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. Guardo assim a referência inicial à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos ocultos. Símbolo e interpretação tornam-se, assim, conceitos correlativos” (p. 15 [grifado no original]).

intuito de trazê-los à civilização, para a ordem e o progresso da nação” (p. 42 [grifado no original]). A Igreja, por outro lado, considerava que era necessário ter compaixão destas “pobres almas perdidas que precisam ser mais bem orientadas para que voltem para o caminho que leva a Deus Todo Poderoso” (p. 56). Dessa forma, sertanejos/caboclos são percebidos como sujeitos que necessitam ser tutelados pelos poderes públicos, pois ficariam, do contrário, “excluídos da nação” (p. 42).

Katiuscia Lazarin (2005) organizou a produção historiográfica sobre o Contestado em três “fases”. A primeira compreende as obras publicadas entre 1916 e 1950; a segunda, as obras publicadas entre 1950 e 1974; e a terceira fase compreende o período de 1980 a 2003. Num primeiro momento, os envolvidos foram rotulados como caboclos, matutos, inteligentes guerrilheiros, fanáticos, loucos, jagunços, humildes, bravos, destemidos, bandidos, endemoniados, dementes, audaciosos e errantes.

Num segundo momento, o olhar dos/das autoras recai sobre o caráter das pessoas. O caboclo foi transfigurado em jagunço fanatizado, mas também foi definido e relacionado como vítima, herói, trabalhador despossuído, sem-terra, vencido, excluído. Esta transfiguração coube aos setores progressistas da Igreja Católica que, em fins dos anos 70, passaram a criticar o Governo militar e voltaram suas atenções para as pessoas pobres. Nesse contexto, os caboclos representariam simbolicamente a luta dos colonos dos anos 80 pelo direito a terra (LAZARIN, 2005, p. 115-116).

Num terceiro momento, a literatura sobre o Contestado começou a ser influenciada por novas perspectivas teórico-metodológicas, nas quais os/as autores/as procuraram dar voz aos/as protagonistas, que passaram a aparecer como coautores/as das obras. As memórias e histórias contadas por depoentes acabaram constituindo o principal ponto de partida para novas interpretações e compreensões sobre este fenômeno social. De maneira geral, a pessoa escolhida para representar a população que participou da Guerra do Contestado foi o “caboclo”, chamado também de sertanejo ou de caboclo sertanejo (LAZARIN, 2005).

Tentando definir, contemporaneamente, quem é a população cabocla no sul do Brasil, Pedro Martins (2001a) opta por caracterizá-la a partir da condição social, o que implica identificá-la com o segmento da população que vive uma condição de existência em contexto de isolamento relativo (mesmo quando migra para as cidades), afastada do sistema legal e sem acesso às relações de poder dominantes. Geraldo Locks (2004), que adota uma abordagem culturalista, define a identidade de caboclo a partir

de sua cultura. Afirma que, independentemente do local de residência, caboclos são as pessoas que “conservam alguns hábitos comuns, como tomar chimarrão, ter uma religiosidade centrada nas figuras dos monges que se fizeram presentes na região antes, durante e depois do Contestado, rezas, procissões, batizados, sistema de ‘compadrio’, festas, músicas e hábitos alimentares” (p. 07 [grifado no original])⁶.

Ao elaborar reflexões sobre a população envolvida na Guerra do Contestado ou seus descendentes e construir personagens como modelos de análise, muitas pessoas contribuíram significativamente para o reforço de ideias preconceituosas para com essas populações. Por outro lado, apontaram para a necessidade de observar certa centralidade de alguns elementos na sua caracterização, tais como o universo cosmicizante, vínculo com a natureza, valores sociais específicos, uma tradição católica e João Maria como referente ético e prático.

A escolha de um termo para definir, na contemporaneidade, as pessoas que reconhecem João Maria se tornou uma tarefa bastante complexa. Faço aqui um breve exercício para demonstrar esta dificuldade. Se optar por definir como caboclos e caboclas as pessoas que reconhecem João Maria, no sentido proposto por Pedro Martins (2001a), ficariam de fora as pessoas que não estão à margem do sistema legal ou das relações de poder. Se considerar como sertanejas, restringiria apenas as pessoas no contexto e cotidiano rural e com cultura camponesa. Se as definir como devotas, excluiria indevidamente aquelas pessoas que, apesar da legitimidade atribuída a João Maria, não o consideram como santo.

⁶ A categoria caboclo, aplicada às populações do sul do Brasil, foi alvo de diversas reflexões antropológicas. Para Pedro Martins (2001a), o surgimento do caboclo está relacionado aos primeiros tempos do desbravamento e ocupação do território do Sul do Brasil. Segundo ele, na medida em que os grupos indígenas foram sendo deslocados, pessoas de origens diversas foram se instalando nas terras desocupadas ou nos sertões a serem desbravados no noroeste do Rio Grande do Sul, planalto e oeste de Santa Catarina e sudoeste do Paraná. Eram índios amansados e desenraizados, negros libertos ou escravos fugidos, brancos foragidos e toda sorte de indivíduos em busca de autonomia. A partir dessa condição, um modo de vida foi engendrado. A colonização dessas regiões por europeus ou seus descendentes significou para o segmento caboclo um confronto que resultaria em um processo de expropriação da terra, violências diversas e subordinação ao novo grupo. Do confronto entre os dois segmentos surgiram algumas estratégias de sobrevivência. Estas estratégias refletem-se na construção da identidade dos diversos grupos. É assim que, no Oeste catarinense, grupos de caboclos vão se transformando em *brasileiros*, em oposição aos italianos ou alemães. “Estas novas identidades vão ser construídas sempre em oposição e em relação às identidades confrontantes” (p. 17-18) e vivenciadas em espaços rurais ou urbanos. Ao constatar a visão preconceituosa, negativa e excludente que a categoria caboclo teria tomado em Santa Catarina, Arlene Renk (1997), Geraldo Locks (1998) e Neusa Bloemer (2000) optaram pela categoria nativa de *brasileiro* em suas análises. Para Pedro Martins (2001a), a identidade de *brasileiro* não é nativa e foi engendrada durante o processo de colonização europeia como estratégia de sobrevivência dos caboclos. Já as identidades étnicas alemã, polonesa e italiana foram elaboradas, segundo Giralda Seyferth (1993), dentro de uma perspectiva de superioridade étnica diante dos *brasileiros*.

A partir desta dificuldade, optei por chamar de joaninos e joaninas as pessoas da pesquisa que reconhecem João Maria na contemporaneidade a partir de referenciais culturais, históricos, religiosos, políticos, turísticos, comerciais ou outros. Quando for necessário ou prudente especificar mais esta pessoa, utilizo o termo joanino ou joanina acrescido de adjetivos como católico, católica, devoto, devota, pentecostal ou outro. Assim, como em Maria Amélia Dickie (1996), esta “é uma abordagem processual em que os significados são pensados como integrantes das relações entre os sujeitos e, portanto, como sendo construídos e reconstruídos junto com a dinâmica destas relações” (s.p.). No caso deste trabalho, o acesso aos significados dá-se por meio dos discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria.

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

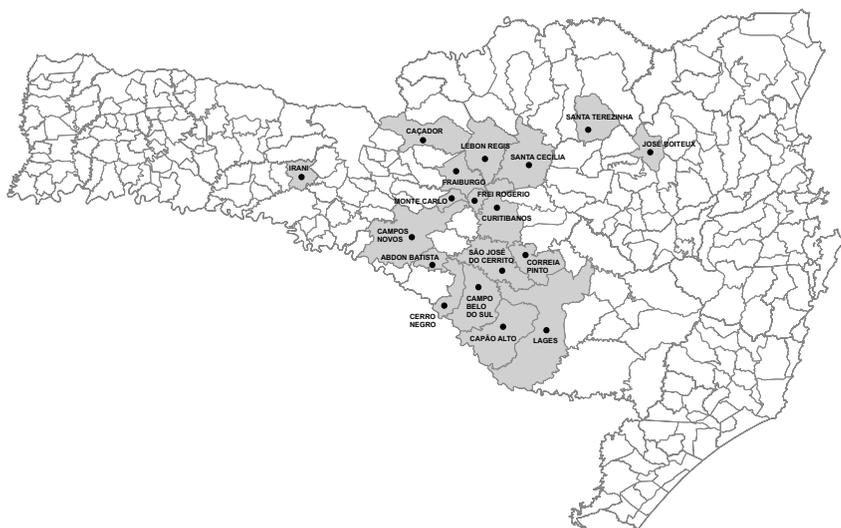
c) Apresentando os dados de campo

Percebendo o campo da pesquisa como o corte espacial de abrangência empírica e a pesquisa qualitativa⁷ como aquela que trabalha com atores sociais em relação e grupos específicos, realizei pesquisa de campo em duas etapas: 1) até 2004: pesquisa com a Comunidade Cafuza (José Boiteux)⁸ e nos municípios de Lages e São José do Cerrito (ambos no Planalto Catarinense) sobre práticas religiosas (católicas e pentecostais) e a presença de João Maria entre elas. Em 2004 participei de diversos eventos religiosos – como a Procissão Quaresmal em Lages (abril), Procissão das Cruzes em Portobelo (abril), Romaria da Terra em Águas de Chapecó (setembro), entre outros; 2) Entre março e agosto de

⁷ Foram fundamentais as reflexões e orientações sobre pesquisa qualitativa feitas por Maria Cecília Minayo (2000), Mirian Goldenberg (1997), Howard Becker (1994), Elisete Schwade (1992) e Cláudia Fonseca (1998).

⁸ A Comunidade Cafuza é um grupo étnico formado pela miscigenação entre negros e índios e “partilha de maneira mais ampla a cultura cabocla própria dos segmentos marginalizados da população camponesa ‘nativa’ de Santa Catarina” (MARTINS, 2001a). Este grupo constituiu-se no final do século XIX e, depois de ter participado da Guerra do Contestado, passou a integrar o contingente de expropriados da terra. Depois de quase um século de perambulação, conquistou sua propriedade na localidade de Alto Rio Laeisz, município de José Boiteux/SC, em novembro de 1992. Sobre a Comunidade Cafuza de José Boiteux, ver também: Valesca Bernardo (1996 e 1997), Maria Isabel Deretti *et al.* (2001), Maria Isabel Deretti (2005), Sérgio de Figueiredo (2001), Luciane Martins (1994), Pedro Martins (1989, 1990, 1991, 1996a, 1996b, 2001b), Pedro Martins e Valesca Bernardo (1996), Pedro Martins *et al.* (2003), Alessandra Schmitt (1996, 1998 e 2001), Alessandra Schmitt e Marilda Silva (1995), Lígia Simonian (1989), Tânia Welter (1997a, 1997b, 1999 e 2001).

2005: pesquisa com pessoas residentes em comunidades⁹, localidades¹⁰, assentamentos¹¹ da reforma agrária vinculados ao MST¹² ou ao Incra¹³, ou residentes na sede do município de Abdon Batista, Campo Belo do Sul, Capão Alto, Caçador, Campos Novos, Cerro Negro, Correia Pinto, Curitibaanos, Fraiburgo, Frei Rogério, José Boiteux, Lages, Lebon Regis, Monte Carlo, São José do Cerrito, Santa Cecília (todos no estado de Santa Catarina, região sul do Brasil)¹⁴.



MAPA 01 - Localização dos municípios da pesquisa

Fonte: Mapa elaborado por Pedro Sangaz em abril de 2007.

A partir do estudo de José Veiga (2002)¹⁵ e dos dados populacionais,

⁹ Trata-se especialmente da comunidade quilombola denominada “Invernada dos Negros”, de Campos Novos, e da Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC. Sobre a comunidade Invernada dos Negros, ver Raquel Mombelli (2003, 2009) e Raquel Mombelli e José Bento (2006).

¹⁰ Os espaços rurais dos municípios catarinenses são frequentemente definidos como localidades ou, menos frequentemente, como comunidade. Assim, quando se referem à região física onde habitam, afirmam que alguém “mora na localidade tal”, uma espécie de bairro rural. O conjunto das localidades e da sede administrativa forma o município.

¹¹ Assentamento como um conjunto (muitas vezes heterogêneo) de trabalhadores rurais vivendo e produzindo num determinado imóvel rural, desapropriado ou adquirido pelo governo federal ou estadual com o fim de cumprir as disposições constitucionais e legais relativas à reforma agrária (LAZZARETTI, 2003).

¹² Trata-se dos Assentamentos: 30 de Outubro e Sepé Tiaraju (Campos Novos), Contestado, União da Vitória e Vitória da Conquista (Fraiburgo).

¹³ Como o assentamento da Comunidade Cafuza no Alto Rio Laeisz, em José Boiteux.

¹⁴ A maioria destes municípios integra a Região catarinense onde se desenvolveram os eventos do Movimento do Contestado no início do século XX. O mapa 01, elaborado por Pedro Sangaz, localiza os municípios onde ocorreu a pesquisa.

¹⁵ José Veiga (2002) analisa os dados dos municípios brasileiros e a metodologia empregada para definir o que é uma “cidade” e conclui que há diversas distorções. Uma delas é que, segundo a Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Econômico (OCDE), para uma localidade ser considerada urbana, é necessário ter 150 hab/Km². Por estes dados, apenas 411 de 5507 municípios

constatei que nenhum dos municípios pesquisados poderia ser classificado como “cidade” ou “espaço urbano”, pois sua função e dimensão estão mais próximas das lidas agrícolas e de atividades dependentes da natureza do que de uma urbanização propriamente dita. Em março e julho de 2007 tive oportunidade de voltar aos municípios de Lages, Correia Pinto, Campo Belo do Sul, Fraiburgo, Curitibanos, Irani e José Boiteux para confirmar algumas informações e realizar registros fotográficos.

Em todos os municípios investiguei a respeito da presença de João Maria, estabelecendo contato direto com as pessoas (conversas informais) ou realizando entrevistas abertas ou semiestruturadas (67 gravadas e outras registradas no diário de campo), envolvendo cerca de 50 homens e 60 mulheres. O contato inicial com estas pessoas ocorreu de diversas formas. Quando não tinha nenhuma indicação anterior, procurava alguma pessoa ou instituição (como comércio, sindicato de trabalhadores rurais, secretaria ou prefeitura municipal, Igreja, Epagri ou outro) e solicitava que me indicassem alguém que pudesse falar a respeito de João Maria. Esta pessoa frequentemente indicava outra e, desta maneira, foi se estabelecendo uma rede de pessoas que reconheciam João Maria, chamados neste trabalho de joaninos e joaninas. O campo, a princípio mais restrito, foi sendo ampliado aos poucos a partir destas indicações. No primeiro contato apenas explicitava minha intenção e solicitava sua contribuição posterior e, salvo raras exceções, não realizava entrevistas ou fotografias, que ocorreram em momentos posteriores.

Com algumas pessoas, convivi longo tempo e participei das atividades cotidianas, em destaque aquelas que envolviam a questão religiosa e João Maria. Participei de eventos religiosos católicos, como missas (inclusive uma, denominada “missa crioula”, realizada durante um Torneio de Laço em Campo Belo do Sul¹⁶), cultos, procissões, novenas, via-sacra, celebrações e festas de comunidade – Festa de Nossa Senhora Aparecida (Invernada dos Negros, Campos Novos); Festa da

brasileiros em 2000 deveriam ser considerados urbanos. Outra distorção é que se eleva à condição de “espaço urbano” qualquer sede municipal (p. 65). Afirma que muitos municípios brasileiros não poderiam estar enquadrados como cidade porque “quase tudo está diretamente vinculado a lides agrícolas, pecuárias, florestais, pesqueiras, minerais, ou a recreações dependentes da natureza” (p. 56). Sugere que, se rever a metodologia e cruzar dados empíricos, se verá que o “Brasil é menos urbano do que se calcula” (p. 31) ou que as cidades são espaços camponeses.

¹⁶ Também chamada de Missa Campeira, realizada durante eventos organizados por Grupos de Tradição Gaúcha. Missa presidida por um padre, mas com uma homilia em estilo coloquial – escrita em forma de verso (décimas) com linguagem utilizada em eventos como estes, por exemplo, em vez de Deus, Patrão do Céu.

Santa Cruz (Ermida, São José do Cerrito); Festa de São João (José Boiteux); rituais religiosos autônomos, como a Recomendação das Almas e a Reza do 25 (Campo Belo do Sul) e terços cantados; além de eventos religiosos evangélicos como culto, escola de formação e reunião de mulheres. Conversei, também, com o clero católico, para conhecer o discurso institucional sobre João Maria, e com lideranças religiosas laicas católicas e pentecostais, como benzedor, benzedeira, curador, curandeira, “remedeiro”, capelão, capelã, obreiro e obreira¹⁷, a fim de ter acesso à religiosidade centrada em João Maria. Além disto, participei de eventos não religiosos como palestras, torneios de laço, reuniões de projetos governamentais, como o Microbacias 2, e realizei conversas informais com prefeitos, vereadores, secretários municipais, diretores e diretoras de escola, servidores e servidoras públicas em diversos municípios.

Em cada município visitei igrejas, catedrais, casas de oração (igrejas evangélicas), museus, bibliotecas, prefeituras e secretarias municipais (especialmente turismo, cultura, educação), rádios (especialmente comunitárias), escolas, universidades, livrarias, sindicatos de trabalhadores (especialmente rurais) e casas de comércio. Visitei, também, locais públicos de devoção a João Maria como grutas, fontes de água (também chamadas de *pocinho*, águas santas ou águas de São João Maria¹⁸), cruzeiros, capelas, ermidas, santuários, monumentos e outros.

Ainda, numa tentativa de mapear a presença de João Maria junto aos joaninos e joaninas, verifiquei (e fotografei) oratórios domésticos, imagens, relíquias de João Maria (objetos *pessoais*) como castiçal, cachimbo, bastão, panela, baú, cajado/bastão e outros, objetos abençoados por São João Maria como água, cruz de cedro, velas, ou de sua autoria, como cartas e orações, textos apocalípticos e mandamentos da natureza. Tudo o que foi tocado ou que pertenceu a João Maria é considerado sacralizado e guardado de forma cuidadosa pelas pessoas (muitas vezes só é mostrado em ocasião especial). Além do registro fotográfico, coletei tudo o que encontrei sobre João Maria: produções literárias, jornalísticas, bibliográficas, panfletos/folhetos, obras de arte, discos digitais e materiais de divulgação.

¹⁷ “Remedeiro” é um termo nativo para identificar o/a profissional que produz e comercializa remédios fitoterápicos, feitos de forma artesanal. Além disto, o/a “remedeiro” frequentemente é considerado ou assume a função também de curandeiro, curandeira, benzedor ou benzedeira, ou seja, trata de doenças diversas, valendo-se do uso de orações especiais. Já “capelão” designa uma liderança laica católica, enquanto “obreiro” designa uma liderança laica pentecostal.

¹⁸ Sempre que estiver utilizando a expressão São João Maria, estarei me referindo a ele como santo.

Observei que o nome João Maria é bastante comum na região da pesquisa e minha ignorância sobre isto causou alguma confusão no início. Meu questionamento a respeito de João Maria era sempre cercado por desconfiança: “de qual João Maria quer saber?”. Rapidamente descobri que muitas pessoas na região atendem pelo nome de João Maria, enquanto o sujeito objeto de minhas indagações não atende por muitos nomes além de Monge João Maria, Profeta João Maria ou São João Maria.

Os discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria constituíram a base desta pesquisa, embora todos os demais dados coletados tenham sido importantes para complementar as informações e reconstituir até certo ponto o universo habitado por João Maria. Joaninos e joaninas, homens e mulheres com idade entre 10 e 98 anos afirmam ser católicos ou pentecostais, têm condições econômicas e profissões diversas, como estudantes, agricultores, agricultoras, comerciários, comerciárias, servidores públicos, aposentados, aposentadas, professores e professoras (todos os níveis, inclusive universitário), advogados, vereadores, historiadores, historiadoras, escritores, jornalistas, radialistas e sindicalistas; residem em contextos rurais e nas sedes dos municípios que foram alvo da pesquisa.

Sua origem étnica é também diversificada: alguns se consideram “de origem”¹⁹, outros/as cafuzos, cafuzas, quilombolas²⁰, jagunças²¹,

¹⁹ Trata-se de imigrantes ou descendentes de imigrantes de origem europeia (especialmente alemães e italianos) que participaram do processo de colonização nos estados do sul do Brasil, entre os séculos XIX e XX. Segundo Pedro Martins (2001), há dois sujeitos distintos neste processo, “os colonizadores, empresários que o promovem, e os colonos – sujeitos subalternos que de fato ocupam as terras” (p. 64). Para identificarem-se como “de origem”, os homens e mulheres que viviam em Santa Catarina, no século XIX, não precisavam ter nascido na Europa, mas “deviam falar o idioma alemão, preservar os preceitos do Deutschtum e atribuírem um valor positivo para o trabalho. O idioma alemão criava a fronteira simbólica entre os imigrantes e seus descendentes e os ‘outros’; enquanto o valor do trabalho e as regras de civilidade funcionavam como critérios para produzir a desqualificação dos descendentes de portugueses, dos xokleng e outros” (AREND, 2001). Sobre a relação conflitiva entre os grupos a partir da colonização europeia no sul do Brasil, ver também Maria Ignez Paulilo (1996).

²⁰ Pessoas que se reconhecem como descendentes de africanos. De forma semelhante aos Cafuzos de José Boiteux, esta autoidentificação e sua condição étnica passam a ser apropriadas para reivindicação de direitos dos quais o grupo foi espoliado e como forma de diferenciação em relação à população regional. Segundo Ilka Leite e Ricardo Fernandes (2006), a ideia de “comunidade remanescente de quilombos” passou a ser veiculada no Brasil, principalmente no final da década de 80, “para se referir às áreas territoriais onde passaram a viver os africanos e seus descendentes no período de transição que culminou com a abolição do regime de trabalho escravo, em maio de 1888. (...) As terras dos quilombos foram consideradas parte do patrimônio cultural desses grupos negros e enquanto tais deveriam ser alvo de proteção por parte do Estado” (p. 6).

²¹ Denominação positiva assumida durante a pesquisa por pessoas que residem em Taquaruçu (município de Fraiburgo), antiga “Cidade Santa”, embora em passado recente ou em outros contextos tenha um significado pejorativo.

“brasileiros”, caboclos e caboclas ou “de origem cabocla”²². Este destaque se contrapõe à grande parte dos textos literários e não literários que vincula João Maria apenas ao segmento caboclo ou sertanejo.

Na questão específica do vínculo religioso institucional, grande parte dos joaninos e joaninas declarou ser católico e católica (cerca de 94%); outra declarou ser evangélico e evangélica²³ (cerca de 6%) vinculados/as a denominações religiosas pentecostais²⁴, como Igreja Assembléia de Deus²⁵ (1), Igreja Obra da Palavra (1), Igreja da Redenção (1), Igreja Pentecostal Verdade Presente (1)²⁶ e Igreja do Evangelho Quadrangular²⁷ (2). Apenas um entrevistado afirmou não ter religião ou ser “ecclético”, embora tradicionalmente estivesse vinculado à Igreja Católica.

Todas as pessoas pentecostais entrevistadas afirmaram ter uma formação religiosa inicial católica e, em alguns casos, ter assumido posições de liderança laica (ministros, catequistas, capelães) antes de mudar para o vínculo atual. Isto leva a concluir que as pessoas entrevistadas são cristãs, não havendo qualquer registro, por parte delas, de vínculo com outras religiões. Grande parte dos joaninos e joaninas católicas afirmou não ter feito uma escolha pela religião, mas ter sido introduzida diretamente nas práticas realizadas na vida familiar e comunitária. Esta capacidade para englobar a pessoa é uma das características observadas no “catolicismo tradicional” (STEIL, 2004). Já joaninos e joaninas pentecostais, frequentemente nascidos em lares católicos, afirmaram ter optado pela outra religião na fase adulta.

3. Estrutura do trabalho

O resultado da pesquisa e as análises pertinentes estão apresentadas no presente trabalho que é composto por um total de oito capítulos

²² A noção de caboclo, cultura cabocla e “de origem cabocla” estão inspiradas em Pedro Martins (2001).

²³ O termo evangélico é genérico e serve para referir-se a todos os cristãos protestantes vinculados a diversas denominações religiosas (PIERUCCI, 2000).

²⁴ Nas primeiras décadas do século XX, começaram a chegar ao Brasil igrejas protestantes pentecostais. As igrejas pentecostais diferenciam-se das outras igrejas protestantes (guardadas as diferenças) por conservar um estilo de culto fortemente emocional, voltado para o êxtase, com papel de destaque para a glossolalia, o exorcismo e o milagre, visando sempre resultados palpáveis a ser experimentados de imediato (PIERUCCI, 2000, p. 288). Neste trabalho utilizo o termo pentecostal para me referir aos cristãos vinculados às diversas denominações pentecostais.

²⁵ Presente no Brasil desde 1911 (PIERUCCI, 2000).

²⁶ A única informação que consegui sobre esta denominação religiosa é que foi criada em Blumenau (Santa Catarina), onde se localiza sua sede, sendo raras as casas de oração vinculadas a ela. Posteriormente à entrevista, o informante passou a frequentar novamente a Igreja Assembléia de Deus.

²⁷ Presente no Brasil desde 1953 (PIERUCCI, 2000).

organizados em torno dos vários discursos contemporâneos a respeito de João Maria entre os joaninos e joaninas, na forma oral, escrita, performática e expressiva.

No Capítulo I examino os textos literários e não literários a respeito de João Maria, escritos por historiadores e historiadoras locais e acadêmicas, sociólogos e sociólogas, antropólogos e antropólogas, além de comentaristas, romancistas e folcloristas. Observei que há autores e autoras que se referem a João Maria como personagem do passado ou vinculado ao Contestado. Na contemporaneidade, João Maria é visto como mito, santo ou figura lendária.

No Capítulo II explicito o *mundo hierárquico* de joaninos e joaninas, que é formado por pessoas e uma cultura cristã. Este *mundo* é cosmológico e encantado por João Maria, que opera junto às pessoas católicas e pentecostais em rituais, no controle da indeterminação do mundo, é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

Percebendo João Maria como um sujeito histórico, inserido na cultura histórica de joaninos e joaninas, no Capítulo III trato da construção de João Maria como divindade a partir das atribuídas características físicas e modo de vida, família, características de sua personalidade, capacidades especiais, missão na terra e sua atribuída imortalidade.

No Capítulo IV trato da caracterização de João Maria como santo. Esta caracterização está fundamentada em sua dupla condição (humana e não humana) e em aspectos como condição de peregrino e penitente, atribuída imortalidade, desprendimento e desprezo por valores materiais, vida ascética, poder milagroso de cura e comprometimento com “os necessitados”.

No Capítulo V observo a atuação de João Maria como profeta a partir de sua vida *exemplar e carisma pessoal*. Como profeta ou enviado de Deus e, em virtude de seu mandado divino, João Maria possui capacidades especiais que o habilitam, primeiro, a assumir a missão de profeta e, depois, fornecem a legitimidade necessária para exercê-la.

No Capítulo VI trato de explicitar e interpretar os discursos a respeito de João Maria – visto como símbolo da luta pela terra – feitos por lideranças sociais e políticas. Estes discursos levam a uma sacralização politizada de João Maria e passaram a ser elaborados a partir do final da década de 70, do século XX, momento intenso de organização das pastorais católicas e movimentos sociais, partidos políticos “de esquerda”,

mas também, em Santa Catarina, de efetivação de um projeto de resgate da memória da Guerra do Contestado a partir do governo estadual. Os discursos expressivos a respeito de João Maria no patrimônio artístico cultural, no cinema, teatro, música, poesia e dança, explicitados no Capítulo VII, também se popularizaram a partir da década de 70 do século XX e apresentam-se como formas de institucionalização de João Maria.

Por fim, o capítulo VIII apresenta os referenciais teórico-metodológicos que orientaram o “ouvir” e o “olhar” sobre os discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria: calendário vivencial, *mundo*, universo simbólico religioso, devoção, *campesinidade*, discurso e interpretação.

Dedico este livro aos joaninos e joaninas que permitiram que eu adentrasse o mundo habitado pelo Profeta São João Maria. Agradeço pelo tempo e disponibilidade em participar da pesquisa, por me abrigar em suas casas, por me incluir nos rituais, por me apresentar pessoas, por me ensinar os caminhos e por me apoiar na produção do conhecimento. Vocês foram meus/minhas mestres/as, coaprendizes e coautoras/es deste trabalho. Agradeço também aos/às contribuintes brasileiros/as que, por meio das bolsas de Doutorado e Estágio de Doutorado (PDEE – CNPq e CAPES), financiaram minha formação e a realização das pesquisas no Brasil e em Portugal.

Capítulo 1

VIAJANTES NO UNIVERSO JOANINO: DISCURSOS ESCRITOS A RESPEITO DE JOÃO MARIA

Partindo da noção de que discurso é ação comunicativa significada e que a interpretação é inerente ao discurso (RICOEUR, 1990), este capítulo tem o objetivo de apresentar e refletir a literatura escrita a respeito de João Maria por historiadores e historiadoras locais e acadêmicas, sociólogos e sociólogas, antropólogos e antropólogas, além de comentaristas, romancistas e folcloristas. Observei que parte da literatura se refere a João Maria como personagem do passado ou vinculado direta ou indiretamente ao Contestado. Na contemporaneidade, João Maria é classificado como mito ou figura lendária. Outra parte busca na sua consagração a explicação para sua permanência.

a) João Maria como sujeito histórico

Dezembro 24 de 1844, Pág.17 (Rubrica)

Fr. João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, idade 43 anos, solteiro, profissão de Solitário Eremita, vindo para exercer seu Ministério. Declarou residir nas matas do Têrmo desta Cidade, muito principalmente no Morro da Fábrica de Ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro onde chegou do Pará no Vapor *Imperatriz* a 19 do mês de agosto do presente ano de 1844, apresentou um documento que fica arquivado neste Cartório; e para constar lavrei este termo

de apresentação que assino com o apresentado, eu Procópio Luís Leitão Freire, Escrivão Serventuário escrevi e assino.

Procópio Luís Leitão Freire

Giovani Mã. Deagostini, solit. Eremita (CABRAL, 1979, anexo, Texto do Registro da entrada de João Maria de Agostini em Sorocaba).

Este item não só situará João Maria no cenário catarinense como sujeito concreto, como servirá para justificar por que se pode falar em João Maria como entidade única e unívoca. Fusão e “confusão” são duas características adequadas para demonstrar isto. A atribuída “confusão” entre os diversos monges denominados de João Maria refere-se à sobreposição identitária feita pela população, seja por meio da crença do parentesco entre monges, seja por meio da ideia de reencarnação (vinculada ao milenarismo) e, portanto, tomando-o como agente único de salvação.

Na extensa bibliografia sobre João Maria, grande parte ressalta a origem mítica de João Maria, personagem messiânico-milenarista, de origem italiana, em sua chegada ao Brasil em 1844. Apoiados em dados históricos²⁸, afirmam que João Maria teria circulado nos sertões brasileiros (entre Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul), em países latino-americanos (Argentina, Chile, Bolívia, Peru, Guatemala, México e Cuba) e norte-americanos (Canadá e Estados Unidos), sendo reconhecido pelas populações e elites políticas e religiosas como peregrino, curador, benzedor, rezador, ermitão, monge, profeta e messias (CABRAL, 1979; THOMÉ, 1999; KARSBURG, 2012, 2014). Fabian Filatow (2002) aponta a importância dos tropeiros no processo de divulgação e manutenção de hábitos e costumes e da memória da religiosidade popular ao longo do Caminho das Tropas. Sugere que o conhecimento a respeito de João Maria nos sertões “se efetuou por meio dos tropeiros, que eram religiosos e tinham contato multicultural em suas jornadas” (p. 57).

A suposta chegada de João Maria ao Brasil coincide com grande efervescência social e política e significativas mudanças provocadas pela Abolição da Escravatura, Proclamação da República, entrada de grandes projetos multinacionais, colonização europeia, ordens e congregações religiosas da Europa, implantação da Lei de Terras (1850) e outros. Entre meados e finais do século XIX, a situação socioeconômica dos habitantes

²⁸ Trata-se, por exemplo, de registros de prisão, alvarás de soltura, processos criminais, registros paroquiais (Livro Tombo) recuperados por Osvaldo Cabral (1979), Nilson Thomé (1997 e 1999) e Alexandre Karsburg (2012, 2014); de registros pessoais de autoridades eclesiais, por exemplo, Frei Rogério Neuhaus (ver SINZIG, 1939) e artigos de jornal (CABRAL, 1979 e THOMÉ, 1999).

da região sul do Brasil havia se complicado em função das atividades das empresas colonizadoras, da instalação de colonos europeus em terras já ocupadas por populações nativas, da entrada de grandes empresas madeireiras e de um abandono completo da população empobrecida por parte das autoridades da região. Há divergências sobre o desaparecimento deste peregrino conhecido por João Maria de Agostinho. Alguns autores e autoras afirmam ter ocorrido ao redor de 1875 e outros dão datas tão díspares, como 1869, 1889, 1906, 1908 ou até 1933, no Paraguai. O que disto ressalta é que o componente de mistério sobre seu desaparecimento, raramente referido como morte²⁹, aponta para a possibilidade concreta e a esperança no seu retorno reencarnado.

Alguns autores e autoras ressaltam que João Maria teria sido facilmente reconhecido pela população como um especialista do sagrado. Isto se deve especialmente ao fato de que, durante todo o século XIX e início do século XX, a religiosidade dos sertões dos estados do sul do Brasil estava marcada pela presença de diversos beatos, rezadores, entendidos, adivinhos, curadores itinerantes, monges e profetas. O povo legitimava e reconhecia o poder de cura e mediação desses personagens, singularmente porque eram identificados com o povo e a serviço dele: curando, benzendo, batizando, levando aos aflitos palavras de alento e nutrindo os desesperados com promessas de um futuro melhor. Para Duglas Monteiro (1974), o monge representava papel equivalente ao do padre, mas, ao contrário dele, vivia junto à população, deixando-se assimilar, “estava a serviço e era a expressão da autonomia do mundo religioso rústico” (p. 81). Desta maneira, essas lideranças religiosas cumpriam, muitas vezes, as funções de conselheiro, médico, juiz e padre – diante da ausência destes profissionais e face à situação de abandono em que vivia a população sertaneja³⁰, particularmente em regiões relativamente isoladas, até o final século XIX. Desempenhando estas funções, eles contribuíram para colocar em cheque a prevalência da ortodoxia católica junto à população em questão uma vez que os padres, representantes da instituição religiosa, geralmente eram muito ausentes e, quando presentes, posicionavam-se de forma distante da realidade vivenciada por essa população e, muito frequentemente, ao lado dos interesses hegemônicos³¹.

²⁹ À exceção dos trabalhos de Alexandre Karsburg (2012, 2014), que afirmam que João Maria de Agostini teria morrido no Novo México (Estados Unidos) em 1869. Sobre isto, ver, também, Ari Oro (2014).

³⁰ Sertanejo foi o termo utilizado por estes autores para designar a população local da época da Guerra do Contestado.

³¹ Esta reflexão se encontra na maior parte da literatura que trata da entrada do catolicismo junto às populações sertanejas, entre os séculos XIX e XX. Trata-se, por exemplo, de Elio Serpa (1997), Maria

Grande parte dos autores e autoras sugere que outro João Maria teria surgido, entre 1886 e 1893, no Planalto Catarinense, e ficou conhecido como João Maria de Jesus. Seria de origem síria ou francesa, denominado Atanás (ou Anastás) Marcaf (ou Markaf) e teria desaparecido por volta de 1908. A literatura destaca que este peregrino pregava penitências, anunciava que o fim do mundo estava próximo e que viria precedido por castigos de Deus como pragas, escuridão, guerra, pestes, discórdia, entre outros. Era ele que trazia consigo a Bandeira do Divino e a usava para curar. Este monge teria declarado que a República era ordem do demônio e a Monarquia ordem de Deus (CABRAL, 1979; THOMÉ, 1999). Frei Rogério Neuhaus teria sido confrontado por este João Maria, em 1897, segundo registros do próprio Frei (ver SINZIG, 1939) a respeito de suas práticas religiosas. Perguntado sobre sua procedência, o monge andarilho teria afirmado que nasceu no mar e criou-se em Buenos Aires. Questionado sobre quem teria dado a ele a missão de ensinar o povo, teria respondido: “faz onze anos que tive um sonho, percebendo nele claramente que devia caminhar pelo mundo durante catorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar³² na casa de ninguém” (SINZIG, 1939, p. 157).

Segundo Nilson Thomé (1997), seriam deste monge andarilho as fotografias amplamente reproduzidas em toda a região sul do Brasil até hoje. Apoiado em Crispim Mira (FOLHA DO COMÉRCIO, 1912), afirma que estas fotografias teriam sido feitas em 1898, por Herculano Fonseca, de Ponta Grossa (Paraná). Esta fotografia foi copiada por outro fotógrafo de Caxias do Sul (Rio Grande do Sul), Giácomo Geremia, que teria passado a vender as fotos (p. 61). Este mesmo procedimento foi feito pelo fotógrafo sueco Claro Gustavo Jansson³³. César Góes conversou com a família deste fotógrafo, no ano de 2004, quando descobriu que, embora a referida fotografia não tenha sido tirada por Jansson, a venda de sua reprodução

Isaura Queiroz (1957) e Maurício Queiroz (1977).

³² O termo “pousar” é um termo nativo e significa dormir, passar a noite, alajar-se.

³³ Informação fornecida por César Góes durante evento sobre pesquisa ocorrido nas dependências do Museu Universitário (UFSC), em 29 de julho de 2004, e organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Segundo sua filha, Dorothy Moretti (2008), Claro Gustavo Jansson nasceu na Suécia, em 1877, veio ao Brasil no final do século XIX, onde viveu nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina até sua morte, em 1954 (Curitiba). Embora tenha exercido outras profissões, o trabalho de fotógrafo lhe acompanhou durante todo o tempo em que viveu no Brasil, sendo contratado inclusive pela empresa estadunidense do grupo Farquhar *Brazil Lumber and Colonization Company* (MORETTI, 2008). Vito D'Alessio (2004) organizou uma exposição e publicou o livro “Claro Jansson – o fotógrafo viajante” com parte de sua produção fotográfica. Um caderno com importantes fotografias de Claro Jansson foi publicado também em Márcia J. Espig e Paulo P. Machado (2008).

garantiu uma renda considerável a este durante grande parte de sua vida e, ainda hoje, à parte de sua família residente no Paraná. Afirmam que a “fotografia de João Maria” sempre foi muito procurada. Segundo Maria da Conceição Oliveira (1996), esta imagem foi vastamente distribuída nas décadas de 1970 e 1980 do século XX por lideranças do Conselho Indigenista Missionário (CIMI³⁴) entre índios Kaingang e Xokleng do sul do Brasil³⁵. Foi esta imagem que encontrei durante a pesquisa.

Para Laís Mourão (1975), os diversos peregrinos reconhecidos como monge ou profeta João Maria surgidos nesse contexto possuíam uma semelhança no comportamento: todos tiveram um sonho que lhes indicou a necessidade de caminhar pelo mundo penitenciando-se e pregando. Ignora-se sua origem e não se definem dentro da estrutura social. Esta autora observa que, em função da dificuldade de classificá-los, geralmente lhes são atribuídas todas as qualidades que possam fazer deles mediadores por excelência do mundo do sagrado. São uma síntese da via de acesso ao sagrado e encarnam, de certa forma, o próprio contexto do sagrado. Isto ocorre porque eles são a negação da estrutura social vigente. Ainda, segundo esta autora, os traços que a ideologia sertaneja vai selecionar para definir o caráter sagrado desses monges/profetos são: 1) condição de peregrino (sem lar, família, local de residência); 2) penitente (afastamento dos prazeres e riquezas do mundo para fazer penitência, servindo como ato de purificação); 3) pregação do Apocalipse (o apocalipse aparece como um castigo de Deus para todos os homens que estão em pecado. A noção do apocalipse decorre da busca de um sentido para um mundo no qual as contradições sociais se tornam cada vez mais explícitas); 4) poder milagroso de cura e 5) poder de imortalidade (são homens que alcançam a perfeição da condição humana, afastam-se dos males, purificam-se e conquistam definitivamente a vida) (MOURÃO, 1975, p. 72-75).

³⁴ O CIMI faz parte das pastorais sociais da Igreja Católica, cujas dimensões de atuação são: terra, movimento indígena, alianças, formação a serviço da autonomia dos povos indígenas, educação, saúde, autossustentação, diálogo intercultural e inter-religioso e índios na cidade. Os objetivos desta atuação foram redefinidos em Assembleia Nacional no ano de 1995: “impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados(as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático” (Disponível em: www.cimi.org.br. Acesso em: jan. 2007).

³⁵ Informação oral fornecida durante evento sobre pesquisa, ocorrido nas dependências do Museu Universitário (UFSC), em 29 de julho de 2004, e organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC.

A presença destas características e a esperança no retorno de João Maria³⁶ teriam possibilitado o reconhecimento de José Maria, tendo sido identificado, inicialmente, como irmão de João Maria, mas às vezes superposto a ele³⁷. A imprensa noticiava, em 1912, que, desde o desaparecimento de João Maria, o povo esperava outro messias (QUEIROZ, 1977). E foi nesse ano que apareceu, em Campos Novos, o curandeiro que ficou conhecido como José Maria de Santo Agostinho e que, após alguns milagres atribuídos a ele e sua postura de desprendimento, tornou-se famoso. Era, no entanto, um personagem controvertido. Nunca foi asceta ou puritano, sabia ler e escrever, levava consigo e lia para os demais o livro *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*³⁸. Seu comportamento levava a uma identificação apenas parcial com João Maria³⁹, o que não impediu, em alguns casos, seu reconhecimento como João Maria. Para alguns autores, embora sua passagem pela região tenha sido bastante curta, José Maria teria criado as condições para a eclosão e manutenção da Guerra do Contestado⁴⁰ ou do Movimento do

³⁶ Esta esperança teria avalizado outras lideranças e movimentos sócio-religiosos em Santa Catarina. Trata-se, por exemplo, do movimento denominado “Canudinho de Lages”, ocorrido em 1897 na localidade Entre Rios (Lages) em torno de um homem a quem se chamava “São Miguel” e que se apresentava como primo-irmão de João Maria (MACHADO, 2004). Da sua afirmação de que o mundo acabaria no final do século XIX formou-se um culto, chegando rapidamente a juntar 300 pessoas. Este movimento mobilizou o Estado e as Forças do Exército que rapidamente dizimaram o ajuntamento. Assim como João Maria, “São Miguel” desapareceu.

³⁷ Para Laís Mourão (1975), “a mensagem do profeta está colada a ele próprio, não enquanto indivíduo, mas enquanto símbolo que fundamenta um campo semântico vital para o entendimento do mundo” (p. 05). Assim, seu lugar na estrutura permanece sempre em construção, aberto e, por isto, não é nenhuma surpresa cada um ser a continuidade de um único indivíduo.

³⁸ Sobre a presença deste livro no Movimento do Contestado, ver os trabalhos de Márcia J. Espig (1998 e 2000).

³⁹ É frequente na literatura a presença de acusações de que este era um “falso profeta”, “monge falso”, “um enganador do povo”, um “mercenário”. Ver Alfredo Lemos (1954), Zélia Lemos (1977), entre outros.

⁴⁰ Há vasta, variada e, muitas vezes, contraditória literatura escrita sobre a Guerra do Contestado. Segundo Katiuscia Lazarin (2005), o movimento deu margem às mais variadas leituras e interpretações. Cada autor “leu” a guerra com os instrumentos e conceitos que tinha ao alcance, no interior de determinados lugares sociais, sem esquecer que eles próprios são ao mesmo tempo produtos e produtores da sociedade em que vivem (p. 134). Os trabalhos considerados clássicos sobre a Guerra do Contestado foram elaborados por Maria Isaura Queiroz (1957), Maurício Queiroz (1977) e Duglas Monteiro (1974). O trabalho de Maria Isaura Queiroz (1957) foi um estudo sociológico pioneiro realizado na década de 1950 sobre o universo mitológico dos sertanejos. O livro de Maurício Queiroz (1977) foi produzido também na década de 1950 e traz um resgate documental e histórico dos aspectos socioeconômicos da Guerra do Contestado. Duglas Monteiro (1974) faz um estudo inovador sobre o movimento dos revoltosos utilizando métodos propostos pela sociologia da religião e com elementos do próprio movimento. Posteriormente, Laís Mourão faz um estudo sobre a “gestação social do messias” (escrito em 1971 e publicado em 1975). Estes trabalhos apontam diversas questões teóricas fundamentais para entender o processo de desencadeamento da Guerra do Contestado e da manutenção da devoção ao João Maria na atualidade.

Contestado⁴¹, no início do século XX, no território contestado entre Santa Catarina e Paraná⁴². Segundo Laís Mourão (1975), José Maria assumiu o papel do monge, mas o ultrapassou. Abandonando o isolamento dos eremitas, seus antecessores, possibilitou que o sagrado se aproximasse mais do humano, veiculou uma mensagem mais precisa, motivou nos sertanejos a esperança de um novo mundo⁴³, um novo tempo histórico em sua práxis social⁴⁴. Desta maneira, foi reconhecido como messias⁴⁵ – “homem-deus e deus-homem, anuncia a unidade, o fim de todas as contradições” (p. 79). Para Laís Mourão (1975) e Carlos Brandão (1987), são as condições estruturais da sociedade vigente que alimentam as forças geradoras do movimento de repulsa. Neste caso, dos sertanejos diante do poder econômico, político e religioso.

⁴¹ Duglas Monteiro (1974) analisa o Movimento do Contestado em dois planos. De um lado, as condições histórico-sociais que favoreceram a eclosão do movimento e, de outro, o universo de significados construídos pelos rebeldes. Encontra três fases distintas relacionadas a ele: a *ordem pretérita* (a existência de um equilíbrio entre consenso e coerção dada pela distribuição de papéis sociais, bens e serviços e guiada por normas tradicionais), o *desencantamento do mundo* (surgido a partir da ruptura da ordem tradicional e a quebra da unidade entre consenso e coerção) e o *reencantamento* (processo de reconstrução a partir dos valores ameaçados pela crise, estabelecimento de uma nova realidade, a partir de uma nova linguagem). O trabalho de Duglas Monteiro (1974) é apontado por Márcia Espig (1998), Katuscia Lazarin (2005), Cristina Pompa (1998) e Maria Amélia Dickie (1996) como inovador em relação a todos os outros e extremamente atual porque interpreta o Movimento do Contestado a partir dos próprios referentes (religiosos, culturais, sociais) e não a partir de teorias explicativas. Desta maneira, a especificidade histórica e cultural do movimento cria sua própria teoria interpretativa.

⁴² Para Marli Auras (1991), entre outros, a questão da terra foi o móvel da luta do caboclo/sertanejo durante o Movimento do Contestado, não a questão dos limites entre Santa Catarina e Paraná. O Movimento do Contestado é, no entanto, emblemático porque “expressa a condição histórica da (des) organização popular, a ação das elites, da Igreja e do aparelho governamental” (p. 232).

⁴³ Para Ivone Gallo (1999), João Maria teria estimulado o envolvimento dos sertanejos na guerra, pois lhes fornecia uma utopia. A partir de sua presença, imaginaram uma vida em um lugar distante, pitoresco, iluminado, com homens bons e fraternidade e esta imaginação acompanhou seus caminhos desde o início.

⁴⁴ Segundo Pedro Agostinho (2002), o Movimento do Contestado retomou e transformou os rituais pré-figurativos do Império e das Cavalhadas. Ao fazê-lo, os rituais “deixaram de pré-figurar, tornando-se eficazes meios simbólicos pelos quais se exprimia e implantava uma nova ordenação do mundo e se construíam novas fronteiras sociais. No movimento, os símbolos pré-existentes se alteram, conservam os seus velhos significados e adquirem outros (...) inspirados pelo seu *Monge*, à sombra de um simbólico *Imperador*, e a partir dos *Quadros Santos*, com a *Santa Irmandade* (...) passam a tentar instaurar na terra o Novo Século da sua Terceira Pessoa. Esta se caracteriza primeiro pela *caridade*, (...) processos econômicos de *reciprocidade* e *redistribuição* (...). Em segundo lugar, caracteriza-se pela *liberdade* em relação à estrutura social a que estava renunciando; (...) e terceiro, por um *monarquismo* que relembra o do *Monge* que foi Messias, e o daqueles que foram seus precursores” (AGOSTINHO, 2002, p. 44-46).

⁴⁵ Maria Isaura Queiroz (1965) define o messias como “alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem contra o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre tratando-se, pois, de um líder religioso e social” (p. 4). O messias é um líder tipicamente carismático (conceito de Weber), podendo ser reencarnação de uma divindade ou herói histórico, assim como os profetas, que se diferenciam dos sacerdotes porque trazem mensagens fora da tradição sagrada, enquanto o sacerdote é um líder burocrático-legal. Sobre messias, ver também Vittorio Lanternari (1994).

A morte heroica de José Maria⁴⁶, em 1912, inaugura o “tempo da esperança” e, esperando o messias, os sertanejos passam a construir o mundo social contido em sua mensagem (MOURÃO, 1975, p. 77). A esperança de seu retorno e a capacidade de comunicação com este teriam iniciado o ciclo de construção de novos mediadores e, a partir destes, mobilizado o povo em torno de sua mensagem. Trata-se especialmente de virgens e meninos que tinham a capacidade de entrar em contato com ele e comunicar aos demais sua mensagem e palavras de ordem (p. 79). A partir daí, tudo é feito em nome de Deus, São Sebastião e de São João Maria – batizados, casamentos, ordens, reconhecimento de liderança, convocação para a luta, leis e outros – mas, aos poucos, São João Maria se funde também com a imagem de São Sebastião (p. 82).

Até aqui observei dois momentos históricos importantes no processo de legitimação de João Maria entre diversas populações: 1) sua migração para Brasil no final do século XIX, período de intensa movimentação social, política e religiosa tanto na Europa como no Brasil e 2) eclosão do Movimento do Contestado e da Guerra Santa no início do século XX, no qual muitas pessoas lutaram contra o poder econômico e político e foram derrotadas. No entanto, é a superposição identitária dos diversos monges⁴⁷ ao longo desta história que me permite falar hoje de João Maria ou São João Maria como personagem legítimo entre a população que foi alvo desta pesquisa. João Maria é um nome que não só aglutina os diversos monges, mas expressa a unidade dos sentimentos, expectativas e esperanças de mudança social das populações que participaram destas guerras no início do século XX e daquelas que hoje ainda o têm – o nome e o personagem – como referência no seu universo simbólico.

b) João Maria numa relação direta e indireta com a Guerra do Contestado

João Maria é frequentemente vinculado ao Contestado na literatura escrita (acadêmica e não acadêmica). Explicitar este vínculo se torna importante para demonstrar o momento histórico da construção da relevância dos monges como agentes de mudança social. Mudança social é um termo genérico para me referir às esperanças que estão embutidas nos milenarismos como *utopias concretas* (BARRABAS, *apud* DICKIE, 1996).

⁴⁶ Morrer significava, neste momento, “passar para o lado dos que estão junto de São João Maria” (MOURÃO, 1975, p. 77).

⁴⁷ Euclides Felipe (1995) enumera pelo menos cinco deles.

Os trabalhos acadêmicos que destacam a presença de João Maria numa relação (direta ou indireta) com a Guerra do Contestado apontam perspectivas diferenciadas nesta participação: 1) há aqueles que o colocam no contexto anterior, vinculado à religiosidade tradicional, “rústica”, ligado de forma intrínseca à população sertaneja, cabocla e pobre⁴⁸, tratado constantemente como profeta ou santo dos caboclos (entre outros, CABRAL, 1979; OLIVEIRA, 1985; VALENTINI, 2005); 2) como inspirador da Guerra do Contestado (guardadas as diferenças de abordagem, destaco os trabalhos de QUEIROZ, 1957; QUEIROZ, 1977; SERPA, 1999; THOMÉ, 1992, 1997 e 1999) ou de um “movimento sócio-religioso” marcado pela brutalidade estrutural e simbólica por parte das elites locais (MONTEIRO, 1974; MACHADO, 2001 e 2004); 3) como líder místico dos sertanejos (entre eles, LUZ, 1999). Em muitos casos, João Maria é o nome apontado para execração pública como o causador da chacina, porque teria motivado, inspirado, guerreado e oferecido esperanças ou utopia aos “marginalizados”, excluídos, desesperançados, pobres, mas também pequenos fazendeiros e outros. Muitos depoimentos de remanescentes deste movimento⁴⁹, no entanto, não evidenciam, e até negam, o vínculo com a Guerra do Contestado ou com João Maria guerreiro (LOCKS, 1998; OLIVEIRA, 1992; THOMÉ, 1997). Márcia Espig (1998) afirma que “em dias mais atuais, é possível ainda perceber no discurso dos filhos ou netos dos sobreviventes uma atitude dicotômica. Enquanto alguns demonstram orgulho pelo fato de serem descendentes de ‘jagunços’, percebendo-os como gente valente que resistiu heroicamente ao Exército da república, outros mostram o

⁴⁸ Katiúscia Lazzarin (2005) faz uma análise dos trabalhos, pesquisas e publicações sobre a Guerra Sertaneja do Contestado como fontes para investigar as representações forjadas sobre os sertanejos que participaram da Guerra. Constata que há muitas leituras e interpretações sobre o movimento, além de discursos e invenções sobre os sujeitos nele envolvidos identificados como fanáticos, rebeldes, caboclos, marginais, desajustados, párias, guerrilheiros, sertanejos, sem-terra e outros. Euclides Felipe (1995) já havia sugerido que a extensa bibliografia que versa sobre o Movimento do Contestado reflete as óticas pelas quais este movimento é examinado: “desde a fantasiosa que afirma serem os ‘jagunços’ ingênuos como crianças, fanáticos obstinados, selvagens e rudes como animais, até a formal acusação de puro banditismo” (p. 09).

⁴⁹ Os trabalhos a seguir resgataram a memória de remanescentes da Guerra do Contestado: Pedro Martins (1995 e 2001), Tânia Welter (1999), Alessandra Schmitt (1996 e 1998) e Isabel Deretti (2005) na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC; Arlene Renk (1997) entre brasileiros ervateiros do oeste de Santa Catarina; Neusa Bloemer (1996 e 2000) e Geraldo Locks (1998) entre brasileiros da região Serrana/SC; Roberto Iunskowski (2002) com migrantes caboclos da Serra Catarinense na periferia de Florianópolis; Célio Oliveira (1992) e Delmir Valentini (2003) com os habitantes da região do Contestado; Sérgio Lazzarini (2003) entre os caboclos residentes em Taquaruçu. Katiúscia Lazzarin (2005) sugere que o fato de colocar os “vencidos” e “excluídos” a lembrar e falar caracteriza a nova tendência historiográfica no caso do Contestado.

medo em falar ‘destas coisas’” (p. 121). Ivone Gallo (1999) explicita a existência de uma espécie de “trauma social” entre os remanescentes e seus descendentes devido à repressão e à vergonha. Existe um contexto de violência inibindo a memória popular que, por vezes, também ultrapassa o medo: o sentimento de vergonha pelo parentesco com um jagunço rebelado e, principalmente, o sentimento de angústia ao rememorar fatos envolvendo circunstâncias em que os familiares pereceram. Recusam o vínculo com José Maria, o guerreiro, e retomam a perspectiva pacífica de João Maria; 4) como profeta que engendrou o messias, o “salvador” dos justos e puros e instaurador, na terra, de um “novo século”⁵⁰ (QUEIROZ, 1957; QUEIROZ, 1977; MOURÃO, 1975⁵¹; GALLO, 1999⁵²; CABRAL, 1979); 5) como uma figura lendária utilizada no processo de educação de uma nova ordem social (AURAS, 1984; SACHWEH, 2002).

A diferença entre os trabalhos que buscam comprovar a “real existência” de João Maria e outros está na forma de abordagem. Enquanto para os primeiros há grande investimento em especificar o nome “verdadeiro”, a origem e a trajetória deste ou daquele João Maria e de José Maria entre as populações, para trabalhos como este a preocupação está em compreender os significados atribuídos a João Maria nos discursos dos protagonistas, denominados estrategicamente de joaninos.

Interessada em compreender a contemporaneidade destes discursos, aproximo-me particularmente do estudo de Duglas Monteiro (1974) sobre o Movimento do Contestado, e de Laís Mourão (1975) sobre o caráter sagrado dos monges/profetis. Compartilho de suas buscas em compreender o significado das ações a partir da própria especificidade histórico-cultural do caso e dos protagonistas. Estes intelectuais não utilizam métodos explicativos ou leis gerais para analisar o movimento, mas abordagens teóricas que lhes permitiram captar o significado que

⁵⁰ Nilson Thomé (1999) afirma que José Maria não pode ser considerado como messias porque foi morto no primeiro momento e o movimento se organizou em torno de sua mensagem e não de sua ação.

⁵¹ Para Laís Mourão (1975), as relações de dominação produzem a ideologia apocalíptica do movimento do Contestado e esta é construída no interior de um “vazio simbólico” deixado pela ideologia dominante, ao relegar os dominados a uma esfera de liminaridade (TURNER, 1974), de não sociedade. Seria neste vazio simbólico que os dominados elaboram seus próprios códigos, sua própria identidade, em posição de relativa autonomia. Na construção de uma nova realidade, fundamental é o papel do monge que, de sua posição de liminaridade, abre a possibilidade de construção de um messias.

⁵² Ivone Gallo (1999) faz um resgate das tradições e cultura religiosa das populações de Santa Catarina e Paraná envolvidas na Guerra do Contestado, apontando o Apocalipse de São João na origem da noção milenarista e messiânica dessa população. Sobre milenarismo e imaginário no movimento do Contestado, ver também Márcia Espig (1998, 2000, 2008) e Pedro Agostinho (2000).

os próprios agentes atribuem à sua ação. Para tanto, observam práticas, crenças, ritos, mitos, a apropriação de noções como pureza-impureza, culpa-expição, sacrifício, sagrado, penitência, apocalipse e, desta maneira, constroem um campo semântico singular. Além disso, ao lado dos significados conscientes e das consequências pretendidas, levaram em conta as não pretendidas e nem esperadas. Embora com perspectivas teórico-metodológicas diferentes, ambos observaram as condições histórico-sociais chegando ao universo de significados construídos pelos protagonistas.

A presença de João Maria, antes e como liderança da Guerra do Contestado, foi mencionada também em trabalhos não acadêmicos⁵³, obras literárias⁵⁴, compêndios de lendas⁵⁵, registros historiográficos e iconográficos⁵⁶, reportagens em revistas⁵⁷ e jornais⁵⁸. Há aqueles que observam João Maria como personagem lendário e sugerem que sua manutenção foi possibilitada por narrativas, lendas, depoimentos e circulação de fotografias sem entrar no mérito desta manutenção. Alguns autores e autoras definem esta presença como “tradição de João Maria”⁵⁹ ou “lendas de João Maria”⁶⁰. Outras pessoas caracterizam João Maria como um único sujeito denominado como monge peregrino, monge santo, mago prodigioso, profeta, profeta dos humildes, um velhinho bom que nunca desejou a luta, que pregava e praticava o bem, homem de bons conselhos que viveu de forma simples entre os sertanejos, atendia a todos que o solicitassem, orava e seguia os mandamentos de Deus. Também aconselhava, batizava, receitava remédios, predizia fatos terríveis,

⁵³ Destaco Pedro Felisbino e E. Felisbino (2002), João Vieira (1969), Walter Cavalcanti (1995), Joaquim Ribas (2002), Sérgio de Lorenzi (2003), Paulo Derengoski (1986 e 2000), Euclides Felipe (1995), Zélia Lemos (1954), Alfredo Lemos e Zélia Lemos (s.d.), Aldair Moraes (1993), Gualdino Busato (2001), Enori Pozzo (2001).

⁵⁴ Destaco Noel Nascimento (s.d.); Donald Schüler (1994); Guido Sassi (2000); Aulo Vasconcellos (1998); Davi Amado (2002) e Stella Leonardos (1996).

⁵⁵ Entre outros, Guerino Bebbber (1989); Augusto Waldrigues (1985) e Wilson Antunes Sênior (1995).

⁵⁶ Como FCC (1987).

⁵⁷ Por exemplo, Superinteressante: “A Guerra que o Brasil esqueceu” (2000); História Catarina: “São João Maria não morreu” e “Caminhos da Guerra do Contestado” (2007).

⁵⁸ Como: “João Maria, lendas e profissões” (O Estado do Paraná, 1979); “Os sobreviventes do Contestado” (Diário Catarinense, 1996); “O Contestado – Histórias de Santa Catarina” (Diário Catarinense, 2000); “Os maiores monges do Planalto” (Correio Lageano, 2000); “São João Maria não morreu” (A Notícia, 2004); “A Herança do Contestado” (A Notícia, 2004); “A guerra dos monges que redesenhou o PR” e “Três líderes, um só mito” (Gazeta Povo, 2006).

⁵⁹ Nilson Thomé (1992) sugere que existiu mais uma tradição João Maria do que elementos que comprovem sua existência.

⁶⁰ Para ver a categoria de lenda apropriada no trabalho, ver Oswaldo Cabral (1979) e Noel Nascimento (s.d.).

profetizava que o fim do mundo estava próximo, pregava penitências, fornecia uma esperança à população sertaneja, orientava sobre a vida cotidiana ou dava conselhos sobre como se preparar para o momento em que apenas os “justos serão escolhidos”⁶¹. Esta referência a João Maria como um único sujeito confirma a hipótese da superposição identitária dos monges conhecidos como João Maria. A afirmação de que “São João Maria não morreu” é recorrente em alguns destes trabalhos e, desta forma, aponta para o sentimento “popular”, quer dizer, para o *mundo* que sustenta sua imortalidade e permanência junto às pessoas.

c) Contemporaneidade de João Maria

Embora considere que os trabalhos que vinculam João Maria ao Contestado sejam importantes, especialmente porque indicam uma historicidade, enfoco, a partir daqui, aqueles que levaram em conta a sua contemporaneidade. A etnografia realizada por Elenir Vieira (1996) sobre o movimento devocional em torno da Gruta do Monge em Lapa/PR é um exemplo de sua contemporaneidade. A autora constatou, a partir de registros históricos, que João Maria teria se instalado ali em 1851 e sua fama logo atraía centenas de pessoas que buscavam a cura para suas doenças. Após seu desaparecimento, o governo transformou a gruta num Parque Turístico que é visitado hoje por milhares de pessoas. Como um significativo símbolo material referente à existência de João Maria, percebeu que observar o movimento na Gruta do Monge poderia responder questões sobre a origem da devoção a ele (tabaréu, ermitão que perambulou no passado) e sobre sua influência na população. Considera que o espaço tornou-se sagrado porque os homens lhe dão este sentido, revestem-no com este significado. “Para os devotos de João Maria, a sacralidade do local deve-se à passagem deste por ele. Porém são os devotos que reforçam esta sacralidade quando visitam o Parque, percorrem a ‘via sacra’ até a gruta, e expressam através de alguns rituais que consideram indispensáveis para a obtenção da graça solicitada” (p. 20). Tudo isto levou Elenir Vieira a concluir que: 1) a fé é um elemento central na construção da gruta como espaço sagrado; 2) João Maria é, para seus devotos, um santo que cura, abençoa e protege os fiéis, cuja presença é sentida em marcos como cruzeiro, águas e plantas. No entanto, é na gruta “que se dá o contato mais íntimo entre a entidade e seus crentes (...). É na gruta

⁶¹ Esta ideia aponta para um messianismo difuso, vinculado à figura messiânica de João Maria.

que podemos sentir externada pelos devotos, a força da fé daqueles que acreditam na santidade do monge” (p. 7)⁶².

No caso do Rio Grande do Sul, José Fachel (1995) se surpreende com a popularidade de João Maria junto a diversas populações. Ao circular por espaços como rodoviárias, vilarejos e periferias de grandes cidades, mostrava uma fotografia de João Maria e esta era imediatamente reconhecida pelas pessoas que passavam a falar sobre ele com entusiasmo e detalhamento. Para explicar sua presença, resgata uma série de registros históricos e, a partir disto, enfatiza as diferenças na trajetória de João Maria d’Agostinho (denominado por este como “peregrino do povo”), João Maria de Jesus (como “prolongamento do peregrino”) e José Maria (como “monge da revolta”). Sugere que os dois primeiros monges encarnavam o protesto e os anseios do povo simples e explorado dos sertões. O povo acreditava neles porque não representavam o *status quo*, nem as instituições oficiais ou os dominantes e, portanto, significavam esperança de transformação. Afirma que esses peregrinos pregavam a paz e não eram revolucionários. A motivação para uma reação contra a situação de opressão teria ocorrido no Contestado, com José Maria. O autor constatou que João Maria, no entanto, continua sendo identificado com o povo sofredor e simbolizando uma recusa ao mundo e à sociedade que oprimem e excluem o povo de seus direitos e indicam solidariedade, compreensão e alívio para seus sofrimentos. Aqueles que acreditam nele continuam desconfiando das instituições, por isto preferem as “cruzes de João Maria” e os singelos oratórios às modernas capelas construídas pelas paróquias locais⁶³.

Considero que as etnografias de Elenir Vieira (1996) e José Fachel (1995) contribuem para este trabalho na medida em que demonstram a popularidade de João Maria em outros estados do sul do Brasil e contribuem na caracterização deste como santo e profeta.

Célio Oliveira (1992) buscou elementos empíricos para explicar a construção e manutenção do mito em torno de João Maria, na década de 90, na antiga região do Contestado (entre os estados de Santa Catarina e Paraná). Apropriou-se da noção de mito a partir de Lévi-Strauss (não

⁶² Há outros trabalhos sobre a popularidade de João Maria no Paraná. Cito, por exemplo, Augusto Waldrigues (1985), Noel Nascimento (s.d.), Renato Carneiro Jr. (1996). No Mato Grosso, ver as histórias resgatadas pela Associação dos Novos Escritores de MS na pessoa de Arthur Amaral (s.d.).

⁶³ Há outros trabalhos sobre a popularidade de São João Maria no Rio Grande do Sul. Cito, por exemplo, Oswaldo Cabral (1979), César Goes (2007), Carlos Steil (2004, 2014), Robinson Alves (2010).

como uma história contada, mas “como um esquema lógico que o homem cria para resolver problemas que se apresentam”), Barthes (modo de significação) e Durkheim (eficácia do mito) (p. 150-152). Partindo destes referenciais, assume que o mito de João Maria não constitui uma ilusão, fábula de outro mundo, ou mero produto da imaginação de seus devotos, mas foi construído “a partir de um espaço simbólico próprio fornecendo aos sertanejos os modelos de sua conduta, conferindo significado e valor à sua existência, estabelecendo os liames de sua concepção de mundo, seus princípios ideológicos, sua cosmovisão” (p. 152).

Embora este autor esteja dialogando diretamente com meu trabalho em termos empíricos e temáticos, fez uma opção teórico-metodológica que o distanciou e o levou a *explicar* e não *compreender* (RICOEUR, 1978) a presença de João Maria entre a população. Ao fazer afirmações como estas: existe “na mente de alguns informantes uma ausência de clareza quanto à identidade de cada um dos monges” (1992, p. 95) ou “por vezes confundem os três monges que passaram pela região” (p. 10), Célio Oliveira indicou ainda mais este distanciamento. Esta afirmação supõe ignorância dos informantes e menospreza o universo simbólico que abre para a sobreposição identitária dos monges. O que ele chama de “ausência de clareza” ou “confusão” é, antes, fusão. Ao invés disto, opta pela fundamentação documental histórica para demonstrar a especificidade de cada monge. Considerando esta fundamentação, afirma que a população atual, ao se referir a João Maria, identifica-o com as características de João Maria de Jesus (Atanás Marcaf), embora o chame de João Maria de Agostinho. Analisou a origem deste mito, o significado de sua reelaboração e a preservação no ideário religioso da população regional. Constatou que o mito em torno de João Maria de Jesus foi construído a partir de um contexto sociocultural e religioso e que preenche diferentes sentidos para os atores sociais segundo os momentos históricos.

Por fim, Célio Oliveira considera que: 1) o mito de João Maria foi construído na época da Guerra do Contestado e preencheu um “sentido messiânico, pois permitiu aos sertanejos verem José Maria como a continuação de João Maria, o messias esperado para pôr fim a um modo de ser e de viver desconfortável” (1992, p. 174). Mesmo que não afirme a ideia da superposição identitária dos diversos monges em uma única entidade, indica que o habitante regional projetou em José Maria “as representações míticas construídas a partir de João Maria de Jesus para dar sentido à sua existência, resgatar a possibilidade de dias melhores e

mudar de vida, assim como profetizara João Maria” (Idem)⁶⁴; 2) fundada a Guerra do Contestado, o mito de João Maria de Jesus se manteve, sendo passado de geração em geração por meio das narrativas sobre seus feitos, seus poderes e sua santidade; 3) o mito do monge é o mesmo do passado, mas o sentido foi transformado: “Hoje, trata-se de um ‘santo’, considerado no mesmo nível dos demais e tradicionais santos da Igreja Católica⁶⁵. Um santo que pregou valores que seus devotos procuram pôr em prática e que, para tanto, contam com um mito e com marcas religiosas para refrescar continuamente a sua memória” (p. 176); 4) São João Maria de Jesus é homenageado por meio de novenas, ladainhas, terços⁶⁶, promessas, visitas aos lugares sagrados. Estes constituem, conclui Célio Oliveira, os ritos atuais que preservam o mito do monge de antes no santo de hoje, ou seja, digo eu, uma única entidade espiritual que continua encantando o povo.

Oswaldo Cabral (1979) destaca a contemporaneidade de João Maria a partir de sua consagração como santo, denominado como São João Maria. Este autor também não trabalha com a hipótese da superposição identitária entre os diversos monges e preocupa-se em definir qual deles foi canonizado pelo povo. Sugere que teria sido aquele João Maria que circulou pelo sul do Brasil no século XIX, e não José Maria, morto em combate durante a Guerra do Contestado. Afirma que, apesar de José Maria ter sido morto na primeira batalha da Guerra do Contestado, em condições que facilitariam a conquista de uma auréola de mártir, o povo não canonizou o sacrificado/guerreiro, não elevou ao altar o mártir e não glorificou sua memória (o que parece ser confirmado por LOCKS, 1998; OLIVEIRA, 1992 e THOMÉ, 1997; 1999). Antes, voltou-se para a simplicidade pacífica de João Maria e é ele que persiste em sua lembrança⁶⁷,

⁶⁴ Embora tenha considerado antes que José Maria ocupou o espaço vazio deixado por João Maria, “não como o próprio João Maria ressurreto, mas como seu irmão” (p. 83).

⁶⁵ Nilson Thomé (1997), Delmir Valentini (2005), Euclides Felipe (1996) e Karina Woitowicz (2006) reforçam esta noção.

⁶⁶ Denomina-se terço tanto o conjunto de orações (rezadas individual ou coletivamente), quanto o objeto que ordena estas orações: feito com diversos materiais formado por um número limitado de contas, separadas por outras com formatos diferentes para que o devoto possa controlar a quantidade de orações rezadas apenas pelo tato. O terço geralmente é composto por orações oficiais que são rezadas de forma repetitiva como Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha. O terço oficial é um excelente exemplo de ritual verbal, sobretudo nas formas mais elaboradas – monotonia por um lado, arte da memória do outro (SÁEZ, 1996, p. 120).

⁶⁷ Alfredo Lemos e Zélia Lemos (s.d.) confirmam esta ideia. Afirmam que conheceram João Maria e José Maria, que o segundo era um guerreiro que trouxe desgraça ao povo e prejuízo ao país e que se provaleceu da fé que o povo tinha no primeiro, aquele um homem que só pregava o bem e ajudava o povo.

cercado de respeito e saudade, com halo de santidade, embora seu nome seja, muitas vezes, apontado à execração pública como o causador da chacina do Contestado. Esta consagração teria ocorrido antes de explodir a Guerra do Contestado e os anos de sua ausência cercaram-no de lendas e histórias, sendo considerado um santo singular que reunia numa só pessoa um anacoreta e um peregrino. É ele que é “considerado um homem de Deus, um iluminado, um profeta, um santo, capaz ainda de realizar, pela fé, os prodígios que dele se contam e que em vida não realizou” (p. 194, 195).

Para demonstrar esta ideia, Osvaldo Cabral (1979) afirma que este João Maria foi escolhido porque nunca desejou a luta, pregava e praticava o bem e seguia os mandamentos de Deus da mesma forma que pregava penitências, predizia fatos e não queria ajuntamentos. “João Maria foi um dos protetores dos sertanejos. Viveu entre eles, que o conheceram cheio de virtudes, das virtudes que eles compreendiam. Dirigiu-lhes a palavra e deu-lhes remédios. Curou e aconselhou. As águas que ele abençoou e as ervas que recomendou, curaram” (p. 310). Embora afirme que São João Maria não tenha qualquer relação com José Maria, a impressão que fica é que Osvaldo Cabral estaria “recuperando” a positividade de João Maria e até defendendo-o das acusações de ter sido um guerreiro.

A partir de dados empíricos, afirma que João Maria continua sendo, para os sertanejos, um santo. Santo sertanejo, rude, maltrapilho, mas santo. Santo que faz milagres e socorre os crentes que não hesitam em colocá-lo ao lado dos santos prediletos no oratório familiar e nas capelas. Santo cujas virtudes se incorporam nas águas, cujos pousos são lugares santos e pontos de peregrinação e que ainda vive nos cruzeiros, nas árvores e nas grutas que o abrigaram. As cruzes que ele plantou ficaram santas, assim como as árvores que o abrigaram e milagrosas as águas de onde bebeu. “Tudo o que se refere à vida de João Maria ainda é, ali, santificado pela presença de sua lembrança” (CABRAL, 1979, p. 09). As “medidas do santo” são conservadas com carinho, em capelas e oratórios domésticos, e o costume de batizar os filhos com o nome de João Maria é mantido. Isto o levou a concluir que a veneração a João Maria em Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, na década de 50, era tão intensa quanto antes, mas muito mais disseminada talvez do que nos dias que antecederam a luta na região Contestada, incorporando inclusive “colonos de origem” que, na troca de valores culturais na região, tomaram do sertanejo a proteção de João Maria (p. 311).

Embora não partam da ideia da superposição identitária entre os diversos monges conhecidos como João Maria, Osvaldo Cabral (1979) e Célio Oliveira (1992), de certa forma, chegam a esta conclusão ao “ouvir” os interlocutores e demonstrar sua contemporaneidade como santo.

É interessante notar que grande parte dos trabalhos escritos sobre João Maria vá em busca da fundamentação documental histórica, num trabalho de reconstrução de personagens específicos, mesmo quando focaliza sua contemporaneidade. Este esforço é importante na medida em que mostra a origem histórica da construção de João Maria como santo, abrindo a possibilidade de entendermos não tanto a sua permanência, mas uma cultura histórica que define a figura deste como central na religiosidade contemporânea de joaninos e joaninas que vivem em Santa Catarina. Os que escrevem sobre a contemporaneidade de João Maria são interlocuções importantes para este estudo a respeito da presença de João Maria e das diferentes maneiras pelas quais esta presença se manifesta.

Capítulo 2

O MUNDO HIERÁRQUICO E ENCANTADO DE JOANINOS E JOANINAS

Tomando João Maria como fio condutor, ou seja, como elemento *encantador* do *mundo hierarquizado* de joaninos e joaninas, neste capítulo explico as diversas formas de apropriação deste no cotidiano e nos rituais religiosos.

1) Mundo hierárquico

Considero que o *mundo* de joaninos e joaninas está mais próximo de um *holismo* ou perspectiva *hierárquica* em que o todo é mais importante que a parte e onde há mais pessoas que indivíduos do que da perspectiva *individualista*, na qual o indivíduo é o valor supremo (DUMONT, 1985, 1992; DAMATTA, 1990)⁶⁸. Não estou afirmando com isto que o joanino e a joanina não possuem particularidades ou importância para o grupo, mas que estes estão articulados em torno de algo mais amplo – a família, o grupo doméstico, a comunidade, sendo incorporados neste “todo” a partir de sua participação nos espaços de sociabilidade, rituais religiosos (em destaque o batismo), organização do trabalho ou qualquer atividade em que a relação seja mais complementar do que individualista.

⁶⁸ Gilberto Velho (1994) sugere que o holismo deve ser entendido apenas como uma tendência (em certas situações como dominante), mas não “como uma anulação ou exclusão da individualidade em qualquer contexto” (p. 25).

a) Grupos domésticos e parentesco

O *mundo hierárquico* de joaninos e joaninas é composto mais por grupos domésticos ou famílias extensas do que por famílias nucleares; é visto aqui como o grupo constituído por pessoas com relações de consanguinidade, afinidade ou outra relação de parentesco que vivem numa casa⁶⁹. Já o parentesco, como a linguagem que organiza estas relações (WOORTMANN, 1977), é permeado por distinções etárias e de gênero. Do ponto de vista da ajuda e da sociabilidade, vizinhos, amigos e compadres atuam como equivalentes de parentes. As redes de reciprocidade estabelecidas entre pessoas que se opõem a uma particularização e fragmentação das relações sociais são ampliadas e dinamizadas pela circulação de crianças, jovens e adultos, pelo compadrio e pelas relações sociais estabelecidas no trabalho, religião ou lazer – que são espaços e eventos para incorporação da pessoa na coletividade.

Nesta forma de organização, a criança é responsabilidade da coletividade e não apenas de seus pais e mães biológicas. É comum outros parentes consanguíneos, afins ou espirituais (como padrinhos e madrinhas) assumir o cuidado com os pequenos, às vezes de forma definitiva, em outras, provisória⁷⁰. Em alguns casos, ela é *dada* para adoção de forma definitiva e perde sua identidade original. Já, em outras, vai residir com outro grupo doméstico, mas não perde seu vínculo original. Há, também, casos em que não há exatamente uma definição de adoção – a criança simplesmente vai convivendo no cotidiano de outro grupo doméstico e, às vezes, acaba permanecendo nele. Frequentemente ela vai passar um tempo em outra casa por dificuldades financeiras ou para fazer companhia a alguém. Na maioria dos casos relatados, passa a conviver com a nova família, mas não perde o vínculo com os pais e mães biológicas, que repetidamente auxiliam na sua criação. Em caso de ser adotada ou apenas *dada* de forma provisória, pode, na nova família, desempenhar funções ou cumprir tarefas em aberto, preencher lacunas deixadas pelos componentes da família, como fazer companhia para uma pessoa idosa ou complementar a mão de obra (neste caso, gratuita) nas atividades domésticas ou agrícolas. Em suma, a criança, de uma maneira geral (adotada ou não), pode servir como elemento estimulador de sociabilidade e união no grupo familiar, como um laço para manter ou

⁶⁹ Noções inspiradas em Klass Woortmann (1987), Henri Mendras (1978) e Marc Augé (1978).

⁷⁰ Esta prática aproxima-se daquilo que Cláudia Fonseca (1995) definiu como circulação de crianças, embora esta esteja observando um ambiente de periferia urbana.

reatar uma relação extremada entre parentes e, até, possibilitar novos arranjos familiares e de parentesco.

Embora com outras características, também jovens e pessoas adultas, parentes consanguíneos ou não são incorporados, de forma provisória ou definitiva, em outros grupos domésticos. Em alguns casos, passam a fazer parte do novo grupo para que possa ser auxiliados (financeiramente, educacionalmente, por conta de saúde ou outro). Em outros, o interesse para recebê-los partiu da outra família⁷¹.

Neste *mundo hierárquico*, é frequente a utilização de um pronome de tratamento ou a condição da pessoa em relação àquela que fala, antes de seu nome para identificá-la. Por exemplo, tio João, padrinho Joel, compadre Joaquim, comadre Maria, falecida mãe, ou outro. Esta forma de identificação serve para reforçar as posições ocupadas pelas pessoas nos relacionamentos e, mais do que isto, para definir qual o lugar na hierarquia que este sujeito ocupa e nominar os direitos e deveres recíprocos nesta relação. Por exemplo: a geração mais nova deve respeito aos mais velhos (pais, mães, tios, tias, avós, avôs, bisavós ou qualquer pessoa mais velha), assim como afilhados devem respeito aos padrinhos e madrinhas (independente da idade), pois estes estão no lugar dos pais e mães e devem ser respeitados como tais. Além disto, esta relação deve ser revestida de respeito religioso. Quando se encontram, a geração mais nova e o afilhado e afilhada devem pedir uma bênção aos mais velhos (homens e mulheres), aos padrinhos e madrinhas, dizendo: “bênção, fulano de tal” (identificando a posição que ocupa na relação e seu nome). Diante deste pedido, estes devem dizer – “Deus te abençoe”⁷². Esta forma de cumprimento substitui os habituais bom dia, boa tarde ou boa noite, e está revestida de valores assimétricos. O fato de as pessoas mais jovens não pedirem esta bênção denota falta de respeito, sendo que podem ser repreendidas por esta atitude. Já a falta de resposta, de bênção, por parte do padrinho ou madrinha e da geração mais velha, geralmente é uma forma de repreensão ao afilhado e afilhada.

A relação hierárquica estabelecida entre gerações é frequentemente lembrada nas conversas sobre qualquer assunto.

A gente obedecia bem os pais da gente, levantava bem cedo, os pais iam trabalhar na roça e de lá, às vezes chegava de noite porque as vezes

⁷¹ É recorrente, por exemplo, assumir o cuidado de jovens, adultos ou idosos que recebam benefícios da previdência social ou tenham propriedades.

⁷² Esta prática foi encontrada por Antonio Candido (1987, p. 248) entre os caipiras paulistas e, mais recentemente, por Neusa Bloemer (1996, p. 213) e Geraldo Locks (1998, p. 115-116) entre os agricultores *brasileiros* do Planalto Serrano.

era longe o serviço, e chegava em casa, tomava um banho, jantar e dormir. No outro dia, pegar de novo. Daí não tinha roubo, não andava perseguição de morte (M.D.R., 88 anos, Campo Belo do Sul)⁷³.

Tânia – quando ouviu falar do profeta João Maria?

J. – de uma certa idade, quando era criança, quando eu comecei a falar dele e comecei a entender. Quem falava era meus pais, meus velhos avôs, padrinho Joaquim (seu irmão) falava muito deste homem e a gente ficava escutando. Mas a gente não tinha a oportunidade de chegar e perguntar “mas, o que que era este homem? O que ele queria? O que andava fazendo?”. A gente não tinha coragem de perguntar, era uma conversa dos velhos. As crianças não podiam escutar, quando era criança né. Então a gente ficava ouvindo pelas paredes a conversa deles. Mas a gente era muito ladino e a gente gravava. A gente tinha desejo de perguntar e a gente tinha medo, eles batiavam muito né (J.A., 52 anos, José Boiteux).

Minha mãe contava que ela era mocinha e quando ele tava vindo, meu avô já era brabo né, já dizia pra eles “São João Maria tá vindo lá, vocês não incomodem, façam o que você querem por aí, deixa eu, com ele, conversar”. Daí eles ficavam por ali conversando e criança não podia falar, todo mundo quietinho (T.M., 54 anos, José Boiteux).

Os discursos anteriores foram formulados por aqueles que, embora adultos, relatam a respeito da educação repressiva e hierárquica que receberam dos pais e avôs, além das “ameaçadoras” sanções, em caso de desvio. O discurso a seguir explicita o outro lado, ou seja, a visão daquele que está na posição de comando e avalia o desvio, quebra das regras de convivência hierárquica entre gerações, de forma indignada. A avaliação é feita a partir da revelação profética de João Maria.

Ele (João Maria) disse que um filho, que a mãe e o pai vão ter muito amor pelos seus filhos, mas um pai, uma mãe ia ter trabalho, porque um filho, às vezes, não é fácil. As filhas também não vão querer obedecer às mães e se a mãe aconselhar uma filha, a filha já acha ruim. Já quer sair de casa, porque acha ruim que a mãe já tá maltratando ela. Daí por diante. Hoje em dia acontece tanta coisa ruim porque os jovens não querem, eles não acreditam. Essa passagem que eu tô contando para você, que você pediu, meu pai me passou, minha mãe, se hoje eu vou passar para os filhos, eles (jovens) dizem “é história de gente velha, do tempo dos antigos, isso aí não acontece mais”, eles não acreditam, eles não valorizam (J.A., 52 anos, José Boiteux).

A educação hierárquica e as formas de tratamento entre as gerações relembram as posições na hierarquia, as obrigações de cada um, os poderes

⁷³ As pessoas entrevistadas serão identificadas com as iniciais do nome, idade, município de residência ou outra informação crucial.

mas, especialmente, quem é a pessoa no grupo, ou seja, são formas de reforçar as regras sociais, que são definidas a partir de categorias como respeito, honra e hierarquia, na mesma medida em que constituem formas de “pessoalizar” o indivíduo.

b) Redes de reciprocidade e solidariedade

As redes de solidariedade e reciprocidade de joaninos e joaninas são acionadas sempre que surgem dificuldades concretas no trabalho cotidiano, nas dificuldades de saúde, dinheiro, transporte e outros. Isto não significa que estas redes funcionem a contento e nem que as dificuldades sejam satisfatória e definitivamente solucionadas. Observei frequentes interferências e influências de valores mais individualistas e nada solidários entre estes grupos, tornando as suas vidas ainda mais vulneráveis. E, por fim, se num primeiro momento existe a necessidade de demonstrar uma relação cordial, de solidariedade e respeito mútuo, numa convivência maior com os grupos, evidenciam-se os conflitos internos. Eles aparecem nos discursos a respeito de qualquer assunto, às vezes de forma sutil, em outras, nem tanto. Em alguns momentos, tive certeza de que as hostilidades levariam, em breve, a um fim trágico. No momento seguinte, constatava que os discordantes estavam novamente harmonizados porque tinham estabelecido uma nova relação de compadrio, afinidade, trabalho ou outro. Isto possibilitou constatar que o próprio conflito dinamiza o processo social e motiva a criação de novas relações de solidariedade e reciprocidade entre os sujeitos, grupos de parentela ou de vizinhança. A reciprocidade cria espaço para sociabilidades e recreação, reforça laços de amizade já existentes e estabelece novas alianças.

As trocas, teoricamente voluntárias, são, na realidade, obrigatoriamente dadas e retribuídas porque o que trocam não são exclusivamente bens e serviços, mas colaborações entre coletividades, neste caso, famílias ou grupos domésticos. Além da obrigação de retribuir, há a obrigação de dar e de receber. Deixar de dar ou se recusar a receber equivale a recusar uma aliança ou comunhão (MAUSS, 1974).

c) Relações de compadrio

É comum em diversos países mediterrâneos, latino-americanos e também entre os joaninos e joaninas a estratégia de estender a rede

de parentesco através de outra rede – a rede de compadrio⁷⁴. A relação de compadrio, definida por pessoas adultas, é constituída a partir de rituais como o batismo e possibilita ampliar a rede de reciprocidade e solidariedade⁷⁵ na linha horizontal (compadres e comadres recrutados na mesma camada social) e na linha vertical (recrutados em outras camadas)⁷⁶. No primeiro caso, há uma tendência de escolha do compadre por relações afetivas e, no segundo, a possibilidade de um patrocínio econômico, político e social. O duplo batismo possibilita ampliar ainda mais esta rede, sendo recorrente a escolha dos compadres localizados na linha horizontal no batismo não eclesial e, na linha vertical, no batismo eclesial. Frequentemente toda família e amigos são envolvidos na relação de compadrio, mais cedo ou mais tarde, por meio de rituais de Batismo, Primeira Eucaristia, Crisma ou Casamento.

A partir do estabelecimento da relação de compadrio, tanto vertical quanto horizontal, há uma expectativa dos pais e mães de que os padrinhos e madrinhas participem na formação e na educação dos afilhados (orientando, auxiliando financeiramente e reprimendo, caso seja necessário) e que os protejam caso qualquer coisa ocorra com os pais e mães. É muito comum encontrar crianças que estão sendo “criadas” (adoção temporária) por padrinhos e madrinhas ou outras pessoas, enquanto os pais e mães estão enfrentando dificuldades.

O relacionamento estabelecido entre padrinhos, madrinhas e afilhados e afilhadas é orientado pelas regras de parentesco. Se o relacionamento entre pais/mães e filhos/filhas é considerado incestuoso, a relação entre afilhados e afilhadas e padrinhos e madrinhas também é⁷⁷. Assim, além do compromisso moral e material assumido com o afilhado/afilhada e sua família, o padrinho/madrinha, ao aceitar o convite para batizar uma criança, fica submetido às regras específicas de relacionamento entre padrinhos/madrinhas e afilhados/afilhadas, sendo frequente o impedimento de relação sexual e conjugal entre eles⁷⁸. Os

⁷⁴ Guardadas as diferenças de abordagem, ver especialmente Antônio Arantes (1994), Duglas Monteiro (1974), Klass Woortmann (1987), Cláudia Fonseca e Jurema Brites (1988) sobre os desdobramentos das relações de compadrio em contextos rurais e urbanos.

⁷⁵ A partir desta constatação, Elio Serpa (1997) sugere que o sacramento do batismo não se configura apenas como uma significação religiosa, mas também como realização de interesses sociais e econômicos para além das relações familiares.

⁷⁶ Lembrando que a reciprocidade só ocorre entre pessoas (não indivíduos) (WOORTMANN, 1990).

⁷⁷ Esta referência nos leva a outra – aquela sugerida (especialmente por lendas) da relação entre compadres e comadres também ser incestuosa.

⁷⁸ Há registros também do impedimento de relacionamento entre comadres e compadres. O imaginário popular está repleto de histórias sobre as consequências de uma transgressão destas

desdobramentos deste comprometimento são diversos, especialmente se o padrinho/madrinha for uma criança.

A consciência do comprometimento assumido por padrinhos esteve muito presente nos depoimentos, mesmo de crianças joaninas. Apenas para exemplificar, conheci uma criança de nove anos de idade que batizou um menino e após este momento, passou a se relacionar com o pai e mãe da criança com uma formalidade nunca antes vista, não permitindo que os mesmos tivessem, para com esta, um comportamento brincalhão ou de contato físico da mesma forma que tinham anteriormente. Ficou evidenciado que o envolvimento desta criança no batizado de outra lhe impôs uma série de responsabilidades e de interdições, inclusive de relacionamentos futuros, por exemplo, com o afilhado.

A partir dos afilhados/afilhadas é possível observar outros aspectos desta relação. Tanto no compadrio vertical quanto no horizontal, a relação entre afilhados/afilhadas e padrinhos/madrinhas é sempre uma relação assimétrica. O entendimento é que a criança estando na posição de afilhada deve ser protegida e auxiliada pelos padrinhos/madrinhas, mesmo que estes sejam crianças, e os afilhados/afilhadas devem respeito a este. Há uma mudança nesta relação quando o afilhado ou a afilhada se torna adulto e, especialmente, quando casa. Neste momento, passa da posição de “subordinado” às pessoas mais velhas, aos padrinhos/madrinhas a “subordinador”, ou seja, aquele que deve ser respeitado pela geração seguinte e pelos afilhados e afilhadas. É o momento de proteger esta nova geração e de estabelecer alianças e redes de reciprocidade com as outras pessoas adultas, inclusive os padrinhos e as madrinhas.

Segundo essas reflexões, posso concluir que, mais do que ampliar as redes de solidariedade e reciprocidade, as relações de compadrio as dinamizam e fortalecem.

2) A vivência religiosa

Há concordância entre diversos autores e autoras de que o catolicismo possui uma enorme gama de possibilidades de vivência religiosa em seu interior (ou paralela a ele), além de mudanças em sua direção, quando necessário⁷⁹.

proibições como, por exemplo, se um compadre se relacionar com uma comadre, ambos podem ser transformados em uma figura perigosa e temida conhecida como boitatá. Estas histórias são utilizadas como formas de transmissão das regras sociais.

⁷⁹ Este e outros aspectos sobre o catolicismo estão fundamentados em Carmen Macedo (1989), Carlos Brandão (1980), Geraldo Locks (1998), Celso Moreira (1998), Pierre Sanchis (1998), Leonardo Boff (1991), Carlos Steil (1998, 2003, 2004), Rubem Fernandes (s.d.) e Pedro Oliveira (2003).

Observei que grande parte dos joaninos e joaninas vivenciam, de forma amalgamada, elementos próprios do catolicismo “popular”, denominado também de *tradicional* (STEIL, 2004) ou *rústico* (MONTEIRO, 1974)⁸⁰, do catolicismo romano, catolicismo da libertação⁸¹/catolicismo inculturado (LOCKS, 1998) e, mais raramente, catolicismo carismático⁸². Os dois primeiros modelos de catolicismo estão na base daquilo que estou chamando como *catolicismo difuso* (STEIL, 2004), pois, embora suas raízes estejam na Idade Média Europeia, influenciaram profundamente a sociedade brasileira e catarinense e se apresentam, ainda hoje, como o principal referencial religioso de joaninos e joaninas. As duas outras formas de catolicismo (catolicismo da libertação e carismático) têm como marcos o Concílio Vaticano II, o diálogo com o “mundo dos pobres” (no caso da Teologia da Libertação) e com o “mundo moderno” (no caso da Renovação Carismática) (OLIVEIRA, 2003). Embora não tenha percebido grande influência do segundo modelo no *catolicismo difuso*, os joaninos e joaninas foram muito influenciados pelos padres ligados à Teologia da Libertação.

Em termos históricos, é possível afirmar que o catolicismo catarinense foi formado, ainda no período colonial, a partir dos conteúdos devocionais do catolicismo português. Estes conteúdos foram mesclados, no território catarinense, primeiramente com as “populações tradicionais” (indígenas, descendentes de africanos e caboclos) e, posteriormente, com as dos “colonos de origem” (SERPA, 1997). Neste processo, elementos da religião institucional foram reinterpretados, transformados e adaptados pelas populações de acordo com as especificidades de cada grupo e contexto. Desta maneira, as práticas do catolicismo, embora semelhantes na base, foram transformadas no contexto. Este processo e a falta de uma

⁸⁰ Antonio Candido (1987) emprega o termo “rústico” já na década de 50, fazendo referência à cultura camponesa e cabocla. A partir daí, este termo é utilizado por Duglas Monteiro (1974) referindo-se à religiosidade das populações caboclas do planalto catarinense.

⁸¹ Sobre a Igreja da Libertação ou Catolicismo libertador, ver também João Libânio (2003), Pedro Oliveira (2003) e Carlos Steil (2003 e 1998).

⁸² Há outras formas de classificar os vários catolicismos. Apenas para exemplificar, Pedro Oliveira (2003) percebe quatro modelos na trajetória do catolicismo brasileiro: 1) Catolicismo da salvação individual (religião de compensação); 2) Catolicismo popular (religião de compensação); 3) Catolicismo da Libertação (anos 70 e 80, religião da redenção); 4) Catolicismo Carismático (mundo moderno e pós-moderno, década de 90, religião de aperfeiçoamento). Ao analisar o processo histórico do catolicismo no Rio Grande do Sul (aliado ao processo histórico mais amplo), Carlos Steil (2004) observa uma divisão semelhante à anterior: catolicismo moderno de origem ibérica e catolicismo tradicional (entre século XVI e XVIII), catolicismo de imigração (final do século XIX e início do XX), catolicismo romanizado (segunda metade do século XIX), catolicismo libertador (década de 70 e 80), catolicismo carismático (década de 90) e catolicismo difuso e cultural.

presença mais efetiva da Igreja teriam gerado um catolicismo de caráter leigo, marcado pelo culto aos santos e a outros habitantes a quem se atribuem poderes taumatúrgicos (João Maria, por exemplo), devoções penitenciais, procissões, romarias, festas, bênçãos, curas e proximidade com elementos naturais como grutas, fontes de água e remédios naturais. Esta situação qualificaria o que Duglas Monteiro (1974) denominou como “impregnação religiosa na vida quotidiana” ou “inexistência de demarcação entre os fenômenos da natureza, da sociedade e do sobrenatural” viabilizada por uma concepção de mundo cosmicizante (p. 84).

A romanização foi instaurada no Brasil, na segunda metade do século XIX, e pretendia promover um processo estratégico de “purificação do catolicismo popular tradicional” (STEIL, 2004, p. 19)⁸³. Sua “estratégia de implantação consistia basicamente na formação do clero em seminários e na organização do catolicismo a partir das paróquias e dioceses, substituindo a estrutura das irmandades” (Idem).

De forma semelhante a outros estados brasileiros, este catolicismo foi implementado em Santa Catarina, a partir do final do século XIX, especialmente com a chegada das ordens religiosas estrangeiras⁸⁴, organização de dioceses, exigência de prática dos sacramentos e da catequese doutrinal. Este catolicismo relegou aos leigos e leigas papel secundário (SERPA, 1997, p. 24) e apresentou o sacerdote como alguém que, além do conhecimento religioso sistematizado, tinha condições para mediar as relações entre os fiéis e Deus (LOCKS, 1998). Os frades vinculados às ordens religiosas, no entanto, encontraram, por parte dos fiéis, um desinteresse generalizado pelos rituais católicos, em decorrência da presença da maçonaria fortemente organizada e de uma autonomia generalizada da religiosidade local (MONTEIRO, 1974). Assim, esta

⁸³ Segundo Élio Serpa (1997), o processo de romanização promovido pela Igreja Católica foi desencadeado pela cúpula da hierarquia eclesiástica brasileira em dois momentos: 1) segunda metade do século XIX – a tática foi conseguir nomear bispos afinados com o espírito ultramontano; 2) após a Proclamação da República (1889), criar dioceses por todos os estados (50). A República e a separação entre Igreja e Estado criaram as condições necessárias para que o processo de romanização fosse instituído no Brasil. A nível local, no entanto, foram mantidas estreitas ligações entre o poder político e o religioso.

⁸⁴ As Ordens religiosas estrangeiras que vieram para Santa Catarina a partir da segunda metade do século XIX foram os Padres Franciscanos, vindos da Alemanha e Itália, e as Irmãs da Divina Providência (SERPA, 1997). A Ordem Franciscana estabeleceu-se primeiramente em Lages, estendendo-se progressivamente por todo o Planalto de Santa Catarina (MONTEIRO, 1974). As ordens religiosas estavam aliadas ao poder político local e com facilidade penetravam em todas as esferas da sociedade e, ao reformular as práticas populares, legitimavam as relações de poder local, regional e estadual.

organização religiosa da Igreja aliou-se ao projeto das elites dominantes locais e regionais e contrapôs-se às práticas do catolicismo “popular”, enraizado em grande parte da população. Importante destacar que esta relação entre povo e Igreja esteve marcada, desde o início, por conflitos na disputa pelo domínio da mediação com o sagrado e os desdobramentos do conflituoso movimento de romanização estarão ligados ao surgimento, mais tarde, da Teologia da Libertação.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) e suas versões latino-americanas – a Conferência de Medellín (1968) e continuada em Puebla (1979) – são evocadas como evento fundante do “Catolicismo Libertador”, também chamado de “Igreja da Libertação” ou “Igreja Progressista”. Esta representa a abertura pós-conciliar da Igreja para o “mundo dos pobres” (STEIL, 2003)⁸⁵ ou, como afirmou Pierre Sanchis (1998, p. 01), um “segmento da Igreja que pretendia levar a sério a ‘opção’ oficialmente expressa pela totalidade da Igreja latino-americana (‘opção pelos pobres’)”. A orientação a ser seguida dizia que a Igreja deveria ser mais profundamente identificada com os “últimos” deste mundo, que seriam os “primeiros” no Reino de Deus. Para Pedro Oliveira (2003), a “Igreja da *libertação* acredita que Deus age novamente na história toda vez que os pobres se organizam e lutam por seus direitos⁸⁶. A Bíblia (lida na perspectiva da *libertação*) torna-se o principal veículo de acesso a Deus, deixando em segundo plano a recepção ritual dos sacramentos” (p. 128 [grifado no original]).

Carlos Steil (2004) afirma que a expressão ideológica sistematizada do Catolicismo Libertador

é a Teologia da Libertação e sua experiência referencial às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁸⁷. Sua visibilidade social está associada ao papel que a Igreja Católica desempenhou no apoio e articulação dos movimentos sociais de contestação do regime militar, no contexto político dos anos 1970 e 1980. É

⁸⁵ Para Carlos Steil (1996), O Concílio Vaticano II assume o discurso das Ciências Sociais.

⁸⁶ Pedro Oliveira (2003) observa que o Catolicismo da Libertação se caracterizou como um messianismo. “Assim como Deus Libertou os hebreus do poder do Faraó e fez deles o Povo da Aliança, Jesus Cristo, o libertador, é o redentor dos pobres de hoje. Tal como outros messianismos, este não se limita a invocar ritualmente a vinda do Messias mas quer apressá-la através da ação política da Igreja” (p. 128).

⁸⁷ Geraldo Locks (2008) informa que, atualmente, as Comunidades Eclesiais de Base são denominadas de “Grupos de Famílias” (GFs) e se organizam com as mesmas características das CEBs: compreendidas como um grupo de católicos, situados geralmente nas camadas pobres, que utilizam a Bíblia para sua oração e reflexão, e adotam uma visão da religião social e politicamente engajada. Seu público participante se reconhece como pertencente aos GFs.

essa interação com os movimentos sociais que vai então permitir o encompassamento pelo catolicismo no Brasil de um discurso político e social racionalizado (...). É no contexto desse catolicismo que podemos compreender o surgimento da Romaria da Terra e a Romaria dos Trabalhadores: sem centro geográfico, sem imagens de santos, sem milagres. Onde a própria instituição é relativizada frente a um “projeto” mais abrangente, que é o da construção da “sociedade liberta”, ou o Reino de Deus que, como afirma a teologia, é maior do que a Igreja (p. 21).

Esta Igreja impôs um discurso racionalizado, mas respeitou as tradições. Assim, além dos movimentos sociais, ela também foi responsável, em Santa Catarina, por dar visibilidade a João Maria e a outras práticas religiosas de joaninos e joaninas que haviam sido duramente “silenciadas” anteriormente. Muitos afirmam ter voltado a “acreditar” no santo ou a realizar as práticas religiosas “dos antigos” a partir do estímulo de “padres progressistas”.

A força do catolicismo “popular”, que combateu ou ignorou o romano, “preparou o advento da renovação da evangelização na perspectiva da inculturação” em Santa Catarina (LOCKS, 1998, p. 136), ou seja, uma possibilidade de experiência religiosa dentro da própria cultura dos sujeitos, consubstanciada nas Comunidades Eclesiais de Base. A expressão “Catolicismo Inculturado” vem das práticas evangelizadoras de base, ligadas à “Igreja Progressista”. Baseado no documento n.º 56/1996 da CNBB, esta forma de catolicismo é entendida como um processo de descolonização do catolicismo romano e de diálogo entre a evangelização e a cultura local: “o evangelho é acolhido no cotidiano da vida de um povo de tal modo que este possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura” (LOCKS, 1998, p. 124)⁸⁸. Neste processo, o catolicismo oficial, orientado pela diocese, passa a interagir com reflexões partidas do cotidiano do grupo. Esta orientação implicou revisões profundas na imagem e na postura da Igreja, também catarinense, junto aos sujeitos – esta deveria ser reconstruída a partir de suas bases locais, enraizadas na experiência popular e numa leitura da Palavra de Deus. Isto levou a Igreja a revalorizar temas como etnia e cultura (SANCHIS, 1998).

A criação das CEBs e, posteriormente, dos Grupos de Famílias (LOCKS, 1998 e 2008), desencadeou um processo de “renovação” nas “comunidades coloniais tradicionais” ao substituir os antigos “capelães” (liderança laica local, escolhida de forma “natural” e, em muitos casos, com

⁸⁸ Sobre esta forma de catolicismo, ver também Leonardo Boff (1991).

cargo vitalício) por “conselhos pastorais comunitários” (os conselheiros são eleitos por um tempo determinado e ficam responsáveis pela liturgia, centésimo, catequese, mas também assumem a função de organização/mobilização das comunidades) (REIS, 1998).

Embora este processo tenha provocado rupturas e, em muitos casos, modificação no caráter da liderança local, não impediu sua ação comunitária e a ressemantização dos símbolos e rituais. Apenas para exemplificar, em abril de 2004, participei da reunião de um Grupo de Famílias católicas no bairro Bela Vista, em São José do Cerrito. A coordenadora do grupo, uma benzedeira, “remedeira” e vidente, organizou o encontro semanal em sua casa e convidou os integrantes (seus vizinhos, vizinhas e parentes) e algumas pessoas convidadas, como eu, para participar desta atividade. Neste dia, o grupo realizou um “terço cantado” (com orações como “São João Maria” e outras) e, junto com dois capelães, integrantes do grupo, “apresentou” o ritual denominado “Recomendação das Almas”. A coordenadora explicou como o grupo estava organizado e, durante todo o tempo, estimulava os outros integrantes (especialmente jovens e crianças) a participar e insistia que a vivência religiosa deve ser central em suas vidas. Assim, ao mesmo tempo em que lembrava os preceitos religiosos, estimulava o exercício das práticas religiosas tradicionais.

O Catolicismo Carismático⁸⁹, o último desta configuração, surgiu no mesmo período em que o catolicismo libertador ocupava o primeiro plano no cenário católico e foi inspirado nos movimentos pentecostais de brancos norte-americanos e promovido pelo movimento da Renovação Carismática Católica (RCC)⁹⁰. Enquanto o Catolicismo Libertador enfatiza a ação humana no processo histórico, o Catolicismo Carismático coloca sua ênfase na dimensão subjetiva e interior, na relação direta e pessoal com Deus e na intervenção do Espírito Santo sobre a vida particular. Embora de forma menos intensa, a RC teve boa receptividade em parcela de católicos e católicas joaninas.

Diferente de afirmar que os diversos catolicismos convivem harmonicamente ou que um suplantou o outro, ressalto a internalização do catolicismo como cultura *profunda* ou pré-texto de joaninos e joaninas.

⁸⁹ Sobre a crise da Igreja da Libertação e explosão carismática, ver João Libânio (2003). Sobre a comparação da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática no contexto *místico*, ver Carlos Steil (2003).

⁹⁰ Pedro Oliveira (2003) sugere distinguir Renovação Carismática (RC) como uma tendência religiosa e a Renovação Carismática Católica (RCC) enquanto movimento institucionalizado, com sua constituição organizativa. “O primeiro é um movimento difuso de onde originaram-se diversas organizações cuja afinidade reduz-se à importância dos carismas atribuídos ao Espírito Santo” (p. 129).

Isto me permite visualizar uma religiosidade relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela, embora imbricada nos valores cristãos, ou seja, a religião invadiu o *mundo* das pessoas e tornou-as autônomas religiosamente. É isto que possibilita aos joaninos e joaninas uma participação ou coordenação de eventos religiosos (eclesiais e não eclesiais) com perspectivas politizadas ou alienantes, atividades individualizadas ou coletivas.

Isto não significa afirmar que as regras e os conteúdos religiosos não são lembrados, mas que os joaninos e joaninas utilizam formas próprias para vivenciar e rememorar os preceitos religiosos. Composto por rituais, símbolos, santos e calendários próprios⁹¹, o catolicismo é vivenciado em contextos domésticos ou em espaços públicos e geralmente coordenado por lideranças laicas locais, como rezadores, rezadeiras, capelães, curadores, curandeiras, benzedores⁹², benzedeadas, e também “conselheiros”. É uma forma religiosa marcada pela autonomia institucional, dinamicidade, impregnação na vida cotidiana, adscrição ao local e voltada ao *mundo hierárquico*.

Os joaninos e joaninas explicam que estes elementos caracterizam a “religião dos antigos” ou “fé dos antigos” que foi transmitida oralmente aos demais. Quanto à fé, explicam, “é a mesma fé da Igreja, a diferença é só no praticar a fé”. Ressaltam, também, que algumas práticas foram criadas, recriadas e vividas nas comunidades⁹³, mas que sua presença é, muitas vezes, criticada pelo clero local. Em grande parte das localidades observadas, a hierarquia eclesial (tanto sacerdotes católicos, quanto pastores evangélicos) está muito ausente no cotidiano das comunidades e, em alguns casos, sua presença não é muito apreciada. Além disto, geralmente são as pessoas que constroem e administram as capelas ou casas de oração. O que pretendo destacar aqui, portanto, é que a religiosidade das pessoas é vivenciada para além da hierarquia eclesial e que nem sempre há acordo ou harmonia na relação da comunidade com esta.

⁹¹ A partir de dados históricos do século XVI na Espanha, William Christian Jr. (1991) constatou dois catolicismos: o da Igreja Universal, baseado nos sacramentos, na liturgia e calendário romano e outro local, baseado nos lugares, imagens e relíquias de caráter próprio, em santos patronos da localidade, em cerimônias peculiares e no singular calendário composto a partir da própria história sagrada do povo (p. 18).

⁹² Carlos Brandão (1980) define benzedores como agentes ou produtores populares de religião. Afirma que a principal característica destes é que sabem reproduzir “as rezas antigas” do catolicismo colonial (anterior à romanização).

⁹³ Comunidade está sendo usada aqui para definir o conjunto de pessoas ou famílias ligadas, pela cultura histórica, a uma organização religiosa, não necessariamente institucional.

3) João Maria e os rituais religiosos

João Maria está inserido em quase todos os rituais da “religião dos antigos”. Tomo ritual como discurso simbólico, apropriado para transmitir, reproduzir e legitimar sistemas de valores, mostrar como alguns elementos podem ser transformados em símbolos que edificam e solidificam a identidade dos participantes, instituem ordem nas relações sociais, amenizam incertezas e inseguranças, e, com isto, também constroem realidades (MIRANDA, 1999). Ademais, penso nos rituais como discursos performáticos porque possibilitam às pessoas experimentar, viver, criar, resolver, construir e interpretar símbolos, crenças, emoções, sentimentos e conflitos (TURNER, 1974; STEIL, 1996).

Esta noção se aproxima de Martine Segalen (2002) quando define ritual como um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica, caracterizados por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a objetos, sistemas de linguagem, comportamentos e signos específicos (p. 31). Esta definição insiste na dimensão coletiva, mas considera as condutas individuais, ressalta seu caráter repetitivo e com forte carga simbólica. Através de sua dimensão simbólica, o rito é percebido como “uma linguagem eficaz na medida em que atua sobre a realidade social”, sendo necessário, para tanto, apoiar-se em símbolos reconhecidos pela coletividade (p. 32). Mary Douglas (1980) complementa esta definição porque observa o sujeito no processo. Para ela, o homem é um animal ritual, ou seja, não existem relações sociais sem atos simbólicos. Além de focalizar a atenção, animar a memória e, desta maneira, ligar o presente ao passado, o ritual formula a experiência, permite conhecer algo que, de outra maneira, não se conheceria e modifica a experiência, expressando-a.

a) João Maria: a salvação e a purificação

Este item tem o objetivo de observar os diversos aspectos dos rituais de batismo praticados entre joaninos e joaninas, com destaque para a forma como João Maria neles opera. O duplo batismo é recorrente entre os joaninos e joaninas, sendo que João Maria opera especialmente no batismo não eclesial. Sem intenção de aprofundamento, o batismo eclesial servirá apenas como referencial para comparação com a outra forma.

Com a falta de sacerdotes e a necessidade de cristianização dos povos, algumas adaptações foram sendo promovidas a partir da própria

Igreja⁹⁴. É o caso do batismo, que deveria ser realizado pela hierarquia eclesial logo após seu nascimento, com objetivo de “salvar sua alma” e introduzir um novo membro na Igreja. Diante de sua impossibilidade, a Igreja ensinou os católicos a batizar a criança assim que esta nascesse. Estes fatores favoreceram o desenvolvimento da prática do batismo não eclesial, ou seja, um batizado para “salvar a alma” da criança diante do perigo de sua morte. Este batismo, portanto, não estaria exatamente em desacordo com as exigências canônicas⁹⁵.

A Igreja Católica reconhece que, pelo ato do batismo, Deus liberta o indivíduo do pecado original⁹⁶ (GOEDERT, 2004) e, por meio da água do batismo, este recebe o Espírito Santo (TOMAZI, 2004). No sentido mais amplo, o ato do batismo, além de nomear o indivíduo e, desta maneira, integrá-lo numa rede social, serve como *rito de passagem* (TURNER, 1974), pois promove uma modificação no devoto – de pagão a cristão. Quando é um batizado eclesial, este ato pode ser visto também como de *iniciação* numa instituição (VAN GENNEP, 1978).

Embora não seja uma característica específica dos joaninos e joaninas, eles batizam a criança assim que nasce, em casa ou em outro local, na presença de familiares e padrinhos numa cerimônia geralmente coordenada pelo “apresentador”⁹⁷. É uma cerimônia simples, sem necessidade de festa ou presentes, que objetiva batizar e “salvar a alma” da criança e, desta maneira, possibilitar a ela uma proteção divina, ou seja, apresenta-se como *rito propiciatório* porque, por meio dele, Deus se torna propício para ajudar e proteger esta criança.

Além dos motivos religiosos, o imaginário “popular” está repleto de referências à possibilidade de uma pessoa transformar-se em lobisomem ou bruxa caso não seja batizada. Os relatos afirmam que o lobisomem ou a bruxa são pessoas *normais* durante o dia e, em noites especiais, como as sextas-feiras da Quaresma, transformam-se em figuras perigosas (meio bicho/meio homem) e saem para assustar as

⁹⁴ Processo efetivado a partir do Concílio de Trento (século XVI). Foi este concílio que estabeleceu como diretriz a cura individual das almas, definiu o pecado original, purgatório, sete sacramentos (batismo, eucaristia, confirmação, penitência, santa unção, ordem e matrimônio), transubstancialização eucarística e a Vulgata como o único texto autêntico para a teologia. Sobre o processo histórico do Catolicismo, ver Maria Fernanda Enes (1991), Nicole Lamaitre et al. (1994), Helcion Ribeiro (1984) e Lana Lima (1993).

⁹⁵ Duglas Monteiro (1974) sugere que a espera de vários anos pelo batismo do monge João Maria entre os sertanejos catarinenses, mesmo diante de iminentes perigos de morte dos recém-nascidos, apresentava-se em total desacordo com o padrão da Igreja.

⁹⁶ Ao libertar o indivíduo do pecado, o batizado funciona como rito expiatório.

⁹⁷ Este é o nome dado à pessoa adulta (homem ou mulher) que coordena o batizado não eclesial, função frequentemente assumida por aquele que, notadamente, conhece as regras ritualísticas tradicionais necessárias.

peçoas, comer animais, chupar o sangue das crianças, atacar mulheres, invadir as casas, entre outras coisas⁹⁸. Este imaginário justificaria por que a criança deve ser batizada logo após o nascimento.

Perguntados sobre como é o procedimento do batizado, relatam que o/a “apresentador(a)” pede aos padrinhos e madrinhas para segurar a criança, enquanto diz as seguintes palavras, aspergindo sobre ela a água benta com um ramo de arruda (ou outro ramo verde): “eu te batizo fulano/a de tal, com o nome de Deus, em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, amém!”. No caso de joaninos e joaninas, é frequente a incorporação do nome de São João Maria neste texto.

O batismo não eclesial envolve todas as pessoas interessadas, tendo como oficiantes centrais os padrinhos e madrinhas. Os padrinhos e as madrinhas geralmente são escolhidos na rede social da família e a partir de critérios próprios, mas comumente sem limite numérico, restrições à idade, condição econômica ou vínculo de parentesco, sendo possibilitada a participação de crianças, pessoas com outros vínculos religiosos ou sem religião e até de santos, como João Maria⁹⁹. As crianças participam de forma semelhante aos adultos, assumindo o mesmo compromisso que uma pessoa adulta assumiria com o afillhado, a afillhada e a família desta, como mencionei anteriormente. Os padrinhos e madrinhas são escolhidos a partir de padrões estabelecidos pelos grupos do que é o “bom padrinho”, devendo ser prioritário neles valores como responsabilidade, educação, religião, proximidade com o afillhado, boa condição financeira ou outro. Os padrinhos e madrinhas, portanto, são parte fundante do ritual do batismo.

O rito do batizado não eclesial entre joaninos e joaninas é frequentemente realizado em casa ou em fontes de água de João Maria. A água é um dos elementos centrais no ritual do batismo e, para ser usada, deve estar benta, ou seja, tornada sagrada¹⁰⁰. Para os joaninos e joaninas,

⁹⁸ O trabalho de Sheila Doula (1990) analisa a figura do lobisomem em narrativas extraídas de obras folclóricas e narrativas em três bairros rurais no Estado de São Paulo. As narrativas apresentam duas possibilidades para que um indivíduo seja transformado em lobisomem. A primeira é o indivíduo *predestinado* porque nasceu sétimo filho após uma série de seis homens. A segunda possibilidade refere-se a um *encantamento* ou poder sobrenatural recebido de Deus ou do Diabo. Se uma pessoa está predestinada ou encantada para se transformar em lobisomem (ou bruxa), “cabe aos pais *desencantá-la*, fazendo com que o irmão mais velho (o primeiro) batize o recém-nascido” (p. 101). O procedimento seria semelhante no caso de ser mulher, a *predestinada* a ser bruxa – sétima filha, irmã de seis meninas, deveria ser batizada pela irmã mais velha. O batizado, em ambos os casos, tem a função primordial de *salvar* a criança de uma *sina* que poderia prejudicá-la ou levá-la à morte.

⁹⁹ Neste caso, o padrinho seria representado por meio de uma imagem.

¹⁰⁰ Este processo ocorre a partir do investimento de uma autoridade na transformação do caráter da água – de água comum para “água sagrada”. Segundo Valter Goedert (2004), antes do Concílio

o processo de consagração da água pode ocorrer de duas formas: 1) pegar água comum e solicitar uma bênção de uma autoridade eclesíástica ou, mais frequente, 2) coletar água na fonte de João Maria e, neste caso, seu processo de consagração já terá ocorrido porque, para os joaninos e joaninas, tudo o que foi tocado ou pertenceu a João Maria possui caráter sagrado. A água retirada da fonte de João Maria é denominada pelos joaninos e joaninas como “água santa”¹⁰¹ e possui, para os mesmos, capacidades curativas, além de ter uma “relação simpática” com João Maria (MAUSS, 1974) e, embora retirada de seu habitat, mantém consigo parte de João Maria e é detentora de seu poder.

Ao passar pelo processo de consagração, a água fica habilitada para purificar e promover a salvação das pessoas por meio do batismo ou de outro ritual, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males e propiciar proteção divina. Muitos relatam o desejo e grande esforço empreendido para conseguir a “água santa”, sendo comum percorrer longas distâncias para buscá-la¹⁰². Diante da dificuldade de obtenção de “água santa” e de sua preciosidade, muitos joaninos e joaninas misturam uma pequena quantidade dela com água corrente até obter o volume desejado, operando uma nova etapa no “processo simpático”.

Foram recorrentes os depoimentos, também, sobre os cuidados que se deve ter com a água utilizada no batizado não eclesial. Segundo os joaninos e joaninas, esta deve ser recolhida e devolvida, após o batizado, em água corrente ou na fonte onde foi recolhida. Acredita-se que a forma de devolver a água ao seu habitat natural tem uma relação direta com o desenvolvimento da personalidade da criança. Orientam que, caso se deseje que a criança seja tranquila e calma, deve-se devolver a água de forma muito lenta, ao mesmo tempo em que são realizados pedidos e orações. A impressão que fica é a de que a água é veículo que traz, para a pessoa batizada, a salvação ou cura física e leva desta pessoa uma substância que vai ser condicionada pelo tratamento dado à água depois do batismo. A água já utilizada passa a ter uma “relação simpática” com a pessoa batizada.

A partir do relato anterior, é possível observar uma série de simbologias relacionadas à “água santa”, utilizada também no batizado

Vaticano II, abençoar a água significava retirar dela o domínio do maligno e assim habilitá-la para realizar batizados, abençoar pessoas, lugares e objetos. Após este concílio, a Igreja abençoa a água para louvar a Deus e colocar em evidência a dimensão salvífica da mesma.

¹⁰¹ Utilizarei “água santa” entre aspas para definir a água retirada das fontes de João Maria.

¹⁰² Ouvi depoimentos de pessoas que se deslocaram mais de 300 quilômetros para buscar esta água.

não eclesial: bem sagrado, fonte de cura, retira o mal, propicia proteção divina, coloca o sujeito em contato com o divino, purifica a alma e promove a salvação. Esta água é assumida como dádiva de João Maria por meio da qual seu poder se difunde para as pessoas, balizando suas vidas – ao definir a inserção da criança nas relações sociais e, portanto, defini-la como pessoa – propiciando-lhe uma vida boa e purificando seus males.

Apenas após ter sido estabelecida a “relação simpática” com João Maria por meio da “água santa” utilizada no ritual do batismo não eclesial e quando as condições forem reunidas, o batizado é realizado na Igreja¹⁰³. As condições para realização do batizado na Igreja variam e dependem muito da exigência pastoral local¹⁰⁴, mas geralmente é solicitada a seguinte documentação: registro de casamento religioso dos pais e mães, comprovante de curso de batizado dos pais, mães, padrinhos, madrinhas e pagamento de taxas. Além disto, o ambiente da Igreja requer maior cuidado com o vestuário e conhecimentos teológicos específicos. O procedimento do batizado eclesial pode demorar a ocorrer e, recorrentemente, é realizado de forma coletiva com o casamento religioso dos pais e mães. Na Igreja a ordem remete a uma cerimônia mais formal, na qual a autoridade masculina, adulta e institucional (padre ou ministro da eucaristia) predomina. Diferente do batismo não eclesial, aqui existe maior rigor na escolha dos padrinhos e madrinhas – número limitado, adultos com formação católica, excluindo crianças, santos, santas e adultos não católicos. Há, nesse mesmo contexto, uma tendência pela escolha dos padrinhos e madrinhas em outros espaços fora da rede social da família – pertencente a outro segmento social ou ocupante de uma posição considerada hierarquicamente superior (diretor, patrão, político local, parente rico e outros). Este momento aparece como mais propício para estabelecer relações de compadrio verticais.

O rigor do cerimonial eclesial não inviabiliza uma participação diferenciada das pessoas durante o batismo na Igreja. É o caso de um menino que queria batizar uma menina e, como o batizado em casa já tinha ocorrido e ele não tinha participado como oficiante, foi convidado pelos pais para batizá-la na Igreja. Como tinha apenas seis anos, dificilmente o

¹⁰³ Este mesmo procedimento ocorre entre as populações rurais catarinenses analisadas por Neusa Bloemer (1996, 2000), Arlene Renk (1997) e Geraldo Locks (1998).

¹⁰⁴ Há posturas diferenciadas entre os padres a respeito dos procedimentos canônicos – enquanto alguns fazem grandes exigências para que o rito ocorra, outros valorizam e incentivam o envolvimento e a participação dos fiéis em todos os procedimentos da Igreja. Em termos de encaminhamento e de viabilidade, esta postura diferenciada promove uma grande diferença no resultado final.

padre autorizaria sua participação como padrinho. Assim, foi combinado que ele secaria a água da cabeça da criança durante o batizado na Igreja e, com isto, oficializaria diante da criança e da família sua condição de padrinho. Ele fez conforme combinado e, a partir desse momento, apesar da não sacralização do acontecido ou reconhecimento formal do ato pela instituição, assumiu a responsabilidade pelo apadrinhamento, exigindo da afilhada comportamento de respeito ao padrinho (inclusive na forma de cumprimento usual – “pedir a benção”) e que acatasse, dali para frente, suas orientações para o cotidiano. Este exemplo é importante para destacar que a religiosidade, mesmo vivida dentro da Igreja, nem sempre coincide com os cânones institucionais. Apesar deste apadrinhamento ter ocorrido de forma irregular ou até subversiva aos olhos da Igreja, o que pareceu importar aos e às protagonistas foi oficializar a condição de padrinho deste sujeito e também legitimar o batismo horizontal. Por parte da Igreja, no entanto, é provável que a suposta participação irregular da criança no batizado não tenha sido sequer notada como significando algo mais do que um capricho infantil.

Visto de forma comparativa, é possível perceber que, diferente do rito eclesial, o batismo não eclesial é mais dinâmico, pois possibilita uma maior participação de padrinhos e madrinhas, colocando em destaque pessoas que ficariam em segundo plano no rito eclesial (mulheres e crianças). O fato provoca, portanto, uma inversão na ordem do cerimonial¹⁰⁵. A participação de crianças, pessoas com deficiência, adultos não católicos e santos como padrinhos é também uma forma de transgressão ao modelo institucional. Na questão da legitimação das relações horizontais e verticais do compadrio, o batismo eclesial pode ser complementar ao não eclesial. É neste que João Maria atua como integrador horizontal.

Independente da forma, eclesial ou não eclesial, o batismo é uma das formas de incorporar a pessoa em redes sociais, tanto pessoais como institucionais. Possibilita, também, ampliar as redes de parentesco para outra rede, a do compadrio e, com isto, estabelecer novas ou ampliar as já existentes relações de confiança, solidariedade e reciprocidade.

Há um outro tipo de batismo, no entanto, denominado por mim de batismo de cura. Embora seja chamado de batismo por joaninos e joaninas, o batismo de cura não tem as mesmas implicações sociais que o

¹⁰⁵ Estes aspectos foram observados por Cláudia Fonseca e Jurema Brites (1988) entre grupos populares urbanos da região de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

batismo não eclesial. É, também, um rito de purificação, mas é, acima de tudo, um ritual de cura, frequentemente operado por João Maria.

Tânia – como foi este batizado?

I.N. – Fui eu, meu velho, fomos lá, pegamos ela, fizemos o batizado em casa como é do costume: pega água, bota na cabeça, vela. Eu, meu velho e a menina, só. Foi num domingo. Eu cheguei lá de manhã, a comadre Maria tava doente e o compadre Ari não tava. Eu disse “vamos, Josiane?”. Ela disse que sim e fomos, levamos ela lá (fonte de água de João Maria) e ela nunca mais deu aquilo (crises convulsivas). Então essa é uma graça que nós pegamos de São João Maria, uma graça alcançada. Tânia – a senhora lembra dos dizeres do batizado.

I.N. – “Eu te batizo..., com o nome de Deus e de São João Maria, em nome do pai, do filho, do Espírito Santo, amém!”. Ela já é casada, tem filhos e nunca mais deu aqueles ataques (I.N., 57 anos, Campos Novos).

A motivação para este ritual, chamado de batizado, foi a cura (graça) promovida por São João Maria em favor da saúde da criança. A iniciativa foi da madrinha, que fez a promessa, atuou como apresentadora e batizou a criança na fonte de água de João Maria. Neste caso, aquilo que foi denominado como batismo serviu mais como ritual de cura do que de inserção da criança numa rede social. É, também, o caso do exemplo seguinte.

Eu, para batizar a S., ela é uma criança bem deficiente, bem doente, nós trouxemos do hospital, trouxemos de Lages quase morta, sem solução. Nós fomos lá em Fraiburgo, pegamos na Vila Arlete, nós não sabia que tinha, levamos ela lá em Fraiburgo e batizamos ela dentro da gruta. E ela tá aí hoje, é uma criança que não fala, não enxerga, tem dez anos, não caminha, não se movimenta, mas eu acho que ela tá vivendo com a graça de São João Maria. Eu entreguei ela nas mãos dele e disse “olha, você vai fazer o que for preciso por ela, vai ver o tempo que você quer que ela viva, ela vai viver”. Só que os médicos disseram para mim que ela ia completar sete anos, ia morrer, não ia sobreviver mais. Daí eu levei na gruta e fiz o pedido para ele, batizei na água dele. Ela tá com dez anos e tá vivendo. Eles todos dizem que não sabem como é que ela vive ainda. Porque ela é uma criança que não se alimenta, mas é com a fé que eu tenho em São João Maria, ele que tá fazendo ela sobreviver (T.S., 40 anos, católica, Fraiburgo).

O discurso acima relata outra forma de batismo de cura. Diante da enfermidade de sua filha, T.S. fez uma promessa a São João Maria e, para selar este compromisso, batizou-a nas “águas santas”. A ele atribui a sobrevivência de sua filha, não a cura, pois esta se mantém enferma, o que caracteriza, de qualquer modo, o sucesso desta aliança e é ele que é manifestado neste discurso.

O pai de uma jovem, que era muito doente quando bebê, fez uma promessa que, caso esta sobrevivesse, ela seria batizada por João Maria. Como ela melhorou, seus pais providenciaram a realização do ritual do batizado no espaço da casa, utilizando “água santa”. A jovem descreve os detalhes desse ritual: seus pais colocaram a imagem de João Maria em seu peito e a batizaram. A criança, hoje com 18 anos, afirma que se comunica frequentemente com o “padrinho João Maria”. Diante de sua imagem, cumprimenta-o pedindo sua benção, proteção, mas também ajuda e orientações. Segundo ela, este sempre respondeu satisfatoriamente a seus pedidos, protegendo-a e orientando suas decisões, mas o faz na sua condição de santo e de padrinho, ou seja, de forma assimétrica. Este relato se diferencia dos anteriores porque, primeiro, foi feito a partir da beneficiária da cura. Depois porque esta criança teve a oportunidade de, por meio do ritual de seu batismo, estabelecer uma “relação simpática” com João Maria por meio da água retirada da fonte de João Maria e também de sua imagem. A relação com o “padrinho João Maria”, visto aqui como humano, foi mantida e o discurso busca ressaltar seu prestígio junto ao santo. Além disto, este batismo explicita um desafio até diante de outros batismos não eclesiais porque coloca na posição de padrinho a imagem de um santo.

Para interpretar qualquer ritual, devemos estar atentos para as características que o definem como tal, mas também para as expectativas das pessoas envolvidas. Com o ritual do batismo não é diferente. De forma ampla, este serve a diversos objetivos e promove, na prática, mudanças significativas nas pessoas envolvidas. Dentre os rituais de batismo observados entre joaninos e joaninas, foi possível constatar a importância fulcral de João Maria na introdução de pessoas nas diversas redes sociais, na legitimação do batismo horizontal, na ampliação das redes de parentesco e de reciprocidade por intermédio do compadrio, nos procedimentos de cura a partir da “água santa” e na sua atuação como padrinho.

b) João Maria em rituais coletivos

A maioria de católicos e católicas catarinenses tem o hábito de participar de forma coletiva em rituais religiosos que, apesar de comporem o conjunto de práticas devocionais católicas, adquirem, no contexto, características próprias na forma, periodicidade, espaço e coordenação. Tendo como pano de fundo o desejo de sentir-se mais seguro e, de certa

forma, domesticar aquilo que é indeterminado no mundo, os joaninos e joaninas promovem e com frequência participam de rituais que são realizados em momentos próprios, com data pré-definida, e outros que são realizados sem combinação anterior e ocorrem somente numa eventualidade como adocimento, morte, nascimento e visita. Estes rituais são, em grande parte, coordenados por lideranças religiosas laicas, ocorrem sem participação eclesial e recorrem a João Maria. Trata-se, por exemplo, da reza de terço (com orações muitas vezes cantadas, realização de procissões, via-sacra¹⁰⁶ e novenas¹⁰⁷).

Observei diversos eventos desta natureza e considero importante ressaltar algumas características destes rituais, como sua capacidade adaptativa, sua dinamicidade interna, a ampla participação do público interessado (inclusive crianças e pessoas com deficiências). Outros aspectos relevantes destes rituais: o reforço dos laços de sociabilidade e das redes de reciprocidade, estímulo de valores sociais fundamentais como honra, hierarquia, solidariedade, respeito e justiça. Além disto, estes rituais configuram-se como espaços para desenvolvimento e exercício de liderança e de talentos individuais para ostentação e exercício da política, de reforço da tradição religiosa, do exercício da religiosidade não institucional e, por último, mas igualmente importante, para contato com o sagrado e com João Maria.

c) João Maria e as almas

Os joaninos e joaninas recorrem às almas, em caso de dificuldades pessoais ou comunitárias, de forma semelhante à relação estabelecida com os santos e santas¹⁰⁸. Acredita-se que as almas podem atuar na função de mediação e intervir a favor das pessoas a partir de sua ambivalência: condição de humano (capaz de ter desejos, sensações, sentir medo, saudade e praticar maldades) e não humano¹⁰⁹. Assim, estabelecem com elas uma aliança e oferecem orações, preces, velas e flores em datas especiais (como aniversário da morte, nascimento, dia das almas) ou em qualquer período, especialmente quando desejam receber sua ajuda¹¹⁰.

¹⁰⁶ Recurso pedagógico utilizado milenarmente pela Igreja Católica para ensinar as mensagens do cristianismo.

¹⁰⁷ A novena é composta por um ritual que será repetido nove vezes (dias, semanas, meses).

¹⁰⁸ Sobre o culto às almas, ver Oswaldo Xidieh (1972).

¹⁰⁹ Para Oscar Sáez (1996), santos e almas são categorias diferentes. Almas são almas de mortos, enquanto os santos são imortais. Neste caso, vida/morte não são aspectos relevantes. A essência das almas é espiritual, não material. Já os santos estão associados à sua imagem.

¹¹⁰ Este ofertamento, no entanto, pode ser feito independente desta aliança.

Acredita-se, também, que se deve respeito aos costumes e lugares de moradia da alma e que é melhor não contrariá-la, pois ela pode vingar-se.

As pessoas geralmente não falam deste tipo de devoção ou aliança com as almas, mas se referem constantemente à presença destas em vida e também após a morte. Há um cuidado grande para preservar sua integridade e prestar homenagem por meio de presentes, orações, comportamentos idealizados, lembrança de suas preferências e datas importantes e exposição de sua imagem no espaço doméstico e, frequentemente, no túmulo. São também realizados rituais penitenciais que “objetivam auxiliar as almas a encontrar o caminho” como, por exemplo, a “Recomendação de almas” durante a Quaresma ou a participação em eventos religiosos no “dia das almas” (2 de novembro). Nestes eventos é central a preocupação com as almas dos parentes e, reiteradamente, é solicitada sua presença para proteger os vivos no cotidiano.

Percebo que a relação do e da penitente com a alma é tão próxima quanto sua relação com o santo, santa ou com a própria pessoa em vida. Isto se deve à percepção de sua condição de ambivalência. Nesse contexto, a relação com a alma é estabelecida pelas pessoas sensibilizadas num universo simbólico religioso e com uma perspectiva cosmicizante de *mundo*, em que a fronteira entre vivos e mortos parece tênue e a transposição entre eles algo possível. A comunicação, frequentemente utilizada por joaninos e joaninas, ocorre de forma especial através de sonho e de aparição¹¹¹ e, por meio destes, a alma envia aos humanos mensagens, ordens, explicita desejos e anuncia acontecimentos presentes e futuros. Esta comunicação pode ocorrer, também, por meio de rituais individuais e coletivos e possui desdobramentos interessantes para a presente reflexão.

Um dos desdobramentos desta comunicação é o reconhecimento da capacidade de interferência dos mortos na vida dos vivos – nas decisões, dificuldades ou mediando conflitos entre os vivos. A possibilidade desta interferência provoca, muitas vezes, ansiedade nas pessoas. Muitos relatam este medo e sua preocupação com o bem-estar de pessoas mortas quando se referem a elas, das homenagens e dos rituais que promovem para auxiliá-las a encontrar o caminho.

¹¹¹ Oscar Sáez (1996) afirma que a comunicação entre vivos e mortos pode ocorrer por meio de inúmeras vias como o sonho, transe, aparição, oração, adivinhação, psicografia, analogia. Na medida em que se elabora um culto, alguns destes canais de comunicação são escolhidos e privilegiados, enquanto outros são desprezados ou interditados.

Durante a pesquisa tive a oportunidade de acompanhar a realização de um ritual referente às almas, em diversos momentos e lugares, denominado por joaninos e joaninas como “penitência”, para o qual João Maria estabeleceu procedimentos e interdições. Nele, João Maria figura como um dos santos centrais para a promoção do ritual. A cerimônia, conhecida como Recomenda de Almas ou Recomendação de Almas¹¹², é coordenado pela liderança laica denominada capelão e composto por um terno (grupo de cantadores) que sai à noite (a pé, cavalo ou de carro), de casa em casa, “para recomendar”, “encomendar” ou rezar pelas almas andantes (que estariam, a princípio, vagando), com objetivo de aliviar suas penas e auxiliá-las a encontrar o caminho¹¹³. Os integrantes dos ternos com quem dialoguei contam que antes era possível realizar o ritual a pé porque as casas, igreja e cemitério estavam mais próximas. Hoje as distâncias são grandes, sendo necessário andar a cavalo ou de carro. Este ritual é realizado idealmente em todas as semanas da Quaresma¹¹⁴, de preferência às quartas e sextas-feiras, sendo finalizado na Sexta-feira Santa (denominada por esses grupos de Sexta-feira Maior). Um entrevistado explica que o ritual é realizado na Quaresma porque

é os quarenta dias de oração, os quarenta dias que Jesus ficou no sofrimento pra depois alcançar, no domingo, a salvação. Foi a época que ele foi mais sacrificado, foi amarrado, foi judiado, todo aquele processo com ele. A recomenda é uma reza da própria salvação de Jesus (A.O.M., 37 anos, Campo Belo do Sul).

Embora contradizendo outras informações nativas e da literatura, este entrevistado afirma que a Recomendação de Almas, a princípio com

¹¹² Descrição completa de rituais de Recomendação de Almas realizados na Comunidade Cafuza de José Boiteux (2004), São José do Cerrito (2004), Campo Belo do Sul (2005), Taquaruçu de Cima / Fraiburgo (2007) e na literatura. Ver anexos 7 a 12.

¹¹³ Segundo Maria Isaura Queiroz (1973), a Recomendação das Almas ocorre entre diversas populações brasileiras e remonta ao Século X, na Europa. O objetivo da prática deste ritual é aliviar as penas das almas do purgatório. No entanto, há diferenças na prática deste ritual entre populações brasileiras, entre outras, nas orações, na participação, na utilização de vestimentas, no uso da matraca e na forma de nomeação. Estudos sobre recomendação das almas: no nordeste, ver Maria Isaura Queiroz (1973); no sul de Minas Gerais, ver Sílvia Souza (1997); em contextos rurais de São Paulo, ver Oswaldo Xidieh (1972); no Rio Grande do Sul, ver Equipe IGTF (1983); em Santa Catarina, ver Pedro Martins (1995), Tânia Welter (1999), Geraldo Locks (1998). Sobre a presença deste ritual em Portugal, ver Eivaldo Oliveira (1984), João Leal (1994) e Fernando Lima (1968). Diversos autores e autoras ressaltam que as encomendadoras (ou recomendadores) ocupam momentaneamente uma situação intermediária entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e as pessoas deviam permanecer em suas casas, rezando as orações solicitadas por estas lideranças.

¹¹⁴ Período de 40 dias, entre o final do Carnaval e a Páscoa, orientado pela Igreja para confissão e remissão dos pecados, penitência, jejum e oração, não sendo permitidos bailes, festas e outras licenciosidades. A Páscoa inaugura o tempo da libertação, da alegria e comemoração pela ressurreição de Jesus Cristo.

características laicas, seria realizada em função do sofrimento de Jesus e para auxiliar na sua salvação. Além de informar outro objetivo para este ritual, sugere uma aproximação ainda maior com os conteúdos teológicos institucionais. Esta interpretação comprovaria a afirmação anterior de que joaninos e joaninas convivem de forma amalgamada com diversas orientações religiosas.

De todas as sextas-feiras da Quaresma, a Sexta-feira Santa é especialmente envolta numa aura de perigo e na falta de proteção divina, pois “Jesus Cristo está morto” (FUKUI, 1983). Trata-se de um período orientado pela Igreja para realização da contrição individual (arrepentimento das culpas), penitência, jejum, oração e confissão dos pecados. Entre joaninos e joaninas, esta orientação é seguida rigorosamente na Sexta-feira Santa, especialmente por pessoas idosas. É frequente a ressalva de que neste dia não se deve fazer barulho, festa, algazarra ou trabalhar¹¹⁵,

apenas rezar, pedir perdão pelos pecados, oferecer jejum: até o meio-dia é para Deus, do meio-dia às seis é para Nossa Senhora, das seis à meia-noite é para você. Nestes três períodos, você reza, agradece o que você fez, o que vai fazer, pede perdão, reza um monte de oração que quiser (G.A.M.M., 36 anos, Campo Belo do Sul).

A mesma informante recebeu orientações de que neste dia não se deve trabalhar:

Minha mãe dizia que naquele dia não era bom nem varrer a cozinha, nem varrer a casa, né?, prá não fazer pecado (...). Ainda ela dizia assim: “o pedido que você quiser no dia do teu jejum, você é atendida. Por isso é importante fazer um pedido. Daí, senta na mesa, reza com fé”. Daí, sentava, tomava um golinho de café com pão e almoçava com todas aquelas qualidades de comidas que colocasse na mesa, não podia deixar uma, tinha que comer um pouquinho de cada, de preferência só com colher, não se usava nem faca, nem garfo. Ela dizia que não presta colocar nem faca, nem garfo na mesa, só colher. E também não podia levantar, se eu sentei para almoçar, eu rezei, eu almocei, eu levanto para pegar uma outra colher que faltou, não podia. Ela dizia, “sente na mesa e peça o que faltar que eu trago” (Idem).

Meu pai contava que São João Maria falava para as pessoas que na Sexta-feira Santa ele pregava para as pessoas que não devia mexer com faca, nem comer com garfo. Era uma tradição, mas para o meu pai era

¹¹⁵ Carlos Steil (1996) refere-se à distinção entre o “tempo de trabalhar” e o “tempo de Deus”. Entre os joaninos e joaninas esta separação é muito importante e levada a sério, embora definam o segundo como “dia santo”. Ouvi diversas críticas diante do desrespeito aos dias santos.

como uma religião, a forma como ele falava (A.A.A.E., 47 anos, São José do Cerrito).

Não foi possível desvendar a simbologia da faca e do garfo, mas me parece que está relacionada ao objeto vinculado à morte, agressividade, ou seja, algo a ser evitado no dia que deve ser dedicado apenas à oração, penitência e jejum.

O terno da Recomendação de Almas é composto geralmente por homens, mas, em alguns casos, mulheres participam, inclusive como capelãs. Perguntados sobre como são escolhidos os capelães e capelãs, joaninos e joaninas responderam que, geralmente, estes (independente do gênero) são escolhidos porque sabem reproduzir “as rezas antigas” (frequentemente guardadas de memória e passadas de geração em geração) e conhecem os procedimentos próprios da religião não institucional. Conheci grupos que estão tentando resgatar estas práticas a partir do conhecimento de pessoas mais velhas ou até a partir de práticas realizadas em outras comunidades. Observei e fui convocada por diversas lideranças laicas para auxiliar em resgates como estes, socializando as anotações e gravações que havia feito com estes ou mesmo com pessoas de outras localidades. Com isto, objetivam resgatar estas práticas e também instrumentalizar aqueles que não conhecem, mas acabam realizando um esforço de manutenção dos costumes que veem como ameaçados pelos tempos atuais (desagregações comunitárias e familiares, migrações, crime, drogas e outros).

De forma semelhante ao benzedor e à benzedeira, o aprendizado para o capelão ou capelã vai ocorrendo aos poucos, por interesse da própria aprendiz, a partir do conhecimento das pessoas mais velhas, transmitido de forma oral ou por meio de resgates conforme relatei. Qualquer pessoa adulta conhecida pode se candidatar, mas, para ser reconhecida como tal pelo grupo, esta pessoa deve apresentar comportamento rígido, seguir os preceitos religiosos, possuir caráter devocional, ser penitente, “guardar dias santos” e outras qualidades. Isto as habilitaria a atuar como mediadoras do sagrado e dirigir rituais diversos, alguns relatados anteriormente ou a seguir, como batismo não eclesial, terços cantados, Reza do 25, Recomendação de Almas, novenas, procissões ou outro¹¹⁶. Muitas vezes estas lideranças são convidadas para coordenar rituais em

¹¹⁶ Para Carlos Brandão (1980), são estas lideranças que combinam, dentro do mesmo rito popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com os do sistema religioso popular – combinação entre o saber eclesial e o laico. Neste caso, os rituais são também espaços de formação para estas lideranças, na medida em que possibilitam o exercício dos procedimentos práticos e religiosos.

outras localidades e até para apresentar seus conhecimentos em eventos com caráter artístico-cultural.

O grupo de recomendadores, coordenado pelo capelão ou capelã, costuma sair à noite, de casa em casa, convidando as pessoas para rezar pelas almas. As orações, o roteiro e a quantidade de casas são previamente definidas pelo capelão ou capelã, sendo aconselhável terminar em número ímpar. As casas visitadas são, em grande parte, dos próprios integrantes do terno, de parentes, de amigos ou amigas, ou seja, pessoas que se sabe de antemão que gostam e desejam participar deste ritual.

O ritual inicia com a formação do terno em naipes diferentes (primeira e segunda voz¹¹⁷), em número variado, e ao soar da matraca pelo capelão ou capelã¹¹⁸.

Este soar da matraca serve também

para acordar as almas, uma maneira de dizer que vai começar a recomenda. E daí, como elas são convidadas a participar, é tocada a matraca. É um sinal para as almas. Então quando a gente passa uma porteira, bate a matraca, quando passa um rio ou sanga, a mesma coisa e quando termina uma recomenda numa casa e sai, a gente também bate a matraca para as almas poder acompanhar nós que estamos recomendando. Então o significado da matraca é chamar as almas, é um sinal das almas, no caso, para elas seguirem junto com a gente (A.O.M., 37 anos, Campo Belo do Sul).

O som da matraca é igualmente utilizado para avisar aos moradores e moradoras locais, que estão no interior das casas, que devem apagar as luzes e preparar-se para participar do ritual. Em seguida, o capelão inicia uma oração¹¹⁹, cantada com voz grave, melodiosa e triste, que é seguida

¹¹⁷ Tenor e baixo (vozes masculinas) ou soprano e contralto (vozes femininas). Embora isto não seja regra, participei de rituais em grupos que cantavam em uníssono, logo após o início da oração pelo/a capelão/ã.

¹¹⁸ Matraca é um objeto feito com dois pedaços de madeira (muito seca) e possui som surdo. Segundo Oswaldo Xidieh (1972, p. 19), a matraca servia, no passado, “para substituir o sino, interdito nos dias de Via Sacra e para convocar os fiéis católicos ao culto religioso”. Aos poucos, a matraca entrou em desuso, com exceção de contextos rurais, onde é cercada de grande respeito, sentimento mesclado por superstição e medo. Em alguns momentos, a matraca passa a ter funções e intenções mágicas e sobrenaturais. É o caso do ritual da Recomendação de Almas, no qual o som da matraca é usado para afastar “os espíritos perturbadores, mantendo-os à distância por ocasião do ato penitencial e é o único capaz de secundar as orações e os cânticos de maneira a dar-lhes valor e alcance” (p. 20).

¹¹⁹ Marcel Mauss (1981) sugere que a oração desempenha funções diversas: “aqui é uma petição brutal, ali uma ordem, alhures um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, um louvor, um hosana” (p. 229). Esta constatação o leva a sugerir que uma mesma realidade pode revestir-se de múltiplas formas, “permanecendo ainda assim a mesma e sem mudar de natureza” (p. 230). Sugere, também, que a oração/prece “é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, participa, ao mesmo tempo, da natureza do rito e da natureza da crença” (Idem).

pelos cantadores e cantoras do primeiro grupo. Quando finaliza a frase, o segundo grupo de cantadores e cantoras “canta a resposta”, ou seja, a segunda parte da frase da oração¹²⁰. Este procedimento é utilizado em todas as orações rezadas e cantadas. O texto da oração inicial, cantada melancolicamente, é o seguinte: “Acordai irmão católico, venha me ajudar a recomendar (ou rezar), aquele que for devoto, das almas recomendar. Rezemos um Pai-Nosso, junto com Ave-Maria, para as almas *perdidas*, seja pelo amor de Deus”¹²¹. Esta oração é repetida (geralmente) sete vezes, modificando apenas a condição da alma, podendo ser do cemitério, purgatório, santa, bendita, assassinada, que anda pelo mundo, de companhia, enforcada, aflita, acidentada, almas de parentes ou outra. A oração pode ser também na intenção de um santo ou santa – sendo comum São João Maria, do dono ou dona da casa, de alguma pessoa enferma ou outra que o grupo considerar adequada. Estas orações são intercaladas com orações silenciosas e específicas como Pai Nosso e Ave Maria. Terminados os pedidos, o grupo todo canta orações em louvor a algum santo ou santa à escolha do capelão ou capelã, sendo comum a escolha de orações como “Semana Santa”, “Bendito e Louvado seja”, “Virgem Maria”, “São João Maria”, “Treze de Maio”, “Meu Anjo da Guarda”, “Virgem Santíssima” e “Meu Jesus está Morto”. Por fim, é comum a utilização do “Bendito” como oração final¹²². O encerramento do ritual também é cantado – “Em nome do pai, do filho também, me despeço, até semana que vem (ou até o ano que vem)”. O encerramento ocorre quando o capelão ou capelã dá três batidas na matraca.

As almas que são convidadas para participar do ritual podem ser de parentes, amigos ou amigas. Durante a realização do ritual da Recomendação de Almas na localidade de Taquaruçu de Cima, em março de 2007¹²³, perguntei a uma senhora se ela havia convidado sua mãe para participar do ritual. Sua mãe havia falecido em agosto de 2005 e eu sabia. Seu olhar demonstrava dúvida sobre o que eu estaria sugerindo com

¹²⁰ Observei outra formação musical na comunidade de Taquaruçu de Cima. Após o soar da matraca e o início da oração pela capelã, o grupo de recomendadores cantou as orações (iniciais) em uníssono.

¹²¹ Oswaldo Xidieh (1972) sugere que o canto das almas evoca uma Antífona: “vigilate et orate” e que a Recomendação de Almas poderia ser uma adaptação de peças gregorianas nos sertões brasileiros.

¹²² Para Oswaldo Xidieh (1972), o “Bendito” possui caráter monódico e a música comparece como auxiliar secundário nesta cerimônia. Talvez “seja um produto da influência do cantochão ou um gregoriano adaptado ao gosto popular” (p. 17). Em termos religiosos, é uma sincretização de um Dogma (Imaculada Conceição) e um dos Sacramentos de Igreja (Eucaristia). Segundo o autor, o “Bendito” pode ser resumido como lembrete que se refere à experiência e ao aprendizado religioso (p. 23).

¹²³ Ver anexo 10.

esta pergunta e após minha afirmativa de que sabia de seu falecimento, respondeu positivamente. Depois de algum tempo, questionei se sua mãe havia aceitado o convite e ela respondeu outra vez afirmativamente. Perguntei como ela tinha feito o convite e ela me relatou que na primeira oração da noite ela pediu à sua mãe que acompanhasse e protegesse o grupo no ritual penitencial. Indaguei como ela sabia que sua mãe tinha aceitado o convite. Ela relatou que tinha sentido sua presença logo a seguir ao convite e que esta a acompanhou e conversou com ela durante todo o trajeto. Disse que sua presença era tão forte que ela podia ouvir sua voz. Este relato fornece elementos significativos para confirmar a afirmação anterior de que a fronteira entre vivos e mortos é tênue e a transposição entre os dois mundos é algo possível.

A participação neste ritual, em diversas localidades, permite afirmar que, apesar de ter um objetivo comum e uma estrutura semelhante, há especificidades definidas a partir das pessoas localizadas. Esta diferença pode ser verificada na escolha das orações, na quantidade, forma de rezar ou nas palavras utilizadas, embora a essência do ritual seja rezar juntos pelas almas vagantes. Na Comunidade Cafuza, antes da oração inicial, canta-se:

Deus te salve Santa Cruz, ai meu Deus
Cruz de Deus, nosso Senhor, ai meu Deus
É uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
Onde Deus fez sua morada, ai meu Deus
Onde mora o calix bento, ai meu Deus
Com três hóstias consagradas, ai meu Deus

Na Comunidade de Taquaruçu de Cima, na primeira recomendação da noite, a oração inicial é antecipada pela seguinte oração:

Glória ao pai e é do filho, é do espírito e santo, amém. Se pudera e princípio, é de nunca e sempre (sic). É de séculos, séculos, glória, amém. Amado Jesus, José, Joaquim, Ana e Maria. Eu vos dou o meu coração e alma minha ao senhor Deus. A ti nos dirigimos com piedade, na dor e na agonia, amém.

A partir da segunda recomendação da noite, a oração inicial é antecipada pela seguinte oração:

Deus vos salve santa cruz, cruz de Deus, cruz de Deus, nosso senhor. Uma cruz tão venturosa, que o padre, que o padre monge deixou. Que o padre monge deixou pra amparo, pro amparo dos pecadores. Acordai servo de Deus (...).

A oração informa que o “padre monge”, referindo-se a João Maria, deixou uma cruz, a Santa cruz, embora indica que é a cruz de Deus, e que esta serve como apoio, especialmente aos pecadores e pecadoras. Os joaninos e joaninas explicam que o termo padre é usado aqui como sinônimo de pai. Deve haver uma razão para o termo padre ser usado por joaninos e joaninas. Penso que possa ter a ver com a legitimação dele como mediador, no modelo dos padres da Igreja e, neste caso, João Maria também aparece como um intermediário com Deus, equivalente a Jesus como figura do cristianismo. Não é filho, mas é um homem que também faz a mediação com Deus pai.

Os joaninos e joaninas afirmam que João Maria plantava cruzeiros de cedro por onde passava e que estas cruzeiros são consagradas. A informação a respeito da cruz na oração é, portanto, significativa, pois relembra a importância da cruz e de João Maria como mediador com Deus e no controle da “indeterminação do mundo” (QUINTAIS, 1998).

Quando terminam as orações, os moradores, que se mantiveram o tempo todo em silêncio, com as portas e janelas fechadas, luzes apagadas, podem (ou não) sair e convidar o grupo de recomendadores e recomendadoras para entrar na casa¹²⁴. Ao entrar, o terno pode encontrar uma mesa preparada com santos, santas e velas, expressando a vontade da família de que se reze um terço com o grupo ou, como denominam os Cafuzos de José Boiteux, realizar o “encontro com os santos”. Somente depois disto a família oferece (ou não) algo para beber ou comer, sendo comum oferecer cigarro, chimarrão, vinho, cachaça, café, doces ou uma refeição completa¹²⁵. A sociabilidade é ressaltada neste ato, bem como a ingestão conjunta das mesmas iguarias, uma comunhão celebradora e afirmadora da solidariedade entre as pessoas e entre elas e as almas ou da horizontalidade/igualdade/pacto entre mortos e vivos.

As pessoas que participam do ritual e aquelas que recebem em suas casas o terno relatam esta participação com emoção. Algumas pessoas afirmam que a realização do ritual em frente de suas casas produz tristeza, porque faz lembrar os parentes mortos; outras compreendem o sentimento como um reforço da necessidade da penitência¹²⁶ e há aquelas

¹²⁴ Algumas pessoas mantêm a casa fechada e não convidam o grupo para entrar.

¹²⁵ Particpei de um ritual de Recomendação das Almas na localidade de Pinheiro Marcado, município de Campo Belo do Sul, em março de 2005 (anexo 9), e o dono da última casa que o terno visitou forneceu ao grupo um jantar, regado a vinho, às duas horas da manhã. Segundo os integrantes deste terço, que se reúnem todos os anos, alguns há trinta anos, esta é uma prática comum ali.

¹²⁶ Para Lais Mourão (1975), o sentido profundo da penitência é reestabelecer a reciprocidade e reatar

que comentam que o ritual fornece prestígio por ter sido escolhido para receber o grupo e satisfação por possibilitar um espaço para confraternização com amigos, amigas, vizinhos e parentes. É frequente, também, ouvir relatos do medo instaurado pela suposta presença de almas penadas e da fera (diabo), especialmente nas noites da Quaresma, e uma sensação de proteção fornecida pelo ritual.

A força para superar o medo e auxiliar as almas vem da coletividade, mas é garantida pela coragem pessoal, sugerida como uma característica masculina e, neste caso, a participação no ritual apresenta-se como exercício de masculinidade. Relacionam, como características masculinas, a coragem, a força, o comando, a transgressão e o vínculo ao espaço externo da casa. Como características femininas, evidenciam a fragilidade, abnegação e amor aos filhos, dependência, medo e vínculo ao espaço interno. Ao afirmar que apenas os homens possuem as capacidades necessárias para enfrentar os “perigos da noite”, estes sujeitos estão ressaltando as origens sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres (GROSSI, 2010).

Encontram, assim, uma justificativa para o fato de que poucas mulheres participam do ritual da Recomendação das Almas. Estas se defendem afirmando que gostariam de ir, mas não vão para ficar com os filhos, filhas ou porque os maridos não permitem sua participação ou, ainda, que ficam com sono, frio, fome e “optam” por não ir. Em outros locais, as mulheres participam e são parte imprescindível do terno ou assumem a função de coordenação (capelã).

Numa comunidade onde a participação feminina é rara, perguntei se havia diferença entre um ritual da Recomendação de Almas com ou sem mulheres. Estes responderam prontamente que sim e que, quando as mulheres não vão, o consumo de bebidas alcoólicas, a algazarra e as brincadeiras jocosas são generalizadas durante toda a noite. Desta maneira, é possível depreender que, mais do que um ritual penitencial, este se configura também como espaço para lazer e exercício da masculinidade e feminilidade idealizada.

Outro aspecto da Recomendação das Almas, constantemente repetido pelas pessoas, é que o primeiro e o último ritual devem ser realizados no cemitério. Este ato, no entanto, tem consequências e a decisão é tomada com cuidado. A questão é que, quando se vai ao cemitério

a aliança com Deus.

para “pegar as almas”, assume-se um compromisso de devolvê-las no final. Do contrário, acreditam que ficariam vagando, podendo causar transtornos aos vivos. Diante disso, muitos capelães e capelãs preferem não assumir tal responsabilidade pelo receio de não conseguir cumpri-lo diante de inevitáveis problemas causados por chuvas, tempestades, geadas ou adoecimento de alguém.

Alguns se referiram a outro perigo: de um terno encontrar outro durante a realização do ritual. Afirmam que o encontro deve ser evitado, definindo-se, por exemplo, trajetos diferentes. No entanto, se ocorrer, deverá ser promovido um confronto entre os dois grupos, uma espécie de competição, sendo vencedor aquele que souber mais orações. Segundo a joanina A.P., 59 anos (Taquaruçu/Fraiburgo), neste momento, para poder arrematar, tem que apelar para a devoção, “do terço de agora para o terço antigo”, sendo comum a competição seguir até o amanhecer. Esta informação induz a pensar que a força do terno vem da própria ancestralidade do ritual e a vitória seria dada para quem souber orações mais antigas.

Como mencionei anteriormente, o terno é formado geralmente a partir de relações de amizades e de parentesco, mas o conhecimento das orações é requisito imprescindível para ser convidado para participar. Geralmente não se impede ninguém de participar “para aprender” ou “para conhecer”, mas estes devem estar prontos para receber orientações e até repreensões dos componentes do terno oficial. Também aqui há espaço para reforço dos valores hierárquicos, neste caso, dos componentes do terno, ou seja, lideranças religiosas locais legitimadas sobre as pessoas.

Os grupos procuram reunir-se para “recomendar” todos os anos, mas podem ficar algum tempo sem realizar o ritual. A justificativa para a não realização do ritual nunca está na vontade das pessoas, mas na falta do capelão ou de alguém que se sinta capacitado para coordená-lo. Alguns participam há décadas e são entusiastas.

Para concluir, posso afirmar que o ritual da Recomendação das Almas apresenta-se como espaço para espiritualidade, mas também como espaço para o lazer, para estabelecer novos laços de sociabilidade e solidariedade ou fortalecer os já existentes, reforço dos valores hierárquicos e de gênero e até formas de ostentação. É espaço, também, para contato com almas de parentes e conhecidos, estabelecimento de alianças com estas, com santos, santas, entre eles, João Maria e com Deus. Este contato ocorre sob o controle do ritual, mas é possibilitado pela intermediação das lideranças laicas que possuem o conhecimento necessário para tal.

d) Reza do 25

Outro ritual religioso, classificado como penitência por joaninos e joaninas e conhecido como Reza do 25, é realizado anualmente no dia 25 de março¹²⁷, geralmente coincidindo com o período da Quaresma, em diversas localidades do município de Campo Belo do Sul¹²⁸. Este ritual também é coordenado por liderança laica e tem objetivo penitencial. É realizado em espaços como Igrejas Católicas ou santuários, mas sem a presença do clero, o que nos faz supor que, ainda que informalmente, seja sancionado pela Igreja. No dia 25 de março, definido como “dia santo”, um grupo de pessoas, coordenado por um capelão local, posiciona-se em pé em frente ao altar e reza a seguinte oração de forma muito rápida, repetida cem vezes e intercalada com o ato de ajoelhar, fazer o sinal da cruz, beijar o chão (isto nem sempre acontece) e de rezar a Ave-Maria:

Põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz¹²⁹, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: arreda satanás, que tu, na minha alma, não tem parte, nem opinião. Porque no dia de Nossa Senhora de Março (sic): (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem Ave-Maria rezei (reza Ave-Maria)¹³⁰.

Outra versão desta oração foi ditada por N.A.S. Pereira (Campo Belo do Sul)¹³¹:

Minha alma (3 vezes) põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: salta daqui satanás, que tu na minha alma não tem parte, nem opinião (sic). Porque no dia 25 de março: (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha),

¹²⁷ Neste dia, católicos comemoram a Anunciação de Nossa Senhora: dia em que o Anjo Gabriel enviou mensagem à Virgem Maria para lhe anunciar o mistério da encarnação.

¹²⁸ Recebi informações de prática deste ritual em outros municípios da Serra Catarinense e no oeste de Santa Catarina.

¹²⁹ Não tenho informações sobre este nome ou sobre seu significado nesta oração.

¹³⁰ Esta oração foi transcrita a partir da gravação do ritual em 25 de março de 2005, na localidade de Morro do Chapéu, município de Campo Belo do Sul.

¹³¹ Sem menção a gestos cerimoniais e possivelmente rezada de forma individual, Oswaldo Xidieh (1972) apresenta duas versões de orações semelhantes a esta, utilizadas por populações paulistas. O autor sugere que a primeira, com o título “Oração de Satanás”, é uma “oração estranha”, utilizada excepcionalmente em desejos e negócios fora do comum e “para os quais não basta apenas a proteção de Deus, mas se torna necessária também a colaboração ou, pelo menos, a indiferença do Diabo” (p. 85-86). Texto da oração: “Para finalizar o meu desejo, no dia 25 de março encontrei Satanás. Eu lhe disse: ‘com minh’alma teu poder não poderá e meu desejo se realizará’. No dia 25 de março, cem vezes me levantei, cem vezes rezei, cem vezes me ajoelhei, cem vezes me prossinei (persignei)” (Idem). Apresenta, também, a versão intitulada “Oração do Zé Apraz”: “No campo do Zé Apraz, encontrei Satanás. ‘Esta alma não é tua’, eu disse, ‘e nem aquela do dia 25 de março’. Cem vezes me ajoelhei, cem vezes me persignei, cem Ave-Marias rezei, cem vezes no chão beijeji” (p. 85-86).

cem vezes me levantei (levanta), cem vezes me aproximei (se benze), cem vezes o chão beijei (beija o chão), cem vezes o demônio reneguei, cem Ave-Marias rezei (reza Ave-Maria).

Muitos não conseguem seguir o ritmo e não completam a quantidade de orações previstas no ritual. A motivação e o sucesso deste ritual são individuais e têm uma relação com o comportamento religioso. Segundo um informante, se a pessoa conseguir completar a *penitência* sem sentir dores nas pernas, é sinal de que não possui pecado algum. Caso contrário, se sentir dores ou não conseguir completá-la, é sinal de que possui muitos pecados. Assim, parece que este é um ato de identificação e expurgação dos pecados e, ao mesmo tempo, um ato de identificação dos puros a partir da própria performance.

Esta oração inicial é seguida por outras orações como “São João Maria”, “Semana Santa”, “Senhora Santana”, “Bendito” ou “Meu Jesus tá morto”, que são cantadas em dois coros – um grupo inicia e outro “responde”. Desta maneira, João Maria é lembrado e opera junto com os joaninos e joaninas para tentar controlar os impoderáveis do mundo.

De forma semelhante à Recomendação das Almas, este ritual me parece um espaço para desenvolvimento de lideranças laicas, o exercício de uma prática religiosa não institucional mesmo ocorrendo no espaço institucional, rememoração de conhecimentos teológicos, identificação dos puros a partir do sucesso na participação do ritual e forma de controle diante da indeterminação do mundo. Embora acredite que nem todos os e as participantes do ritual atentem para isto, este é também espaço privilegiado para comunicação e dominação daquele que representa o mal, o diabo. O texto da oração retrata o encontro com esta entidade e a comunicação da pessoa de que não deseja sua presença, não precisa dele, está protegida por Nossa Senhora para quem deve devoção. É muito interessante refletir sobre este suposto paradoxo – um ritual religioso realizado dentro da Igreja, com coordenação laica, no qual o elemento central é a comunicação com o diabo.

Mesmo que se leve em conta que na Reza do 25 não há uma reverência ao diabo, é possível constatar, por meio deste ritual, que existe uma comunicação e até um desafio das pessoas ao diabo. Independentemente de comunicarem que o abominam, que este não é bem-vindo ou necessário para que se consiga atingir seus objetivos, que desejam sua indiferença, há uma comunicação das pessoas com o diabo. Isto é surpreendente porque geralmente observamos uma evitação até na pronúncia de seu nome entre pessoas religiosas. No caso deste ritual, no

entanto, o nome Satanás, aquele que simboliza o mal, considerado como inimigo da Santa Cruz, é citado pelo menos cem vezes, embora isto ocorra no espaço institucional e com segurança para que a pessoa possa expressar seu sentimento em relação a esta entidade. Juntando este aspecto aos outros, observados anteriormente – ritual de identificação e expurgação dos pecados e de identificação dos puros e puras, este ritual se apresenta como outra forma de controlar as incertezas do mundo.

Os rituais observados até este momento indicam a capacidade de joaninos e joaninas de transposição de supostas fronteiras entre entidades (Deus, diabo, santos, santas, almas), espaços (sagrados, não sagrados) e ritos (domésticos, institucionais), possibilidade de proteção divina por meio de mediadores e mediadoras, além de apropriação e expressão de uma infinidade de crenças e simbologias provenientes de diversas organizações religiosas. Outro aspecto a ser destacado é a impregnação da religiosidade na vida cotidiana ou que estes rituais acontecem num mundo impregado da simbologia religiosa.

Por fim, estamos diante de rituais que misturam elementos que, por um lado, legitimam a instituição e, por outro, reivindicam uma espécie de “poder local” sobre a esfera do religioso e do divino. A convivência destas atitudes resulta num amálgama que define uma religiosidade própria que não pode ser classificada dualisticamente.

e) Serenata

A Serenata é um evento cênico realizado entre os Cafuzos e Cafuzas de José Boiteux desde os tempos mais remotos. A Comunidade Cafuza é um grupo que tem sua origem em dois segmentos da população camponesa (o negro e o índio) e foi uma das populações catarinenses que sofreu as consequências das mudanças ocorridas no final do século XIX e que levaram parcela da população camponesa à Guerra no início do século XX. Após ter migrado compulsoriamente durante quase um século e ter residido quarenta e cinco anos na Aldeia Indígena Ibirama, a Comunidade Cafuza foi assentada, em 1992, numa propriedade na localidade de Alto Rio Laeisz, município de José Boiteux/SC. O grupo é vinculado historicamente à Igreja Católica, mas, há quase uma década, parte do grupo vinculou-se de forma coletiva às igrejas pentecostais (Assembleia de Deus e Igreja Verdade Presente). Apesar da origem, do contato prolongado com grupos indígenas e da presença marcante da religião pentecostal, os Cafuzos e Cafuzas explicitam a presença de João Maria nos discursos e rituais.

A Serenata possibilita expressar habilidades cênicas de homens e mulheres cafuzos e geralmente objetiva divertir o grupo. Para caracterizar os personagens, os Cafuzos e Cafuzas usam recursos como roupas, máscaras, pinturas e mudança do timbre de voz (ou emudecem) de forma a esconder totalmente a própria identidade. Não há número fixo de participantes, podendo ser realizada com apenas uma pessoa. É comum a mudança de gênero na composição do personagem. Mulheres tímidas, muitas vezes, atuam como homens ou mulheres falantes e atuantes. Os homens, por sua vez, podem apresentar-se como mulheres tímidas e frequentemente emudecem, fato justificado pela dificuldade de modificação da voz. Pedro Martins (1995) definiu a Serenata como um rito de inversão porque observou nele pessoas reservadas invadirem o espaço do superior e nele se portarem com desenvoltura.

A Serenata ocorre eventualmente como recurso para homenagear alguém, fazer uma surpresa ou como forma de mediação com os santos e santas. Pode-se organizar uma Serenata como forma de homenagear uma pessoa ou grupo que se considera estar numa posição social superior como uma chefia, autoridade (civil ou religiosa) ou alguma visita externa. A Serenata pode ser apresentada também em forma de “surpresa”¹³² e ocorrer em momentos de festa pública ou como uma visita desconhecida a alguém em espaço privado.

A Serenata serve igualmente como espaço midiático. Foi o que ocorreu na Serenata realizada na Comunidade Cafuza, em 1995, durante a festa de São João. Na época, descrevi esta situação da seguinte maneira:

Numa noite fria, ocorreu uma atividade religiosa católica (novena), seguida de uma grande festividade – era a festa de São João¹³³. Tinha batata e aipim na brasa, chimarrão, muita cantoria e brincadeiras. Dentre estas atividades lúdicas, de repente na multidão surgiu uma figura caracterizada como uma pessoa idosa. Ela apareceu andando de joelhos e carregando uma imagem de Jesus Cristo nas mãos. As crianças pequenas ficaram amedrontadas e começaram a chorar. Os presentes tentavam acalmar as crianças e explicaram que era o profeta João Maria. Questionei-os. No entanto, afirmavam

¹³² Entre agricultores de Campo Belo do Sul e Fraiburgo, conheci a prática (hoje bem mais rara) de “bater surpresa”. Trata-se de uma forma inesperada de visita coletiva na casa de outrem com o objetivo de realizar, nesta casa, uma festa. Além de fazer a festa, era comum, nesse momento, promover um embebedamento no dono da casa. Os agricultores de Taquaruçu (Fraiburgo) fizeram referência também a “bater surpresa” como forma de auxílio na produção agrícola de outrem, sem combinação prévia com o dono desta. O final do trabalho era comemorado com um baile.

¹³³ Apesar de existirem alguns pentecostais na comunidade naquele contexto, as pessoas que estavam realizando a festa de São João eram católicas.

categoricos: “claro que é o profeta João Maria de Agostinho, porque ele usa barba, é velho e leva uma imagem santa”. A pessoa que representava o santo chegou em silêncio e percorreu todo o pátio e interior do salão. Durante este trajeto era impressionante o envolvimento das pessoas na atividade que interagiam com o personagem, cantando músicas sertanejas ou religiosas utilizando o dialeto Cafuzo e ofereciam batatas assadas na brasa para agradá-lo. Mas ele não reagia ou fazia qualquer manifestação, nem de agrado ou de desagrado. Assim como entrou, foi embora: em silêncio e andando de joelhos apesar do grande envolvimento emocional de mulheres e crianças. Sem interrupção e como se a Serenata fizesse parte dela, a festa continuou com mais músicas em volta da fogueira, sem nunca ter sido revelado o autor dessa performance (WELTER, 1999, p. 76).

Em junho de 2005 tive oportunidade de conversar com uma Cafuza católica sobre este evento e esclarecer alguns pontos. O primeiro ponto foi que o Cafuzo que interpretou João Maria tentou reproduzir a imagem deste a partir daquilo que se acreditava que o caracterizaria, como vestimenta velha, imagem santa nas mãos, comportamento religioso e piedoso (andava de joelhos). Assim, concluiu esta cafuza: “o A. veio *comportado* como São João Maria para ensinar as crianças como ele se veste, anda e se comporta”. Perguntei por que as crianças choraram se ele era um santo e, portanto, não lhes faria nenhum mal. Ela respondeu prontamente: “porque pensaram que era o Papai Noel”. Continuei sem entender e ela explicou que há um costume antigo no grupo de amedrontar as crianças com a figura de Papai Noel com características locais que vem nas casas para auxiliar na educação das crianças. Ele é autorizado pelos pais a repreender e até bater nas crianças consideradas teimosas e desobedientes. No caso da Serenata ocorrida em junho, as crianças confundiram João Maria com este Papai Noel e se assustaram. Assim, a Serenata, de aparência lúdica, é um importante mecanismo de socialização, momento de educação da Comunidade Cafuza, como forma privilegiada de comunicação com uma entidade religiosa, neste caso, São João Maria, que atua como mediador com Deus no controle da indeterminação do mundo. O ritual da Serenata reforça, por meio da inversão de gênero, os papéis tradicionais da inversão da hierarquia a própria hierarquia, passando às gerações mais novas os fundamentos morais da doutrina religiosa.

f) João Maria e os procedimentos de cura

Assim como em outros lugares do Brasil, em Santa Catarina encontrei diversos especialistas conhecidos como curandeiros, curandeiras, benzedores, benzedoras¹³⁴, puxadores de reza, adivinhos, penitentes, capelães e capelãs¹³⁵. Embora se afirme que se estabelece uma hierarquia entre os e as especialistas, alguns dedicados mais às atividades religiosas e outros às práticas curativas, é mais comum encontrar os que assumem diversas funções e especialidades. Como mencionei anteriormente, o batismo de cura não requer um especialista dos tipos mencionados acima, mas um que conheça os procedimentos de cura associados a João Maria. Nada impede, no entanto, que o apresentador ou apresentadora seja também um benzedor ou benzedora ou capaz de outra especialidade.

Os benzedores e benzedoras costumam utilizar diversos procedimentos de cura diante de problemas de saúde em humanos, animais e plantas, malefícios sem origem nítida, problemas concretos e como forma de proteção de um espaço (casa, instituição, plantação). Estes procedimentos de cura vão desde benzimentos (utilizados em caso de doenças físicas, machucados, doenças psíquicas, doenças dos nervos), utilização de medicamentos naturais (ervas ou remédios naturais), até procedimentos rituais e pouco explicitados para enfrentar e proteger dos malefícios como quebranto, mau-olhado, susto, feitiçaria e bruxaria. Além de curar, estas pessoas também benzem e abençoam casas, construções, plantações, reuniões e, até, viagens. Estes especialistas podem estar vinculados e ser procurados por pessoas com vínculos religiosos diversos. Conheci uma senhora que realizava procedimentos curativos (benzedura) mesmo no período em que estava vinculada à Igreja do Evangelho Quadrangular.

Perguntados sobre o uso da benzedura, afirmam que benzedores e benzedoras utilizam os poderes de forma benéfica e solidária para curar e proteger dos perigos pessoas, animais e espaços. Esta afirmação é, muitas vezes, desmentida com o depoimento nativo de que nem sempre estes utilizam os conhecimentos apenas para fazer o bem, podendo, em algumas situações, prejudicar alguém. Ambos os relatos ressaltam um constante

¹³⁴ Segundo Carlos Brandão (1987), a prática da benzedura e do curandeirismo ocorre no interior de diversos segmentos religiosos e estes “especialistas” apropriam-se de saberes de diversas religiões, como a católica, pentecostal, kerdicista, umbandista e esotérica para orientar sua prática.

¹³⁵ Estes especialistas são classificados como “mediadores” (MOURÃO, 1975), “especialistas para o controle sobrenatural” (QUEIROZ, 1977) ou “agentes religiosos populares” (BRANDÃO, 1980).

conflito do bem contra a mal. Embora bem e mal sejam consideradas duas forças opostas, podem representar duas faces de um mesmo poder e estar presentes numa mesma pessoa¹³⁶.

A especialista que se dedica a produzir e orientar o uso de medicamentos naturais para problemas diversos é denominado de curandeiro, curandeira ou “remedeiro”. O primeiro difere do segundo apenas na sua profissionalização – enquanto o primeiro realiza um trabalho voluntário, o segundo geralmente se profissionaliza nele, sendo recorrente sobreviver da venda dos medicamentos naturais que produz ou de consultas. O procedimento, tanto de um quanto do outro, no entanto, geralmente vem acompanhado da utilização de procedimentos religiosos e aqui, de novo, João Maria é presença recorrente. Conheci um “remedeiro”, em um município da região do Meio Oeste Catarinense, que possui, em sua clínica, diversas imagens de santos e santas e distribui, para os e as pacientes, uma fotografia de João Maria de Agostinho¹³⁷. Este especialista afirma que recebeu o dom de benzer na infância, mas, desde que assumiu a função, sofreu muitas críticas, especialmente por parte da hierarquia católica. Durante um evento, foi acusado publicamente pelos missionários de utilizar a magia, feitiçaria e o ilusionismo e, portanto, ser uma “pessoa do mal”, que deveria ser evitada. As pessoas que utilizavam os serviços deste profissional foram também duramente criticadas pelos missionários. Este afirma que não se abalou, porque João Maria também foi muito criticado pelas autoridades e, mesmo assim, seguiu curando, aconselhando, orientando e ajudando o próximo. Desta forma, legitima a si mesmo e a sua profissão no paralelo com a figura de João Maria. Assim, apesar das críticas, sobrevive deste trabalho e é muito recomendado em toda a região.

Algumas pessoas afirmam ter recebido de João Maria o conhecimento dos procedimentos de cura. É o caso de T.S., 40 anos (Fraiburgo):

Foi ele que ensinou porque ele batizou o irmão da minha mãe, ele é o padrinho do irmão da mãe, São João Maria. E daí, no mesmo dia, ele ensinou ele benzer, de tudo quanto foi tipo de benzimento, ele ensinou. Daí ele aprendeu, e o irmão da mãe que nasceu quase morto. Daí ele chegou na casa e batizou e perguntou se eles sabiam

¹³⁶ Diferente da posição positiva de benzedeira, a função negativa de bruxa nunca é assumida publicamente.

¹³⁷ Realiza isto a pedido de outrem, supostamente um cliente, como forma de pagamento de promessa por uma graça alcançada através de mediação de São João Maria.

quem era ele. Ninguém sabia quem era ele. Daí ele disse “eu sou João Maria e através de mim ele vai...” e tá até hoje vivo.

João Maria é reconhecido por joaninos e joaninas como exímio benzedor e profundo conhecedor de ervas medicinais e de procedimentos de cura. Embora não seja a prática corrente, João Maria ensinava estes conhecimentos às pessoas por onde passava.

Aonde ele chegava ele plantava muitos chás e também ele ensinava muito remédio caseiro, chá de ervas, e ele falava muita coisa pras pessoas (...). Ensinava benzimento para desafogar criança afogada, até mesmo adulto, que acontece afogamento. Ele ensinava simpatia, vários tipos de simpatia, chás (N.A.S.P., 47 anos, Campo Belo do Sul).

São João Maria ensinou a fazer chá para as crianças. Minha mãe aprendeu a fazer chá, a fazer remédio, até um remédio que ele ensinou eu sei fazer, pra mãe do corpo¹³⁸. É com cerveja preta: coloca ovo, açúcar, noz-moscada, cravo, tudo junto e coloca a cerveja preta. (...) A falecida mãe andava doente e São João Maria chegou lá. Ela disse “ai, meu padrinho João Maria”, ela sempre chamava assim pra ele. Diz “eu ando tão doente, uma dor na minha barriga, não sei o quê que pode ser”. Ele disse “passe o xaropinho para você tomar, ele já sara”. Daí ela fez aquele xarope e sarou mesmo (S.L.O.M., 68 anos, Campo Belo do Sul).

Estes conhecimentos são apropriados por joaninos e joaninas e adaptados às situações contemporâneas como problemas de saúde, dicas sobre uma boa produção agrícola ou para combater pragas, como enfrentar e prevenir dificuldades, entre outros. O remédio natural vinculado a João Maria mais recorrente entre joaninos e joaninas é a “vassourinha do campo”, também conhecida como “ervinha de João Maria” (arbusto pequeno, cheiro de hortelã), podendo ser utilizado para curar doenças diversas.

O discurso sobre estas receitas geralmente é acrescido de outros elementos como valores éticos e religiosos, e sua reprodução serve para transmissão destes princípios. Esta é outra mostra de que há uma impregnação de valores religiosos no cotidiano de joaninos e joaninas (noção desenvolvida por MONTEIRO, 1974 e SERPA, 1997).

São João Maria disse que ia aparecer doença que não ia ter cura. Ele disse para minha vó: “não sabe o que vai curar vocês. Procure aquela

¹³⁸ Solicitei uma explicação sobre “mãe do corpo” a uma benzedeira de Campo Belo do Sul e esta afirmou que “mãe do corpo” era uma forma de falar do útero, órgão feminino responsável por gerar uma vida. Posteriormente, conheci outra explicação. Segundo Raquel Mombelli (2009), para os quilombolas da Invernada dos Negros, Campos Novos, “mãe do corpo” é um ser que vive dentro das pessoas, tanto de homens como de mulheres, que pode provocar complicações físicas caso a pessoa não tenha um comportamento ético e religioso adequado.

(moça, mulher) que nunca cortou o cabelo, corte a pontinha do cabelo, faça um chá que cura” (I.C.L., 64 anos, Campos Novos).

Ele (João Maria) disse que ia vir uma doença que o médico ia colocar o nome da doença, mas nem o médico sabia que doença é. Quando acontecesse esta doença, que viesse, não ia ter remédio para curar e a pessoa ia morrendo com esta doença, sem saber o nome, mas o médico sabia porque o médico ia colocar. Então, quem tivesse fé em São João Maria, a mulher que nunca tivesse cortado o cabelo era para tirar a ponta do cabelo e torrar e fazer um chá e tomar. Ela se curava desta doença e não morria. E homem era para cortar a ponta do bigode, torrar e fazer o chá, que ele também se curava. E sabe qual é a doença que deve ser, no meu modo de pensar, a Aids!! (M.M.R.C., 50 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos enfatizam a importância da fé religiosa nos procedimentos de cura: é ela que garantirá sua eficácia até diante de doenças sem cura, segundo a avaliação humana. A orientação de João Maria está direcionada para a elaboração de medicamentos naturais a partir de ervas e produtos naturais. Além disto, diversos remédios devem ser feitos a partir de outras matérias-primas menos usuais, como pedras, cabelo ou barba, roupa, cinza e fumo de corda. Nos discursos anteriores, há referências à utilização de cabelo, no caso de mulher, e barba, no caso de homem, para fazer um chá poderoso. A novidade aqui é que este cabelo ou barba deve ser de alguém que nunca o cortou, ou seja, um cabelo/barba virgem, portanto, em condições de pureza e dignidade, para fazer um chá curativo.

O sentido deste discurso, no entanto, parece mais moral do que medicinal. O destaque para cabelo/bigode virgem tem uma relação com a postura idealizada de que mulheres não devem cortar o cabelo e homens devem usar bigode. Ao enfatizar esta ideia, sugerem que, quem seguir esta regra poderá salvar a própria vida, pois terá matéria-prima para produzir o próprio chá.

Além dos chás, se afirma que João Maria teria ensinado outros procedimentos de cura e que, em alguns casos, o próprio João Maria era convocado pelos humanos para auxiliar nos procedimentos, fornecendo mais eficácia ao procedimento.

João Maria ensinou benzimento para cobra. Diz assim: “Santo Antônio, benze o altar, você benze estes lugares onde eu andar, estes bichos peçonhentos que tiver lugar a salvar, que cega e cai os dentes e morra no nome de São Bento”. Quando a gente ia trabalhar, eu benzia em volta da casa, na estrada, na roça. Nunca achamos nada (J.M.A., 91 anos, Campo Belo do Sul).

Em alguns casos, o nome de outro benzedor é incorporado no ritual da cura.

Quando o meu pai faleceu, eu disse para minha mãe... meu pai teve aqui no Contestado benzendo os bichos das roças. Daí eu falei “mãe, quem o pai ensinou, ele falou alguma vez com a mãe que ia passar as rezas para alguém”? A mãe disse que não. Quando as pessoas iam lá, a mãe tentou, como o pai não passou para ninguém, ela benzia em nome do pai, na reza, ela pedia em nome do pai, ela disse que já fez reza... Eu andei conversando com ela, e eu pedi “quem que o pai ensinou?” “a mãe não sabe, só que a mãe, em nome do teu pai, a mãe faz as orações” e parece que tá dando resultado. Minha mãe não benzia animais. Ela começou a benzer em nome do meu pai e parece que deu resultado (G.P.M., 45 anos, Fraiburgo).

A prática da benzedura é efetivada, em geral, por pessoas mais idosas, “com mais vivência”, afirmam os joaninos e joaninas, mas também por pessoas mais jovens. Ao serem perguntados sobre o ofício, relatam que receberam os ensinamentos dos mais antigos ou diretamente de João Maria, conforme relato anterior. Às vezes, o aprendizado ocorre oralmente, pela repetição de preceitos e, muito frequentemente, o aprendiz deve apresentar comportamento pessoal rígido.

João Maria teria orientado o povo no sentido de que os dias santos deveriam ser dedicados apenas às homenagens e não ao trabalho. Dessa forma, reafirmam que um dos maiores pecados dos cristãos é não respeitar dias santos, em destaque a Sexta-feira Santa. Perguntados sobre o dia dedicado a João Maria, os joaninos e joaninas afirmaram que é 15 de setembro, não sabendo indicar se este foi o dia de seu nascimento ou morte.

Mais importantes do que os feriados nacionais, os dias santos são os que, para os pesquisados católicos, se distinguem dos dias normais de trabalho, mesmo quando os “dias santos” não fazem parte do calendário oficial¹³⁹. Estes dias são especialmente dedicados a homenagear determinados santos, em destaque os santos de devoção pessoal, sendo ideal interromper o trabalho ou não trabalhar de forma habitual neste dia. A atitude de “respeitar estes dias” é muito valorizada, sendo constante a afirmação de que alguém foi escolhido como liderança laica porque “respeitava dia santo”, ou o contrário, que aquela pessoa tem problemas

¹³⁹ Para Margarida Moura (1988), esta é uma prática corrente no campesinato. Trata-se de diferenciar os dias comuns dos dias especiais. “São os santos e as divindades que dão sentido aos dias especiais” (1988, p. 22). Os feriados nacionais não têm tanto sentido no meio rural como os dias dedicados aos santos e às divindades. Os dias especiais alteram o cotidiano na área rural, embora o mesmo não ocorra com os feriados nacionais.

porque “não respeita dia santo”. Estes depoimentos evidenciam que a atitude de respeitar os dias santos está intimamente relacionada ao caráter das pessoas e ao seu suposto prestígio social.

Meu pai também benze. Quando ele fica velho, ele passa para outra pessoa. Mas esta pessoa que vai benzer não pode trabalhar no dia santo de guarda, não pode trabalhar no domingo. Tinha o meu pai, tinha um velho benzedor que chamou meu pai e disse que como ele era o único que respeitava os dias santos ele passou as orações para o meu pai. Ele não sabia ler, nem escrever, e ele aprendeu as rezas no muque (G.P.M., 45 anos, Fraiburgo).

É importante acrescentar que o conhecimento só é passado a outro em caso de morte ou incapacidade do benzedor. É o que afirmam algumas pessoas entrevistadas.

T.C.R., 62 anos, é benzedeira em Fraiburgo, receita remédios e promove curas em pessoas. Utiliza os benzimentos e ervas de João Maria, que ela aprendeu com seu pai que, por sua vez, foi ensinado por sua sogra. Ela me disse que não pode “dar a receita dos benzimentos” (orações) porque senão ela perde o poder de benzer. Seu pai ensinou a ela porque teve um acidente vascular cerebral e não podia benzer mais. Ficou tão empolgada com meu interesse, que começou a mostrar os procedimentos de cura (oral e gestualmente) para que eu conhecesse (para tempestade, bicha e quebranto), mas só depois que percebeu que eu havia guardado propositadamente o caderno de anotações. Disse que eu estava com quebranto e me benzeu (Diário de campo, 27 de março de 2004).

Para concluir este item, é possível afirmar que os e as especialistas, que atuam em procedimentos de cura, podem assumir outras funções na vida cotidiana e, reiteradamente, para desenvolver suas funções como mediadores ou mediadoras no acesso ao divino, apropriam-se de conhecimentos religiosos. Em sua maioria, assumem publicamente estas funções e são reconhecidas como pessoas dedicadas e “com dom” para praticar o bem. Também neste aspecto é possível constatar a impregnação da cultura religiosa na vida cotidiana destas pessoas e uma definição pouco nítida do que é e do que não é religioso.

g) A cruz de João Maria

Os joaninos e joaninas afirmam que, quando João Maria peregrinou na terra, tinha o hábito de plantar uma cruz de cedro em cada local que pousava ou chegava, fundando religiosamente o lugar pela plantação da cruz.

Eu conheci uma senhora que já tinha seus 60, 70 anos. Na época eu era criança. Ela dizia que aos quinze anos ela tinha carregado a mala de São João Maria. Ela contava muita história. Ela contava também que a comida dele era feijão e couve, que ele fazia um foguinho, ficava só 24 horas, onde dormia plantava uma cruz de cedro e ali ele previa, contava o que ia acontecer (A.R.R., 54 anos, São José Cerrito).

Afirmam também que, por sua capacidade divinizadora, isto fazia com que o local e as pessoas ficassem protegidas diante das catástrofes naturais ou de quaisquer dificuldades. Assim, a cruz de cedro tornou-se um símbolo de João Maria e passou a ser plantada diante de casa ou em qualquer espaço que se queira protegido. Após ser plantada, frequentemente a cruz brota e transforma-se novamente em árvore, mas as pessoas referem-se a ela ainda como a “cruz de João Maria”. Os devotos afirmam que o brotamento é indicativo de que João Maria abençoou a casa/espaço e as pessoas que ali estão.

A cruz, de maneira geral, é reconhecida como um dos símbolos religiosos mais importantes e usada – especialmente por católicos e cristãos – como forma de proteção contra qualquer perigo ou ameaça¹⁴⁰. No caso da “cruz de João Maria”, denominada muitas vezes como “Santa Cruz”, mais do que um símbolo religioso, é demonstração da fé em João Maria, mas também presença de sua proteção contra perigos externos.

A cruz de cedro é plantada tanto por católicos quanto por pentecostais. Apenas para exemplificar, encontrei uma senhora que atualmente está vinculada à Igreja do Evangelho Quadrangular e que plantou uma cruz de cedro referida a João Maria (hoje uma árvore) em frente à porta de entrada para que sua casa fosse protegida contra perigos.

Segundo o joanino S.P., 74 anos (Campo Belo do Sul), a orientação para plantar a cruz de cedro em frente da casa teria sido deixada para as pessoas pelo próprio João Maria. Além de outras utilidades, esta cruz ajudaria a identificar inclusive falsos profetas e o diabo (demônio). Ele explica a forma como iria ocorrer.

Ele (diabo) chega na casa, aponta o cavalo, uma mula preta. Vem um rapaz novo, bem vestido, bem bonito. Mas é fácil de vocês verem que é ele. O lugar que tem a Santa Cruz, ele não vem chegar aqui na frente. Ele vai direto na Santa Cruz e amarra a mula velha no pé da cruz. Daí vocês já sabem, olha, aquele lá... Vocês fechem a porta e rezam o Creio em Deus Padre.

¹⁴⁰ Douglas Monteiro (1974) sugere que a cruz é o símbolo mais importante da “fé rústica” e um escudo mágico contra todos os perigos.

Este depoimento explicita a importância de se ter uma cruz de cedro diante da casa como forma de proteção das pessoas. S.P. informa-me, também, que é a própria cruz que protegerá as pessoas. No fato relatado, a identidade do diabo foi confirmada apenas pela proximidade da cruz, apesar de sua aparência humana e jovem. A cruz, neste caso, está capacitada também para reconhecer o mal.

Além de proteger a pessoa e a casa, a cruz de cedro serve também para identificar joaninos devotos. Este aspecto ainda foi observado na Comunidade Cafuza quando os Cafuzos referiam-se ao ritual da Recomendação de Almas. Afirmam que a cruz de cedro em frente da casa servia para identificar quem era devoto de João Maria e aquele que desejava que o ritual fosse realizado.

Segundo outros joaninos e joaninas, algumas cruzes plantadas por João Maria teriam sobrevivido. É o caso da cruz que conheci em Campo Belo do Sul e que afirmam ter mais de cem anos. Sobre a cruz, afirmam ter sido “tomada” pela Igreja Católica e transformada em centro da igreja instituída: a Igreja Santa Cruz no centro de Lages/SC. A imprensa afirmou que esta “foi apenas uma cruz, ali plantada pelo monge João Maria de Agostini. Ela nada tinha a ver com as autoridades da Igreja Católica, que a ignoravam”¹⁴¹. Conhecendo a história da cruz e da Igreja, descobri sua importância para os joaninos e joaninas: desejosos da proteção de João Maria, as pessoas tiravam lascas desta cruz – que utilizavam em procedimentos de cura ou como forma de proteção. A intensidade desta prática levou a organização da igreja a construir uma proteção de vidro em volta desta cruz. Embora se perceba uma importância menor na afirmativa da imprensa, eu diria que esta cruz tem grande relevância para os joaninos e joaninas e foi isso que motivou as autoridades da Igreja Católica a escolher o lugar da Igreja e manter a cruz em seu interior.

Cruzes de cedro são plantadas também em eventos coletivos e anuais como a Romaria da Terra, realizada em Santa Catarina desde 1986, coordenada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)¹⁴² e, neste caso,

¹⁴¹ Encarte Especial *O Contestado*, Jornal Diário Catarinense, 26/05/2000.

¹⁴² A Comissão Pastoral da Terra surgiu em 1975 durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O reconhecimento de vínculo com a CNBB ajudou a CPT a realizar o seu trabalho e a se manter enquanto organismo, especialmente durante o período militar. Inicialmente a CPT desenvolveu junto aos trabalhadores e trabalhadoras da terra um serviço pastoral mas, logo nos primeiros anos, a entidade adquiriu um caráter ecumênico e se envolveu também na luta de atingidos pelos grandes projetos de barragens, como os e as sem-terra, trabalhadores e trabalhadoras assalariadas, boias frias, peões e outras pessoas. A luta pelos direitos humanos permeia todo seu trabalho, que vai adquirindo uma tonalidade própria em cada região em

possui forte conotação política. A plantação da cruz de cedro é realizada durante o ritual ecumênico. Ocorre desde a primeira Romaria da Terra e é justificada da seguinte maneira pelas lideranças do movimento: “plantando a cruz, o povo lembra João Maria e recorda os mártires na luta pela terra” (Informativo da 1ª Romaria da Terra – SC, 14/09/1986).

O importante a destacar aqui é que a plantação da “cruz de João Maria”, além de ser outra tentativa (pessoal ou coletiva) de controlar a indeterminação do mundo porque possibilita criar uma aura de proteção ao ambiente e às pessoas, promove uma espécie de sacralização do lugar. Tanto a água como a cruz de cedro são “elementos simpáticos” de João Maria. São, portanto, veículos de seu poder, seja ele de cura, proteção contra os males ou o mal, e a favor dos joaninos e joaninas nas suas lutas políticas. A cruz traz a proteção para o espaço e para as pessoas no espaço definido como de abrangência do efeito da cruz. Assim, a cruz traz João Maria, tornando-o presente, proteção, devoção e força política.

Neste capítulo tentei demonstrar como o *mundo* de joaninos e joaninas foi definido como *hierárquico* porque há mais pessoas que indivíduos e estas são incorporadas na totalidade, também, por meio de rituais religiosos. O cotidiano é impregnado de uma visão de mundo religiosa, possibilitando o exercício de práticas que não obedecem necessariamente aos cânones da instituição religiosa. Permite, também, o exercício da liberdade de crença, sem deixar de reconhecer a autoridade institucional. É a cultura cristã, especialmente *rústica*, que está na base do *mundo* dos joaninos e joaninas e que, como observei, pode estar difusa e profunda, mas disponível para ser apropriada a qualquer momento. Desta maneira, pode-se considerar a existência de um *mundo* com valores religiosos e um *mundo* religioso não vinculado necessariamente a uma organização religiosa.

Este *mundo* é encantado por João Maria, que opera em rituais na tentativa de controlar as incertezas do mundo e é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

que atua. “Convocada pela memória subversiva do evangelho da vida e da esperança, fiel ao Deus dos pobres, à terra de Deus e aos pobres da terra, ouvindo o clamor que vem dos campos e florestas, seguindo a prática de Jesus, a CPT quer ser uma presença solidária, profética, ecumênica, fraterna e afetiva, que presta serviço educativo e transformador junto aos povos da terra e das águas, para estimular e reforçar seu protagonismo” (Disponível em: www.cptnac.com.br. Acesso em: jan. 2007). Com esta missão, a CPT retoma seu caráter pastoral e o trabalho de base junto às populações da terra e das águas. Sobre CPT, ver também José A. Campigoto (1996), Alicia Castells (2001) e Miguel Lazzaretti (2003).

Capítulo 3

A CONSTRUÇÃO DE JOÃO MARIA COMO DIVINDADE

O presente capítulo trata da construção de João Maria como divindade a partir de critérios definidos por joaninos e joaninas: características físicas e modo de vida, família, capacidades especiais, missão na terra e atribuída imortalidade¹⁴³.

Quero lembrar que os discursos dos joaninos e joaninas a respeito de João Maria são percebidos como ações significativas. São formulados a partir de referências próprias das pessoas (valores, símbolos, preconceitos) e da interlocução. Os discursos são interpretações, embora muitas vezes as pessoas afirmem estar reproduzindo o discurso “original” e servem como mecanismos de legitimação destes discursos e, conseqüentemente, de João Maria. Ao apropriá-los, as pessoas transformam estes discursos legitimados em mecanismos de legitimação dos discursos das próprias pessoas. Assim, ao mesmo tempo em que legitimam os “discursos de

¹⁴³ Esta organização está inspirada, em parte, em Osvaldo Cabral (1979) e Neusa Bloemer (2000). Para Cabral (1979, p. 315), trata-se de lendas: a) sobre a origem do monge; b) proféticas; c) punitivas; d) miraculosas e relativas ao fim de João Maria. Neusa Bloemer (2000, p. 220-224), por outro lado, explicitou os depoimentos dos informantes brasileiros sobre João Maria. Estes teriam recuperado aspectos de seu modo de vida, fizeram referências às suas pregações, lembraram recomendações e receitas para problemas de saúde e mencionaram suas previsões a respeito das mudanças nas relações e papéis sociais, inovações tecnológicas e carências, sobretudo escassez de terras. Embora ambos tenham realizado pesquisa empírica, Cabral está mais preocupado em caracterizar os discursos como lendas reproduzidas pelas pessoas, enquanto Bloemer descreve aquilo que os e as informantes selecionaram a respeito de João Maria.

João Maria”, são legitimados por eles. Com frequência, os discursos se autonomizam das referências ostensivas e tornam-se disponíveis para novas interpretações.

Perguntados sobre quem foi João Maria, é comum a resposta iniciar com “minha mãe conheceu João Maria” ou “meu avô foi batizado por João Maria”, ou seja, o conhecimento de João Maria ocorre a partir de pessoas próximas e geralmente em posição de autoridade, daquele que fala – os pais, mães, avós, avôs, vizinhos, vizinhas, amigos, amigas, comadres ou compadres. Falam de João Maria a partir daquilo que conhecem e vivem – e não de registros oficiais –, mas falam para alguém e, em sua maioria, para outras pessoas além desta pesquisadora. É no ambiente da interlocução, no presente, que produzem os significados relevantes atribuídos a João Maria. Há, de se considerar, portanto, que a situação em que o discurso é produzido define também suas ênfases. Além disto, embora muitos afirmem que eles são de João Maria, estes são concretamente atribuídos a ele pelos joaninos e joaninas e, dessa forma, são sempre interpretações de segunda ou terceira mão, como diria Clifford Geertz (1978). A base do discurso é o conhecimento familiar daquele que fala e, a partir daí, novas interpretações são formuladas. Além de servir na interpretação do mundo, estas servem também como formas de legitimação deles, das pessoas envolvidas e da cultura histórica.

Alguns discursos colocam João Maria no passado ao usar verbos como andava, falava, comia ou benzia; outros o colocam no presente (anda, fala, benze). Desta maneira, eles elaboram sua continuidade histórica no *mundo* que constroem e reconstroem. Falar de João Maria, no passado, parece justificar, de certa forma, o fato de quem está falando (no presente) não o ter conhecido pessoalmente.

A gente vai contar o que sabe. Não que eu visse, porque isso já faz mais de 100 anos, mas meu pai contava que João Maria teve na casa dele e da minha avó. Tinha um tio meu que era afilhado dele, ele batizou, ele é morto. Seu João Maria batizou ele. Ele andava muito por aí. Teve três vezes na casa do meu avô e da minha avó (...). Ele fumava um cachimbo (...). Ele proseava assim que nem eu tô proseando assim, com gente velha, de respeito, tudo, ele proseava (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O contato com João Maria é muito valorizado, considerado como “uma benção” pelos joaninos e joaninas. De todas as entrevistas e conversas informais que realizei durante a pesquisa de campo, apenas três pessoas afirmaram ter conhecido pessoalmente João Maria e, mesmo assim, eram muito pequenos na época do encontro.

Eu conheci ele (João Maria) como essa luz divina que nos ilumina. Ele desceu da pedra e veio com uma frigiderinha cheia de couve, pegou com dois dedos assim e meteu na minha boca. Eu tinha uns quatro, cinco anos. Pegou com dois dedos aquela couve e botou “pode comer, meu filho”. Eu saí correndo pra contar pro meu avô: “tem um hominho velho trepado naquela pedra assim, assim, e ele me deu uma couvinha”. O finado vô disse “é São João Maria”. Ele era barbudinho, baixinho. O finado vô disse: “você vai me levar lá, piá”. Foi lá e não teve jeito de encontrar ele, ele já tinha viajado (D.S.S., 75 anos, Campos Novos).

São João Maria pousou na casa do meu pai, não quis nem cama, nem quarto, dormiu no galpão, só com uma cobertinha e um cobertorzinho. Diz que com aquele cobertorzinho, se esquentava. Meu pai deu de comer e ele comeu, mas lá no galpão. Quando ele pousou na casa do meu pai, eu conheci, mas foi só aquela vez. Eu era pequeno, seis ou sete anos, mas conheci. Quando ele saiu de dentro da nossa casa, ele foi dormir, ele foi rezando, uma oração cantada. Eu não lembro da oração, com a idade a gente esquece (A.P.P., 84 anos, Monte Carlo).

Um dia na casa de J.G. teve um velhinho lá, eu nunca esqueço, de bombacha, sujo. (...) E ele sentadinho lá. Meu tio convidou para ele jantar e ele disse “não, eu não quero jantar”. “Não está com fome?”. “Não, não estou com fome, só não quero que vocês digam nada, mas eu sou São João Maria de Agostinho” (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

Os discursos se referem aos encontros pessoais ocorridos durante a infância. Isto nos remete à compreensão frequente nas religiões dos e das pesquisadas de que crianças menores de sete anos são consideradas “anjos”, ou seja, portadores de uma pureza e isentas de pecados. Coincidentemente ou não, foi justamente com estes anjos que João Maria teria falado, se apresentado e comunicado. Embora estes discursos estejam sugerindo que as crianças, enquanto “anjos”, sejam dignas do contato pessoal com João Maria, considero mais provável que este contato foi relatado por estas pessoas com outra intenção, a de legitimar-se. Ter estado na presença de João Maria aparece, nestes discursos, como motivo de orgulho e de importância pessoal.

a) Características físicas e modo de vida de João Maria

É interessante observar o cuidado dos joaninos e joaninas com os detalhes quando se referem a João Maria. Explicitam minuciosamente suas características físicas, pessoais, personalidade e modo de vida. João Maria é descrito comumente pelos joaninos e joaninas como um

homem velho, que peregrinou entre as pessoas, muito simples, sem luxos ou confortos e avesso a qualquer ostentação. Vestia roupas surradas, carregava o básico para sobreviver, utilizava barbas compridas, não aceitava pousar nas casas das pessoas, abrigando-se embaixo de árvores, em grutas ou numa barraquinha que carregava. Era vegetariano e seu alimento predileto era couve. Estava sempre de passagem pelos lugares e raramente permanecia mais de três dias no mesmo local.

O que eu sei sobre São João Maria é que ele era um velhinho que andava mendigando assim, sempre a pé, caminhando, caminhando. No lugarzinho onde ele chegava, onde ele cansava, ele sempre caminhando, sempre caminhando, como eu te falei, com a panelinha dele que tá ali na porta, a panelinha e aquele saquinho que ele usa, aquela trainha dele, tuda vida. Daí onde chegava os lugarzinho, ele anoitecia. Não era assim, tio Vardo? Que ele anoitecia, daí ele fazia pousada. Daí ali ele deixava uma recordação, o que você tá vendo – uma árvore plantada, uma árvore, uma cruz¹⁴⁴ (N.A.S.P., 47 anos, Campo Belo do Sul).

Ele andava a pé, de porta a porta. Com a pracinha¹⁴⁵, de couro embaixo e tramadinha em cima aqui com uns barbante, uma coisa assim, que nem o chinelo de dedo de agora, era assim... (...) Era velho, velho, olhava para o tipo dele assim... um homem mais do que eu assim, uns 75, 80 anos, por aí assim... (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O uso de palavras no diminutivo quando se referem a João Maria é instigante: coisinha, foguinho, panelinha, pãozinho, comidinha, couvinha, feijãozinho, pracinha, tramadinha, altarzinho, bastãozinho, veinho, hominho, velhinho, barbudinho, barraquinha, frigiderinha, benzimentinho, cobertinha, cobertorzinho. Parece traduzir o afeto dos joaninos e joaninas por João Maria.

A admiração e ênfase em sua simplicidade – um velho simples – revelam dois aspectos. O primeiro diz respeito à cultura dessas pessoas. É uma cultura *hierárquica* onde a pessoa adulta e, mais significativamente, velha, deve ser respeitada pelas mais jovens por causa de sua idade, mas também por ser detentora da memória histórica. Como afirmei anteriormente, aqui o grupo é mais importante que as partes (DUMONT, 1992 e DAMATTA, 1990).

O segundo aspecto indica seu desapego a valores mundanos. Isto,

¹⁴⁴ Referindo-se às cruzeiras de cedro que João Maria plantava nos locais onde “pousava”. Frequentemente estas cruzeiras brotavam e transformavam-se em árvores. Até hoje, este fato é relacionado por joaninos e joaninas a uma bênção especial de João Maria ao espaço e às pessoas.

¹⁴⁵ Referindo-se à pracinha, alpercata, ou seja, uma sandália sem salto, que se prende ao pé com tiras de couro (FERREIRA, 1999).

somado à ênfase em sua opção por uma vida austera e dedicada a fazer penitência, o leva à condição de puro e salvador. Esta caracterização aproxima-se muito daquela feita por Laís Mourão (1975) durante o movimento do Contestado, explicitada no primeiro capítulo. Esta afirma que o comportamento dos monges/profetos conhecidos como João Maria foi justificado pela missão que receberam em sonho de caminhar pelo mundo, penitenciando-se e pregando aos homens valores ético-religiosos. Esses, por sua vez, teriam afirmado que se afastaram dos “prazeres e riquezas do mundo” para fazer penitência pelos pecados do mundo. A vida social presente surge como uma experiência da impureza, o que implica um rompimento da aliança com a divindade. O sacrifício seria uma forma de conseguir o perdão de Deus, se reconciliar com ele e restabelecer esta aliança. A penitência de João Maria pelo bem da humanidade, neste caso, é *exemplar*¹⁴⁶ de um ato de purificação e tentativa de reconciliação com Deus, o que faz de João Maria um salvador.

Sempre que possível, enfatizam sua bondade e piedade.

A janta dele (João Maria) era couve, pão, era a comida dele, couve, pão e uma outra coisinha... Se levasse um outro feijão, ele não recebia. Ele dizia, “eu agradeço muito, mas você leve para as crianças ou dê para um outro que tá precisando”. O pão e a couve ele recebia. Então ele tava fazendo a janta, o foguinho ali, a panelinha no gancho, o porungo. A água ele despejava no porungo. Daí ele puxou a janta – couve e pão. Puxou um pãozinho assim, puxou uns pãozinho e sentou e ofereceu, todo mundo agradeceu (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Era um homem pequeno, barbudo, só que ele tava com uma boininha na cabeça. Tava mal vestido, tipo uma bata arregaçada com couro por baixo, pé descalço. Ele falava bem normal, atrapalhado como era os antigos mesmo. Ele era velhinho, bem velhinho. Ele disse que ele juntou nós quando nós caímos. Ele não quis nada, não quis chimarrão, ele só sentou num banco, conversou. Ele abençoou nós, olhou bem para mim e falou “coitada, você vai ter muita dificuldade na tua vida, com este teu pezinho”¹⁴⁷ (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

A afirmação a respeito de sua simplicidade vem geralmente acompanhada de uma autoidentificação: “era simples, como nós”. Desta maneira, indica uma identidade, o “nós” (os simples e caridosos), que

¹⁴⁶ No sentido empregado por Max Weber (2000), ou seja, como um homem que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação.

¹⁴⁷ Referindo-se a uma sequela na perna após uma queda sofrida aos nove meses de idade. Por falta de assistência médica adequada, ela nunca andou normalmente, necessitando de bengala para movimentar-se. Mesmo assim, trabalhou e aposentou-se ao completar o tempo de serviço exigido.

está se contrapondo a “eles” (os não simples ou caridosos). A identidade é formalizada a partir de elementos positivos (valores cristãos) de pertencimento ao grupo e contrastada com os elementos negativos do outro¹⁴⁸. Os valores cristãos são os elementos demarcadores desta identidade, pois “simples” como determinante do pertencimento ao “nós” estaria relacionado a valores como humildade, caridade, pureza e piedade.

Ele não comia carne, não comia outras comidas, nada, nada, a comida dele era couve. A couve não era cortada com faca, era rasgada (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

O destaque para sua alimentação vegetariana reforça caracterização como pessoa simples, mas também de proximidade com as condições vivenciadas pela maioria da população que se identifica com ele – que sobrevive com poucos recursos financeiros e sem possibilidade de comprar carne, por exemplo. Desta maneira, reafirma seu pertencimento ao mesmo grupo.

Nossos pais, meu avô, contavam que São João Maria andava, velho, sabe?, com calçado velho, roupa velha, tudo velho e bem simples, né?. Ele veio bem simples, porque nossos pais e avôs contavam. Então a gente acredita que é assim que São João Maria anda (T.M., 57 anos, José Boiteux).

É frequente a afirmação de que João Maria era recebido de forma diferenciada por pobres ou ricos.

Então falaram, na casa pobre que ele chegava ele era bem acolhido e na casa rica que ele chegava era maltratado. Mas ele salvou muito rico (J.A., 52 anos, José Boiteux).

Também neste caso a ênfase está na qualidade de quem se relaciona com João Maria. Ao afirmar que os ricos o tratam mal, estão identificando João Maria com aquele que compõe o “nós”, ou seja, os simples, empobrecidos e, mesmo assim, caridosos. Inspirados numa *cultura bíblica*, ressaltam também a positividade de comportamentos como bondade, caridade e piedade (de João Maria e dos joaninos e joaninas, mesmo pobres), em detrimento da avareza, injustiça e egoísmo que, no seu entendimento, devem ser punidos.

Concluo este item afirmando que os discursos aqui reunidos demonstram: 1) João Maria como parte da cultura histórica dos joaninos

¹⁴⁸ Parto da noção de identidade como construída de forma contrastiva (nós e outros) a partir de Roberto Oliveira (1976), embora considere, como Fredrick Barth (1998), que a fronteira entre os dois grupos é um elemento instigador da dinâmica própria do processo de construção, manutenção e transformação da identidade.

e joaninas; 2) sua caracterização como homem simples, desprendido, humilde, piedoso, caridoso e religioso, portanto, ligado a valores básicos do cristianismo; 3) solidariedade. Preocupava-se com humanos, animais e plantas; 4) benevolência: não desejava o mal, cumpria sua palavra, era honesto e justo e não era político. Estas características justificam por que o João Maria, síntese de diversos monges e peregrinos, não pode ser identificado com o Contestado. Conforme ficará evidenciado no capítulo IV, estas qualidades estão na base da construção de sua santidade.

b) Família de João Maria

Grande parte dos discursos ressalta que João Maria vivia e andava só, que não teve mulher, irmãos, irmãs, filhas ou filhos. Isto é considerado como uma forma de sofrimento pessoal, aspecto importante em sua caracterização como entidade venerável. Há outros que afirmam que ele teve irmãos (Frei Manuel, José Maria) e irmãs (Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora do Patrocínio) com quem tinha uma relação de cumplicidade e solidariedade.

N. afirma que João Maria teve duas irmãs – Nossa Senhora dos Prazeres (padroeira de Lages) e Nossa Senhora do Patrocínio (padroeira de Campo Belo do Sul) (Diário de Campo, 15/03/2005).

Nossa Senhora dos Prazeres é a irmã de São João Maria (M.M.R.C., 50 anos, Campos Novos).

Ele (João Maria) disse: “ela (Nossa Senhora dos Prazeres) é minha irmã”, diz “se fundiar, eu venho buscar ela” (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos estão identificando as irmãs de João Maria, que estão também numa condição consagrada, são santas, tendo inclusive sido escolhidas como padroeiras – Nossa Senhora dos Prazeres (padroeira de Lages) e Nossa Senhora do Patrocínio (padroeira de Campo Belo do Sul). Além disso, os discursos referem-se a uma história ocorrida no passado, na região Serrana, de que uma mulher engravidou e, como era solteira, jogou seu filho no Tanque (um lago artificial construído no centro de Lages) para matá-lo. Esta criança não teria morrido e, mais, teria se transformado numa enorme serpente que vive embaixo da terra. Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira de Lages, estaria garantindo a sobrevivência de Lages porque está com seu pé na cabeça da serpente e, com isto, assegura que esta não se movimenta. Se ela tirar o pé da cabeça da serpente, esta vai mexer-se-á e provocará uma enorme destruição na

cidade de Lages (a cidade vai “fundiar”, ou seja, inundar). É frequente conclamar-se a devoção a Nossa Senhora dos Prazeres para evitar esta destruição. Muitos fazem referência ao medo de visitar Lages e não conseguir voltar para suas casas. Ouvi uma narrativa que, em determinado dia, as pessoas foram rezar na Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e sua imagem tinha sumido. Este fato foi amplamente divulgado e muitos lembraram a história da serpente e ficaram apreensivos. Em seguida, a imagem foi encontrada e tudo voltou à normalidade.

Além de irmãs, dizem que João Maria tinha irmãos:

As pessoas falavam: “para ver o João Maria só se for ao Morro do Taió, ele tá lá, ele e os três irmãos – José Maria, Frei Manuel e Nossa Senhora” (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O José Maria, que foi mencionado como irmão de João Maria, é aquele a que me referi anteriormente como o peregrino que teria aparecido na região do Contestado, em 1912. Sobre o outro irmão, Frei Manuel, não tenho maiores informações – a não ser que era Frei. Contudo, o significativo aqui é a inserção do João Maria peregrino, solitário e, portanto, sofredor, numa família (pertencimento a um *mundo hierarquizado*) de santos, num panteão sagrado.

c) Capacidades especiais

A construção de João Maria como divindade passa pelo reconhecimento de sua ambivalência, mas também de suas capacidades especiais, consideradas extraordinárias e fornecidas como “dom divino”. Os joaninos e joaninas afirmam que João Maria tem capacidade de levitar ou se locomover sobre as águas, mudar sua forma (aparecer com outra forma humana ou como animal), promover alterações, como fazer brotar a água, multiplicar o alimento, transportar pessoas e fazer coisas impossíveis a um humano normal. Segundo os joaninos e joaninas, sua vida de peregrino possuía proteção divina. Desta maneira, torna-se inatingível, mesmo diante de tempestades violentas.

Diz que este São João Maria passava, onde ele pousava, não sei quantos metros em redor, quando dava temporal, não dava vento, não molhava. Diz que ele não pousava dentro de casa, não se abrigava (B.P.B., 70 anos, Campos Novos).

Daí veio aquela chuva, choveu acho que uns 50 metros em roda e na barraca onde eles estavam, nada, só chuva. Aqueles que tavam ali rezando com ele saíram e tinha mata quebrada, pinheiro arrancado,

tinha devastado o mundo afora e a barraquinha dele nem mexeu assim (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

No pousinho que ele pousava, ele não tinha barraquinha para nada, ele só tinha o forrinho que ele colocava assim no gramado. O forrinho era só um lençolzinho. Não passava frio. Podia chover que ele não via chuva (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

Tinha um irmão do meu avô que morava ali, ele sempre contava as histórias, dos pousos dele, das profecias dele, que ele fazia, onde ele pousava, no tempo de chuva, as pessoas pensavam “ele vai amanhecer tudo molhado, ele se molha”. Outro dia podia ver que ele tava bem enxuto. Porque ele, um profeta, devia ser que ele tinha proteção de Deus, né?. O povo se enganava com ele, dormia debaixo de uma árvore e não se molhava, tinha um anjo que acolhia ele (J.O., 40 anos, Campo Belo do Sul).

Junto com o destaque para a proteção divina que garante a capacidade de inatingibilidade de João Maria, os joaninos e joaninas afirmam sua divindade, embora tenha aparência humana. Aqui há uma demonstração clara de sua ambivalência, mas também da crença em sua imortalidade ou “não morte”. A possibilidade de fazer um paralelo com a figura de Jesus Cristo vai se configurando aos poucos.

Detentor de tal capacidade, poderia decidir ficar invisível, aparecer apenas para pessoas que escolhesse ou nos lugares mais improváveis, estar em dois lugares diferentes ao mesmo tempo.

Diz que ele era bem velhinho e andava a pé e sozinho. Se tinha uma pessoa que não era do lado dele, não via ele. Não era tudo que via ele (B.P.B., 70 anos, Campos Novos).

Ele podia tá rezando no meio da rua assim, a pessoa podia passar se esfregando nele, não enxergava ele. Não é todo mundo que enxerga ele (T.S., 40 anos, Fraiburgo).

Há quem afirme que ele não pode ter morrido porque ele tinha a forma de uma alma, um espírito. Porque assim como ele tava aqui, ele tava lá. Aparecia em forma de pessoa, mas era só espírito (...). A pessoa que era digna o enxergava, a pessoa que não era digna, não o enxergava (L.G., 63 anos, Campos Novos).

Sua caracterização como onipresente aparece aqui relacionada ao comportamento dos humanos – apenas a pessoa digna o enxerga. Desta maneira, além de enfatizada a divindade de João Maria, é ressaltado o comportamento humano idealizado, que é aqui premiado com o fato de poder enxergá-lo.

Outros atestam que ele tinha a capacidade de aparecer com formas diferentes – com outra forma humana, outro gênero, idade ou até forma animal.

Ele disse assim “é muito pouca pessoa que me enxerga, tem lugar que eu passo por cachorro, tem lugar que eu passo por animal, porque o orgulho é demais, eu não posso aparecer porque tem lugar que é capaz de jogar pedra” (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

Eu nunca vi ele (João Maria), mas tenho esperança de ver. Ninguém sabe como ele vai vim. Minha mãe, meu avô diziam que ele pode chegar de tudo quanto é jeito, ele chega bem pronto, ele chega mal trajado, ele chega num cachorro, ele chega em qualquer uma coisa e a gente não vai distinguir, esse que é o problema, se chega que é ele num cachorro sarnento, a gente vai tocar¹⁴⁹ e faz o pecado, esse é o problema. Então a gente tem que pensar muito quando faz isso. A gente que tá aqui nesta terra, que tá no mundo, tá esperando, tem que pensar muito bem, né? (T.M., 57 anos, José Boiteux).

A alteração na forma (humana ou animal) aparece justificada na quantidade excessiva de orgulho entre as pessoas humanas. Desta maneira João Maria poderia identificar as pessoas, colocá-las à prova para ver como reagem e, posteriormente, punir ou premiar sua atitude – piedosa ou egoísta.

Alguns joaninos e joaninas evidenciam que João Maria não gostava de ser fotografado e que tinha a capacidade de não aparecer na fotografia impressa, quando não concordava com ela. É o que afirma Augusto Waldrigues (1985).

Consta-se que no ano de 1898, numa de suas passagens pelo Rio Jordão (Paraná), estava o profeta João Maria, como era de seu costume, rodeado de umas duzentas pessoas, aproximadamente. (...) Dada a simplicidade de sua vida e o rigor de seus costumes austeros, era inimigo de fotografias. Mas, alguns homens, vindos das cidades vizinhas, pediam-lhe que se deixasse fotografar, o que foi difícil conseguir. Afinal, o Monge acedeu e, encostando-se na sua barraquinha, fitou a objetiva, com a mais absoluta calma e humildade. (...) Mas, a única fotografia que saíra direito foi a do Profeta sozinho, dentro de sua pobre barraquinha. Todas as demais apresentaram apenas um círculo escuro, em que mais nada se podia perceber (s.p.).

Outros afirmam que João Maria tinha a capacidade de prever coisas.

¹⁴⁹ No sentido de expulsar.

Ele é um profeta de Deus porque senão ele não ia saber há cem anos o que ia acontecer. Quem sabe o que vai acontecer amanhã? Ele sabia, ele era um profeta de Deus ou tinha um escrito de Deus, ele sabia ler, ele decorava, tinha um catecismo. Decerto ele lia demais e sabia, mas um pouco ele era um profeta de Deus, nunca dava o plano errado, para ele tudo era certo (J.M.A.O., 81 anos, Campo Belo do Sul).

Alguns ressaltam sua capacidade de fazer coisas impossíveis para um humano, como atravessar um rio sobre as águas ou erguer sozinho um porco de 80 quilos. Novamente aqui vemos o poder divino sendo realizado por um humano, João Maria.

Outro caso dele (João Maria), da bisavó da minha falecida mulher, diz que eles tavam aqui no rio, naquele tempo nem ponte não tinha, o rio tava cheio e o pessoal acompanhava São João Maria, quando ele andava aí, sempre saíam junto. Ele ia passando do lado de lá com uns quatro ou cinco homens. Quando chegou na beira do rio e os homens falaram “não dá para passar, o rio tá muito cheio”. Ele disse: “não, mas dá, eu passo”. Quando eles meio piscaram o olho ele tava lá no outro lado do rio, eles não viram ele passar, só Deus deu a mão e puxou ele (risos). Os outros não passaram, pois o rio tava cheio (J.P.M., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Aquela noite choveu a noite inteira de não parar. Como ele (João Maria) tava pro lado de cá do rio ele tinha que varar aquele rio¹⁵⁰ (...). Amanheceu aquele rio, senhora do céu!, tava campo fora. Ele se arrumou para ir embora, arrumou a bagaginha dele, arrumou a trainha dele. “Mas não dá de ir, o rio tá cheio Nossa Senhora!, eu fui olhar, tá lá no campo, mas não dá, não dá de varar hoje, não dá passo”. Ele disse, “não, mas eu dou um jeito”. “Mas é perigoso, não dá de varar”. “Não, mas eu dou um jeito” (...). Pegou aquela madeirinha e foi de forma que nem o pé dele afundava naquela água. Aí continuou a viagem ele, o negro voltou nervoso, chegou cá e contou para a mulher vieja¹⁵¹ – “sinhá, João Maria descruzou o rio cheio daquele jeito, ele pegou uma vara da porteirinha e cruzou se afirmando. Eu olhei de casa, parece que nem cobria o pé dele, deixou a varinha encostada lá do outro lado. Quando o rio baixar, ele disse pra mim que é pra eu pegar e trazer onde tava, não tinha botado ali porque não tinha serventia, agora quando baixar o rio, eu vou lá e trago e vou arrumar no lugar” (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

J.M. (65 anos, José Boiteux) contou que conheceu João Maria quando era jovem e estava num vizinho acompanhando uma

¹⁵⁰ Varar o rio significa atravessar o rio.

¹⁵¹ O termo *viejo* é uma variante linguística não padrão de velho. É usada de forma recorrente relacionando-se à idade avançada da pessoa, podendo ser mulher *vieja* ou homem *viejo*. Mas também é utilizado como forma de diferenciar as gerações, por exemplo, o pai do pai (avô) pode ser chamado por *pai viejo* em vez de ser chamado de avô e a avó, como mãe *vieja*.

matança de um porco. Este pesava 80 quilos e já estava pendurado num pau para ser carneado. Foi quando perceberam que um moço, que se apresentou como José, se aproximou. Interrompe para completar, “*era o João Maria, mas ele mudou o nome*”. As pessoas da casa esconderam as panelas e a comida para não precisar oferecer ao desconhecido. Ele se aproximou e o porco subitamente caiu no chão. As pessoas ficaram muito espantadas e tentavam recolocar o porco no lugar, mas, em função do peso, ninguém conseguiu. João Maria, com toda calma e tranquilidade, pegou o porco e o recolocou sozinho no lugar, sem necessitar de qualquer ajuda. Todos ficaram impressionados com sua força e, segundo J.M., foi uma “prova” que ele deu para os presentes. Depois disto, ele foi embora e este tentou acompanhá-lo (Diário de campo, 13/03/04).

É recorrente a afirmação de que João Maria tinha o poder de fazer brotar uma água que “nunca seca”. Esta água, frequentemente denominada de “água santa”, possui qualidades especiais. Segundo os joaninos e joaninas, é pura, não deteriora com o tempo, promove cura, denota algo verdadeiro.

No lugar que ele passava, ficava benta a água, não secava os olhos d'água, a gente sabe que é mesmo verdadeiro, né?, tem aqui o pousinho, que é assim, a água não seca, pode trazer a água de lá e guardar que fica tempo aí, toma, tá do mesmo jeito e parece ser um remédio, pura mesmo, é uma coisa verdadeira, né? (I.V.M., 45 anos, Campo Belo do Sul).

São João Maria passou por baixo e benzeu um olho d'água. Nesse olho d'água, a água era sempre suja. São João Maria foi lá, pegou uma água bem suja. E foi lá e largou água limpa. O olho d'água nunca mais secou. Podia chover, podia chover de correr barro, a água da metade era bem limpinha, limpa e nunca seca (D.S.S., 75 anos, Campos Novos).

Os aspectos relacionados a esta água somam-se às outras capacidades extraordinárias de João Maria e que são atestados de sua divindade. É ele que faz brotar a água, que é viva e se mantém assim, apesar de ter sido retirada de seu habitat natural. Além disso, ela está imbuída do poder de João Maria, como explicitarei no próximo capítulo, e o transmite em rituais de batismo, procedimentos de cura, rituais de proteção da casa e dos ambientes, assim como de fertilização da terra.

Algumas pessoas afirmam que João Maria tinha a capacidade de saber tudo o que acontece no mundo (poder da onisciência). Geralmente não sabem explicar como ele simplesmente “sabe tudo”. Esta capacidade está relacionada à outra, a de que João Maria conhece as pessoas mesmo antes de encontrá-las. Alguns afirmam que ele só falava ou entrava nas

casas que escolhia, ou seja, era ele que decidia sobre o encontro, local, pessoa ou situação. Na leitura dos joaninos e joaninas, quando João Maria escolhia alguém para visitar, era porque aprovava seu comportamento. A partir deste entendimento, os joaninos e joaninas sentiam-se reconhecidos em sua ética quando João Maria falava ou entrava em suas casas. O fato, portanto, de referir-se a um contato pessoal, mesmo quando criança, ou a visita de João Maria em sua casa ou na casa de seus parentes, é bastante significativa e autoafirmativa.

As histórias a seguir, extremamente detalhadas, procuram demonstrar estas capacidades de João Maria.

Uma mulher tinha dois filhos, minha mãe não existia naquele tempo, sofreu muita dor e tal e coisa. Ela rezava toda noite. Quando ela tava para ganhar o neném... O marido dela levantava, tomava chimarrão e ia pra roça. Ela levantou com muita dor na barriga, nas cadeiras. Mandou chamar a mulher velha. A mulher disse: “pode ser um resfriado, vou fazer um remédio”. Arrumou tudo e mandou ela deitar. Quando viu, a criança tava nascendo, sem dor, sem nada. Mandou chamar o marido, ele veio. Diz que ela disse, “Manuel, esta menina é pro João Maria batizar”. Quando ela tinha um mês, tava sentada e viu um homem com uma maletinha na mão, um bastãozinho na mão, se chegando. Ela levantou e foi lá, disse adeus, viu que ele tinha pracinha. Ele disse adeus e disse, “eu vim batizar a menina”. Era João Maria. Ele disse, “a senhora é muito feliz, porque a gente quando é recebido no portão e depois entrega lá também, é muito feliz”. Diz que eles tinham aquele sistema. “O senhor entre!” Convidou ele pra entrar e ele não quis, sentou na beira do paiol. Disse, “tá na hora do batizado! Tem apresentador?” Tem! Mandaram chamar uma moça. A moça veio (...) Ela entrou, arrumou a criança. Ela tinha encomendado o batizado, mas não fez. O nome da menina era Margarida, mas ela não tinha contado pra João Maria. Ele agarrou a bacia e deu pra apresentadeira. Diz que tinha dois olho d’água. Diz, “vai lá e pegue do olho d’água do meio. São três”. Trouxe a água, largaram ali. Diz que ela não podia dizer o nome da menina. Ele mandou arrumar a menina, tudo. Diz que ele levantou, tinha a menina no colo, pegou a água, não pingou nada no chão e disse: “Margarida, com a água eu te batizo, em nome do padre, do filho, do Espírito Santo, amém”. Diz que ele disse: “é assim que se batiza, não é com três punhado de água, porque assim batiza e rebatiza”. Sem dizer, ele batizou com o nome bem certinho! Como é que ele sabia o nome, né? (J.M.A., 91 anos, Campo Belo do Sul).

Daí diz que uma veinha foi pegar uma galinha pra fazer uma janta. A galinha era bem mansinha, mas ela não deixava pegar, ia pra lá e pra cá. Escapou. “Ôôô, galinha do diabo!” A galinha saiu. Dali a pouco, a galinha voltou lá, pegou facinho. Mandou a menina levar lá para o veinho, o

João Maria. Daí diz que ele disse para a menina “não quero galinha, essa galinha é do diabo, agora não é dela, nem tua, é do diabo, pode levar para trás, não quero”. Chegou lá na casa e entregou para a mãe. Diz “o velho não quis a galinha, disse que a senhora deu para o diabo, que essa galinha é do diabo”. Daí diz que ela disse “não diga assim minha filha, que não presta dizer, é pecado, é do diabo”. Daí voltou, soltou a galinha (J.A.L., 94 anos, Curitiba).

Meu avô contava que um homem queria dar um queijo de presente para São João Maria e a mulher disse que não precisava dar tudo. O homem achava que não e deu todo o queijo pra São João Maria. Ele pegou e cortou, entregou e disse: “o meu é só esta metade, a outra não é minha”. Daí o homem ficou pensativo porque ele fez aquilo e entendeu que era por causa que a mulher queria dar só a metade. Tirou só o que era para ele, porque a outra parte a mulher não queria dar (I.C.S.O., 43 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos explicitam a admiração dos joaninos e joaninas pela capacidade de João Maria de “saber tudo” o que se passa com as pessoas mesmo sem ter um contato com elas: sabe a respeito de seus desejos mais íntimos ou pensamentos impuros, valoriza os “bons” comportamentos e critica os “maus”. O desejo de não doar o queijo a João Maria, por exemplo, foi facilmente identificado por ele a partir de suas capacidades especiais. O que importou, nestes casos, foi o sentimento que orientou o ato, não o ato em si, visto apenas como consequência.

Diz que tinha uma mulher que era viúva e tinha três filhos e não tinha condições de dar pouso para São João Maria e não tinha nada para comer a não ser couve com sal. Diz que ela de bom coração fez aquela couve com sal e disse, “oh, São João Maria, é a única coisa que eu tenho para lhe oferecer”. Diz que ele comeu e disse que tava muito gostoso. Diz que ela disse, “se o senhor quiser dormir aqui, pode dormir só que eu tenho só esse pedaço de tecido aqui, posso colocar para o senhor”. Ela estendeu no chão e ele dormiu. Antes de sair ele disse “amanhã, a hora que a senhora levantar, faça um serviço que a senhora faz o dia inteiro”. Diz que ela pensou num assunto que não era, tava com vontade de fazer xixi, mas pensou “eu vou dobrar este tecido aqui”. Diz que começou a dobrar aquele tecido e dobrou o tecido o dia inteiro, forro de cama e coisa, ficou com a casa cheia de tecido. Diz que uma vizinha dela disse que pensou, invejou e fez a primeira coisa que tinha pensado em fazer e fez xixi o dia todo (risos). Porque além de tudo, ela olhou de olho grande, inveja, só que ela não pensou igual a outra “não, eu vou dobrar este tecido”. Começou a dobrar e dobrou forro de cama, tudo o que ela precisava o dia inteiro (Z.T.X., 34 anos, Campo Belo do Sul).

Novamente aqui se afirma que, João Maria, além de “conhecer o

coração das pessoas”, tem a capacidade de promover alterações em suas vidas, para premiá-las – no caso daquelas que têm bons sentimentos e atitudes – ou punir aquelas que não os têm. É sua capacidade extraordinária e associada ao divino que lhe possibilita definir o que deve ser punido e o que deve ser premiado.

J.A., 52 anos, de José Boiteux, contou que noutra visita, João Maria encontrou com dois homens que ficaram chacotando dele e este confidenciou com seu pai dizendo que estes seriam castigados por esta atitude, o primeiro ia morrer em breve e o segundo ficaria muito doente. Isto aconteceu logo em seguida, segundo relatou (Diário de Campo, 13 de março de 2004).

Também neste discurso a postura das pessoas é o que define seu futuro na terra. Se João Maria for bem aceito e cuidado pelas pessoas, isto significa que reconhecem nele santidade, e estas serão recompensadas. Se a postura das pessoas, entretanto, for de desdém ou maldade, algo ruim pode ocorrer com elas. Desta maneira, definem o poder de João Maria de proteger ou destruir, afirmando os princípios religiosos e éticos que equiparam João Maria ao salvador.

Perto de Matos Costa, tinha uma mulher que não acreditava nas pregações de São João Maria. Pois, um dia, ele passou na casa dela e deixou uma cruz ao lado do poço de água ou olho de água, fincando-a. A mulher pegou a cruz do lugar e arrancou, destruindo. Pouco tempo depois disso a casa dela caiu destruindo tudo o que havia dentro (Clair Baldo, in BEBBER, 1989, p. 37).

Inclusive naquele pousinho que a gente foi hoje tem umas famílias que eles abusavam, não tinham fé, abusavam das pessoas irem lá para rezar e pedir benção. Eles iam lá e faziam malandragem, cortavam as coisas, desmanchavam as coisas que tinham arrumado, tudo para mostrar que não adianta as pessoas fazer isso, não leva a nada. Depois aconteceu muita coisa com estas famílias que a gente não sabe, mas eu calculo que... Aconteceu com esta família lá, desse M., morreu dois irmãos assim bem perto um do outro, um que cortou a sete sangria, aquela árvore que tinha sido plantada ali. Dizem que ele ficou com o braço duro, não caminhava direito. E o outro morreu num acidente. Aconteceu várias tragédias, várias coisas assim, sabe? (I.V.M., 45 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos reforçam os anteriores sobre a capacidade que João Maria tinha para punir aquelas pessoas que não tinham uma postura solidária e respeitosa diante dele¹⁵² e de seus símbolos – neste caso, uma

¹⁵² Euclides Felipe (1995) recuperou uma história sobre o poder punitivo de João Maria: “Contam

cruz plantada no olho de água e uma árvore chamada “sete sangria”. Tanto no primeiro caso quanto no segundo, as pessoas desrespeitosas foram punidas – a casa caiu, o sujeito sofreu lesões graves no corpo ou morreu de forma trágica. Estes foram alguns exemplos de muitos relatados em campo, situações em que João Maria colocou as pessoas “à prova” e, quando não responderam de forma favorável, foram punidas severamente. Constatei também, entre os joaninos e joaninas, muito medo de uma possível punição efetivada por João Maria. Em alguns casos, eu própria fui bem recebida e soube posteriormente que eles haviam pensado que eu poderia ser uma enviada de João Maria para colocá-los “à prova”.

Diferentemente da teologia cristã, na qual há uma separação nítida entre “este mundo” e o “outro mundo” – céu ou inferno, local de salvação ou de sofrimento eterno, João Maria como divindade sugere que não há esta separação no *mundo* dos joaninos e joaninas. Embora reconheçam estes espaços, o *mundo* habitado por João Maria é configurado apenas como aqui (“neste mundo”) – lugar para viver, mas também para ser punido ou salvo. Quem está capacitado para efetivar esta punição ou salvação é João Maria na medida em que é reconhecido como portador de capacidades especiais, dons e poderes, além de legitimado enviado de Deus na terra. O poder de punição ou premiação dado a João Maria também o aproxima de Jesus Cristo.

Sua mãe contou outra história segundo a qual João Maria chegou numa casa e “pediu pouso”¹⁵³. Nessa casa residia um casal. A mulher não quis dar pouso ao velho maltrapilho e o mandou ir embora, mas o marido ficou com pena dele e fez, “com muito amor”, uma cama no rancho, colocou uma esteira e uma coberta velha e disse ao velho que ao acabar de jantar ele traria um prato de comida. João Maria aceitou tranquilamente. O casal foi jantar e aconteceu um fato que mudou toda a história. Atravessou uma espinha de peixe na garganta da mulher. Fizeram de tudo para retirá-la, mas todo esforço foi em vão. O marido desesperado foi procurar o velho e pediu ajuda. Este foi rapidamente para dentro da casa e disse: “esteirinha velha, cobertinha velha, pousinho para o velho, espinha saia já daí”. Ao dizer estas palavras, a mulher cuspiu a espinha de peixe. Esta, vendo-se livre da espinha, ficou muito envergonhada de ter tratado mal o velho e pediu seu perdão. Queria de todas as maneiras recompensá-lo, mas ele nada aceitou além do pouso e da

que um dia ao cruzar pelo arraial de Guarapuava, chegou numa casa e pediu à proprietária um punhadinho de erva-mate para fazer seu chimarrão. A dona, pensando tratar-se de um pedinte qualquer, negou-lhe o mate. No dia seguinte, toda sua erva amanheceu em cinzas” (p. 20).

¹⁵³ Termo nativo referindo-se à solicitação de uma acomodação para dormir.

comida e de manhã bem cedo foi embora (Diário de campo, 12, 13 e 14 de fevereiro de 2004).

Outra versão deste fato.

São João Maria chegou numa casa e a mulher era muito ruim e ela disse “põe esse peregrino para dormir lá no galpão, aqui dentro eu não quero”. Ela era viúva. Quando foi de noite, ela mandou feijão sem sal para ele. De manhã, um filho dela se afogou com peixe e ela mandou chamar o peregrino. A empregada chamou. Ele disse que não sabia benzer de afogado. Ela voltou lá e ele disse “homem bom, mulher má, casinha de palha, feijão na água e sal, espinha de peixe que desça e saia do lugar”. Essa é a oração que faz para afogado (A.C.M., 75 anos, Campo Belo do Sul).

Esta história foi relatada inúmeras vezes por joaninos e joaninas. Observei diferenças nos detalhes da história como, por exemplo: quem teve problemas com a espinha foi o filho do casal ou diferenças nos detalhes da acomodação ou comida levada para João Maria pelo marido. Em alguns ele foi colocado para dormir num chiqueiro de porco e, em outros, num rancho velho. A comida ao velho foi dada pelo marido ou pela empregada e era composta de restos de comida ou feijão sem sal. De qualquer forma, busca-se criar uma situação em que João Maria pode colocar as pessoas “à prova” para ver como reagem diante de situações inusitadas. Nesta, João Maria apareceu como um velho maltrapilho¹⁵⁴ que solicita comida e acomodação para dormir. A dona da casa, como era ruim, expulsou o velho e não quis dar nada a ele. Este foi atendido pelo marido que “tinha bom coração”. Apesar deste cuidado, a mulher foi punida pela sua postura egoísta e não solidária, sendo colocada numa situação difícil para que pudesse rever sua postura. Diante da dificuldade enfrentada pela espinha de peixe que trancou em sua garganta ou em seu filho, no caso de outra versão da mesma história, esta se arrependeu do “pecado” cometido contra o velho e pediu perdão a ele.

Os elementos que elevam João Maria à condição de divindade (salvador) estão em torno de sua condição de pessoa simples e despojada, opção por uma vida peregrina e desapegada dos valores mundanos, sua disponibilidade para ensinar e penitenciar-se pelos pecados dos humanos, seu conhecimento dos procedimentos de cura, disponibilidade para realizar batizados, ensinar as pessoas e promover a salvação terrena¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Numa outra versão ele aparecia como “cachorro sarnento” e também uma mulher o expulsou.

¹⁵⁵ Para Euclides Felipe (1995), “em torno disso, formou-se como que ‘um corpo de doutrina’. Um ‘Evangelho Caboclo’, com sua face anedótica, miraculosa, seus aspectos morais e sociais, garatujamente

Estes elementos são somados às suas capacidades especiais como onipresença, onisciência, onipotência, invisibilidade, inatingibilidade, transmutação, longevidade, imortalidade e ambivalência. Com todas estas capacidades e afirmações como “João Maria tem o mesmo poder de Deus” (A.P., Taquaruçu/Fraiburgo), é possível depreender que, para os joaninos e joaninas, João Maria estaria próximo daquilo que caracteriza Deus, o “senhor do Universo” para os cristãos. No entanto, diferente de Deus, João Maria é caracterizado também como humano – um senhor velho e simples, porém com grande sabedoria e senso de justiça, uma ambivalência que o aproxima mais de Jesus Cristo do que de Deus.

Um joanino intelectualizado de Curitiba definiu João Maria como “Deus concreto”, fundador da “Religião Santa”¹⁵⁶. Esta religião seria composta de práticas, rituais, cantos, orações oriundas do povo, com características regionais e administração laica. Na interpretação dele, é durante a Guerra do Contestado que começa o processo de divinização do João Maria, escolhido para ser o “Deus do caboclo”. Isto ocorreu especialmente como represália contra os padres franciscanos, “que não foram bem-vindos aqui pelo o sertanejo na época”, falavam uma língua estranha e faziam exigências aos sertanejos, e também para se opor à Igreja Católica. Relata que eles negaram aquele Deus sobrenatural, que eles não conheciam, e escolheram João Maria como Deus porque morava no oco da imbuia, vivia com eles, viram e tocaram em sua mão, era um ser concreto. A “Religião Santa” teria surgido assim e, apesar de se assemelhar muito com o catolicismo rústico vivenciado no período anterior à Guerra do Contestado, se diferencia deste pela substituição do “Deus sobrenatural, até abstrato” pelo “Deus concreto, o Deus do oco das imbuias, o Deus dos caboclos, São João Maria”.

Para exemplificar a contemporaneidade desta forma religiosa, ainda hoje são relatadas práticas utilizadas na região em que João Maria aparece como divindade máxima. O que este entrevistado está querendo reforçar? Primeiramente, reforça a ideia difundida de forma ampla na literatura de que João Maria foi apropriado, significado e disseminado por caboclos a partir da Guerra do Contestado. Reforça também a legitimidade de João

disseminados com acréscimos e ampliações, como sóe (sic) acontecer com os da mesma natureza, em todos os tempos e quadrantes... até ganharem foros de cidadania e serem elevados aos altares da sofisticação” (p. 31). Diante de um adversário estrategicamente bem estruturado, os ensinamentos e preceitos de João Maria, por força de sua laicidade, “foram tomando uma feição característica de ‘doutrina secreta’ e mui dissimulada, porém desordenadamente cultivada entre pouquíssimos de seus adeptos mais entusiastas” (Idem).

¹⁵⁶ Além de profundo admirador de João Maria, E.P. teve acesso à bibliografia sobre a Guerra do Contestado e se inspira particularmente em Maurício Queiroz (1977) em suas afirmações.

Maria entre estes sujeitos, a ponto de ser visto como Deus e, da parte de João Maria, de identificação e proximidade com os humanos. Busca ressaltar da mesma forma a atuação dos sujeitos no processo ao negar o saber católico dos padres, negar um Deus abstrato, optar por um deus concreto que possui capacidades especiais e está intimamente ligado à cultura histórica destes, criar uma religião própria a partir desta escolha, escolher e coordenar a ritualística desta religião.

Embora não se referencie à substituição de Deus por João Maria, Delmir Valentini (2003) observa que, durante a Guerra do Contestado, catolicismo rústico e religião católica foram substituídos pela “Santa Religião”. A referência mais antiga sobre este aspecto, no entanto, é Maurício Queiroz (1977). Este afirma que a “Santa Religião” surgiu no período do Contestado e diferencia-se qualitativamente do catolicismo romano e da “religião rústica”. Afirma que,

de um certo momento em diante, percebe-se que Deus, para os sertanejos em armas, não é mais Jesus Cristo. (...) Abandonaram o Deus dos grandes fazendeiros e passaram a tomar por verdadeiro Deus um homem que em vida tinha sido, tal como a maioria deles, caboclo pobre (p. 260-261).

Este homem, no entanto, seria José Maria, e não João Maria. Na análise de E.P, João Maria seria o personagem síntese e, portanto, o divinizado.

Na identificação de João Maria como salvador (o penitente pelo bem da humanidade), os joaninos e joaninas realizam uma identificação maior com Jesus, ainda que de uma forma, para eles, difusa.

d) Missão na terra

João Maria era um profeta que falava por Deus, guiava por Deus e curava por Deus (M.M., pentecostal, Balneário Camboriú).

Os joaninos e joaninas ressaltam frequentemente que João Maria foi enviado de Deus para ensinar a religião às pessoas, ensinar o bem, anunciar a palavra de Deus, para ajudar as pessoas a encontrar a paz e ter menos pecados. Para esse povo, João Maria é reconhecido como anunciador e educador, mas pode se apresentar também como mediador humano na busca da salvação.

(João Maria) Dava bons conselhos. Diz que lia a Bíblia e explicava para o povo e que muitas pessoas foram batizadas quando São João Maria passou por aqui. Eu, para mim, ele era um profeta, uma pessoa

iluminada, tinha uma iluminação divina, como foi João Batista, muitos profetas da Bíblia e que por muito tempo ele foi ignorado pela Igreja e que agora tá sendo reconhecido. E que os ensinamentos dele ficaram até hoje, passando de geração em geração, com certeza muitas coisas se perdeu, mas quem sabe com os resgates destas pesquisas vão ficar nos livros, né? Acho que vai se resgatar muitas coisas ainda (A.R.R., 54 anos, São José Cerrito).

Embora tenha tido problemas para ser compreendido, os joaninos e joaninas afirmam que sua mensagem foi “ouvida” e surtiu grande efeito em suas vidas.

Ele conversava, parece que era sempre cheio de gente, ele aconselhando, lendo a Bíblia, explicando, contando os fatos e tantos outros, muitos se perderam, mas com certeza os mais importantes estão aí até hoje, na mente do povo, né? (Idem).

Às vezes, ele próprio explicita sua missão na terra. Neste momento, enfatiza sua atuação como mediador e intercessor entre os joaninos e joaninas e Deus.

Ele (João Maria) disse aquela vez que ele está caminhando pelo mundo inteiro, que a missão dele é andar para fazer o bem às pessoas. Ele ajuda as pessoas, as pessoas que pedem, ele intercede, quem tem fé nele, ele ajuda. Ele é um peregrino (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

Ele (João Maria) disse, “eu não tenho distância, eu tô andando, eu tô visitando o mundo. Este mundo tá começando a agir tarde. Eu tô visitando o povo de Deus (...) Ele disse pra ela (mãe), “depois que eu visitar todo povo e explicar para eles que vai chegar um tempo que a guerra mundial vai dar, mas vai dar com o mesmo gênio do índio, vai dar com o índio a primeira guerra. Vai ser começado pelo índio. Vai dar muitas ameaças de guerra, vai dar muitos tremor de terra, mas daí é o início” (J.A., 52 anos, José Boiteux).

O discurso anterior, embora centre na questão de que João Maria era um enviado de Deus, inclui uma série de outros elementos que necessitam de outras informações para ser compreendida. Esta senhora é evangélica e isto pode explicar sua ênfase nas profecias de João Maria, pois a perspectiva milenarista está muito presente na doutrina da sua igreja. Um aspecto curioso destas profecias, no entanto, é sua informação de que a Primeira Guerra Mundial viria “com o mesmo gênio dos índios”. Esta senhora viveu numa aldeia indígena e possui uma visão de que os índios possuem gênio ruim, são violentos. Assim, concluiu que esta senhora objetivava afirmar que esta guerra seria palco para muita violência entre

as pessoas. Além disso, enfatizou a função de anunciador quando afirmou que João Maria estava visitando o povo para ensinar, alertar sobre os perigos, sugerir que se preparem para o fim dos tempos, momento em que apenas os justos e bons serão salvos.

Em outros casos, o discurso atribuído a João Maria refere-se a aspectos mais concretos, embora com forte conteúdo moral, e são seguidos até por aqueles intelectuais locais que oferecem teorizações sobre João Maria, como E.P. É comum ouvir a expressão: “não fale (ou faça) isto, João Maria disse que não presta”.

Eu me lembro. “Deus o livre de deixar um pedacinho de pão cair no chão, ou pisar em cima, pelo amor de Deus”. Mas tudo dito pelo São João Maria. “São João Maria não quer que diga isso, não quer que fale aquilo, São João Maria não quer que diga palavra”. Eu me criei ouvindo isto (E.P., 52 anos, Curitiba).

E.P. denominou estas orientações como “etiqueta de São João Maria” e explica por quê.

Minha mãe dizia para não deixar a vassoura em tal lugar porque São João Maria falou. Quer dizer, coisa que não era o que São João Maria falava, mas os pais aproveitavam para dizer que era em nome de São João Maria para a gente obedecer, porque o respeito era tanto ao São João Maria, mais do que o próprio Deus, falando em religião católica. Nunca lembro da minha mãe falar que Deus não quer que você faça isso, mas “São João Maria não quer que você faça isso. Ele não gosta que você faça isso”. João Maria tava em todas, em todas as atividades tava a etiqueta de João Maria, que não podia fugir. Claro que um pouco o povo já ia atribuindo, dizendo que era para dar o respeito, dava-se o crédito, a origem da coisa, João Maria, foi ele que disse, mas geralmente eram os próprios pais que tinham falado. Era tanto o respeito que, bom “se foi João Maria que falou, tá falado”. Ninguém ia contra. Era uma coisa fantástica (...). Tem histórias mil, claro que um pouco o povo inventava quando tinha que fazer toda aquela reprimenda que os pais davam. No meu caso, por exemplo, minha mãe sabia do respeito que a gente tinha pelo João Maria, se ela dissesse que João Maria disse que não era para fazer, pronto, ninguém mais fazia. Percebo muita influência de João Maria na vida da gente, nas regras, na educação, no comportamento, na plantação (Idem).

Wilson Antunes Sênior (1995) descreve um encontro que teve com João Maria no ano de 1993 em sua propriedade em Capão Alto, Santa Catarina. Era de noite, mas o autor não teve dúvida: “era o Profeta João Maria de Agostinho” (p. 11). Neste momento, João Maria teria feito uma

avaliação crítica da postura dos homens em sua relação com a natureza, condenou a poluição, uso de defensivos agrícolas, alimentos importados, uso de equipamentos mecanizados na agricultura, uso de anabolizantes em animais, abandono do campo, vícios, luxo, violência, confortos urbanos e outros¹⁵⁷. Elogiou o uso de produtos naturais, cuidado com a natureza, exercício da religiosidade e da abnegação. No final do encontro, pediu ao autor que expressasse suas ideias ao mundo em forma de livro “sem temer críticas mordazes ou acusações de falsidade”, distribuir gratuitamente a obra “aos homens que forem ou sejam de boa vontade” e, completou, “há muito o que fazer pela gente desvalida desta região campesina” (p. 17).

Outros joaninos e joaninas também sugerem que João Maria teria especial cuidado com a natureza: plantas, matas, animais.

Ele falava muito que era para preservar muito a planta, o milho, estas coisas, que a sobrevivência da gente na agricultura, porque nós ia sobreviver era da terra, não era para abrir mão da terra, porque a terra era abençoada, dali nós ia tirar o sustento. Que era para preservar a terra. Até hoje, né? A gente que é da terra, porque tem muitos que não é daquilo ali. Não é para ser todos dali também. A agricultura era muito preservada por São João Maria. Ele incentivava muito a agricultura, para preservar e cuidar da terra (O.P., 55 anos, Fraiburgo).

Euclides Felipe (1995) recolheu diversos registros da preocupação de João Maria com a natureza entre populações catarinenses. Apesar de longa a lista, considero importante apresentar os vinte e nove “Mandamentos das Leis da Natureza” coletados por este autor (p. 36-37), especialmente porque apresenta aspectos muito ressaltados por joaninos e joaninas durante a pesquisa de campo.

- 1) Não se deve queimar folhas, cascas e nem palhas das plantações que dão mantimentos. O que a terra dá emprestado, quer de volta.
- 2) É errado jogar palhas de feijão nas encruzilhadas. É o mesmo que comer e virar o coxo. A terra se ofende.
- 3) Ao cortar um pé de árvore ou pé de mato, não se deixa mamando. Se corta por inteiro. Enquanto as plantas agonizam, os negócios da gente vão embaixo.
- 4) Quem descasca a cintura das árvores para secá-las também vai encurtando sua vida. Árvore é quase bicho e bicho é quase gente.
- 5) As casas e as propriedades de quem incendeia as matas um dia também hão de virar em cinzas.

¹⁵⁷ Teria se referido também a outros aspectos: sua vida terrena, sua missão na terra, suas atividades religiosas. Equipara-se a São Francisco de Assis (a quem denomina “ecologista incorruptível”). Explica sobre procedimentos de cura e afirma que influiu na mente de curadores locais. Expõe que sua missão é a paz, critica o prazer sexual, sexo com animais, aborto, violência e outros.

- 6) A terra é nossa mãe. A água é o sangue da terra-mãe. Cuspir e urinar na água é o mesmo que escarrar e urinar na boca da mãe.
- 7) O Pai da Vida é Deus. A Mãe da Vida é a terra. Quem judia da terra é o mesmo que estar judiando da própria mãe que o amamentou.
- 8) Quem não sabe ler o Livro da Natureza é ‘analfabeto de Deus’.
- 9) As horas de chuva são as horas de Deus. É quando a Mãe-Natureza vem trazer água para seus filhos na Terra.
- 10) O cavaleiro que passar perto de lagoa ou cruzar uma corrente de água e não der de beber ao animal morrerá com a garganta seca.
- 11) Bicho do mato é filho da terra. Só se matam os danosos.
- 12) Bicho do mato não traz marca de gente. Pertence à Mãe Natureza. Quem caça por divertimento, caça o alheio. É criminoso. Será punido.
- 13) Não permita que seus filhos matem passarinhos. É malvadez.
- 14) Não se chama nomes feios à criação. Ela obedece ao instinto que é a linguagem da Mãe Natureza.
- 15) Quem encilha animal com ‘mata’ no lombo... Cuidado com as costas.
- 16) Não se tira leite sem deixar um teto cheio ao terneiro.
- 17) Não se tira mel sem deixar alguns favos para as abelhas.
- 18) Rogar pragas é chamar o diabo para si.
- 19) Quer morrer novo? – Não respeite os velhos!
- 20) Desempenha o que prometer. A palavra dada é sagrada. Quem não a cumpre, trocado por m... é caro.
- 21) O velhaco (caloteiro) deve a Deus, mas paga ao diabo. Te livres de tal credor.
- 22) Do vadio, até o rasto é feio.
- 23) O ladrão é sócio do tinoso. O roubo é repartido no inferno.
- 24) Da baba do capeta é cheia a boca do mentiroso.
- 25) A pobreza não é defeito; a sujeira, sim!
- 26) Trata bem do teu hóspede para seres bem tratado.
- 27) Quem usa a arma de boa conduta, ama e obedece a Deus.
- 28) Respeita a família dos outros, para que respeitem a tua.
- 29) Não é preciso ser santo; mas é preciso ser respeitado.

Os versos escritos por Florêncio Rodrigues França (FELIPPE, 1995, p. 42) expressam estes e outros ensinamentos de João Maria sobre as regras da vida. Nos versos escolhidos, o cuidado com a natureza e os relacionamentos humanos são centrais.

12

– “Quem judia das criação, é quem faz maió pecado;
Quem martrata o bicho bruto, é deiz veiz mais condenado”.

13

“Não se chama nome feio nem pra gente ou criação,
Quem tivé sua boca suja traiz pra si só mardição”.

14

– “Não se anda a cavalo se ferida tem no lombo;
Quem tem duro o coração que espere logo o tombo”.

15

– “Toda casca paia e fôia que saí dos mantimentos
Não se pincha nas estrada nem se quem ali nos vento”.

16

– “Pra caçá é só pro gasto, nunca por divertimento;
Quem só mata por brinquedo, logo espera o sofrimento”.

Estes discursos, mesmo tratando da questão da natureza ou dos animais, parecem estar a serviço do reforço dos valores sociais e cristãos, fundamentais no *mun*do joanino, como respeito à natureza, dicotomia entre Bem/Deus x Mal/diabo (denominado muitas vezes de *tin*hoso), respeito aos valores hierárquicos e cristãos como solidariedade, bondade, caridade, piedade – que estão em oposição a outros, como individualismo e egoísmo.

O Profeta João Maria falava também que o leite, a galinha, nunca era para ser vendida. O leite, uma galinha que se criava, não era para vender, era para dar. Viesses na minha casa comprar galinha. Não, “eu dou”. Era para ser assim. Aqui na nossa comunidade, sabe, porque João Maria andava muito, no começo o povo não vendia galinha e nem leite. De uns tempos para cá entrou a ambição do dinheiro, ninguém dá leite, difícil, dar galinha, pra pior. Eu ainda muito, para falar bem a verdade, nunca vendi leite, toda a vida eu dei leite, mas é muito difícil quem dá uma garrafa de leite, um litro de leite, tudo é vendido. Não é porque eu seja melhor aqui na comunidade, mas eu nunca vendi. Só que tem pessoas que quando têm, doam também, não é só eu, mas vendem também. E João Maria, o profeta João Maria falava que nunca era para ser vendido o leite, e nem galinha. Era para ser dado. Tudo se acabou, né? Tudo acabou. Isso era o que os antigos falavam que o profeta João Maria falava, contava (A.F.S., Campos Novos).

Apesar de referir-se a relacionamentos sociais, este discurso critica as alterações dos comportamentos a partir da entrada de valores capitalistas e individualistas simbolizados na metáfora da “ambição do dinheiro”. Também coloca a ênfase na postura ideal, coincidentemente a sua e de poucas pessoas da comunidade.

Os princípios éticos e religiosos, supostamente advindos de João Maria, são aqui evidenciados. Dada a sua importância na vida das pessoas, este discurso contém mais legitimidade e produz maior eficácia, especialmente nas gerações mais jovens, do que outros discursos institucionais, bíblicos ou particulares. Possuem temporalidade, remetem

ao mesmo tempo ao passado e ao futuro, falam de valores próprios dos grupos, transmitem os novos significados e reavivam a memória, construindo a legitimidade dos valores expressos.

e) João Maria está vivo

*São João Maria, na memória do povo, não morreu!
Continua mais vivo do que nunca!
(A.R.R., São José do Cerrito)*

Quando perguntados pela atual situação de João Maria, a maioria dos joaninos e joaninas afirma que, como homem santo e enviado de Deus, este teria adquirido sua condição de imortalidade, de não morte. A partir desta ideia, buscam argumentos para demonstrar como João Maria não morreu, continua vivo e, diante da insistência, afirmam estar “encantado” no meio do povo.

São João Maria é um profeta de Deus (...). Ele não morreu e não vai morrer. Ele vai ficar. Deus nunca foi morto, ele não morre, então São João Maria não vai morrer, Deus não deixa ele morrer. Um dia ele vai aparecer pra nós. Tomara, meu Deus! (M.O., 59 anos, Campos Novos).

Grande parte afirma que ele está “encantado” no Morro do Taió (município de Santa Terezinha/SC), mas que só aparece “para quem tem fé”¹⁵⁸.

Você não conhece o Morro do Taió? A parada dele (João Maria) era lá, a morada dele. Em cima do morro tem uma cruz, eu nunca fui lá, mas tem um ranchinho, coberto de tabuinha. Antes só cobriam as casas com tabuinha de pinheiro. Diz que tá lá bem barbadinho, o ranchinho e as tabuinhas tão bem sãzinha. É perto, não é longe, é nesta serra. Diz que é forte o morrinho para subir lá. Diz que tem um olho de água lá em cima, vejo contar. O falecido Jaime esteve lá (J.P.M., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Ao afirmarem que João Maria, encantado no Morro do Taió, só aparece para quem tem fé, os joaninos e joaninas enfatizam sua capacidade de invisibilidade, imortalidade e sensibilidade para conhecer os humanos. Alguns afirmam que ele próprio avisou onde seria sua última morada na terra.

¹⁵⁸ Fui desafiada a ir ao Morro do Taió e, depois, voltar para contar se eu o havia visto. Este desafio pareceu uma espécie de teste para confirmar minha crença em São João Maria. Alguns entrevistados criaram certa expectativa de que eu pudesse encontrá-lo. Recebi, inclusive, uma carta durante a realização do doutorado sanduíche em Portugal, em que me perguntavam se eu havia encontrado João Maria.

(João Maria) Teve três vezes na casa do meu avô e da minha avó... Então, na última vez, ele disse: olha, eu vou-me embora, é a última viagem, eu não vou voltar mais. Se vocês querem me ver, vocês vão lá no Morro do Taió, que eu tô lá. Eu vou-me embora pra lá (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O discurso a seguir apresenta uma justificativa para o afastamento de João Maria do mundo dos homens – o pecado humano.

Eles falam que ele mora em Taió. Mas eu acho que não. Eu, para mim, ele tá concentrado num lugar que Deus colocou ele, porque ele é um profeta de Deus. Ele vem como um santo, né?. Ele sabe tudo o que vai acontecer no mundo todo, ele sabe tudo. Então, para mim, ele é um santo de Deus, mas ele é um profeta, porque ele caminhou pelo mundo inteiro. Só que quando o pecado foi carregando demais, ele se afastou. Por causa do pecado, ele se afastou. Ele vai voltar só para buscar a irmã dele. Daí, tá no sinal (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

Muitos demonstram o desejo de sua volta ou de uma nova aparição, especialmente aqueles que creem em sua imortalidade.

Eu tenho muita esperança de São João Maria voltar. Tem gente que fala que ele é morto. Ele não é morto, ele continua vivo junto com nós. Meu pai dizia que ele ia correr o mundo e eu tenho muita fé que ele bata na minha porta. Ai, meu Deus! Se eu não caísse de tanta alegria, eu queria dar um grande abraço. Eu não gosto de maltratar e nem desprezo ninguém que bate na porta. Por este dizer de meu pai, de que ele vai voltar. Me representa que ele vem como uma pessoa bem de idade e dizem que a gente não deve maltratar ninguém, porque dizem que São João Maria tem o formato de um peregrino, coitadinho! Mas aí que toca no coração da gente. A gente enxerga alguém, eu já me toco, “será que não é São João Maria?”. Ele disse que ia sair no mundo, este coitadinho que tá caminhando na rua... E bater na porta da gente e a gente tocar... Não! Numa daquela que fosse São João Maria, que Deus mandasse ele de novo (M.O., 59 anos, Campos Novos).

A ansiedade é um dos sentimentos explicitados nesta espera, especialmente porque não sabem exatamente a forma que ele vai tomar, podendo ser um velho, um cachorro ou uma pesquisadora. Por estarem sempre à espera de um sinal de João Maria e diante de meu interesse em saber sobre João Maria, fui identificada inicialmente como a enviada dele ou como manifestação do próprio, em formato feminino.

Em seguida rumamos para “as águas de São João Maria”, na localidade de Dela Costa, Campo Belo do Sul. Deixamos o carro perto de uma porteira e andamos a pé uns 700 metros. Passamos por outra porteira e logo avistamos uma casa e uma propriedade rural.

Passamos na porta da casa e encontramos umas cinco mulheres reunidas na cozinha da casa. Z., minha guia, me apresentou como pesquisadora (às vezes ela me apresenta como amiga e o contato fica mais fácil) que estava buscando histórias sobre João Maria. Elas pediram as desculpas usuais destes contatos iniciais “a gente não sabe contar”, “quem sabia contar era fulano...”. Não insistimos e fomos conhecer as tais águas de São João Maria (...). Depois de conhecer, passamos novamente na casa da proprietária atual do terreno onde estão as águas e a capelinha (uma das mulheres com quem tinha falado antes). Estavam somente duas mulheres, agora. Quando chegamos, uma se apressou e perguntou, antes que disséssemos qualquer coisa, “você é a enviada de São João Maria, ou veio anunciar sua volta?”. Levei um susto e neguei. Ela completou “não, porque São João Maria disse que ele ia mandar alguém para anunciar e ficamos pensando que podia ser a senhora” (Diário de campo, 12 de abril de 2005).

Sigo meu instinto de ir embora porque era o horário de fazer almoço e antes de sair da casa de Dona I. presencio uma conversa entre esta e Dona F. a meu respeito. Dona F. afirma “ela parece ser a enviada de São João Maria”. Escuto e acho muita graça. Ela olha para mim e completa afirmando que João Maria avisou que ia enviar pessoas para falar em seu nome no futuro, pessoas que iam passar de casa em casa. Ela para um pouco, pensa e conclui em voz alta, “sim, é ela mesmo, é a enviada de São João Maria”, no caso, eu (Diário de campo, 31 de maio de 2005).

Este item completa o círculo em torno da ideia de que João Maria é percebido como uma entidade ambivalente (humana e não humana ao mesmo tempo) e imortal. Ao afirmar que ele não pode ter morrido porque é “um santo homem” ou “profeta de Deus”, estão reforçando sua noção de que João Maria é uma entidade com potencialidades semelhantes a Jesus Cristo e Deus, ou, como sugere Laís Mourão (1975), um homem que alcançou a perfeição da condição humana, afastou-se dos males, purificou-se e conquistou definitivamente a vida. Nesta conquista, digo eu, incorporou todas as qualidades dos seres sagrados: como capacidade de onisciência, onipotência, onipresença, invisibilidade, inatingibilidade, longevidade ou imortalidade, capacidade de mudar de forma, ficar invisível, levitar ou locomover-se sobre as águas, modificar o estado das coisas e interferir na vida das pessoas, conhecer “o coração dos homens”, punir pecadores, limpar aquilo que está sujo ou tornar sagrado aquilo que toca. Estes elementos confirmam sua caracterização como divindade, embora indiquem outras atribuições humanas como benzedor, milagreiro,

educador, sacerdote, apóstolo enviado de Deus para trazer a vitória do bem contra o mal ou para corrigir a imperfeição do mundo, salvando os homens pelas suas penitências e permitindo o advento do paraíso terrestre. É interessante que o que Laís Mourão caracterizou como atitude dos seguidores de José Maria à época da Guerra Santa ainda se encontra hoje entre os joaninos e joaninas. Nem todos estiveram envolvidos na Guerra, mas João Maria cruzou as fronteiras do episódio histórico, tornando-se personagem viva da história dos sujeitos pesquisados e parte integrante da dinâmica de seu cotidiano.

Comparando os discursos dos joaninos e joaninas a respeito de João Maria e de Jesus Cristo foi possível constatar que ambos são vistos como ambivalentes na condição simultânea de homem/divindade, tiveram uma trajetória difícil, possuem conhecimento religioso profundo e sensibilidade para “conhecer o coração das pessoas”. Embora seja esta uma posição bastante elevada, esta proximidade levou um joanino a afirmar que:

Se Jesus Cristo voltasse, viria na forma de São João Maria, uma pessoa velhinha, que vai fazer visita nas casas, vai ser bem assim como um andante. Quando eu penso, vêm na minha mente esses velhos, eu penso que a gente deve receber eles com muito carinho, as pessoas às vezes desprezam e quando vê, é aquela pessoa que tá chegando (S.L.R., 65 anos, Campo Belo do Sul).

Ainda que nem todos os entrevistados tenham sugerido a mesma coisa, o que é significativo neste é o reconhecimento de que Jesus e João Maria podem vir a ser um, reforçando a identidade divina de João Maria. Se em outras falas João Maria era equiparado com Deus em seus atributos e a Jesus por seus ensinamentos, nesta, ele é afirmado como a própria possibilidade de encarnação de Deus.

Capítulo 4

JOÃO MARIA COMO SANTO

Ele era um profeta de Deus. Agora ele é santo.
(J.M., católico, Campo Belo do Sul)

O reconhecimento de João Maria como santo é o mais recorrente entre os joaninos e joaninas católicas e pentecostais, denominado como São João Maria, São João Maria do Agostinho ou Profeta São João Maria. A construção deste como indivíduo venerável é elaborada a partir dos elementos selecionados por joaninos e joaninas como qualidades, atitudes e capacidades especiais. Dada a sua condição de santo, demonstrei como se configura o movimento devocional e penitencial em torno dos símbolos e espaços sagrados, além de sua apropriação como guia de procedimentos de cura.

O movimento devocional em torno de João Maria se diferencia de outros santos no cuidado e detalhamento de sua condição de santo, na fidelidade da devoção diante de críticas, na sensação de proximidade e na sua integração na cultura histórica dos devotos.

a) Elementos de sua santidade

Para nós ele é um santo, mas é um santo vivo, ele não morreu, porque se fosse que ele morresse, ele não fazia tantos milagres, tanta coisa que ele faz.
(T.S., católica, Fraiburgo).

Diversas características da vida de João Maria, enfatizadas por joaninos e joaninas, fundamentam sua venerabilidade: condição de ambivalente (humano e não humano ao mesmo tempo), opção por uma vida isolada, simples e dedicada aos outros, vida *exemplar* (religioso, asceta, desprendido, justo), condição de purificado e purificador, poder milagroso de cura, capacidade de imortalidade ou conquista definitiva da vida.

Conversei sobre João Maria com uma senhora de 62 anos, residente em Lages, durante uma internação para realização de exames no Hospital Universitário em Florianópolis. Ela afirmou que ele é um santo, denominado por ela como São João Maria, mas também um profeta que andou pelo mundo apenas fazendo o bem (as histórias eram contadas por sua avó materna). Ela tem “muita fé nele” e por isso possui um oratório em seu quarto com sua imagem, além da estátua de Nossa Senhora Aparecida. Ela coloca flores e velas junto às imagens e é criticada por sua irmã, que é *crente*. Esta gostaria de saber onde João Maria está hoje, mas acredita que, por ser tão bom, ele deve estar no “céu, com Deus”. Conta que João Maria era um andarilho que andava no mundo inteiro, que pousava em diversos lugares e sempre fazia fogo (escolhia bem a madeira/ervas para fazer o fogo, geralmente era “erva boa”, porque ele sabia que o povo pegava os restos de madeira, as brasas e as cinzas para fazer remédio para espantar “tromenta”¹⁵⁹ e proteger as casas depois que ele ia embora. João Maria benzia as pessoas (com rezas específicas para cada coisa, quebranto, “tromenta” e “bicha”) e receitava remédios (ervas como o cipó mil homens). Ela afirmou que São João Maria não gostou do povo lageano “porque era muito orgulhoso” (Diário de Campo, 27 de março de 2004).

A ênfase em sua condição de peregrino, relacionada a uma suposta personalidade simples, desapegada dos valores mundanos e dos confortos materiais, avesso à ostentação (vestia roupas simples), soma-se às outras na composição de sua venerabilidade. A condição de pessoa simples, demonstrada no capítulo anterior, geralmente vem acompanhada de seu comportamento ético e *exemplar*: detentor de grande bondade, piedade, caridade, desprendimento, honestidade e senso de justiça. Sua condição de enviado de Deus na terra lhe forneceria a legitimidade e proteção necessária para a vida (instável, perigosa e sofrida) de peregrino, mas também lhe proveria de poderes para saber tudo, estar em vários lugares ao mesmo tempo, promover alterações na vida das pessoas e nos lugares, cometer atos impensáveis para um humano normal e aparecer em várias formas (animal ou humana) ou conquistar a imortalidade.

¹⁵⁹ Termo popular para se referir à tormenta, tempestade.

Sua condição de curador/benzedor é atestada num primeiro momento e isto lhe confere a legitimidade para assumir, num segundo momento, a condição de “santo curador” ou de “mediador com Deus”.

Os antigos falavam que andava uma pessoa fazendo curas. Daí quando foi um dia, bateu na porta e minha mãe recebeu aquele homem. Ele entrou dentro de nossa casa e minha mãe contou que ela era muito doente. Daí esta pessoa disse “eu vou fazer uma oração, a senhora vai se curar, Deus vai lhe curar”. Daí eu não sei o que ele fez, não lembro¹⁶⁰. Minha mãe, de muitas coisas ficou boa, daquele senhor que teve lá em casa, daquela oração (A.T., 68 anos, Campos Novos).

Fazendo uma comparação entre a devoção a João Maria e a outros santos, é possível constatar que a caracterização do primeiro é mais detalhada e cuidadosa se comparada às demais. Referem-se às suas características físicas e comportamentais, modo de vida, trajetória pessoal, capacidades especiais, dons, poderes, além de enfatizar sua proximidade e comprometimento com os necessitados. Este cuidado ao caracterizar João Maria instiga a reflexão sobre sua suposta condição de equivalência com os santos canonizados pela Igreja. É raro ouvir devotos dos santos canonizados contarem sobre a vida e os feitos de seu santo de devoção da mesma forma que relatam quem foi João Maria, como se vestia e vivia, o que falou e onde passou.

b) Iconografia

*Ele era um profeta que andava mendigando,
mas foi santificado. Ele é santo pra nós.
(N.A.S.P., católica, Campo Belo do Sul).*

De forma semelhante à Maria/Nossa Senhora, São João Maria possui uma iconografia variada, embora esteja representando, para os joaninos e joaninas, sempre o mesmo santo. Encontrei diversas imagens de João Maria em forma de fotografia (muitas vezes reproduzida e vendida no comércio local). Geralmente elas retratam um homem com idade superior a 60 anos, sentado ou em pé, num espaço interno de uma casa bastante rudimentar ou externo, identificado como “Prophéta João Maria de Jesuz, 180 anos”, “João Maria de Jesuz, Prophéta com 188 anos”, “João Maria de Agostinho, Propheta” ou “Monge João Maria de Agostinho”. Algumas são, possivelmente, reproduções das “originais” feitas em 1898 pelo fotógrafo Herculano Fonseca (THOMÉ, 1999) e

¹⁶⁰ Referindo ao seu próprio contato com alguém que acreditava ser João Maria.

outras são reproduções de uma pintura feita a partir da fotografia. Não foi possível descobrir a autoria ou data desta pintura.

As diferenças na nomenclatura ou comprovação da originalidade das fotografias não é algo preocupante aos joaninos e joaninas. Ter a imagem dele significa poder comprovar sua existência diante dos incrédulos, mas também exercitar mais facilmente a devoção. Perguntados sobre como adquiriram as imagens, é comum ouvir explicações do tipo “ganhei de herança de meu avô”, para indicar sua ancestralidade e temporalidade, ou “comprei de um viajante”, para indicar seu desejo e esforço para obter sua imagem. É frequente encontrar a imagem de João Maria à venda em papelarias, supermercados, lojas de artigos diversos, artigos religiosos e artigos fotográficos, mas também em secretarias de Santuários ou da própria Igreja Católica. Quando têm sua fotografia ou estátua, a exibem com orgulho e, quando não têm, demonstram seu desejo de obter.

Ouvi descrições detalhadas de João Maria a partir do retrato mais conhecido. De acordo com as características físicas (homem velho), vestimenta simples, precária residência e sem conforto, sugerem sua condição econômica (era pobre e mendigo) e intuem sua personalidade – era bondoso, calmo e religioso. Confirmam sua condição de santo quando ressaltam a sua cor “branca” e fisionomia: “era muito bonito” (A.T., 68 anos, Campos Novos). A imagem de João Maria, neste caso, serve como referência para interpretação.

Além das fotografias, encontrei imagens de João Maria em gesso, pedra, madeira, tecido, grafite ou pintada em tela – expostas em destaque nos espaços e móveis mais importantes da casa, como sala ou oratório doméstico, sozinhas ou acompanhadas de outros santos, anjos, fotografias de familiares ou objetos valiosos. Essas mesmas imagens são encontradas em espaços públicos como Santuários, Capelinhas, Capela, Cemitério, Fontes de água e outros. A maior parte retrata um homem idoso (cerca de 60 anos de idade; outros afirmam ter entre 70 e 80 anos), com barba longa, branca e não aparada, vestindo roupas surradas (calça, camisa, casaco abotoado, sandália trançada denominada “pracatinha”, boina/boné de couro de jaguatirica), sentado num pequeno banco com as pernas e mãos cruzadas, geralmente identificado como “Profeta/Monge João Maria de Agostinho”, mas também como “João Maria de Jesus”¹⁶¹ e aparecendo para os joaninos e joaninas como o João Maria, síntese de todos.

¹⁶¹ Embora apareça em algumas das fotografias esta identificação, nenhum joanino fez menção a ela, sendo mais recorrente a anterior, João Maria de Agostinho.

Dentre as imagens de João Maria, gostaria de destacar duas obras (estátua em pedra e óleo sobre tela) produzidas no Planalto Serrano. Ambas reproduzem a imagem conhecida de João Maria, exceto o olhar cabisbaixo. Segundo o idealizador das obras, a imagem deve permitir um contato direto do santo com o devoto, de forma a possibilitar um diálogo entre os dois e o olhar cabisbaixo, em sua opinião, impedia este contato. Assim, este idealizador propôs aos artistas esta alteração no olhar do santo. As obras foram encomendadas a dois artistas diferentes. A primeira é uma reprodução em pedra (arenito botucatu) dessa imagem de João Maria e do cenário, com cerca de um metro de altura, construída por Nelson Neves Matias no local do Santuário, localizado às margens da BR 116, município de Correia Pinto (foto 10).

A outra, um quadro com uma pintura a óleo sobre tela medindo 1,0 x 0,90 cm, feita por Agnelo Antunes, reproduz João Maria sentado num banco (cenário) e foi encomendada com objetivo de doar à Igreja Santa Cruz (Lages). O idealizador desta obra quer, com isto, reparar um erro histórico cometido pela Igreja. O espaço sagrado onde hoje está construída a Igreja Santa Cruz foi fundado por João Maria quando este plantou uma cruz. A Igreja tomou para si este espaço, manteve a cruz em seu interior, mas não colocou uma imagem de João Maria – “erro” que o idealizador da obra de arte pretende corrigir com a doação¹⁶².

Comprei uma imagem em gesso de João Maria numa loja de artigos religiosos em Lages (foto 11). Esta imagem, curiosamente sem qualquer identificação, reproduz a imagem conhecida de João Maria, mas também sem o olhar cabisbaixo. Os olhos são azuis e a pele morena. Ao mostrar interesse por João Maria, a funcionária da loja deu-me um “santinho” que teria sido feito por uma funcionária da loja. O santinho, reproduzido em papel branco e colorido posteriormente, era composto pela reprodução de uma imagem de João Maria, o desenho de uma cruz com as seguintes inscrições: “Tudo é irmão” e “Tudo é de todos” e um texto/oração: “João Maria, Profeta do Povo. Percorreu o planalto Catarinense fazendo o bem sem ver a quem. ‘O Senhor te abençoe e te guarde! O Senhor te mostre a Sua face e te conceda a Sua Graça. O Senhor volte o Seu rosto para ti e te dê a Paz!’”.

¹⁶² Até a realização da pesquisa (2005), o pároco da Igreja não havia aceitado tal doação.

c) Símbolos e espaços sagrados

De acordo com afirmação anterior, tudo o que, supostamente, pertenceu ou foi tocado por João Maria no passado foi transformado em símbolo e espaço sagrado. Durante a pesquisa, conheci diversos espaços onde João Maria teria em princípio “pousado”. Estes locais estão geralmente demarcados por fontes de água, cruzeiros ou árvores. Os joaninos e joaninas afirmam que João Maria tinha o hábito de plantar uma cruz de cedro e fazer brotar uma água – caso não houvesse – no local onde dormia ou passava. Esta informação é atestada por Stella Leonardos (1996), em forma de poesia:

Onde quer que ele pousasse
santificava-se o pouso.
E qualquer água de fonte
que tocasse, mãos e concha,
águas santas se tornavam (p. 22).

Conforme já mencionado, João Maria teria “fundado religiosamente” diversos espaços ao plantar uma cruz de cedro ou feito brotar uma fonte de água. Ouvi diversas vezes a afirmação de que a fonte de água de João Maria nunca seca, simbolizando fonte inesgotável de vida, purificação, salvação e cura. Em alguns destes locais foram construídos monumentos, capelas, capelinhas, oratórios, ermidas e até grutas. Algumas destas construções foram realizadas e são mantidas pelo poder público municipal ou estadual e servem também como ponto turístico. Outras são mantidas pela iniciativa privada (empresas) ou por particulares¹⁶³. Conheci diversas fontes de água em todos os municípios visitados e todos apresentam características semelhantes – espaço para devoção ou realização de rituais como batizados, novenas, reza de terços, missas, procissões (vinculadas, inclusive, a movimentos sociais) e procedimentos de cura.

Tem gente que usa a água de São João Maria como remédio. As famílias mais antigas, que tinham a tradição, entram na lavoura e semeiam a água na lavoura. Tem uns insetos que entram na lavoura, daí pegavam água de São João Maria, levavam na lavoura, semeava ela em cruz, em três cantos da lavoura, deixava um canto da lavoura sem semear para sair as pragas. Uma criança tava com febre, não sabia a causa, usava a água de São João Maria, fazia uma cruzinha na cabeça com a água de São João Maria e dava umas gotas para tomar. Com muita fé (L.G., católica, 63 anos, Campos Novos).

¹⁶³ Sobre este aspecto, ver capítulo VII.

Este discurso relata a apropriação da água de São João Maria para a fertilização da terra, combinada com a prática religiosa como “semear a água em cruz”. Observando o caso relatado, percebi que a “água santa” foi apropriada especialmente para retirar o mal que acreditava estar habitando a roça e propiciar proteção divina ao espaço e às plantas que lá brotariam. Além de ser capaz de promover a cura da criança, a água é veículo do poder de João Maria e fonte de limpeza ou purificação também do espaço da propriedade agrícola.

Um desses espaços sagrados, denominado de “Nove de Maio das Águas”, fica localizado na Comunidade Nove de Maio, município de Cerro Negro. É mantido por particulares e é muito frequentado durante todo o ano, especialmente na Sexta-feira Santa. É um espaço amplo, com muitas árvores, gramado verde, um rochedo com cerca de 15 metros de altura por 20 de largura, com muita vegetação natural (musgos), de onde brota água, formando um reservatório e alimentando um pequeno riacho. João Maria teria pousado nesse local e feito brotar a fonte de água. Por isto, o local, bem como as águas, é consagrado e muitas pessoas o visitam para exercer sua devoção, fazer penitência e pegar água para levar para suas casas. Próximo do rochedo e das águas foi construída uma pequena capelinha que recebeu diversas imagens de santos (especialmente Nossa Senhora Aparecida e João Maria), flores, fitas, velas. Havia muitas velas acesas no dia em que estive lá e muitas pessoas tentavam desesperadamente coletar água em garrafas de plástico. Eram dezessete horas e a água estava muito escassa. As pessoas me contaram que geralmente há muita água nesse local, mas quando recebe a visita de pessoas maldosas, pecaminosas ou com pouca fé, a água rareia ou até seca. Uma pessoa contou que alguns anos atrás sua família foi passar o dia nessa área. Quando chegou, caía muita água e ela chegou até a tomar banho nas “águas santas”. Durante o dia, seus tios começaram a brigar e, logo em seguida, a água parou de cair. Para esta, foi “castigo de São João Maria, porque ele não gosta de briga”. O fato de ter diminuído a água foi um sinal de sua presença. Posteriormente, ouvi outra história envolvendo o mesmo aspecto: a diminuição da água é atribuída à presença de pessoas com pecados. Era Sexta-feira Santa e muitas pessoas acorreram ao local para exercitar sua devoção e coletar “água santa” para procedimentos futuros. Havia muita água pela manhã, afirmaram alguns. Contudo, depois que um ex-padre, que é considerado por muitos como pecador, foi ao local com seus filhos, a água começou a diminuir, caíam apenas gotas. Para as pessoas, este foi

um sinal da desaprovação do comportamento do padre por parte de João Maria (Diário de Campo, 25/03/2005).

Conheci em 2005 outro “pouso” de João Maria com “águas santas” numa propriedade rural, na localidade de Dela Costa, município de Campo Belo do Sul (foto 13). O local é repleto de árvores à beira de um riacho. Após passar o riacho, encontra-se uma pequena capela de madeira, pintada de azul, com aparência de nova, embora os moradores afirmem ser antiga. No interior, há um altar com várias imagens de santos, entre eles João Maria, e uma Bandeira do Divino bastante antiga. Fora da capela, no chão, observei muita cera derretida.

Algumas mulheres informaram que no local ocorrem atividades religiosas, como missa campal (eclesial), reza do terço e novena (podendo ser não eclesial). A guia local, uma liderança laica, coordenadora do grupo de famílias da Igreja Católica, contou que seu irmão fez uma promessa para São João Maria. Como forma de pagamento pela graça alcançada, ela fez naquele local a primeira novena na Quaresma de 2005 (mês de fevereiro). Ao lado da capela encontra-se um paredão de pedra coberto com musgo de onde caem gotas de água. Segundo a guia, João Maria pousou naquele local e abençoou aquelas águas que são utilizadas especialmente como remédio poderoso (para tomar ou passar em alguma enfermidade) e para batizados. Ela ressaltou que a lama que está grudada na pedra (e está constantemente molhada) também foi abençoada por São João Maria e é usada como remédio para problemas de pele (feridas, manchas e outros), mas também aplicada sobre partes doentes do corpo (por exemplo, a cabeça). Assim que chegamos ao local, a guia passou lama nas manchas localizadas nas coxas e barriga de sua filha de seis anos – que a acompanhava. Conta que seu marido foi curado com essa lama quando pequeno. Mostra a gruta onde São João Maria teria pousado. Alguns vizinhos comentaram depois que conheceram as cinzas deixadas pelo foguinho de São João Maria quando ele pousou no local. A passagem de João Maria consagrou o local e tudo foi transformado em poderoso remédio (água, lama, pedra, cinza). Além disto, os moradores afirmam que o local ficou protegido e nunca é atingido por tempestades, sendo muito visitado por joaninos e joaninas.

Outro lugar com as mesmas características fica na localidade de Campina do Serro, município de Fraiburgo, e é conhecido como “Gruta das Lágrimas de São João Maria”: paredão de pedra coberto de musgo de onde caem gotas de água, árvore de cedro, objetos deixados no local

como forma de pedido ou pagamento de promessa e uma gruta (onde João Maria teria pousado). Assim como os outros locais, este também tem muitas histórias sobre a santidade do lugar e graças alcançadas pela fé em São João Maria.

Na entrada da cidade de Campo Belo do Sul há uma capelinha e fonte de água de São João Maria em uma propriedade particular. O espaço é pequeno e a capelinha de São João Maria está construída embaixo de uma árvore de plátano (foto 14). A pequena capelinha de madeira, fechada com porta de vidro, abriga diversas imagens de santos (São João Maria, Nossa Senhora Consoladora de Ibiacá, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora das Graças), ex-votos (objetos de cera¹⁶⁴ e fitas¹⁶⁵), flores, velas e está marcada pela ação do tempo e por um princípio de incêndio. Ao lado dessa capelinha há outra – embaixo da mesma árvore de plátano –, que abriga uma imagem de Santa Paulina e flores. Sobre esta imagem, a zeladora da capelinha contou uma história. Num determinado dia, uma pessoa foi tomar “água de São João Maria” e rezar e deu pela falta da imagem de Madre Paulina (atualmente Santa Paulina). Pediu para a zeladora e esta ficou em pânico, pensando que a imagem tinha sido roubada – “tinham levado minha santinha...”. Rapidamente fez uma promessa a São João Maria para que ele trouxesse a imagem de volta. No outro dia, “ela estava bem aqui no lugar dela”. Enquanto contava esta história, uma vizinha, que estava presente, refletiu em voz alta: “mas às vezes foi por causa da seca... Meu marido que fazia muito isso, tirava do lugar o Santo Antônio ou qualquer outro, e levava pra outro lugar, claro que não era roubado. Depois ele devolvia”. E a zeladora: “quem sabe é mesmo, prá chover... Muda um pouquinho de lugar, ajuda”.

Próximo da árvore há uma fonte de água de São João Maria. Segundo a proprietária do terreno, idealizadora, entusiasta e zeladora do espaço, a água nunca secou, nem mesmo quando ocorreram grandes secas na região. O espaço é utilizado constantemente para a realização de

¹⁶⁴ Os objetos de cera de abelha encontrados nessa capelinha objetivam reproduzir (de forma artesanal) partes do corpo (ou o corpo todo) humano ou animal: seios, cabeças, corações, crianças (algumas no berço), pernas, braços, mãos, pés, testículo, vaca e outros. Os devotos explicam que esses objetos representam a parte do corpo que foi curada pelo santo ou santa e são deixadas como forma de pagamento da graça alcançada, mas servem também para publicização da graça e do poder do santo.

¹⁶⁵ As fitas têm diversos tamanhos e cores e, muito frequentemente, são deixadas como forma de fazer um pedido ao santo. O tamanho das fitas varia em função do tamanho da pessoa (ou do órgão) que quer receber a graça, ou seja, mede-se a parte do corpo (ou a altura da pessoa) que quer receber a graça (ou recebeu) e coloca-se junto ao santo.

diversos rituais católicos como batizados, terços¹⁶⁶, novenas, missas¹⁶⁷ e outros. Além das práticas coletivas, muitas pessoas visitam o local para expressar sua devoção aos santos, mas especialmente a São João Maria. Diante das capelinhas, as pessoas se benzem (diversas vezes) e rezam em silêncio ou em voz alta pedindo, agradecendo, confessando suas falhas, pedindo perdão. Diante da fonte de água de São João Maria, fazem o sinal da cruz, passam água pelo corpo e cabelos (“para não cair”) e a bebem. “É água benta, milagrosa”, informa a zeladora. Muitos vão ao local também para coletar esta água, para realizar, posteriormente, batizados e procedimentos de cura.

Além da água, cruz de cedro e imagens de São João Maria, encontrei outros objetos sagrados atribuídos a João Maria, como cópias de orações – supostamente escritas por ele; “medidas de João Maria”; objetos que teriam pertencido a ele (castiçal, panela, cachimbo, pedaço da barraquinha, talheres, bastão) ou relacionados a ele – como *ervinha* (vassourinha), milho¹⁶⁸ e couve de São João Maria. As e os proprietários dos objetos guardam-nos como relíquias sagradas. De forma semelhante aos outros símbolos de João Maria, estes são apropriados para proteção pessoal e do ambiente e utilizados em procedimentos de cura.

Ele fumava aquele cachimbo e a minha vó fumava ... E um dia ela disse: “eu vou dar um pedaço de fumo para Seu João Maria”. Foi lá e trouxe um pedaço assim... E disse: “parece que tá só um pedacinho de fumo, leva esse fumo embora”. Pegou, olhou bem aquele fumo assim... Diz: “olha eu não vou levar, eu não vou levar ele, não vou levar, disse, eu vou te devolver e você guarde que um dia eu procuro, isso serve até como remédio, viu? Serve até como remédio”. Daí ficou aquele pedacinho na vó, conheci barbaridade isso aí, esse pedacinho de fumo e ela aturava aquele fumo, ponhou numa canastra antiga que ela tinha para guardar as coisas dela, as joias, chaveava... Então, tinha nós, que era neto, quando tinha um problema, tinha sarampo, varicela, essas coisas que não tinha vacina, não tinha médico, essas coisas... Diz: “vem aqui que eu vou fazer um remédio com o fuminho de São João Maria”. Ela fazia e curava. Fazia o cigarro, fuminho que tava muito seco assim, pegava e esfregava assim, pegava uma palhazinha, fazia aquele cigarrinho

¹⁶⁶ Logo que conheci esse espaço, soube da realização de um terço por causa do sétimo dia de morte do filho de um casal residente próximo à capelinha, falecido num acidente na BR 116. O terço reuniu amigos e vizinhos e foi coordenado pela zeladora do local.

¹⁶⁷ Esta zeladora contou-me sobre a realização de uma missa pelo então pároco da Igreja, hoje viúvo e pai de três filhos. O mesmo padre realizou, no passado, uma missa campal em outra fonte e capelinha de São João Maria, esta na localidade de Monte Alegre, município de Campo Belo do Sul.

¹⁶⁸ No Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Curitibanos havia (maio de 2005), em exposição, algumas espigas de milho e, entre elas, uma espiga do milho de São João Maria, sem fins curativos.

bem fininho. Era só para a criança cheirar, só... Hoje, amanhã, depois de amanhã... Dava sarampo, atacava a garganta, fumava o fuminho de São João Maria, pronto... Melhorava (S.P., 74 anos, católico, Campo Belo do Sul).

Tinha uma benzedeira que morava perto da nossa casa. Uma menina ficou doente, quase morreu, foi levada para morrer na casa, desenganada mesmo. A mulher disse, “eu vou curar essa menina, vocês tenham fé”. Ela tinha um pedacinho de pano de xadrez, costurado na mão, diz que era Nossa Senhora costurada com a letra de São João Maria. Ela ferveu lá, nós tudo junto olhando, ela ferveu aquele pedacinho de pano deste tamainho, deu um banho nela com aquela água e deu três goles de água. Ela disse “se ela engolir três goles desta água, ela vai sarar”. E ela engoliu três goles da água. Ela curou a menina. A mulher deu aqueles três goles de água e deu um banho com aquela água. Depois secou aquele paninho no fogão, guardou e levou para casa. Era um pedaço da camisa de São João Maria, debaixo do braço, tudo costuradinho à mão. E foi o que curou ela (T.S., católica, 40 anos, Fraiburgo).

Assim como a água e as cruces de cedro, os objetos que teriam pertencido ou foram tocados por João Maria ficam embebidos de seu poder e habilitados para purificar e promover a salvação das pessoas, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males, propiciar proteção divina ou outro.

Sua imagem é também apropriada em procedimentos de cura ou para melhorar a produção agrícola.

Um dia meu piá pulou o muro e arrebentou o nervo do garrão. Então, foi um dia, eu peguei um pano bem molhado e passei no São João Maria (imagem), bem passadinho nele e pedi pra ele, que ele ponthasse uma cura naquele pano, para curar o pé do piá. Pois sarou, sarou bem logo (S.L.O.M., católica, 68 anos, Campo Belo do Sul).

O devoto de “são” João Maria tem roça de milho, galinhas e porco, gado para corte e leite, trabalha com carros de bois e ainda encontra tempo para política. Davi Pontes concorreu a vereador em 2000 e talvez tente novamente agora. Mas gosta muito é de João Maria. “Ele me ajuda, se tem dificuldade, mas nunca faltou nada aqui por aqui. Pergunta aí para a rapaziada”, diz o agricultor do interior de Calmon, pai de nove filhos. O pé de mandioca exibido na foto, por exemplo, foi fertilizado, com a passagem de uma foto do santo sobre a horta. A água recolhida na fonte onde o monge teria cruzado é remédio para tudo, desde picada de cobra – é o que diz Davi – até dor de cabeça. Mas, por precaução, Davi também utiliza ervas consideradas medicinais (Jornal A Notícia, 06/07/2004, p. A4).

Alguns afirmam ter em suas casas, como forma de proteção pessoal e do espaço, as “medidas de João Maria” e o “bastão de João Maria”. Trata-se especialmente de pedaços de barbantes de tecido com a medida da altura de João Maria. Este barbante é amarrado em torno do pescoço, no pulso, no chapéu.

Guido Sassi (1984) relata a seguinte conversa sobre estas medidas:

- E essa fita que você usa no braço e no chapéu?
- Gasparino alisou o distintivo, com orgulho antes de responder:
- É a medida de São João Maria.
- Medida do quê?
- Do quê? Pois da altura dele, homem! São João Maria, quando andou pelo mundo, tirou a medida dele na porta da casa do seu Andrade. A medida tá lá, pra quem quiser ver; tá lá, bem certo, o lugar onde batia a cabeça do monge, marcado com um risco de carvão. Seu Andrade mediu com um metro, disse que tem um metro e setenta centímetros.
- E para que serve essa medida?
- Pra tudo. Quem usa a medida de São João Maria não precisa de doença nem de raio (...).
- Eu preciso arrumar uma...
- É preciso ter fé, senão a medida não tem efeito” (p.12).

Já o bastão, medindo cerca de um metro, é feito de madeira dura (como guamirim ou gassatuba). As pessoas relatam que este bastão deve ser colocado atrás da porta do quarto, não pode ser cortado e é útil para abrandar tempestades, promover proteção para as pessoas e o ambiente (Foto 17).

O bastãozinho de São João Maria é feito de madeira gassatuba, mais ou menos um metro de altura. Quando chega a tormenta, faz uma cruz na porta, ergue pro céu para dissipar tormenta. Quando uma criança é muito fraca e não consegue andar, faz um bastãozinho da altura da criança (J.P.O., católico, 80 anos, Campo Belo do Sul).

Maria contou que seu pai tinha um bastão que ganhou de João Maria e o usou até a morte para proteger a casa, fazer chá com lascas para curar doenças, dispersar tempestades. M. nasceu em Lages e sua irmã, que mora em Vargem, ganhou o bastão de João Maria de seu pai e o mantém (assim como o quadrinho com a imagem de João Maria) no quarto que foi de seu pai. Ela tem vontade de cortar o bastão e ficar com um pedaço ou até de roubá-lo de sua irmã, mas tem medo dos castigos que pode sofrer com este gesto (Diário de Campo, 31/05/2005).

Meu pai usava em dia de tromenta, quando o tempo tava feio para

chover, ele colocava o bastãozinho no fogo, quando ele acendia o pezinho ele levantava aquele pezinho no lado que o tempo tava feio e saía aquela fumacinha, eu lembro muito bem. Saía aquela fumacinha. Não sei o que ele dizia, decerto alguma palavra ele tinha para dizer e apagava aquele bastãozinho no chão e guardava no lugarzinho que tava. Só usava nesses momentos, senão era guardadinho esse bastãozinho (M.O., católica, 59 anos, Campos Novos).

Algumas pessoas mostraram-me cópias de orações que teriam sido originalmente escritas e distribuídas por João Maria e também são consideradas como objetos sagrados e, portanto, habilitados para protegê-los. Perguntados se conheciam alguma oração especial de João Maria, responderam:

Tem uma carta escritinha por ele mesmo (...). É uma oração da defesa. Esta carta ele escreveu e deu pra muita gente assim que ele sabia que a pessoa acreditava nele, para ter uma defesa, dizia – “vocês carreguem esta carta aqui que nada acontece, você nunca vai ser preso, se for perseguido, eles nunca vão conseguir fazer nada, te prender, te matar, fazer qualquer coisa, nada, nada disso acontece”. Dona Terezinha completa: “quem tinha esta carta em casa nada de mal acontece, vento, chuva, pedrisco, nada disso acontece naquela casa, onde tem essa carta, essa oração”. (...) Era minha que o meu pai tinha, tinha uma agenda que nem essa sua assim, mas bem grossa assim, tinha tudo as oração, as oração assim ele carregava, ele saía com elas no bolso. Ele fez um saquinho de pano bem grosso, bem abotoado para não estragar, ele ponhava no saquinho¹⁶⁹, colocava no bolso (...) mas o papel foi ficando velho, tava marrom assim, daí eu peguei e copiei de novo, Então ele dizia “o que não acreditar nessa oração, diz, pegue essa, pegue esse papelzinho que tá escrito e dobre bem assim, e põe num pescoço de um cachorro e pode atirar ele, experimenta atirar ele, diz, você gasta toda munição e não mata o cachorro” (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Apesar de longa, considero importante reproduzir a cópia de uma oração que encontrei pregada na parede de uma casa em Campo Belo do Sul. Após uma pequena análise, constatei que a estrutura das outras cópias, que tive a oportunidade de examinar e copiar, é a mesma desta, embora apresente alterações no texto¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Uma espécie de patuá para usar junto ao corpo.

¹⁷⁰ A partir da análise de outras cópias, é possível verificar alterações textuais promovidas a cada cópia: correção gramatical e ortográfica, esclarecimento de palavras e expressões e até mesmo

Oração de São João Maria de Agostinho¹⁷¹

Esta milagrosa oração achada na santa sepultura de nosso senhor Jesus Cristo feita par mãos divina. todos que traxerem esta oração dentro de sua casa não sofrerá castigo de Deus nem raio nem curisco nem traumenta¹⁷². Meus filhos não abusem com a religião católica já com caridade com palavra já com minha vontade que só cuidarei de evitar. Resem os terços. Ao fim meus filhos se não mudarem de vida mandarei tempestades e raios curiscos em geral ao povo a que a terra há de vir e mandarei ao fim desta guerra ao povo vem até entre Cristo que há de reduzir no céu quem usar e terem em sua casa em sua parte quando eles vierem até ser conhecido o de 1974¹⁷³ quem abusar aver não trabalhar nos sábados, jejuar nas sextas-feiras e guardar os dias santos de festa de preceito¹⁷⁴ já com jejum de são sebastião que ele nos livraras dos castigos do céu há 3 dias de escuridão se peguem comigo que serão felizes quem tiver esta oração e tiver com estimação de São João Maria de agostinho quem tiver esta milagrosa copia dentro de sua casa servirá de remédio não sofrerá forte necessidade nem molesti grave pobre em casa a parte da cenção seres livres de raio tempestades curiscos em geral e se tiver necessidade deste não amagoai e quem não crerem neste concelho ei de mandar o sal de partir a terra nesta abertura a de se subir sentro e sentro de língua de fogo que a de abrir a terra que a de sumir uma intensão de terra depois disto passado o céu mancha de verde passado três dias e de escurecer o mundo de fumaça quem não crer em Deus nem razão terem e não fiserem a doutrina cristã ou não ensinar os seus filhos a rezar as vinha sacra na recomendar as alma do purgatório não se confessar mais com padre já com penitencia de viação amêm reze três pai nosso a São João Maria de agostinho (sic).

No final do século XIX, já se registrava o hábito de carregar as orações de João Maria como forma de proteção pessoal. Esta foi a temática de uma matéria jornalística publicada em 1915:

atualização de dados. O título também foi alterado: de “Oração de São João Maria de Agostinho” para “Oração de Santo Agostinho”.

¹⁷¹ Oração encontrada na casa de João Pedro Mota, localidade de Morro Agudo, município de Campo Belo do Sul em 19 de abril de 2005. A oração está copiada num papel de espessura grossa, protegida por um saco plástico transparente e pregada na parede interna da sala, próxima à porta de entrada e ao lado do oratório doméstico composto pela imagem de São João Maria e outros santos. Há desenhos de diversas cruzes nesta cópia (transcrição conforme o original). Encontrei duas outras cópias desta oração (anexos 2 e 3).

¹⁷² “Curisco” é um termo utilizado nos sertões como sinônimo de raio. Já “traumenta” ou “tromenta” é uma variante linguística não padrão da palavra tormenta, seguindo a linguagem oral. Esta forma escrita é recorrente em todos os textos produzidos por estas populações a que tive acesso durante a pesquisa.

¹⁷³ Tentei descobrir qual o significado desta data (1974), mas ninguém soube me explicar. Em outra versão (anexo 2), encontrei a data 1924, também sem explicação sobre sua importância.

¹⁷⁴ Referindo-se a ensinamento, doutrina e obrigação de guardar os dias santos.

Há vinte anos que vimos andar em beata peregrinação pelos invios caminhos do sertão, o monge João Maria. (...) E ao terminar-se a revolta de 1893, aquele santo monge fez a última peregrinação pelos sertões do sul, dizendo ao seu povo em suas famosas profecias que a guerra terminante não tinha sido nada em confronto com uma outra, que a sua visão mágica previa através de um futuro de 20 anos, aproximadamente. Esta sim, a Guerra Santa de São Sebastião, seria intensa de sinistras conseqüências a todos os que, desviados da Santa Religião, não tivessem pendente ao pescoço salvadoras orações que ele distribuía, que ele ensinava com benefício ao povo seu devoto (JORNAL O IMPARCIAL, 15 de dezembro de 1915, *apud* ESPIG, 1998, p. 102).

A presença de “orações protetoras” antes, durante e após a Guerra do Contestado encontra-se também em outros estudos. Para Márcia Espig (2008), o uso das orações consideradas “fortes” é costume recorrente entre as populações brasileiras, especialmente na defesa da vida. Maria Isaura Queiroz (1977) constatou que a proteção das preces era bastante utilizada na região em duas modalidades: as orações terapêuticas, destinadas a obter a cura de pessoas ou de animais; e as orações preventivas, que protegiam contra qualquer tipo de ferimentos, “fechando o corpo” daqueles que as levassem consigo¹⁷⁵. Estas, geralmente, não eram recitadas, mas carregadas em patuás ou pregadas nas paredes da casa. Para Espig (1998), suas virtudes “residiam em sua presença e na fé depositada pelos seus portadores. Aqueles cuja fé estivesse viva obteriam uma completa proteção” (p. 158) ou, como afirmou Duglas Monteiro (1974), “surtem efeito pela enunciação ou, mais simplesmente, ao serem levadas sob a forma escrita junto ao peito, presas em patuás” (p. 83).

Entre os joaninos e joaninas, é recorrente a prática de carregar “as orações de João Maria” junto ao corpo, mas também guardar em casa ou colar em paredes e portas¹⁷⁶. Consideram que a proteção ocorre pelo fato de ter sido copiada e colocada no local estratégico. Portanto, apenas servem como instrumentos sagrados de proteção. Aqui também a fé é o elemento que garante a eficácia do objeto sagrado.

¹⁷⁵ Euclides Felipe (1996) recolheu uma série de histórias na região de Curitiba. Uma delas, sob o título “Uma oração forte”, relata uma situação de apropriação de uma oração para auxiliar no parto de uma mulher. Ajour Luz (1999) também se refere ao costume de pregar as orações em janelas e portas, invocando a proteção de João Maria de Agostinho.

¹⁷⁶ O hábito de colocar alguma imagem na porta de entrada é recorrente entre agricultores católicos que visitei durante a pesquisa. Além desta oração, encontrei também imagens de santos de preferência do dono da casa.

d) Guia de procedimentos de cura

Além de joaninos e joaninas curadores, curandeiras, benzedores e benzedoras invocarem seu poder em procedimentos de cura, também usam o “saber guiado” de São João Maria.

Ele é um santo. Mas, comigo mesmo, ele é um guia (L.G., 63 anos, Campos Novos).

Eu uso ele (João Maria) no meu próprio corpo, ele é meu guia, eu trabalho com ele, um guia é uma fé. Quando eu vou lutar com certos serviços lá que não é para prejudicar ninguém, eu primeiro chamo ele, São João Maria, para me ajudar. Daí a gente usa aquela oração, pede para tomar as providências dele, né? Teve uma pessoa que disse “não vou brincar com você que você tem o guia de São João Maria contigo”. Eu tô bem protegida, é um orgulho, eu tô saindo lá de casa e chegando até na luta, louvar o nome dele (A.P., 59 anos, Taquaruçu/ Fraiburgo).

Há diversos estudos a respeito da iniciação e apropriação do “saber guiado” por São João Maria entre curadores Kaingang de Santa Catarina (Aldeia Xapecó). O primeiro estudo demonstrou que, além de ser considerado como a principal referência ética e soteriológica do grupo, diversos curadores foram iniciados nos procedimentos de cura a partir do contato pessoal com São João Maria (OLIVEIRA, 1996)¹⁷⁷. Diante da afirmação de sua ignorância nesta atividade, este teria garantido a transmissão de todo saber necessário para tais procedimentos. O “saber guiado” passou a ser comunicado por meio de aparições, sonhos ou transe. Robert Crépeau investiga os curadores da mesma aldeia Kaingang desde 1994¹⁷⁸ e também foi informado sobre sua iniciação por intermédio de João Maria. O procedimento foi semelhante em todos eles: João Maria estava circulando na região, existia uma pessoa doente em sua casa e a família procurou João Maria para que curasse esta pessoa. No momento seguinte, foram convocados a se tornar curadores e passaram a usar o “saber guiado”. Uma das benzedoras afirma que passou por uma transfusão de sangue com João Maria, procedimento realizado pelos guias animais de João Maria. Perguntada sobre o motivo deste procedimento, esta respondeu que o sangue do santo não tinha pecado e o seu tinha,

¹⁷⁷ Segundo Robert Crepeau (2014), os Kaingang chamam São João Maria com muito carinho e respeito como “Pai Velho, Pai Kofã (avô) ou Top Kupri (Deus). Até hoje, ele é considerado por várias pessoas como um importante guia de kuã ou curandeiros tradicionais (...). Além disso, existem várias narrativas de encontros com o santo em carne e osso (...)” (p. 140). Sobre estes aspectos, ver também Flávio Wiik (2012), Nathan Buba e Ana Lúcia Nötzold (2016).

¹⁷⁸ Conforme informação oral em julho de 2004 e julho de 2007.

por isso tinha que trocar e, desta maneira, habilitar-se para realizar procedimentos de cura (CRÉPEAU, 2004).

Não obtive informações sobre a iniciação dos curadores e curandeiras joaninas, mas estes afirmam receber o saber para os procedimentos diretamente de São João Maria, geralmente em sonho. Outros simplesmente invocam sua ajuda durante o procedimento e, desta forma, acreditam garantir maior eficácia.

Minha bisavó benzia animais doentes, ela sempre colocava São João Maria junto na reza dela. Ela dizia: “em nome de São João Maria, cure sem mal...”. Onde ela andava, ela carregava São João Maria, acho que era uma cruz de São João Maria, mas eu não tenho certeza. Eu lembro que ela carregava uma imagem de São João Maria, mas eu nunca vi esta imagem. Ela benzia animais e bicha de criança (G.M., 45 anos, Fraiburgo).

O discurso de A.P., no entanto, acrescenta outro elemento à apropriação de João Maria como “guia”. A depoente se refere a João Maria como seu protetor, como se o carregasse junto a seu corpo. Não pude aprofundar esta informação, mas ficou evidenciado que, mais do que guia, o próprio João Maria é apropriado como protetor pessoal.

e) Movimento devocional

Entre os joaninos e joaninas, a escolha do santo e santa de devoção, no caso, São João Maria, ocorre de forma individual, mas geralmente é influenciada pela tradição familiar e comunitária ou pela comprovação de sua eficácia¹⁷⁹. As e os devotos estabelecem alianças com São João Maria de forma equivalente às relações de reciprocidade estabelecidas entre pessoas. Expressam esta devoção por meio da compra de sua imagem (em gesso, barro, papel, vidro, metal, madeira e outros)¹⁸⁰, a construção de um oratório doméstico ou espaço próprio para expor e realizar a devoção de forma privativa ou coletiva – realização de orações espontâneas ou próprias de santo (como São João Maria, explicitada no capítulo II), pedidos e pagamento de promessas, reza de terço, novena¹⁸¹ ou outros.

¹⁷⁹ Os santos e santas são percebidos pelas pessoas como um mediador com Deus. Esta posição poderia ser assumida também por almas e por especialistas humanos do sagrado como benzedores, rezadores, beatos, capelães, sacerdotes e outros (GUIMARÃES, 1973).

¹⁸⁰ É muito frequente ofertar uma imagem de santo ou santa à outra pessoa como presente de casamento, aniversário ou apenas porque acredita no poder taumatúrgico deste ou desta. Este presente é significativo pois indica uma relação social e vai além de uma devoção religiosa.

¹⁸¹ A novena é um ritual coletivo católico composto por orações oficiais, orações espontâneas, textos e orações cantadas. É uma forma de ritual que pode ser realizada em qualquer espaço físico e com objetivo diverso: pagar uma promessa a um santo, preparar-se para o advento da Páscoa ou do

Entre os joaninos e joaninas, grande parte das orações é cantada, incluindo orações próprias e adaptadas ao contexto. É frequente, também, intercalar os dois modos, orações oficiais rezadas e orações tradicionais cantadas.

Os oratórios domésticos que conheci nas casas dessas pessoas são muito valorizados e ocupam espaços importantes, como o quarto ou a sala, onde são acomodadas imagens de santos, objetos sagrados, flores e velas¹⁸². Os oratórios vão sendo formados aos poucos, à medida que os santos e santas vão sendo comprados ou ganhados. Os santos convivem harmonicamente no mesmo espaço e muito raramente são colocados sozinhos. Observei nestes oratórios algo semelhante ao descrito por Oscar Sáez (1996) sobre a existência de uma sociabilidade na relação entre os santos e santas nos oratórios e espaços públicos, uma vez que estes convivem estreitamente com outros santos e santas como vizinhos e vizinhas ou, até, como hóspedes, embora esta sociabilidade não impeça que o culto seja realizado de forma individual, dirigido a um santo ou santa e desprovido de qualquer cerimônia coletiva.

A “devoção a São João Maria” se diferencia de outras pela autonomia com a qual está revestida, proximidade de João Maria com a cultura histórica das pessoas e forma de composição dos espaços sagrados. Ela pode ocorrer de forma individualizada ou coletiva, no espaço doméstico (diante destes oratórios ou não) ou em locais já sacralizados pela sua presença (onde este teria passado e pousado). Grande parte dos devotos e devotas possui uma imagem de João Maria (fotografia/xerox, gesso ou madeira) que é colocada em quadro ou porta-retrato, em local de destaque no móvel ou espaço mais importante da casa junto a outros objetos valiosos como relíquias e fotografias da família, outras imagens de santos, santas, anjos ou outros¹⁸³.

Eu sou devota de São João Maria, eu tenho imagem, toda noite eu, lá na cama mesmo, convido o marido e as meninas, acendemos uma vela, rezamos o terço e pedimos para ele. O que nós pedimos, ele atende. Porque ele disse que o que nós precisasse dele, se nós fosse devoto, acreditasse nele, é só chamar o nome dele três vezes e bater com o pé direito três vezes que ele atende. Nós fazemos, nós rezamos. Eu sou muito devota de São João Maria. Para deter a fé que nós temos em São João Maria, nossas crianças são batizada nas águas de São João Maria (T.S., católica, 40 anos, Fraiburgo).

Natal, preparar-se para a realização de uma festa, como as atividades da Campanha da Fraternidade, homenagem a uma pessoa, santo ou santa, entre outros.

¹⁸² Exemplos de oratórios domésticos com a presença de São João Maria podem ser visualizados nas fotos 19 e 20.

¹⁸³ Ver, por exemplo, foto 21.

Diante do oratório são realizadas orações cotidianas e individuais ou coletivas, rituais próprios e, às vezes, diferentes daqueles que são realizados em santuários. Neste espaço, a relação do devoto e devota com São João Maria é muito mais descontraída, direta, particular do que no espaço institucional ou público, embora esta forma possa ocorrer também em santuários e ambientes públicos. Presenciei diversos momentos e observei a profunda devoção, respeito e intimidade com que estes e estas se relacionam com o santo. É quase uma conversa, iniciada com “Meu São João Maria querido...”. O santo é percebido como uma pessoa (um humano) com quem é possível conversar, discutir e até a quem se pode acarinhar e chantagear, caso este ou esta não corresponda satisfatoriamente. É na imagem que este santo se torna palpável e acessível.

Além da forma privatizada de devoção, Célio Oliveira (1992) descreve a prática da reza dos *terços familiares* em favor de São João Maria em Campos Novos e Curitiba. O terço inicia com a seguinte oração: “Santo monge, santo forte, santo mortal, livrai-nos João Maria da peste e de todo mal, que nossas famílias sejam protegidas das tempestades, do fogo e das brigas. São João Maria cuide de nossas vidas” (p. 115). Para o autor, o ritual acaba servindo a outros propósitos além da devoção, como reforço dos laços de parentela e ao grupo de vizinhança.

Diversas pessoas vão a espaços públicos, como cruzeiros, capelinhas, santuários, fontes de água, monumentos, grutas e até cemitérios para realizar a devoção a São João Maria. Este espaço é igualmente apropriado para a realização de rituais católicos, inclusive por parte da Igreja Católica¹⁸⁴, como novenas, reza de terços, cultos, missas e outros rituais especiais.

Aqui (capelinha São João Maria) é um ponto de oração. Ih, tem dias assim que você amanhece e você anoitece com oração, aqui, cantado. Na semana passada veio um monte da praça, as mulheres das lojas, as mulheres tudo ali, as ministras, rezar um terço. Daí mandaram ali me convidar, elas queriam as orações que eu sei, que eu fazia companhia. Elas não duvidaram das minhas oração e gostaram bastante. Orações cantadas, tanto cantada como rezada, oração antiga. E daí eu tenho

¹⁸⁴ Particpei, no dia 25 de março de 2005, de uma missa campal na “Nove de Maio das Águas” (Comunidade Nove de Maio, município de Cerro Negro). O padre rezou a missa num altar improvisado em cima de um caminhão e cerca de 500 pessoas acompanhavam a missa em pé em volta do veículo. A missa foi realizada numa Sexta-Feira Santa, o que é curioso, dada a prática usual da Igreja de realizar uma missa com via-sacra no espaço da Igreja. Isto poderia ser relacionado ao fato de que muitos joaninos e joaninas acorrem a este local na Sexta-Feira Santa, especialmente para fazer penitência e coletar a “água santa” que será utilizada durante o ano.

tanta fé em São João Maria que eu sabia várias oração antiga, várias orações cantadas, várias orações rezadas (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul).

Porque eu vou lá, eu vou seguido, quando eu vou lá na Santa Cruz, lá no Salto dos Marianos, vou lá para rezar para São João Maria. Claro que primeiro a gente tem que rezar para Jesus Cristo, mas é também para São João Maria. Acendo muita vela, levo muita perna, muito pé e já recebi muita graça. Levei, já recebi muitas graças (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

De forma semelhante a outros santos e santas, as pessoas estabelecem alianças com São João Maria no controle da indeterminação do mundo. Diante de dificuldades pessoais, familiares, comunitárias, os devotos e devotas fazem pedidos e promessas a São João Maria e estabelecem com ele formas de agradecimento diante do atendimento da solicitação. Durante toda a pesquisa, não ouvi relatos que definissem uma especialidade de João Maria, do que concluo que se recorre a ele em qualquer situação e são frequentes os relatos das graças alcançadas por meio de sua intercessão.

Eu alcancei uma graça. Dona N. é minha testemunha porque cansei de benzer... Meu menino nasceu com um probleminha nas partes, no saquinho, era inchado só um lado. Daí eu pensava como eu vou fazer? Eu não consigo... Era terrível, o coitadinho. E daí eu sou nervosa, começava, um falava uma coisa, outro falava outra coisa, que você sabe, os comentários... De repente eu vim aqui (capelinha São João Maria) e eu pedi pra comadre A. me ajudar a fazer, não conseguimos fazer bem certinho a partezinha dele, mas ficou parecido, antes de sair para Lages para fazer os exames eu pedi que não fosse nada grave. Fomos, consultamos, fizemos exames, ele fez uma cirurgiazinha pequenininha, um cortinho com três pontinhos e deu, ele ficou sãozinho. Graça alcançada de São João Maria (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul).

Embora a relação estabelecida com o santo e santa seja privada, a explicitação da recompensa do santo e santa e, portanto, da sua eficácia, é pública. Esta publicização geralmente ocorre no espaço público. As formas mais comuns de recompensa a João Maria foram oferecimento de ex-votos, atos penitenciais (sacrifícios), realização de batismo ou de uma festa. A quantidade e a qualidade do pagamento podem variar conforme o compromisso estabelecido pelo devoto ou devota no momento do pedido e também de acordo com as condições do devoto ou devota para efetuar o pagamento. Muitas pessoas prometem liquidar a promessa

em uma parcela. Outros se comprometem a pagar de forma periódica (semanal, mensal, anual, numa data especial) e há aqueles que prometem realizar o pagamento por toda a vida (“até quando puder”). A promessa pode ser feita para além da vida na terra. Neste caso, a continuidade do compromisso assumido requer comprometimento familiar, sendo frequente, na morte do devoto ou devota, alguém da família cumpri-la. Além disto, o acordo com o santo ou santa pode ser feito em benefício de outra pessoa, comprometendo, assim, para a entidade, uma vontade alheia. Em todos os casos, é recorrente a crença de que o pacto quebrado com o santo ou santa, pelo não pagamento de promessas, pode conduzir a catástrofes na vida do devoto, devota ou de sua família.

Os ex-votos depositados para João Maria nos espaços sagrados (santuários, capelinhas, cruzeiros, fontes de água) foram velas (diversos tamanhos e cores), fitas (diversos tamanhos, cores e geralmente com nós), diversas figuras anatômicas de cera (chamadas de modelo), cabelos, fotografias (pessoas, animais, locais, construções), terços e aparelhos ortopédicos (muletas, bengalas). Assim como ocorre em outros movimentos devocionais, a exposição de ex-votos ou outras formas de recompensa ao santo em espaços dedicados a João Maria pode ser caracterizada como comprovação de “episódios milagrosamente bem-sucedidos no controle da indeterminação do mundo” (QUINTAIS, 1998), “formas de validação do poder do santo” (PINA-CABRAL, 1998a) e “de identificar os envolvidos” (BANDEIRINHA, 1998).

A festa é outra forma de pagamento de promessas a João Maria. Um tipo de festa, mais comum, é organizado por pessoas a partir dos recursos próprios, sem custos para os participantes. Esta forma – com fogos de artifício, comida, bebida, doces, música, baile e outros – é considerada pelos joaninos e joaninas como a “verdadeira festa comunitária” e é colocada em oposição às festas nas quais a “ambição do dinheiro” impera.

Apesar da nostalgia, registrei a ocorrência de algumas festas com este caráter durante o trabalho de campo. Uma delas, denominada “mesada de anjos”, é oferecida como recompensa por um milagre promovido através da intermediação de São João Maria, embora não seja exclusiva dele¹⁸⁵. Caracteriza-se pela organização de uma mesa com muitas

¹⁸⁵ Conheci uma senhora que afirma que a vida de sua família estava muito difícil, com muitos problemas de saúde, dinheiro, trabalho. Fez uma promessa para São Roque e comprometeu-se a fazer uma mesada para anjos, todos os anos, no Dia de São Roque (16 de agosto) “até quando puder”. Afirma que depois da promessa a vida começou a melhorar.

guloseimas, especialmente doces e bebidas, mas também comida, que são oferecidas prioritariamente às crianças (geralmente em número de sete) menores de sete anos, consideradas “anjos”, indicando pureza, inocência, livre de pecado. Assim como em outros rituais não eclesiais, aqui também se utiliza um número ímpar: sete. Os joaninos e joaninas sugerem que o número ímpar dá um caráter obscuro e mágico ao cerimonial, mas não explicam qual seu significado. Esta modalidade de festa é realizada no dia dedicado ao santo ou em outro momento definido pelo devoto ou devota, como forma de pagamento de uma promessa¹⁸⁶. Ela é mais recorrentemente organizada quando o pedido ao santo se refere a uma criança e como pagamento de uma boa colheita ou por auxílio em alguma dificuldade individual ou coletiva.

Se analisarmos o ritual de pagamento das promessas como um rito sacrificial (HUBERT e MAUSS, 1981), veremos outros sentidos e significados deste processo, a saber, transformações: sobre o lugar onde ocorre o rito, sobre o objeto (no caso o ex-voto) e sobre a pessoa devota. Conforme afirmei anteriormente, o espaço de devoção a João Maria já é considerado sagrado pela sua presença, num tempo histórico, ou pela presença de objetos a ele “simpáticos” (água e cruzeiros de cedro), seus pertences ou suas imagens (foto e estatueta)¹⁸⁷.

O ritual de pagamento de promessas a São João Maria promove modificações também na condição do objeto e na própria pessoa. Promove a consagração do ex-voto (independente da forma) ao expô-lo neste espaço sagrado – além de representar uma forma concreta de recompensa ao santo, o ex-voto serve como intermediário entre o devoto, devota e o santo a quem o sacrifício é dirigido, mas sofre uma transformação – passa de objeto comum para objeto sagrado do santo ou santa, sendo recorrentes críticas às pessoas que manipulam ou roubam tais objetos. Já o devoto ou devota, ao expor um ex-voto, realizar uma prática sacrificial (penitência) neste espaço sagrado ou promover uma festa, além de explicitar aos demais sua crença religiosa, pode se livrar da impureza e da dívida e, assim, possibilitar que receba a proteção divina ou assuma nova posição de potência em relação ao santo. É importante lembrar que é a partir dos desejos e das referências da pessoa devota que a relação com o santo ou

¹⁸⁶ De forma semelhante a outras formas de pagamento de promessas, esta também pode ser realizada periodicamente.

¹⁸⁷ Se não for, deve passar pelo processo de consagração a partir da realização de um evento religioso, de um ritual de pagamento da promessa, doação de uma imagem de santo ou santa, um símbolo religioso, um ex-voto ou realizar um ato sacrificial.

santa ocorre (BRANDÃO, 1987). É ela que define o que, como, porque e em que momento a relação “acaba”¹⁸⁸. Além disso, a hierarquia da Igreja geralmente é excluída da administração e mesmo da participação nestas relações com o mundo do sagrado, sendo elas organizadas e administradas unicamente pelo devoto, devota ou sua família. Não se afirma, com isto, que o devoto ou devota exclua ou invalide a orientação canônica, mas que o processo inicia e termina por vontade e iniciativa da pessoa devota.

Com a caracterização de João Maria como indivíduo venerável, tentei demonstrar aqui como este alcançou a perfeição da condição humana, atingiu a condição de purificado e conquistou definitivamente a vida. É através dos símbolos e espaços sagrados que João Maria atua como purificador e intermediário com Deus a favor dos joaninos e joaninas. Apesar dos conflitos, João Maria é argumento de legitimação dos devotos ou devotas frente à hierarquia católica. Seu vínculo com a natureza legítima, para estas pessoas, uma *campesinidade* que persiste mesmo em contexto urbano¹⁸⁹ e, talvez por isto mesmo, evoca o que foi perdido com a migração.

¹⁸⁸ Sobre este processo, ver especialmente Carlos Steil (1996), Pierre Sanchis (1983) e João de Pina-Cabral (1998a).

¹⁸⁹ Reflexões sobre a realização de rituais do catolicismo rústico rural no contexto urbano de Florianópolis podem ser encontradas em Roberto Iunskovski (2002 e 2008).

Capítulo 5

JOÃO MARIA COMO PROFETA

*Então, para mim, ele [João Maria] é um
santo de Deus, mas ele é um profeta,
porque ele caminhou pelo mundo inteiro
(F.C.F.A., Campos Novos).*

Embora com diferenças, grande parte dos discursos identifica João Maria como profeta e santo ao mesmo tempo. Desta forma, demonstram outra das suas ambivalências, o que me autoriza a falar em multivalências, ou seja, com possibilidades múltiplas de identificação a partir das mesmas capacidades: enquanto alguns o identificam com Deus e outros com Jesus, há aqueles, ainda, que o concebem como um profeta enviado de Deus.

A maioria dos pentecostais com quem dialoguei durante a pesquisa reconhece João Maria como profeta, mas frequentemente se referem a ele como São João Maria, ou seja, como santo. Mesmo não reconhecendo santos, o uso da expressão “São João Maria” pelos pentecostais poderia ser interpretado de diversas maneiras. A primeira interpretação possível é a de que sua identificação como santo possui um sentido bastante prático, pois, desta forma, qualquer joanino ou joanina consegue identificar que está se referindo ao “nosso santinho João Maria” e não a outro João Maria. Questionados sobre a denominação de santo, pentecostais

geralmente reformulam sua afirmação acrescentando a denominação de Profeta diante de São, passando assim a chamá-lo de “Profeta São João Maria”. A segunda interpretação que sugiro é a de que, em sua maioria, estes e estas pentecostais possuem uma formação inicial católica e a mensagem de João Maria, anterior ao vínculo religioso atual, faz parte da *cultura profunda* destes e destas, fornecendo sentido a diversos segmentos cristãos e permitindo transpor fronteiras denominacionais.

a) Profeta enviado de Deus

Ele é um profeta de Deus, ele é mandado por Deus
(M.O., católica, Campos Novos).

João Maria está sendo percebido aqui como profeta no sentido idealizado por Max Weber (2000), ou seja, como portador de um “carisma puramente pessoal” (neste caso, atribuído pelos joaninos e joaninas), o qual, “em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino” (p. 303). É a vocação pessoal que distingue o profeta do sacerdote – enquanto o segundo “reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada” ou distribui bens de salvação e permanece legitimado por causa de seu cargo, o profeta o faz, “em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma” (Idem). *Carisma*¹⁹⁰ aparece em Max Weber como uma qualidade, em virtude da qual se atribui a uma pessoa “poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’” (2000, p. 158-159).

Para os joaninos e joaninas, o Profeta João Maria assume sua missão ou poder profético por *usurpação* – não porque foi encarregado pelos homens, mas por revelação divina e preponderantemente para fins religiosos (WEBER, 2000, p. 306). Além disto, há nele tanto traços do mestre ético, especialmente ético-social, como do profeta *exemplar*. Aproxima-se do primeiro nos ditames que deixou para a conduta na vida, pleno de sabedoria, aconselhando pessoas em assuntos privados, definindo as fronteiras do bem e do mal, os traços do mestre ético. Na sua vida ascética, peregrina, simples, pobre, no seu desprezo pelos bens materiais e elevação dos bens espirituais, os traços do profeta exemplar, serviriam para mostrar aos seus seguidores o caminho da salvação.

Muitos joaninos e joaninas afirmam que João Maria, a exemplo de outros profetas e de Jesus Cristo, é um homem especial que foi enviado

¹⁹⁰ No discurso teológico cristão, carisma significa o dom da graça.

por Deus para anunciar aos homens e mulheres uma doutrina religiosa e aconselhar as pessoas a respeito dos desígnios divinos. Sua legitimidade e capacidade para anunciar estão nesta iluminação divina.

– Pra mim São João Maria é como São João Batista, veio preparar os caminhos, né? (Z.T.X., católica, 34 anos).

– Isso, pode ser o anunciador. Hoje, quem santifica o profeta é o povo. Quem mostra as obras é o povo. Então eu acho que hoje ele é um santo que tá ao lado de Deus (J.F.O., católica, 46 anos, Campo Belo do Sul).

Sua disponibilidade de peregrinar pelo mundo e anunciar a palavra de Deus (anunciador) tanto caracteriza João Maria como humano, como o identifica como profeta, facilmente comparado com outros profetas da Bíblia, especialmente João Batista.

Desde que eu era pequena ouvia falar de São João Maria, então, para mim, São João Maria também foi um profeta, como foi o Profeta São João Batista, como foi o Profeta Ezequias (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

Na época passada, o profeta João Maria, diz que antigamente ele caminhava muito por este lugar aqui. O pessoal falava muito que ele passava muito nas casas, proseava com as pessoas, até pousava em certas casas por aí. Proseando, dizia muitas palavras que eu não sei... Até hoje a gente vê se cumprindo. Eu não sei, eu creio que o Profeta João Maria, por isso já diz profeta, ele era uma pessoa que ele já tinha o dom de Deus de ter entendimento pela palavra, porque hoje se cumpre e como que ele podia saber das coisas? Porque ele era um profeta de Deus e Deus dava todo aquele entendimento para ele, que ele falava e contava e hoje ele está vendo (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

A caracterização de João Maria como profeta de Deus ou enviado de Deus, tanto por católicos como por pentecostais, está apoiada em suas supostas capacidades especiais (extracotidianas). Elas o habilitariam, primeiro, a assumir a missão de profeta e, depois, forneceriam a legitimidade necessária para exercê-la. Afirmam que era possuidor de um *carisma* pessoal, aqui definido como “dom de Deus”, ou seja, uma pessoa escolhida por Deus para comunicar sua vontade na terra. Isto o habilitaria a ensinar e anunciar esta vontade, mas também a corrigir e aconselhar o comportamento não aprovado por Deus. Este dom divino estaria conectado com outros que o caracterizaram anteriormente como a própria divindade (Deus ou Jesus).

Esta forma de caracterizar João Maria como profeta indica uma proximidade com aquela de Jesus Cristo nas parábolas bíblicas. Ao

interpretar os Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João, Luís Mosconi (1992) afirma que Jesus de Nazaré foi reconhecido como profeta pelos pobres, doentes, marginalizados que mal suportavam os doutores da lei, os chefes, a elite, pois estes os massacravam, humilhavam e exploravam. Jesus tinha uma prática diferente de outros profetas, pois se preocupava com as pessoas pobres, promovia a cura de doentes e enfrentava a elite em favor de desvalidos. As elites recusavam Jesus, viam-no como uma ameaça e fizeram de tudo para silenciá-lo e difamá-lo como amigo de prostitutas e pecadores, blasfemo, possuído pelo demônio. Jesus lia e interpretava os fatos e a realidade com uma linguagem simples, acessível. Diante deste quadro, este autor concluiu que: a) Jesus foi um profeta diferente dos anteriores porque “viveu no meio dos marginalizados”, oprimidos, empobrecidos e pecadores. “Jesus mergulhou na vida do povo pobre, pecador, sofrido. O seu mundo foi o mundo dos últimos. Quem quisesse encontrar Jesus tinha que ir lá no meio do povo, das multidões, dos doentes, dos pecadores, nas praças, nas vilas, nas casas dos pobres” (p. 89); b) a maior preocupação foi “acordar a consciência do povo” e investir na organização dos pobres e marginalizados. Desta maneira, “devolveu a eles a possibilidade de resgatar a própria dignidade”, “alimentou uma mística revolucionária”; c) “Jesus exerceu no meio do povo o ‘ministério da misericórdia e da militância corajosa contra os que dominam’”; d) Jesus foi um “profeta itinerante”, não tinha lugar fixo e andava por todos os lugares. Foi um “profeta missionário” porque andava no meio do povo; e) Jesus foi um “profeta-mestre”, pois seus ensinamentos eram a confirmação de sua prática, ensinava a partir de fatos significativos e cotidianos; f) “Jesus foi um ‘profeta na linha do movimento apocalíptico’” (p. 90), pois apelava para uma mudança radical, chocava frontalmente com o mal, “rompia barreiras nacionalistas, racistas e sonhava com uma humanidade nova. E o sonho era para já” (p. 91). Resume afirmando que “Jesus de Nazaré foi um profeta! Assim o povo pobre o reconheceu. As elites dominantes tentaram várias maneiras para esconder isto. Difamaram-no. (...) Foi um profeta diferente. Foi ‘o profeta’ que deveria vir ao mundo” (Idem).

A semelhança entre a caracterização de Jesus nas parábolas bíblicas e de João Maria nos discursos dos joaninos e joaninas impressiona. Fundamentados numa atribuída trajetória, João Maria também foi caracterizado como “pessoa do povo” porque viveu e era comprometido com as pessoas necessitadas; foi “profeta itinerante” porque andava em todos os lugares, mas especialmente no meio do povo; foi “profeta missionário” porque saiu pelo mundo para anunciar os desígnios de Deus;

foi “profeta mestre” porque ensinava a partir de fatos significativos e cotidianos, mas também a partir de sua própria prática; foi um “profeta apocalíptico” porque anunciava o mal e ensinava como acabar com ele, ao mesmo tempo em que sonhava com um novo tempo e uma nova humanidade.

b) Discurso profético

Os discursos proféticos atribuídos a João Maria são formulados e reproduzidos pelos joaninos e joaninas no presente, embora se refiram frequentemente ao passado e ao futuro. Possuem referências ostensivas das pessoas que os elaboram, podendo estar vinculados a preocupações ou situações concretas ou com o futuro. Os discursos, portanto, são formas apropriadas de exprimir desejos, emoções, refletir a respeito de aspectos, às vezes, confusos da vida, ou reforçar valores éticos, religiosos e sociais. Estes discursos, uma vez formulados, assumem uma autonomia que favorece outras interpretações, por parte de outras pessoas, para lidar com seu mundo. Os discursos proféticos estão legitimados no *exemplo* e ética de João Maria, mas referenciados na cultura histórica dos joaninos e joaninas. Afirmam, por exemplo, que “São João Maria passava toda semana na casa da vó (mãe do pai). A vó contava pro pai, o pai contava pra nós e eu tô contando pros meus filhos e netos” (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

Os discursos proféticos aparecem no formato de metáforas, o que é próprio dos profetas, e exigem uma interpretação. Assim, muitos discursos não teriam sido entendidos de imediato pelos sujeitos e, ao serem explicitados por eles, recorrentemente vêm acompanhados de uma explicação adicional. Afirmam: “João Maria disse, chegará um tempo com tais dificuldades...”, seguido de uma explicação “na verdade ele estava falando de...” e finaliza com a pergunta afirmativa “e não é isto que estamos vendo?”, como que para provar a veracidade destes discursos. A afirmação “São João Maria avisou e aconteceu” é frequente.

As entrevistas e conversas informais sobre João Maria permitiram organizar estes discursos proféticos em torno dos seguintes aspectos: i) mudanças nas relações familiares e sociais; ii) inovações tecnológicas; iii) carências; iv) alterações climáticas e catástrofes; v) guerras; vi) fim deste mundo (apocalipse) e vii) surgimento de um novo mundo¹⁹¹.

¹⁹¹ Também aqui há uma inspiração na organização das profecias feita por Oswaldo Cabral (1979) e Neusa Bloemer (2000).

c) Mudanças nas relações familiares e sociais

Alguns discursos proféticos referem-se às mudanças observadas pelos joaninos e joaninas nas normas tradicionais de relacionamentos familiares e comunitários e nos valores e princípios organizadores do mundo hierárquico.

Diz que João Maria dizia que chega um tempo... Filho não respeita pai, pai não respeita filho. Diz que ele diz que reze e peça a Deus para que revoga, do ano 80 em diante tudo vai ser diferente, que filho espicha a mão pro pai, e justamente... Eu me lembro, quando era piaçote andava com o vestido arrastando no chão. Vem o tempo que ninguém sabe qual é o homem, qual é a mulher. Mas rezem e peçam a Deus para seguir o sistema antigo (J.M.A., católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

O que ele (João Maria) disse, tudo tá acontecendo. Ele disse que o sentimento ia se acabar, que a amizade ia ficar pouco, não tinha mais filho por pai, nem pai por filho, uns iam matar os outros. É o que tá acontecendo (A.M.M.O., católica, 84 anos, Campo Belo do Sul).

Mas não tá aí o que nós estamos vendo? O que nós tamos vendo? Filho mata o pai, pai mata o filho, mata os irmãos, matam gente queimada, como volta e meia acontece, maneiam, botam no fogo pra matar queimado, então... Tai o que ele disse! (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Ele (João Maria) disse também que ia chegar um tempo que a família não ia viver bem, os pais não iam se dar com os filhos e nem o casal (V.S.Nt, católico, 60 anos, Campos Novos).

Daqui pra frente vamos ver as coisas como vão ficar. Hoje em dia a gente vê coisa que a gente nunca viu: filho não respeita mais pai, um filho não “dá louvado” pros pai, dantes quando a gente era pequenininho, já chegava com as mãos juntas pra pedir louvado, hoje a gente chama, “venha fulano”. Eles dizem, “o que é?”. Não é capaz de dizer “senhora”. Tempo antigo não acontecia nada disso, eles já sabiam como é que era pra “dar louvado”. Eu tenho esse negro, marido dela, H., até barbado, se eu disser que ele me desrespeitou, eu tô mentindo. Hoje em dia, nem criança respeita a gente (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

Tudo o que São João Maria falou, tá tudo acontecendo: pai estuprando filha, filha andando com seu próprio pai, tudo, tudo (J.A., pentecostal, 52 anos, José Boiteux).

Tudo que ele disse, tá dando bem certinho, do jeito que ele falou. Porque coisa mais triste que tá sendo esta sangueira que a gente tá vendo, gente assassinado, pais não respeitam mais os filhos, marido não respeita mulher, homem não respeita as filhas (F.C.F.A., católica, 67 anos).

Isso aconteceu aqui no bairro Aparecida. Um pai estuprou a filha, a menina tá no hospital, tem 5 anos. Deus que me livre. Tudo que ele falou

tá acontecendo... Porque tu vê, hoje, menina com 11 anos, tá grávida, antes não era assim. Nunca. Deus o livre! (I.C.L., católica, 64 anos).

E o quanto de acidente que tá acontecendo? Diz que o mar era para virar em lagoa vermelha, sangue, e já tem (F.C.F.A.).

São João Maria disse que um dia o mar vai engolir o resto de terra que tem, vai virar tudo em água (I.C.L.).

Diz que quando virar tudo em sangue, ele vai ficar revoltado, brabo, ele sai fora e vai cobrindo tudo (F.C.F.A.).

Isso já aconteceu, os maremotos (I.L.C., Campos Novos).

A repetição da temática destes discursos dá a medida de sua importância entre os joaninos e joaninas. Eles e elas explicitam sua preocupação com a perda ou substituição dos valores que fundamentam o *mundo hierárquico* a partir dos discursos proféticos. Referem-se à perda do respeito familiar (filho e filha não respeitam mais pais, mães, irmãs ou irmãos, casal não se respeita), substituição de valores hierárquicos (tradicionais) por outros (um filho e filha não dão mais “louvado”, não utilizam nomes de tratamento adequados para a situação, como senhora, senhor, padrinho, madrinha ou outro), presença de violências diversas, inclusive dentro da própria família (filho mata pai, pai mata filho, estupro, incesto), alteração nas relações de amizade e vizinhança (amizades vão acabar!).

Os discursos proféticos de João Maria servem para os joaninos e joaninas interpretarem seu próprio mundo, especialmente quando este se configura de forma confusa, violenta e desestruturada. São estes e outros os aspectos que vão caracterizando, para os joaninos e joaninas, o mal do mundo. Antes de avançar, é necessário definir o que é o mal para os joaninos e joaninas e quem o facilita. O mal é caracterizado como aquilo que prejudica ou fere as pessoas, relacionamentos, natureza, religião, organização social e está do lado oposto ao bem – que representa virtude, respeito e honra. Há ausência de reciprocidade e cumplicidade na simbólica do mal de joaninos e joaninas e presença de sofrimento, doença, tristeza, epidemia, calamidade e morte. O mal é provocado por comportamentos humanos incorretos, inovações tecnológicas, guerras ou pelo diabo (fera, besta-fera), ou seja, ele pode vir em forma humana.

Uma das formas de comprovação da desestrutura social está na indefinição da identidade de gênero e também esta compõe os discursos referidos pelo profeta dos joaninos e joaninas.

Quando São João Maria andou no mundo as mulheres não vestiam calça como nós agora. As mulheres iam vestir roupa de homem e os homem que nem mulher. Taí, oh (F.C.F.A., católica, 67 anos).

Hoje a gente não sabe qual é o homem, qual é a mulher (I.C.L., católica, 64 anos, Campos Novos).

Uma outra coisa que chama a atenção é que ia chegar um tempo que não se sabia quem era o homem ou quem era a mulher. E hoje tá acontecendo isto, as mulheres se vestem como os homens, homens usam brinco, cabelo comprido, que naquele tempo não se usava. Até mesmo esta questão de homem com homem, mulher com mulher, não sei que palavra é, bissexual? (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

Ele (João Maria) falou que ia vir um tempo que não decidia qual era a mulher e qual era o homem, qual é a moça e qual é o rapaz, e não taí? Taí, né, filho? Meu Deus! Eu tô acreditando, homem de brinco na orelha, cabelo comprido, calça de mulher, batom na boca, perfume, eles não se decidem. É! E tá aí. A mulher ainda usa um brinquinho na orelha e o homem, às vezes, usa dois ou três. Veja aí no Faxinal, ali. Aqui na cidade santa só um usa brinco na orelha (já não tem mais, afirma o filho). É, e já não tem mais hoje. Mas, aí na cidade, meu Deus do céu! (A.C.P., católica, 59 anos, Fraiburgo).

Além de ressaltar aspectos já observados anteriormente, a ênfase destes discursos está no choque diante da indefinição das identidades de gênero – “não se sabe quem é homem e quem é mulher”. Esta indefinição seria algo inaceitável para A.C.P., que se apressa em afirmar que em sua localidade nenhum homem usa brinco, como que para indicar que nenhum dos seus aderiu a isto. Estas ponderações são seguidas por outra, na qual A.C.P. ressalta que o mundo assiste a uma inversão nas identidades e relações de gênero, antes centradas no poder masculino, hoje no poder feminino.

(João Maria) falou também que “ia vir um tempo que o mundo não ia ser alinhado pelos homens e ia ser endireitado pelas mulheres. Que o mundo seria endireitado pelas mulheres e não pelos homens. Os homens iam ser derrotados pelas mulheres”. E olha hoje, como está? Chega o tempo de roça, se eu não tiver te cutucando, meu esposo, o negócio não funciona. Até trocar peça da lavoura vai ser as mulheres. Hoje em dia para fazer financiamento no banco, os homens vão com as mulheres. “Será que nós imos fazer?” A mulher hoje é o peão da casa. O homem já... ih, caiu da moda em quase tuda parte. As mulher estão fazendo greve em tuda parte. Calcule eu com 66 anos de idade fazer greve lá em Papanduva por causa de você, de você, de você (referindo-se às pessoas que estavam em torno dela, inclusive eu). Lá no acampamento por tuda parte, eu vou brigar um pouquinho. Daí, São João Maria disse “que ia vir um tempo que no meio da sociedade só vai ter mulher, não vai ter homem” (A.C.P., católica, Fraiburgo).

Para os objetivos deste capítulo, é importante salientar que é no discurso profético que esta senhora encontrou a explicação e a justificativa para a realidade do poder feminino contemporâneo tal qual se verifica no seu cotidiano. A revelação profética concretizada estaria retirando desta senhora qualquer carga negativa por ela estar exercitando uma postura diferenciada daquela idealizada pela tradição, qual seja, a autoridade familiar e social ser masculina.

Apoiados na vida *exemplar* de João Maria, muitos joaninos e joaninas explicitam a preocupação com a manutenção de valores religiosos tradicionais. Afirmam que

ele rezava o terço antigo, bem inteirinho, o terço antigo, ele sabia e ensinou (...) algumas oração antiga e tem umas pessoas que disseram, “eu não achei graça naquela oração”. Mas é uma oração que mexe com o coração das pessoas. Nós saímos fazer recomenda, tempo das almas, porque ele saía assim... (A.C.P., católica, Fraiburgo).

Como argumento para a valorização e fortalecimento de uma forma religiosa definida como “religião antiga”, apelam para o próprio exemplo de João Maria e para sua importância junto aos grupos.

Os indígenas Kaingang da Aldeia Xaçepó/SC também observaram que as profecias de João Maria se confirmaram: perda e possível resgate de territórios, a quebra da ética de relações dentro das famílias, abandono de muitos aspectos da tradição, retomada de certas práticas como saída para reverter esta situação. Na questão específica da quebra da ética familiar, um curador afirma: “algum tempo vai acontecer, pai, mãe não têm respeito, irmão um pelo outro. (...) Vai vir século, haverá muita coisa ruim, pai contra filho, mãe, matam um ao outro” (*apud* OLIVEIRA, 1996, p. 77). Um curador e benzedor Kaingang que tem a “guia de São João Maria” afirmou que, depois de um século com muita coisa ruim, virá um tempo muito bonito. “Então depois de ser batizado na católica (...) vai chegar o respeito” (*Idem*). Com esta afirmação, sugere que o batismo servirá como forma de restaurar um tempo em que o respeito pessoal e comunitário vigoraria.

No caso dos joaninos e joaninas, mais do que comportamentos individuais, o que parece preocupar é o afrouxamento dos valores sociais pela própria família, neste caso, também responsável pela falta de adequação de filhos e filhas. A forma de corrigir este desvio está no fortalecimento ou retomada de valores tradicionais intermediada também pela “religião dos antigos”, que possui a legitimidade necessária

para intervir. Desta maneira, não parece estranho a importância dada a ela e a João Maria como operador principal.

A chegada das “novas religiões” também preocupa estes e estas católicas.

São João Maria falou das religiões também. Que ia vir muita religião, muitas rezas se debatendo com a religião católica. Ele falou: “feliz daquele que souber de um terço rezar”, que não era para deixar de rezar o terço e rezar em família, que não era para rezar sozinho e dizer que tá rezando pela família. Não é, é para reunir a família e rezar o terço do rosário (T.S., católica, Fraiburgo).

A chegada das novas religiões, especialmente aquelas que atraem adeptos a partir de valores individualistas, preocupa estes católicos porque, geralmente, promovem o afastamento destas pessoas do grupo e da religião como atividade coletiva e ligada ao *mundo hierarquizado*. O surgimento de outras religiões, além da Igreja Católica, está relacionado especialmente ao movimento, observado a partir da década de 90, de proliferação das religiões pentecostais e neopentecostais e, por consequência, de certo esvaziamento da Igreja Católica, da qual as informantes fazem parte. Este movimento é visto por elas como tenso, especialmente porque há disputa pelo domínio do sagrado entre o “nós” (pessoas católicas) e o “eles” (pentecostais). Se esta situação pareceu ter provocado nelas espanto e sensação de insegurança, estimulou um movimento de oposição a “eles” ou de fortalecimento do “nós” ao interpretar isto a partir do discurso profético de João Maria. Fortalecer a tradição, legitimada por João Maria, parece uma forma de reagir contra esta desestrutura: apenas as práticas religiosas tradicionais “mexem com o coração”, são verdadeiras, vividas na comunidade e, portanto, possibilitam a reunião familiar e de vizinhança.

Além dos discursos orais, o Profeta João Maria teria utilizado a forma escrita para anunciar as profecias e transmitir mensagens éticas e religiosas. Um destes textos, encontrado em diversas versões, foi intitulado “Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os ingnorantes”. Conforme me referi anteriormente, estas cartas são também utilizadas como forma de proteção pessoal ou do ambiente. Para tanto, as pessoas fazem cópias pessoais e carregam junto ao corpo como amuleto ou fixam em alguma parede da casa. Acreditam que, desta maneira, tanto a casa como a pessoa estão protegidas de qualquer mal.

“Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os ingnorantes”

Nosso Senhor Jesus Cristo apareceu no
Mundo para tirar os pecados e as penas dos
Ingnorantes do inferno vivem sempre
Cometendo pecados ninguém quer adorar
Ss Santos e nem tem mais piedades dos
Pobres e pela insuição ate esquecendo
Seus próprios pais pela mesma aprova
Desta e não ensinaram seus filhos
Arezarem vivem contente contando
Grandes erros por ingnorantes não sabem
Nem fazer o pelo Sinal da Santa Cruz.
Esta copia é da carta velha é para aconselhar
Os ingnorantes e quem a esta carta copiar
E não acreditar grandes castigos sofrerão no
Dia 3 de agosto aparecerá um cometa que
Terá 7 metros de cumprimentos. Em setembro
E outubro aparecerá grandes peste na criação
Assim como no povo em novembro a de
Aparecer mais castigos fortes ventos e cafa
nhotos em grandes povoação e quem não a
Creditare mais tarde se corresponderão deve
Dar 1000 a quem copiar esta carta e junto
A oração de São João Maria de Agostinho.
Para fazer trabalharmos para sermo
Felizes e fazermo esmola a as pobres
Nesessitados quem tiver esta carta e a
Oração em sua caza será felizes de todos
Os mal e perigos asim como sua família
E seus pais devem rezar um Padre nosso
E uma Ave Maria em atenção de São João
Maria de Agostinho para asempre Amém... (sic)

A carta aqui transcrita foi encontrada numa casa no município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. Esta cópia pertence ao proprietário e foi emprestada para que sua filha fizesse uma cópia, o que ocorreu em 25 de fevereiro de 1978. De forma semelhante a Oração de Santo Agostinho (anexo 1), a cópia da carta, feita pela filha, também apresenta alterações gramaticais e ortográficas e até substituições de palavras como Padre Nosso para Pai Nosso.

Além de forma de proteção pessoal e do espaço, estes textos se apresentam como formas de legitimação dos discursos proféticos atribuídos a João Maria e de transmissão de mensagens significativas. Indicam comportamentos humanos idealizados (caridoso, piedoso, solidário), reforçam a importância da religião e da crença na garantia da salvação.

d) Inovações tecnológicas

João Maria teria previsto o surgimento de inovações tecnológicas como asfalto, avião, energia elétrica, telefone, internet, equipamentos e produtos agrícolas modernos. João Maria falaria por metáforas, como seria típico dos profetas, e só aos poucos estas inovações foram sendo decifradas por joaninos e joaninas, como a “cobra preta” e “os corvos pelos ares”, os “gafanhotos de aço” e as “teias de aranha”. Embora grande parte das inovações seja vista por joaninos e joaninas como algo positivo, muitos discursos enfatizam o aspecto nefasto destas inovações para o ser humano e as relações sociais, visto aqui como um mal.

São João Maria era um profeta. Meu avô andava junto com ele, aqui pela Corredeira, onde ele andou abençoando as pessoas. Ele disse que ia vir um tempo que ia vir corvos pelos ares, ia começar dar os problemas, ia morrer gente acidentado, início de guerra. Não é isso? Quando tão brigando, não tão brigando em aviões, por cima? Não deu nada errado, o que ele falou, aconteceu (V.S.Nt., católico, 60 anos, Campos Novos).

Naquele tempo não tinha asfalto, foi isso, né tio Vardo? Que ele comentou que a cobra preta, quando viesse, a cobra preta, que é o asfalto, cheia de curva, era muito perigoso de acontecer muita tragédia. E tá acontecendo... Também sobre os avião, ele comentou com o falecido pai do Sebastião Júlio sobre os avião, quando o pessoal passasse voando pelo ar, ia acontecer muitos acidentes terríveis... Antigamente não tinha carro e automóveis, só carreta com boi, com cavalo. Daí, ele dizia que “hoje boi puxa o carro e depois o carro vai puxar o boi” (N.A.S.P., 45 anos, católica, Campo Belo do Sul).

Ela (mãe) viajou e ficou três dias com ele (João Maria), ia até numa altura e daí voltava, no outro dia ficavam junto andando, não direto. Ele disse “agora deu a estrada vermelha, essa ainda não é tanto, a perigosa vai ser a preta”. Diz “essa cobra preta vai matar mesmo, pega e mata mesmo e vai pegar mesmo” (G.P.M., católica, 45 anos, Fraiburgo).

Além de diferenciar o “tempo dos antigos” do “tempo de agora” (moderno), os joaninos e joaninas enfatizam o aspecto nefasto desta modernidade. Quais são os valores que parecem estar em perigo nestes discursos? Em primeiro lugar, os joaninos e joaninas indicam que a inovação tecnológica é um mal que é responsável por produzir violência, desgraças, sofrimento, mortes, dor e destruição às pessoas e à natureza. Em segundo lugar, acreditam que estas inovações provocam modificações nas relações sociais. Se antes as pessoas tinham tempo para conversar, agora o tempo é o da estrada rápida, onde não há espaço para parar, conversar ou socializar. Estes aspectos estão mostrados também nos próximos exemplos:

Ele falava que chegaria um tempo que ia vir uns besouros de ferro que iam destruir os matos. Hoje podemos ver o que é o besouro de ferro, é as motosserra. Não vê, aqui era matão, hoje tá aí, só pinus e eucalipto. O que aconteceu? Veio os besouro de ferro cortando tudo. Se cumpriu o que o Profeta João Maria disse, ou não? Falavam muito em teia de aranha. Ia chegar um tempo em que o mundo ia ser tomado por teias de aranhas, tramadinha de teias de aranhas, que não tinha onde você fosse que não tinha teias de aranhas. Sabe o que é? Antigamente não existia luz, rede de luz, agora, nós que somos o lugar mais isolado que existe dentro do município de Campos Novos, é o lugar mais isolado é a Invernada dos Negros no município de Campos Novos e já tem luz, não são todos que têm, ainda existe gente na Invernada dos Negros que não tem luz. Mas o mundo está tomado de teia de aranha que o Profeta João Maria dizia, era a rede de luz, os fios. Onde você pode andar em qualquer lugar tá cheio de fio de luz. Se cumpriu o que o Profeta João Maria dizia. Só que ninguém entendia o que era naquela época (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

Ele (pai) dizia, “vai vim um tempo que os gafanhotos de aço vão devorar os matos”. São as motosserra. Não veio? (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

As pessoas vão ter asa, é o avião. Minha vó perguntava “será que isso vai acontecer mesmo?”. E que o campo ia ser tramado com teia de aranha. Minha vó perguntou pra São João Maria “por quê? De que jeito é?”. Diz “vai ficar fininho, tudo cercadinho de arame, então vai ficar que nem uma teia de aranha” (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

De forma semelhante à interpretação anterior, também nestes discursos alguns valores parecem estar a perigo de sucumbir. As inovações teriam promovido a destruição do tempo da confiança, da solidariedade, do respeito à natureza e da calma, para impor um mundo violento, rápido, desconfiado e sem espaço para socializações.

É o que João Maria falava. Ia virar numa coisa e que o povo ia viver numa correria, iam viver numa correria. Eu da Invernada dos Negros vou para São Paulo, lá em São Paulo “mas aqui em São Paulo não dá, vou lá para a Invernada dos Negros porque lá eu posso viver melhor”. “Não, aqui em Curitiba não dá, eu vou para Porto Alegre”, chega em Porto Alegre eu vou procurar melhora. Nunca mais vai se encontrar, cada vez pior (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

Outros discursos referiam-se aos aspectos prejudiciais na produção agrícola como pestes, doenças, ervas, defensivos agrícolas e “novas sementes”. Também aqui as inovações tecnológicas, produzidas por pessoas humanas, são responsabilizadas por destruir uma produção

agrícola mais natural e sem excedentes e por promover doenças e morte nas pessoas e nos animais. O mal, neste caso, seria promovido pelo humano.

No ano de 2003, estava na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, e comentei com um agrônomo que eu realizava pesquisa sobre João Maria. Antes que eu terminasse de falar, ele me contou a seguinte situação: No ano de 2002, ele estava participando de uma reunião com integrantes do MST, na UFSC, e durante as discussões sobre conjuntura nacional, estratégias de organização e possibilidades de produção agrícola, um assentado levantou e disse: “tudo o que está acontecendo no mundo de hoje, São João Maria tinha avisado. Ele disse que chegaria um tempo em que ia aparecer uma semente que ia acabar com a agricultura. Pois é, está aí, os transgênicos estão acabando com tudo” (Diário de campo, 2003).

Cada passo que acontecia, de transformação, os pais diziam “São João Maria disse que isso ia acontecer”. Quando veio a peste, as picadas, eles diziam “São João Maria disse que ia existir essa doença no gado. Os gados iam vir de outros países e iam trazer essa doença diferente”. Quando começou a acontecer a Aids, essas doenças diferentes, eles diziam “São João Maria dizia que ia dar tanta doença, os filhos não iam respeitar os pais, os filhos não iam entender os pais, iam ter o vício da droga, essa doença da Aids”. Que ia vir um gado e que esse gado ia trazer um tipo de doença, que é a aftosa, que ia acabar com o gado do Brasil. Ia acabar, tinha que observar as sementes porque ia existir sementes que eram vírus, ia fazer mal para a saúde, era para cuidar nossas sementes porque estas não eram boas, eram sementes modificadas, deve de ser transgênicos, né? Era para cuidar, o milho de carreira, era para cuidar das sementes antigas que não era uma semente modificada, cuidar para não acabar essa tradição das sementes antigas que não tinha veneno (L.G., católica, 63 anos, Campos Novos).

Para resumir: 1. Os discursos proféticos são interpretados à luz das situações vivenciadas como indesejáveis; 2. São indesejáveis porque rompem com o conhecido e com o que é considerado tradicional e bom – os campos sem cerca, o tempo para a conversa e para as reuniões com família e vizinhos, do carro de bois, sem pressa e sem acidentes, o respeito às relações hierárquicas na família e até mesmo aquilo que é veiculado pelos movimentos sociais como coisa nefasta; 3. Vão sendo interpretados no decorrer do tempo, fazendo parte da dinâmica social e das mudanças e encontrando nelas as evidências da correção da profecia; 4. Aproveitam as profecias para mostrar sua indignação e reagir contra as inovações

que são responsáveis por colocar em risco seu *mundo hierarquizado*, mas também para fortalecer sua identidade e valores tradicionais¹⁹².

e) Carências

Segundo os joaninos e joaninas, João Maria teria afirmado que viria um tempo com muitas dificuldades para sobreviver: alimentos caros, falta de recursos financeiros para sobreviver, falta de terra para plantar, fraca produção de gado, produção agrícola prejudicada por pragas ou má qualidade do solo e outros.

Meu avó falava que ia chegar um tempo que ia chegar as pragas. Ele falou também que ia chegar um tempo que os mantimentos era só aqueles debaixo da terra. Já tá acontecendo, não vê esse solão que tá dando, só consegue produzir aquilo que tá embaixo da terra: cebola, alho, batata doce (V.S.Nt., católico, 60 anos, Campos Novos).

Ele dizia “rezem, meus filhos e peçam a Deus porque vai vim um tempo que não vai ter mantimento, é para terminar tudo o mais e com mais tempo o mantimento vai vim carunchado da roça”. Eu tava vendo o feijão... Se caso não desse mais mantimento, era para plantar mantimento que dá embaixo da terra, batatinha, batata doce, mandioca, amendoim. Em cima da terra não ia dar mais (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

(Ele dizia) “Quando viesse a carne da roça, podia contar que a coisa tava mais preta ainda”. É o caruncho, vem junto com o alimento. Quanta coisa que já encarunchado da roça (F.C.F.A., católica, 67 anos, Campos Novos).

A gente escutava os mais antigos que ia acontecer, o mantimento ia ficar muito curto. Quer dizer curto, porque não ia ter, ia dar muito pouco. Como hoje a gente vive, hoje só dá planta quem colocar calcário, terra especial, tem que vir ali pessoa que entende de terra né, que faz análise da terra para descobrir o que deve colocar para dar a planta. Agora se nós plantar como nós plantava antes, só capinando e lavrando, não dá nada. (João Maria) Falava que ia chegar esse tempo que o mantimento ia falhar, ia ser curto, muito pouco. É o que nós tamos vendo hoje, se nós plantar a terra que não tenha análise, não tenha adubo, não dá nada. Dá alimento porque se coloca tudo na terra. Mas ainda vai chegar um tempo que não vai dar nada. Agora a gente tá vendo a estiagem que tá dando. Aqui na nossa comunidade em Campos Novos, Invernada dos Negros, que tem muito granjeiro, mas naquela época que eles plantavam um hectare e colhiam trinta sacas de mantimento, hoje se colhe dez, mesmo com a análise ainda já tá... Porque eles plantam com tudo isso aí, mas

¹⁹² Situação semelhante àquela descrita por Otávio Velho (1995).

Deus é que manda, vem a estiagem do sol, corta a planta, dá pouquinho, quase se cumprindo o que João Maria disse. Como aqui na nossa comunidade, muitos plantam e não colhem nada, porque pega todo o sol na época da floração e não colhe nada. Tá se cumprindo o que o Profeta João Maria disse. A criação, ele falou, os antigos diziam “chegaria um tempo que muito pasto e pouco rastro”. Quer dizer que ia existir muito pasto no campo e pouco gado e que chegaria um tempo que lá onde tava aquela grama, aquele pasto ia virar tudo terra, ia se terminar aquele pasto, daí bastante criação e pouco pasto. Hoje se cumpre, só vê granja, porque não tem pasto. Não tá certo o que o Profeta João Maria falava? Você caminha distância aí é só granja, a criação já vendeu por outro lugar porque não tem onde colocar. Viu como se cumpriu o que o Profeta João Maria falou? (A.F.S., católica, 58 anos, Campos Novos).

Os discursos sobre carências servem, também, para lembrar aos ouvintes a importância de valores como caridade e solidariedade e para apontar um responsável. As causas destas carências estariam, para os joaninos e joaninas, na ganância e falta de cuidado com a natureza por parte dos homens.

(João Maria dizia) “Ah, e quando virasse comércio, quando o alimento virasse comércio, ia ter escassez”. De fato, o feijão dava, dava, agora virou comércio! Virou escassez! Isso é uma coisa que ele falou bem (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

O tempo das carências é também prenúncio (sinal) dos desastres do fim do mundo. O discurso profético milenarista tem este elemento. Desde o início, o Cristianismo teve uma escatologia, no sentido de uma doutrina sobre os últimos tempos, os últimos dias ou o estado final do mundo. O milenarismo cristão não passa de uma variante da escatologia cristã. Segundo esta escatologia, o fim do mundo viria precedido por sinais como discórdia, guerra, seca, fome, peste, cometa, morte e aumento dos pecados em geral e pela vinda de um superinimigo de Deus (Anticristo), podendo ser um humano instrumento do satanás ou o próprio satanás. Estes sinais, de acordo com a tradição profética, deveriam anteceder e acompanhar o derradeiro “tempo de tribulações”. A vinda do Anticristo era aguardada com tensão, mas considerada prelúdio da segunda vinda de Cristo e do Reino dos Santos. Depois desta segunda vinda, Cristo restabeleceria na terra um reino messiânico, no qual reinaria durante mil anos até ao Juízo Final¹⁹³ (COHN, 1981, p. 11-28). Nos milenarismos este período “não

¹⁹³ Vittorio Lanternari (1994) dedica-se a elaborar a categoria Milênio para a Enciclopédia Einaudi. Parte do anúncio escatológico do Apocalipse (Livro da Revelação), passando pelo milenarismo popular medieval, pelos movimentos milenaristas nas sociedades primitivas da Melanésia (século XX), milenarismos de outras sociedades tradicionais (como índios e negros dos Estados Unidos,

é necessariamente de mil anos, mas é o período intermediário entre o anúncio e o fim dos tempos, no qual são definidos os critérios de salvação” (DICKIE, 1996, p. 394). No final do milênio, no sentido estrito da palavra, seguir-se-á a ressurreição dos mortos e o Juízo Final “em que aqueles que não estão escritos no livro da Vida serão lançados no lago de fogo e a Nova Jerusalém descerá do céu para se tornar a morada dos Santos para sempre” (COHN, 1981, p. 19). Como escatologia individual ou coletiva, o Reino dos Santos seria composto apenas pelos eleitos.

A revelação profética de João Maria inclui o evento trágico de que mil passarão, mas dois mil não, levando os joaninos e joaninas à grande apreensão com a passagem para o século XXI. Assim como os joaninos e joaninas, o Apocalipse de São João¹⁹⁴ associou o número mil a uma medida de tempo excepcional, um milênio correspondente a um período de paz e justiça (quando Satanás é preso) como de cataclismas e de guerras (quando Satanás é solto) e de final dos tempos, e, ainda, de esperança-certeza na segunda vinda de Cristo (CARVALHO, 2000).

A crença milenarista mantém-se viva nas esperanças (e temores) da passagem do segundo milênio¹⁹⁵. “Para muitos, o final do segundo milênio e a chegada do ano 2000 são vistos, simultaneamente, como ameaça de ‘apocalipse’ e como jubilosa chegada de um tempo ‘messiânico’: a anunciada segunda vinda de Cristo, início de uma era de paz e prosperidade” (CARVALHO, 2000 [contracapa]).

O surgimento de inúmeras histórias escatológicas coincide com este temor da proximidade de 2000, inclusive entre os joaninos e joaninas, e com o volume de receios da catástrofe.

Chile, África, Ásia). Analisa as noções diferenciadas de milenarismo e milênio, mas afirma que “no milenarismo, como no messianismo nele implícito, condensam-se e exprimem-se uma necessidade e uma aspiração de renovação sociocultural e existencial que emerge sobretudo em resposta a condições históricas particularmente opressivas e alienantes. Tanto o messianismo em sentido estrito, como espera de um salvador, como o milenarismo, como espera de uma condição geral de salvação (o ‘reino’), se revelam como aspectos solidários de um processo orgânico unitário” (p. 321).

¹⁹⁴ O Apocalipse de São João é o último livro do Novo Testamento (Bíblia) e foi escrito provavelmente por volta do ano de 95 a 100 não pelo apóstolo João, mas por sua influência. Neste Apocalipse cristão, Jesus Cristo é reconhecido como o Messias, as promessas de Deus são cumpridas e a Revelação fica finalmente cumprida (FOUILLOUX et al., 1996).

¹⁹⁵ O medo e o alarmismo de cada fim de milênio (ou até a cada cem anos) é interpretado por Hillel Schwartz (1992). Este analisa as lendas do ano 1000, os fins dos séculos mil e anos 1900, as constelações dos anos 1990 e a lenda do ano 2000 e afirma que, no contexto atual, com a proximidade do fim de mais um milênio e o aproximar-se de outro, a sensação não é mais do que o que os outros experimentaram em finais de séculos passados, mas talvez já não seja mais o medo do Apocalipse, do julgamento de Deus, mas o medo de uma condenação feita pelo próprio homem. Também Jean-Paul Clébert (1999) analisa a evolução deste medo coletivo – como surgiu e como se desenvolveu ao longo dos séculos, culminando nas proximidades do ano 1000, no qual gerou comportamentos excessivos e irracionais. Na véspera do novo milênio, os receios apocalípticos surgem novamente, povoando o imaginário daqueles que lembram da frase “de 2000, não passarás”.

Para muitos, o Apocalipse, nem mais nem menos, está prestes a acontecer e vêem-se como terrível final dos tempos, e não como “revelação”, o seu verdadeiro significado. Para outros, poderá ser apenas um tempo de grandes mudanças, não o “fim do mundo”, mas o final de um certo mundo e o início de outros, nova era da humanidade. Tal como foi anunciada por tantas e tantas profecias. Temos então duas atitudes distintas: a dos que desesperam e a dos que esperam – esperam e desejam um mundo melhor, melhores tempos. Nem sequer é preciso ser-se religioso, ou crente, ou místico, para viver essa esperança. Ela é um desejo legítimo, partilhado, provavelmente, pela maioria dos nossos contemporâneos, mesmo que confiem essa esperança aos ventos da História e ao que resta de utopia política (CARVALHO, 2000, p. 11).

Estes seriam os aspectos principais de um movimento milenarista cristão, que foi adotado por uns e rejeitado por outros¹⁹⁶ e que aparece no discurso de joaninos e joaninas. Isto me permite afirmar a sobrevivência de um milenarismo difuso entre os joaninos e joaninas – um milenarismo que é vivenciado, ao mesmo tempo, com temor e com esperança da presença de João Maria para resolver os problemas e trazer, aos eleitos e eleitas, o Reino. Os elementos deste milenarismo e os critérios de salvação são informados nas revelações proféticas atribuídas a João Maria. Por ora, posso falar da carência de alimentos como um dos sinais que anuncia o fim deste mundo.

Segundo os joaninos e joaninas, as dificuldades na produção de alguns alimentos se tornariam tão grandes, que João Maria teria orientado a guardar exemplares para mostrar às próximas gerações.

Ele dizia que vinha um tempo que não ia dar milho, nem feijão, que era para guardar numa garrafa, o milho e o feijão. Que as crianças iam perguntar “o que é que é o milho e o feijão?”. Diz então, “os pais devem guardar para mostrar. Vai demorar, mas um dia vai chegar” (G.M.O., católica, Campo Belo do Sul).

A escassez de alimentos é algo que preocupa muito os joaninos e joaninas, especialmente agricultores e agricultoras que sobrevivem da própria produção. Vejo aqui mais um *signal* que prenuncia o final dos tempos e a chegada do juízo final.

¹⁹⁶ Para Jean Delumeau (1997), a crença baseada nas profecias do Antigo Testamento e no Apocalipse de São João foi combatida por Santo Agostinho e reapareceu em fins do século XII pela escrita do monge calabês Joaquim de Fiore, cujas visões proféticas espalharam-se pela Europa. Com a passagem dos séculos, o milenarismo revestiu-se de múltiplas formas, instalou-se na América do Sul e do Norte e, aos poucos, foi aderindo à ideologia do progresso e a uma expectativa laica.

f) Alterações climáticas e catástrofes

As alterações climáticas, catástrofes naturais e desestrutura no ecossistema provocando doenças, mortes e acidentes, compõem também os sinais da crise do final dos tempos.

Muita coisa mudou, até a temperatura do tempo. De primeiro chamavam a chuva, era trovoada, agora é difícil dar uma trovoada. Tudo isso eu tenho notado. Eu passava um cortado quando vinha chuva feia, tinha medo (risos), agora... eu digo sempre, eu não vou ver, mas o que é pra ser, vai vim (referindo-se às profecias de João Maria). Porque como morre... Ah, hoje deu no jornal que tá morrendo gente, criança, morreu ontem, não sei onde, que diz que o rato tá urinando no açúcar (referindo-se às diversas mortes ocorridas no litoral de Santa Catarina em fevereiro de 2005 após ingestão de caldo de cana). Outra coisa, negócio dos peixes, que diz que estes peixes que estão morrendo na água, estão fazendo mal pras pessoas na água (referindo-se a um acidente ambiental recente que provocou a morte de milhares de peixes). Eu fiquei admirada, a gente toma café e tudo... Deus o livre! (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

Vai vir um tempo que vocês pensavam que é inverno, é verão, tá! (J.M.A., católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

Tinha outro tempo que não sabia quando era inverno ou verão. Agora passa, às vezes o verão vem cedo, às vezes no tarde já era verão (J.P.M., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

O anúncio da seca também preocupa joaninos e joaninas.

Ele disse que ia dar muita seca, tinha um ano que ia dar muita seca, não ia dar nada e olha, tá aí, planta seca, seca mesmo, perigando não dar nada. E quem plantou aipim, plantou, quem plantou batata, plantou, e quem não plantou, fica sem. E as plantas que tá mais bonita é essa aí. A gente ainda tem que agradecer a Deus ainda, porque alguém já colheu um pouco milho. Tem gente que olha... Ih, olha aí... Não vai dar milho aí, não vai dar milho em parte nenhuma aí. Esse milho aí de cima é um milho coisa mais linda, só floresceu uma vez (A.C.P., católica, 59 anos, Fraiburgo).

O que é central neste item é a relação entre profecia e catástrofe natural. Por sua grande identificação com a natureza, ofender João Maria é como ofender a natureza. Portanto, a punição pela ofensa vem na forma de desastre natural, nas alterações climáticas, na seca e, como consequência, na escassez de alimentos. Esta perspectiva compõe muito bem o quadro do desastre que precede o novo tempo, ainda que as pessoas possam não estar se referindo a isto diretamente.

A punição vem na forma de destruição de cidades – algumas vão inundar e outras “virar porungal”¹⁹⁷. Em geral, o discurso sobre a extinção de uma cidade é feito por pessoas de outras localidades. Quando se referem à própria cidade, o discurso de joaninos e joaninas pode não ser catastrófico: “quando ele saiu daqui, do lugar que ele pousou, ele falou que Campo Belo ia ser sempre belo” (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul). Para algumas pessoas, no entanto, pode ser catastrófico: “Campos Novos vai virar num porungal” (M.L.L.P., católica, 64 anos, Campos Novos). A diferença na interpretação sobre a extinção da própria cidade está nos motivos. Enquanto para a segunda Campos Novos é uma cidade que está fadada a sumir porque está repleta de pecados humanos, para a primeira, o importante é enfatizar o cuidado de João Maria com o lugar e seus residentes.

Com o tempo, quando essa cidade (referindo-se à cidade de Lages) estiver bem grande, diz que ela vai fundiar, ela vai afundar, afunda a cidade e vira mar, vira água. Passado de muitos anos, daí seca aquela água e quando os tropeiros passarem por aqui, eles olham assim e dizem “mas aqui, uma vez era uma cidade e hoje em dia só tem porongo, virou num porungal”¹⁹⁸ (S.P., 74 anos, católico, Campo Belo do Sul).

Diz que na cidade de Lages, tem uma criança que a mãe jogou, metade é uma cobra e metade é uma gente, virou numa serpente, então daí, Nossa Senhora dos Prazeres está pisando em cima da cabeça da serpente, a hora que a Nossa Senhora dos Prazeres tirar o pé de cima, some a cidade, vira tudo em água. Diz que tudo ficou apavorado. Perguntaram para ele qual era o significado disso. Diz que ele disse “olhe, quando chegar no século XX, tá terminado...” (F.C.F.A., católica, 67 anos).

Já passamos do século XX... (pensativa, interrogativa) (I.C.L., católica, 64 anos).

...e tá cada vez mais pior (F.C.F.A., Campos Novos).

Ele disse que Campos Novos é a cidade que tem mais orgulho. E dá para ver mesmo. Tem muito orgulho aqui. Mãe de Deus! Diz que ele disse que Campos Novos vai virar num porungal e Lages em água (M.L.L.S., católica, 64 anos, Campos Novos).

O Profeta João Maria falou que Campos Novos ia ser uma cidade muito grande, mas que era uma cidade amaldiçoada, Campos Novos ia anoitecer numa cidade e amanhecer num porungal (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

¹⁹⁷ Perguntei a diversas pessoas o que significava “porungal” ou “purungal” e estas me explicaram que significa um campo sem produção, casas ou pessoas, ou seja, um lugar desértico onde poderia crescer, no máximo, uma planta rasteira que produz porongo.

¹⁹⁸ Ouvi este mesmo discurso sobre a cidade de Curitiba, localizada na região do Meio Oeste.

As interpretações sobre a destruição de certas cidades são diversas, mas geralmente são justificadas em função do comportamento humano. Ao apresentar comportamentos maldosos, ambiciosos, orgulhosos, desrespeitosos e avarentos, os humanos forneceriam motivos para a destruição catastrófica da cidade em que vivem. Em outras, a maldição recairá sobre a cidade por causa do comportamento violento com João Maria: atiraram pedras, bateram e judiaram. É o caso de Curitiba (estado de Santa Catarina, sul do Brasil). Muitas pessoas relataram que sentem medo de ir ou se alongar numa visita nas cidades que estariam amaldiçoadas. Aqui, a punição pela ofensa a João Maria vem pela destruição da cidade.

Diz que Curitiba vai acabar, vai anoitecer em paz e amanhecer em guerra. Diz que São João Maria passou em Curitiba e algumas pessoas atiraram pedra nele. Ele disse que Curitiba ia anoitecer “em c” (na palavra dos mais antigos, significa perfeito) e amanhecer em cinza (queimar) e quem vir para Curitiba devia passar o dia e voltar, não pousar e se saísse de Curitiba e esquecesse do ponche, não era para voltar para buscar (J.M.P., católico, 69 anos, Monte Carlo).

Eu sei uma história que uma vez ele teve em Curitiba, logo que começou Curitiba, teve gente que não gostou dele e judiaram dele. Dizem que ele saiu dizendo que Curitiba ia se acabar queimado, torrado. Essa eu sei, que contaram os mais velhos, meu pai, minha mãe. Eles conversaram com ele (J.A.L., católico, 94 anos, Curitiba).

Em ambos os casos, a destruição/maldição da cidade aparece como forma de castigar os pecadores. Neste caso, a destruição é completa, embora alguns afirmem que João Maria poupa alguns, avisando-os para sair da cidade a tempo.

Aqui é necessário retomar uma reflexão anterior de que a divindade de João Maria estaria constituída a partir de uma concepção de *mundo* sem separação entre “este mundo” e o “outro mundo” (céu ou inferno, local para receber a salvação ou a punição). Existe apenas este mundo e é nele que tudo é resolvido. Se uma pessoa comete um erro, esta é castigada aqui. Caso o pecado seja muito grande, toda a cidade sofrerá, de forma trágica, com a punição. Este aspecto está também relacionado com o discurso escatológico milenarista formulado em torno de João Maria como divindade – a destruição apenas de uma cidade seria uma forma de julgamento antecipado e *exemplar* daqueles pecadores. Há, no entanto, cidades que teriam sido abençoadas por Deus. É o caso de Campo Belo.

(João Maria disse) “Ah, e que Campo Belo era belo, ninguém deixasse do Campo Belo para sair daqui afora”. Se a gente sair, nunca tem um jeito de voltar para trás, e é verdade mesmo. Diz, porque Campo Belo foi quando Deus fez o mundo, aonde ele abençoou e santificou. Que o Campo Belo é abençoado, ninguém deixasse do Campo Belo, que o Campo Belo era belo. E Nossa Senhora do Patrocínio era dona do Campo Belo, dona da igreja, ninguém mexesse com ela dali (C.P.S., católica, 84 anos, Campo Belo do Sul).

As justificativas para as alterações climáticas e catástrofes da natureza, sugeridas a partir da apropriação dos discursos proféticos de João Maria, estão diretamente vinculadas ao comportamento humano – se pecaminoso, as catástrofes e alterações são formas de castigo. Se correto, estas são evitadas.

g) Guerras

Os discursos proféticos incluem também as guerras como sinais do final dos tempos. As desgraças que, a princípio, definem um fim, apontam, no entanto, para um recomeço, pois o fim deste mundo, no discurso milenarista, marca o início de um novo tempo.

Quando eu tava no Salto dos Marianos, ele (João Maria) disse “aqui vai ter uma cidade. Vai demorar mas vai ter uma cidade, vai passar uma cobra preta aqui que vai morrer muita gente e quando essa cobra preta encontrar, vai estourar a terceira guerra mundial, quando essa cobra preta encontrar a outra, vai morrer muita gente”. Vai dar muito acidente. Na época ninguém entendeu o que era a cobra preta, só tinha carreiro. “Aqui embaixo vai passar uma cobra preta, vai ser tão comprida, que vai ligar um oceano no outro, um mundo no outro e vai sumir muita gente e quando ela encontrar, estoura a terceira guerra mundial. Vai demorar, mas vai acontecer”. E que essa guerra é onde vai nascer gente, morrer gente e não se acaba. De que jeito é essa guerra eu também não sei. Porque guerra no meu pensamento é de outro tipo (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

Se somados os elementos centrais deste discurso (cobra preta=asfalto, inovações tecnológicas, mortes, violência, terceira guerra mundial=longa), veremos novamente um vínculo entre inovação tecnológica como símbolo nefasto. A inovação deste discurso está na identificação do início da terceira guerra mundial. Afirmam que quando uma rodovia asfaltada juntar-se à outra, dar-se-á por iniciada a terceira guerra e que esta não terá data para acabar. Para continuar esta interpretação, devo informar que a autora deste discurso reside em São José do Cerrito

e, no momento da pesquisa, a construção asfáltica inacabada da BR 282, que liga Lages a Campos Novos, iniciada há mais de 20 anos, estava em pauta. Segundo esta liderança, embora a finalização desse asfalto pudesse trazer benefícios porque daria qualidade no transporte, especialmente entre São José do Cerrito e Lages, e encurtaria as distâncias, provocaria um intenso movimento de caminhões e certamente muitas mortes, tantas mortes quantas uma guerra produz. Assim, embora seja uma obra desejada, sua finalização implica algo trágico. Interpretar esta situação tendo como base o discurso profético de João Maria pareceu apropriado a esta mulher.

Ainda que para esta joanina a relação entre a construção da BR 282 e a profecia não pareça ser feita de propósito, apesar de configurar uma atualização da profecia, para outros, a contextualização da profecia da guerra aparece como uma necessidade, ampliando as concepções de guerra.

Tem que saber interpretar hoje. Hoje temos a guerra da fome. Se diz que é o país mais católico, mas vive morrendo gente de fome, então. Eu não sei bem o que ele queria dizer sobre isso (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

A guerra não ia ser do jeito que se conhecia, ia ser a guerra dos sexos, dos vícios, ia ser a guerra da pouca terra, que as pessoas iam sofrer com isso, que os filhos não iam entender os pais. Hoje existe isto. Mas é que hoje existe mais liberdade para os filhos, muita liberdade que foi permitido (sic) aos filhos (L.G., católica, 54 anos, Campos Novos).

O discurso profético de João Maria é reinterpretado frente às situações contemporâneas vividas. Assim, tanto quando fazem uma leitura social crítica – a falta de alimentos e falta de terra para plantar – como quando falam de conflitos nas relações de gênero, nas relações familiares e mudanças nos valores, como hierarquia, respeito e honra tomam o discurso profético de João Maria como acertado, verdadeiro e sendo realizado.

h) Fim deste mundo

A reflexão sobre profeta e profetismo passa, em grande parte, pelo temor e esperança do fim deste mundo (juízo final) e do reino terrestre. António C. Carvalho (2000) destaca que o temor do final dos tempos coincide com a presença de profetas. O profeta é percebido como o responsável por indicar o caminho, os cuidados para se ter direito ao paraíso e a forma como este terá. Vejo que esta função é assumida, para

os joaninos e joaninas, por João Maria.

João Maria falava e os antigos contavam que ia chegar um tempo que o povo não iam se entender mais, era governo contra governo, reino contra reino, pai contra filho, filho contra seu pai, nora contra sua sogra, sogra contra seu genro, ninguém ia se entender mais. Isso que o Profeta João Maria dizia que quando chegasse esse tempo tava bem próximo do fim do século, tava o tombamento final. Quer dizer, fim do século é o juízo final, terminava, Deus ia mandar o fogo¹⁹⁹ (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

Então ele (João Maria) anunciou que chegava, mas não disse quando. E na Bíblia também não tá escrito quando ia chegar o fim dos tempos, não tá escrito. Nem o dia, nem o mês, nem o ano. Quem disser que é este ano, tá mentindo porque na Bíblia não consta. Nós tamos esperando este dia, não sabemos quando (Idem).

A pentecostal A.F.S. afirma que as profecias de João Maria não só estão se confirmando, como estão na Bíblia, mais especificamente no Livro Apocalipse de São João. Desta forma, sugere que o conteúdo escatológico deste livro como *cultura profunda* é apropriado por intermédio de João Maria.

Um dos sinais mais marcantes do final dos tempos na escatologia joanina é a escuridão de três dias. Na verdade, marcaria o próprio fim. Diante da gravidade da situação, João Maria teria descrito como esta situação se configuraria na prática e deixado orientações expressas para identificação do fim para, desta maneira, providenciar a salvação de joaninos e joaninas.

Levantou cedo, foi fazer o fogo, não acendeu o fogo, não acendeu o fogo, grita pro vizinho ali, “o que é que aconteceu que não acendeu o fogo? Eu tô lutando aqui, mas não acende, caixa de fósforo não acende, não acende para mim fazer o fogo”. É a escuridão que vem, a escuridão vai começar agora. Diz (João Maria) “vocês reúnam bastante comida, farinha de mandioca, açúcar grosso e amendoim pra dar para as crianças. E não abram a porta, nem que seja o pai que já morreu, um filho, a mãe, o marido, querendo gritar que abra a porta, não abram! Não é, é coisa de outro mundo, coisa feita” (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

¹⁹⁹ Aspectos como estes foram observados por outros líderes religiosos brasileiros vinculados a movimentos sociorreligiosos. É o caso de Padre Cícero e o movimento do Juazeiro no século XIX. Este afirmava que “o cativo voltaria, e nesse tempo não haveria mais inverno e verão, o povo ficaria como formiga, andando dum lado para o outro sem se aquietar, nação voltar-se-ia contra nação. Tudo isso já estaria começando a acontecer” (VELHO, 1995, p. 25).

Solicito informações mais precisas sobre como seria esta escuridão e S.P. explica que a escuridão, que marca o final dos tempos,

é três dias e três noites de escuro. Durante esse tempo, escurecia, não tinha estrelas, não tinha luz, nada, escuridão. Fechem bem as portas, vai dar ventania, vai aparecer tudo que não presta no mundo, chega gente e bate na porta – ‘abra a porta, abra a porta’, vem os gafanhoto, os gafanhoto comem vivo, aquele que não é de Deus, os gafanhoto comem vivo e daí aquele corre na casa do vizinho, mas não é aquele, diz é o diabo que quer entrar, ele chega dizendo que é filho, dizendo que é pai, dizendo que é irmão, ‘abra a porta’. Não abra pra ninguém, você abre a porta pensando que é teu irmão, que é teu filho que está te chamando e ele fala bem igual. Você abre a porta e é o diabo, daí ele devora, come os olhos, come a carne...” “Mas e daí?”. Naquele tempo se viajava muito de cavalo, buscava carga, levava carga, trazia comida, levava comida e “aquele que tava viajando, como é que ele faz, ele tá lá no meio do sertão lá, viajando com uma frota de burro carregado?”. “Não, diz – aquele não acontece nada, aquele, onde ele pousar, onde ele pousar ele passa dormindo, ele dorme os três dias e quando ele acordar ele pensa que não aconteceu nada, ele pensa que foi só uma noite, deitei ontem e levantei hoje cedo, já passou três noites dormindo e ele não viu nada” (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Tomando o discurso profético de João Maria como base interpretativa, estes joaninos e joaninas explicitam os detalhes desta escuridão: fogo não acende, casa deve ser trancada, guardar comida para três dias, não abrir a porta, o mundo está cheio de criaturas e tempestades, diabo vai tentar subornar, pessoas que estão distantes “passam dormindo”. Diversos elementos estão sendo explicitados aqui. O primeiro diz respeito à questão da confiança. Os joaninos e joaninas devem confiar na profecia pois, do contrário, não seguirão as orientações e, possivelmente, não conseguirão sobreviver. O segundo aspecto diz respeito à relação entre a escuridão e o fim dos tempos. Se a escuridão se efetivar, será um sinal de que a profecia estava certa e que o fim dos tempos é algo irreversível. Diante deste quadro, a salvação do crente dependerá, acima de tudo, de sua própria ação e preparação anterior. Este deve estar atento aos outros sinais, por exemplo, a tentativa de suborno do diabo através da voz de um conhecido que baterá na porta e solicitará entrar. Pode ser um teste para ver se o joanino ou joanina confia ou não na profecia e em João Maria. Caso abra, nada poderá ser feito para salvar as pessoas daquela casa. Tantos perigos rondam a casa e nada acontece com quem está viajando a trabalho.

Os joaninos e joaninas pentecostais referem-se mais à Bíblia como respaldo a João Maria do que as pessoas católicas.

Diz a Bíblia que vai dar trevas sobre trevas, não vai clarear sol, nem lua, nem estrela. Aqui eu vou ler para você: livro de Mateus, 24:29, “logo em seguida à tribulação daquele dia, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento e os poderes do céu serão abalados”. É este dia da escuridão que João Maria falava. E esta escuridão que João Maria falava. Aonde ele diz “então aparecerá no céu sinal do filho do homem, todo o povo da terra se alimentarão e verão o filho do homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e muita glória”. É este dia que o Profeta João Maria falava. Tá confirmada a palavra de João Maria pela Bíblia. Por isso que a gente te falou que o que João Maria falava, tem pessoas que não dão o valor, do que o Profeta João Maria falava, mas tudo que ele falou, hoje se cumpre pela palavra. Por isso, João Maria não é um homem estudado, naquele tempo ninguém sabia ler, mas Deus dava para ele tudo que ia passar, decerto dava na mente dele, dava para ele porque tá dentro da Bíblia e João Maria falava. Por isso foi dito, examinai as escrituras... Por que eu deixei de ser católica e hoje sou uma cristã em Jesus Cristo? Através da palavra, não foi porque fulana me ponhou na cabeça, ou fulano fez isso para mim. Nada, foi pela Palavra. Se todos nós ler a palavra de Deus, nós vamos ver tudo o que o Profeta João Maria falou. Você vai achar dentro da palavra de Deus, da Bíblia (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

As orientações atribuídas a João Maria para se preparar para a escuridão seriam diversas:

Então ele orientava que era para ter vela benta, ter sempre vela benta, vela comum, benta por padres ou ministro, que recebem a graça de benzer vela, sempre ter velas bentas em casa e sempre tivesse sal bento porque quem tivesse vela benta então conseguisse acender o fogo, conseguia clarear, caso contrário não (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

A escuridão vai durar três dias. Era para benzer as velas, benzer a leinha para fazer o foguinho e acender aquelas velas. Não abrir a casa, se abrir, entra as feras. Vai chegar gente com a voz dos filhos, dos netos, abre a porta é uma fera. Gritam com a voz dos filhos e netos, mas não é. Ele disse que rezem e peçam a Deus e a mim também que passará tudo são (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

Diz que era para o povo se preparar muito com bastante batata doce, bastante aipim e bastante amendoim, o que desse por baixo da terra (...). E diz que era para o pessoal rezar muito, rezar muito, pelos anjos, pelos anjos, pelos inocente, e para os que não prezam e pelos que não vão na igreja (A.C.P., católica, 74 anos, Fraiburgo).

João Maria teria enfatizado que nem as velas, nem o fósforo seriam comuns. Estes deveriam ser preparados e guardados para uso exclusivo neste dia.

Ele disse: “peguem e comprem um maço de fósforo Pinheiro, do papelzinho bem amarelo, que tem um pinheirinho, que vai terminar. Então comprem logo”. “Só vai acender deste maço, um palito do maço, que vai acender no dia da escuridão. Mandem fazer vela de cera, que seja feita por três Marias, de menos de sete anos. Façam e guardem, é só esta que vai ficar acesa, outras não” (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

Tinha que ter uma dúzia de vela de cera de abelha. As velas, uma Maria virgem e três meninas Maria também, pra fazer estas velas e passava assim, feito de cera e um maço de fósforo, comprado e guardado e nunca mexer. Porque de uma caixa de fósforo podia acender só um palito (J.P.M., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Ele mandou pegar três Maria, anjo, menor de sete anos e uma Maria virgem para ensinar porque as crianças são muito pequenas e não iam saber. Eu quantas que eu ensinei e quantos que fizemos. Comprar um quilo de cera, que fosse pagado com o suor do trabalho, e daí ensinar aquelas crianças, e um maço de fósforo da marca Pinheiro. A gente não pode pegar em nada, só mandar. Só ensinando. Daí esquentar, tem que colocar bem quente, daí mandar elas fazer, dá um trabalho, mas saiu, fizeram. E depois aquele restinho que fica na lata, daí enrolar e fazer uma velinha, mandar elas fazer mesmo. Táí, tá guardado, num saquinho bem branquinho. Chega a estar amarelo, desde que teja aí. E outra coisa, não limpa a casa alheia porque às vezes aquele vizinho sofria mais, devia mais pecado, não é para ir lá, é para ficar em casa. Fazer as velas na “Sexta-feira Maior” (M.J.B.S., católica, 73 anos, Campo Belo do Sul).

Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de conhecer e fotografar as velas, a caixa de fósforos Pinheiro e conversar com algumas Marias (hoje) adultas que haviam sido “escolhidas” para fazer as velas para a escuridão. Algumas velas e caixas de fósforos encontravam-se guardadas por muitos anos, intactas, estavam escuras pela ação do tempo, ainda sem uso, mas disponíveis para seu uso, caso necessário. Conforme relato anterior, apenas Marias, menores de 7 anos, virgens, estariam aptas a fazer estas velas. Como eram crianças, poderiam ser auxiliadas por outra Maria, neste caso, adulta, mas na condição de virgindade. Tanto meninas menores de 7 anos como mulheres virgens são escolhidas aqui para preparação das velas, para salvação de joaninos e joaninas, por sua condição de pureza, condição de imaculada e digna. O nome Maria está

relacionado ao simbolismo de Maria, mãe de Jesus Cristo. Antes mesmo de saber que M.J.B.S. tinha auxiliado as meninas “anjos” na produção das velas para escuridão, na Sexta-feira Santa e ainda como estranha, fui informada por ela a respeito de sua condição de virgindade e pureza. A necessidade de explicitação de uma condição tão íntima indica sua valorização nesta cultura, e mais do que algo a ser escondido, é algo que lhe confere prestígio religioso e por isso deve ser mostrado.

Aproximadamente no ano de 1993 ocorreu um eclipse e as pessoas lembraram imediatamente das profecias de João Maria sobre a escuridão.

Foi o eclipse. Eu não tenho medo, gente, porque Deus tá entre nós, não precisamos ter medo. Mas eu penso nas prosas... Que ele (João Maria) falou que quando desse o eclipse era um mau sinal, um aviso. Diz que quando aparecesse uma estrela, bem viva no céu, podia esperar que o castigo tava na terra. Tudo que ele disse, tá dando bem certinho, do jeito que ele falou (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

O que ele disse que primeiramente viria uma escuridão, quem tivesse fé nele, é bom, mas aqueles que não tinham fé, era ruim. Tudo que ele falou, tá acontecendo – a escuridão já teve, faz uns quatro anos, eu até tinha saído de casa e, de repente, anoiteceu e eu fiquei pensando “como eu vou chegar em casa?” Minha filha foi me encontrar, ficou escuro mais ou menos uma hora. São João Maria avisou e aconteceu (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

A comprovação da profecia reforça a confiança no Profeta João Maria, mas não retira o medo diante daquilo que não se conhece ou de algo violento, como a guerra, por exemplo. Alguns afirmam que João Maria teria sugerido que seria preferível a guerra à escuridão.

Ele dizia que rezem que venha a guerra e não a escuridão, porque a guerra vai lutar homem com homem e na escuridão vai lutar homem com fera (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

Embora pareça considerar ruim a luta entre seres humanos, este discurso sugere que seria preferível esta forma de luta àquela entre entidades de categorias diferentes (humanos e fera). Supostamente, na primeira forma as pessoas saberiam quais são os códigos. Já, na segunda, não. Outras afirmam que João Maria teria sugerido que a escuridão era melhor.

Era para pedir escuridão e não a guerra. Porque a escuridão, quem tivesse o fósforo sem o selo e vela benta dentro de casa tinha o fogo dentro de casa, a claridade (F.C.F.A, católica, 67 anos, Campos Novos).

Era para rezar que viesse escuridão e não guerra, porque a guerra se

viesses pelo norte, não tô bem lembrada, passava rápido e se viesse pelo sul ia nascer criança, ia morrer criança por muitos e muitos anos. Mas que ia ser muito melhor que fosse a escuridão porque não ia sobrar nada (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

Ele (João Maria) contava que coisas poderia vir: a escuridão ou uma guerra mundial. “Mas vocês rezem bastante que vem a escuridão e não a guerra”. Diz, “a guerra é muito triste, por causa das crianças, eles matam as crianças, os soldados matam as crianças, e matam com a espada, eles fincam a espada e atravessam, matam as crianças, e dá muita fome, uma parte morre de fome. Vocês rezem que venha a escuridão e não a guerra, porque a escuridão é um sofrimento muito grande, mas não com pessoa, com coisas invisíveis, coisas do diabo” (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Então a mulher velha era afilhada de São João Maria e ele disse “vai ter um tempo que vai vir uma escuridão, uma guerra civil”. Quando ela era bem pequenininha ele disse “vocês escolham, rezem para vir escuridão e não a guerra porque na guerra eles pinçam as crianças para cima e esperam com a espada assim”. A escuridão é melhor que a guerra porque a escuridão, quem tem fé em Deus passa dormindo, São João Maria disse. E aqueles que são mais afastados diz que daí sofre, aparece coisa feia, matam ou se assustam (J.M.A., católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

Mesmo que reconheçam que a guerra provocaria muitas mortes, fome, destruição, nestas falas, seria preferível a escuridão à guerra. A justificativa está na questão de que a guerra promove um conflito entre pessoas. Já na escuridão, há uma luta entre seres humanos e a fera, se referindo ao diabo ou a Besta-Fera, que deve ser combatida. A diferença crucial está na fé, enquanto na guerra o controle está em outrem; na escuridão há grandes chances de salvação, caso tenha fé e siga os preceitos religiosos de forma criteriosa. Estas interpretações, embora aparentemente contraditórias, indicam o temor diante dos sinais e da definição do mal (pecado humano e diabo) e a esperança na vinda do Reino. A certeza que têm é de que o mal deve ser combatido, atribuindo a João Maria o poder de decidir quem será punido e quem será salvo.

Como observei, para os joaninos e joaninas, o mal pode ser provocado por maus comportamentos humanos e por inovações tecnológicas. Estes, além de provocar muita violência, sofrimento e morte, promovem a criação de um novo tempo, o tempo rápido, em que a qualidade das relações sociais é definida a partir da lógica deste tempo. Por fim, o mal pode ser provocado por seres malignos, especialmente pelo diabo (Besta-Fera). Sobre o mal, parece não haver dúvidas, de que, estar na

contramão da reciprocidade e cumplicidade causa sofrimento às pessoas e se trata de algo que deve ser combatido. A destruição completa de uma cidade ou do mundo é como os joaninos e joaninas acreditam que o mal pode ser vencido, bem como aqueles que o provocam (humanos e fera), independente de onde venha. Vejo que o mal é uma imagem reguladora às avessas (VELHO, 1995).

Como castigo de Deus aos seres humanos, anunciado pela profecia de João Maria, ou não, a questão é que o fim do mundo é uma possibilidade concreta de acabar com o mal e restabelecer a reciprocidade e reatar a aliança com Deus. Ao dizimar o mal, são criadas as condições para o surgimento de um novo mundo. Isto, como afirmei anteriormente, compõe o discurso milenarista, ou seja, o fim é sempre seguido por um recomeço.

i) Surgimento de um novo mundo

Os discursos escatológicos dos joaninos e joaninas indicam que o fim deste mundo está diretamente relacionado ao surgimento de um novo mundo, marcado por novas relações sociais, sobrevivência apenas do bem e de pessoas boas e justas (consideradas anjos) e uma beleza natural incomparável.

Depois dos três dias, passava a escuridão e quem tivesse a vela e o sal continuava a vida normal e quem não tivesse a escuridão levava. Agora que eu digo não sei o que ele queria dizer com isso. As pessoas mais velhas sempre tinham vela benta em casa, água benta e sal bento (A.R.R., católica, 54 anos, São José do Cerrito).

Depois de três dias vai clarear o dia, começa um novo mundo, com outras pessoas, o resto desaparece (B.P.B., católica, 70 anos, Campos Novos).

Dura três dias. Depois clareia o dia e daí o galo cantava, aparecia a estrela lá, lá vinha o sol, clareava o dia e é um outro mundo, novo mundo. Daí é um novo mundo, daí troca a pessoa, a pessoa que sofreu, diz, muitos gafanhotos comem, o diabo come a carne, o olho, aquele que tá perdido, desaparece, e aquele que só desconta o pecado, ele volta, quando clareia o dia ele revolta, faz de conta que ele nasceu hoje, ele não sabe contar o que aconteceu com ele, ele nasce um anjo de novo. Aquele que é de Deus, muitos os gafanhotos ainda comem um pouco, comem os olhos, comem a língua, se ele falou das outras, caluniou, deve, daí o pecado é na língua, é nos olhos, mau olhado dos outros. Mas antes de clarear o dia, Nossa Senhora vem, Santa Luzia vem coloca olho novo, língua nova. Clareia o dia ele... encarnado perfeitamente e não sabe

dizer quem é irmão, ele nasceu, é a coisa mais linda do mundo! Diz “daí sim, daí vocês vão ver riqueza no mundo, a beleza do mundo, o que que é o mundo, é colorido, de tudo que é bom no mundo, tudo isso” (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Conforme afirmação anterior, a revelação profética de João Maria possibilita aos joaninos e joaninas anunciarem o mal que os aflige e mecanismos de acabar com ele – de forma parcial destruindo a cidade, ou de forma definitiva, dizimando tudo. Os discursos dos joaninos e joaninas explicitam, também, o desejo de salvação e de construção de um novo mundo, composto apenas por elementos bons. Para que isto ocorra, é necessário, antes, acabar com o mal, destruir o pecado humano e todo mal provocado por humanos e pelo diabo. As pessoas que são pecadoras fatalmente serão dizimadas. Aquelas que sobrevivem da escuridão são as eleitas para comporem o Reino. Além de serem salvas e imediatamente introduzidas no novo mundo, serão purificadas de todo o pecado e nascerão novamente, ou seja, não só esquecerão quem eram na vida anterior, como nascerão puras (sem pecado original). Desta forma, nascerão num mundo com novas relações sociais, pretensões e inclusive aparência. Será o mundo habitado apenas por justos e puros, os eleitos.

Para Maria Conceição Oliveira (1996), entre os índios Kaingang, a escatologia de João Maria não se traduz numa “hecatombe apocalíptica radical”, mas ganha expressão em fatos mais pontuais, por exemplo, “a restauração da ética nas relações, do respeito ao convívio e às tradições, em que a palavra ‘comunidade’ por ele deixada seja parte de um cotidiano exemplar” (p. 80). A ideia de redenção e salvação no “novo tempo” dos índios Kaingang trouxe consigo uma abrangência que vai além da cura do indivíduo, que implica o restabelecimento de uma saúde no plano social, de recuperação da terra que lhe foi tomada, do respeito entre as pessoas e da vida em comunidade. Além disto, João Maria é vivido no grupo num plano simbólico, mas também literal – como uma luta que não acabou.

Para os joaninos e joaninas, a revelação apocalíptica de João Maria deve se completar. Acreditam que é somente por meio dela que o mal será dizimado e, junto com ela, terá chegado a redenção e a transformação do estado das coisas, o restabelecimento da reciprocidade e cumplicidade entre os homens, de aliança com Deus, bem como a concretização de um novo mundo no qual respeito, solidariedade e amizade imperarão.

A motivação da salvação na terra ou de um paraíso terrestre (novo milênio) foi o que motivou diversos movimentos milenaristas,

também definidos como movimentos sociorreligiosos, messiânicos, proféticos, incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado “messianismo rústico brasileiro”²⁰⁰ (inclusive pentecostal). Norman Cohn (1981) afirma que todos possuem características semelhantes na noção de salvação, que seria:

- a) colectiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto colectividade; b) terrena, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não em algum outro mundo; c) iminente, na medida em que será súbita e para breve; d) total, na medida em que deverá transformar completamente a vida na terra, de forma que o novo estado de coisas não será apenas um aperfeiçoamento do que existe, mas a própria perfeição; e) miraculosa, na medida em que deverá ser realizada por, ou com ajuda de, agentes sobrenaturais (p. 11).

A questão do fim do mundo motivou muitos movimentos sociorreligiosos e uma produção literária farta. Romão Coutinho (2002), por exemplo, se propõe a relatar aquilo que denominou “uma história das profecias e dos profetas”, partindo da mais remota antiguidade até os tempos atuais – dos profetas bíblicos até os profetas do terceiro milênio. Analisa tais profetas e profecias e afirma que muitas profecias cumpriram-se. Outras não se realizaram e facilmente foram esquecidas, restando aquelas que se referem ao futuro. Realizou um resumo das que passaram para o terceiro milênio: 1) as que predizem o fim do mundo ou o fim da humanidade e o advento de um novo mundo de felicidade (milénarismo); 2) as que predizem a terceira guerra mundial; 3) as catástrofes ecológicas, com a submersão de vastas zonas e cidades; 4) o fim das religiões e o aparecimento de uma nova religião totalmente abrangente; 5) “o fim da democracia, se não abrandar a violência na sociedade e entre os povos, e a ambição dos políticos, pois continuam a ser mal escolhidos e não se interessam pela promoção de um novo civismo e pelo fim do terrorismo” (2002, p. 312).

Analisando o movimento de surgimento dos profetas e profecias, Romão Coutinho afirma que “a crença na profecia aumenta na medida em que surgem esperanças na mudança desse presente, face a um período de dias felizes e infelizes” (Idem). Acredita que, da Antiguidade até agora, o

²⁰⁰ Sobre movimentos sociorreligiosos, ver Maria Amélia Dickie (1996 e 2004), Fabian Filatow (2002), Ivone D’Ávila Gallo (1999), Emerson Giumbelli (1997), Duglas Monteiro (1978), Shepard Forman (1979), Vittorio Lanternari (1974), Márcia Espig (1998 e 2000) e Maria Isaura Queiroz (1965). Sobre milênio e messias, ver Vittorio Lanternari (1994).

desejo de acesso ao futuro e às suas práticas não cessaram. Modificou-se, sim, a forma e os meios desse acesso e o seu campo de aplicações. Verifica também que, desde o começo do cristianismo (que marca, de certa forma, o modelo escatológico mais comum), “o fim do mundo continuou no seu programa, fazendo sempre coincidir os interesses materiais e os espirituais com esperanças religiosas de realização de profecias. Por isso as suas expectativas continuam” (COUTINHO, 2002, p. 313). Assim, posso concluir que, junto com os temores do fim do século/mundo, surge a esperança de um novo tempo, um fim marca o recomeço.

A redenção (libertação, salvação, resgate), na perspectiva cristã, tem um caráter divino, é individual e ocorrerá com a entrada num outro quadro de referências, o de um tempo fora do tempo (COUTINHO, 2002). Aurélio Lopes (1998) sugere que, nesta perspectiva, o mundo tende para um fim absoluto, catastrófico e grandioso na sua apoteose apocalíptica. Este fim do mundo corresponderá ao fim da vida na terra, seguida de uma outra existência eterna e beatífica, perpetuamente feliz, mas numa outra dimensão existencial – o céu.

Para Laís Mourão (1975), “a noção do apocalipse decorre logicamente da busca de sentido para um mundo onde as contradições sociais se tornam cada vez mais explícitas” (p. 73). No contexto do século XIX analisado por ela, o apocalipse que se relaciona com João Maria aparece como castigo de Deus para todos os homens sem exceção, pois todos ainda se encontravam em estado de pecado. Neste caso, a culpa coletiva só podia ser expiada na dimensão de uma aliança coletiva com Deus. O sentido profundo da penitência, como dom que restabelece a reciprocidade e reata a aliança com Deus, ainda não havia se desdobrado totalmente.

Os aspectos observados por esses autores e autoras foram evidenciados nos discursos contemporâneos dos joaninos e joaninas tanto a respeito do fim do mundo (Apocalipse) quanto do surgimento do novo mundo. Segundo eles, todas as profecias de João Maria (mudanças nas relações sociais, inovações tecnológicas, carências, alterações climáticas, catástrofes e guerras) são sinais, avisos sobre a chegada do final dos tempos para pecadoras e pecadores. O momento deste fim, no entanto, seria marcado por uma escuridão de três dias e pela vinda do diabo que tentaria os seres humanos. Este período seria marcado por muita angústia, sofrimento, mortes e provações para a maioria das pessoas. Outras passariam por este período dormindo e não perceberiam

nada. A diferença entre os dois estaria no comportamento respeitoso e religioso do segundo grupo: “temente a Deus e respeitoso dos preceitos”, “só sobram as pessoas que têm fé em Deus”. Algumas afirmam que João Maria teria sugerido que Deus teria a possibilidade de revogar este fim e era para rezar para isto acontecer. Os joaninos e joaninas atribuem a João Maria o poder para definir quem seria punido ou salvo e, desta maneira, o Apocalipse se desdobraria completamente.

Capítulo 6

JOÃO MARIA COMO SÍMBOLO DE LUTA EM SANTA CATARINA

Este capítulo está dedicado a explicitar e interpretar os discursos de lideranças sociais e políticas a respeito de João Maria. Estes discursos passaram a ser elaborados a partir do final da década de 70 do século XX, momento intenso de organização das pastorais e movimentos sociais, partidos políticos “de esquerda”, mas também, em Santa Catarina, de efetivação de um projeto de resgate da memória da Guerra do Contestado a partir do governo estadual. Os discursos de organizações, projetos e lideranças políticas nos abrem um *mundo* político habitado por João Maria.

Também aqui é possível constatar a multivalência de João Maria ou vê-lo como “evento fundante” em torno do qual gravitam “múltiplos sentidos” (RICOEUR, 1978).

I – JOÃO MARIA: ENTRE FÉ E VIDA

a) Igreja da Libertação

Especialmente durante a Ditadura Militar (1964-1985), o Brasil acompanhou a ação de movimentos de oposição ao regime militar e lutas em defesa das populações empobrecidas e grupos discriminados. Alguns desses movimentos estavam inspirados numa perspectiva política socialista e na “opção pelos pobres” como princípio cristão. O final dos

anos 70 e início da década de 1980, no entanto, são fundamentalmente marcados pelo surgimento e pelo avanço de diversos movimentos sociais, tanto em áreas urbanas quanto rurais, frente às transformações capitalistas observadas, no Brasil e no mundo, desde a década de 1950. Marli Auras (1991)²⁰¹ resume este movimento, afirmando que

o desenvolvimento industrial, o avanço das relações capitalistas na agricultura, a acelerada urbanização, o aumento da população ativa no setor de prestação de serviços (comércios, bancos, escolas, hospitais, transportes, lazer), a mercantilização generalizada do cotidiano remetem para a formação de novos e exigentes sujeitos coletivos, com novas e crescentes demandas sociais, em meio as fortes contradições decorrentes da continuidade de um poder político desfrutado como patrimônio de alguns privilegiados (p. 9).

Esta autora observa também que, na década de 80, a inércia política da maioria é progressivamente substituída por grupos que buscam se organizar para reivindicar, lutar e estabelecer novas forças políticas e, a partir de alterações concretas, construir novas possibilidades e descortinar novos horizontes sociais.

É nesse contexto que (re)surgem novos movimentos cristãos, especialmente a partir da Teologia da Libertação e da ala esquerda da Igreja Católica²⁰², assumindo as causas populares. É a chamada Igreja da Libertação que se reivindica ecumênica, pluralista, secularizada e convicta da organização da sociedade a partir dos trabalhadores, que são considerados como protagonistas da história (CASTELLS, 2001).

Esta vertente católica surgiu a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência de Medellín (1968), continuada em Puebla (1979). A orientação dessa nova cristandade era a profunda identificação com os “últimos” deste mundo, que devem ser os “primeiros” no Reino de Deus, os pobres. Fez-se, assim, a “opção preferencial pelos pobres”. Esta escolha implicou revisões profundas na imagem da Igreja latino-americana. A primeira diz respeito à contestação da identificação da Igreja com as elites coloniais, estabelecendo uma aproximação com os pobres. Além disto, que a Igreja deveria ser reconstruída a partir de suas bases locais enraizadas na experiência “popular” (ideia de inculturação) e numa nova leitura da Palavra de Deus. Rubem Fernandes (s.d.) faz um resumo deste processo.

²⁰¹ Trabalho sobre o poder oligárquico catarinense (AMIN, RAMOS, KONDER, BORNHAUSEN).

²⁰² Trata-se de leigos, religiosos, padres e bispos que assumiram uma postura teológica em torno da opção preferencial pelos pobres, aplicando na América Latina e Caribe as decisões do Concílio Vaticano II. Esse Concílio incentivou a evangelização das massas a partir do laicato (CAMPIGOTO, 1996).

Insatisfeitos com a estrutura paroquial, estes agentes preconizaram a multiplicação de pequenas comunidades de fé, denominadas ‘Comunidades Eclesiais de Base’ (CEBs). Compensando a carência de padres, as CEBs seriam animadas por ministros leigos, apoiados por agentes do clero. Ao invés da ênfase nos ritos tradicionais, a religiosidade das CEBs deveria concentrar-se no entendimento da Bíblia e seu significado para o drama histórico atual. Implicava, portanto, uma estreita associação entre as linguagens da teologia e da sociologia, sobretudo de orientação marxista. Envolvia, também, uma aproximação entre as pastorais especializadas e os movimentos sociais. Missionários foram estimulados a contribuir para as lutas indígenas pela terra e pela sobrevivência cultural. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) tornou-se uma referência para a causa social dos índios brasileiros. A Pastoral da Terra²⁰³ recuperou a afinidade com o mundo rural, característica da Igreja católica, distanciando-se das oligarquias locais e animando a organização de camponeses e de lavradores sem terra. A Pastoral de Favela contribuiu vigorosamente para os movimentos sociais urbanos. A Pastoral do Menor mobilizou-se em defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes. Os meios sindicais ganharam uma nova corrente de agentes católicos que participaram da formação do Partido dos Trabalhadores. Embora a teologia da libertação germinasse em toda a América Latina, como com Gustavo Gutierrez, na Colômbia, ou Juan Luis Segundo, no Uruguai, foi no Brasil que este movimento alcançou maiores dimensões. Leonardo Boff, Clodovis Boff, Carlos Meister e Frei Betto são alguns nomes de destaque. Diversos fatores, internos e externos à Igreja, levaram a um declínio da Teologia da Libertação e das pastorais por ela inspiradas²⁰⁴. No entanto, deixou marcas profundas que se desdobram na Igreja de forma permanente. Já não sustenta a esperança messiânica de uma reforma total da Igreja, mas continua a dar frutos, animando a consciência social católica no País (FERNANDES, [s.d.], p. 06)²⁰⁵.

Além disto, o movimento teológico, surgido na Igreja Latino-americana a partir do Concílio Vaticano II, propunha o engajamento dos cristãos na construção de uma sociedade que eliminasse a propriedade privada dos meios de produção, pois esta geraria a exploração de uma classe sobre a outra, ou seja, “pretendia-se uma reorientação da prática cristã a partir de uma ressignificação de suas representações por meio de

²⁰³ Posteriormente constituída como CPT.

²⁰⁴ Um dos fatores que diz respeito ao papado de João Paulo II (1978-2005) que estabelece uma política de centralização e valorização da hierarquia e que, portanto, tem em mira o fortalecimento institucional e afasta-se das diretrizes assumidas pelas Conferências Latino-Americanas, Medellín (1968) e Puebla (1979).

²⁰⁵ Texto disponibilizado no site <http://www.mre.gov.br>.

um discurso que tenta unir a teologia clássica cristã e a análise marxista” (CAMPIGOTO, 1996). O objetivo estratégico deste movimento era a “opção pelo homem”, a transformação de um novo ser e o privilegiar do resgate da dimensão humana em detrimento da lógica (perversa) do capitalismo.

Para implementar estes princípios junto ao povo, a Igreja Progressista desenvolveu uma nova metodologia, de caráter operativo, que contemplava a mobilização das massas em romarias, missas, grupos de reflexão, que deveriam ter o caráter de uma celebração de fé e possibilitar ao povo a experientiação de sua própria “força de classe unida”. Assim, a Igreja, utilizando-se de recursos pedagógicos traduzidos em práticas e atos simbólicos, incentivou e legitimou a organização dos trabalhadores do campo e da cidade (CASTELLS, 2001).

Muitas lideranças, partidos políticos e movimentos reivindicatórios com características populares, democráticas, autônomas e inspiradas nesta perspectiva cristã-marxista surgiram no âmbito desta Igreja da Libertação²⁰⁶ (especialmente por intermédio da CPT e das pastorais sociais)²⁰⁷. Entre outros, é possível citar o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST)²⁰⁸, Movimento

²⁰⁶ Segundo Geraldo Locks (2008), que desenvolve uma pesquisa sobre as CEBs na contemporaneidade de Lages, os sujeitos vinculados primeiramente como lideranças dessas comunidades, na década de 80, afastaram-se daquilo que faziam como “trabalho de base” (responsável pela mobilização e formação permanente de sujeitos) e integraram movimentos reivindicatórios diversos: organizaram oposições sindicais, fundaram ou se agregaram a movimentos sociais, como o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) (LOCKS, 2008).

²⁰⁷ Márcia Leite (2003) observa mudanças nesta configuração na década de 80. A partir da crise da Teologia da Libertação e a perda de densidade das Pastorais Sociais e das Comunidades Eclesiais de Base, relacionados ao processo de redemocratização da sociedade brasileira, ao revigoramento de espaços tradicionais de ação política como sindicatos, associações e partidos políticos e à crise do paradigma marxista. De outro lado, esta mudança tem a ver com o movimento restaurador empreendido pelo papa João Paulo II com apoio de algumas dioceses, que silenciou teólogos, dividiu dioceses, transferiu bispos para conter vozes e ações da Igreja da Libertação. Sobre esta crise vinculada à explosão do movimento carismático dentro da Igreja Católica, ver também João Libânio (2003).

²⁰⁸ O Movimento Brasileiro de Trabalhadores Sem Terra (MST) surgiu em 1979 em Santa Catarina, mas apenas em 1985 foram elaboradas as diretrizes gerais do movimento, em meio à ebulição política nacional sobre reforma agrária. Surgido no âmbito da Igreja da Libertação (através da CPT e PJ), o MST tem como característica básica a resistência prolongada, não a violência. “A articulação do MST com outros movimentos populares do campo e da cidade, inclusive com o partido político, é um imperativo na luta pela desarticulação da hegemonia burguesa e a democratização do poder econômico e político” (AURAS, 1991, p. 274). Bernardo Fernandes (1998) estuda a gênese do MST em cada estado brasileiro, desde a organização dos trabalhadores de base, as ocupações de terra e as formas de resistência, os confrontos com os latifundiários, com os governos federal e estaduais e os enfrentamentos com jagunços e policiais, até a implantação dos assentamentos rurais. Recupera, dessa forma, as experiências que levaram à construção do MST em suas relações com as instituições de apoio à reforma agrária, bem como as suas conquistas: terra, trabalho, cooperação e educação, num processo de ressocialização de parte da população excluída. Sobre MST, ver também Alicia

de Mulheres Camponesas (MMC)²⁰⁹, Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)²¹⁰, Movimento de Pequenos Agricultores (MPA)²¹¹ e o Movimento Nacional pelos Direitos Humanos (MNDH).

Assim como a Igreja da Libertação, estes movimentos sociais assumiram as causas populares lançando mão de diversos recursos pedagógicos, discursos, mitos, rituais, místicas²¹², símbolos e, desta maneira, viabilizaram e implementaram os valores e princípios reivindicativos, especialmente junto à população-alvo, mas também junto à população em geral e ao Estado. Eventos como romarias, caminhadas, marchas, celebrações e acampamentos em praças públicas buscam dar visibilidade aos conflitos sociais vividos e ao mesmo tempo criar fatos políticos²¹³. Assim, sugere Alicia Castells (2001, p. 203), estes eventos atuam como instrumentos políticos de caráter educativo na formação

Castells (2001) e Miguel Lazzaretti, 2003.

²⁰⁹ O site www.mmcbrasil.com.br informa que nos anos 80 surgiram diferentes movimentos de mulheres nos estados brasileiros em sintonia com o surgimento de vários movimentos do campo. Motivadas pela bandeira do reconhecimento e valorização, em 1982 as trabalhadoras rurais construíram sua própria organização (Movimento de Mulheres Agricultoras, MMA) e desencadearam lutas como libertação da mulher, sindicalização, direitos previdenciários, documentação, participação política, entre outras. Em 1995 criou-se a Articulação Nacional de mulheres trabalhadoras rurais reunindo as mulheres de diversos movimentos populares para organizar mobilização, celebrar datas históricas e significativas, lutas, formação política e elaboração de materiais. O Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) se consolidou apenas em 2003 como movimento autônomo, democrático e popular, classista (trabalhadoras do campo) – com a missão de lutar pela “libertação das mulheres trabalhadoras de qualquer tipo de discriminação e opressão” e por relações igualitárias e socialistas. Segundo Marli Auras (1991), a Constituição Federal de 1988 sofreu forte influência dos movimentos populares no campo, instituindo o regime único de previdência para trabalhadores urbanos e rurais, contemplando a mulher agricultora com aposentadoria aos 55 anos e auxílio maternidade.

²¹⁰ Segundo o site www.mabnacional.org.br, “a história dos atingidos por barragens no Brasil tem sido marcada pela resistência na terra, luta pela natureza preservada e pela construção de um projeto popular para o Brasil que contemple uma nova política energética justa, participativa, democrática e que atenda aos anseios das populações atingidas”. O movimento surgiu a partir da organização das pessoas desalojadas pela construção de usinas hidrelétricas desde a década de 70 (sobre este processo no sul do Brasil, ver Maria José Reis [1998]). Em abril de 1989 foi realizado o primeiro encontro nacional de trabalhadores atingidos por barragens com a participação de representantes de várias regiões do país e, em 1991, foi decidido que o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens) deve ser um movimento nacional, popular e autônomo. Em 1997, realizou-se o I Encontro Internacional dos atingidos por barragens com participação de 20 países da Ásia, Europa, América e África, sendo criada a Comissão Mundial de Barragens (CMB).

²¹¹ Sobre este movimento, ver www.mpabrasil.org.br.

²¹² A mística é uma espécie de teatralização, muito utilizada por diversos movimentos e organizações populares, inclusive da Igreja, para representar uma determinada ideia. A mística procura envolver os e as participantes, geralmente é combinada com outras formas expressivas como estética, música, poesia e com símbolos daquela organização como bandeiras, faixas, camisetas. A mística está presente em todos os momentos destas organizações: encontros, reuniões, romarias, passeatas, acampamentos, assentamentos e até eventos científicos. Sobre a dimensão educativa da mística do MST, ver Evandro Medeiros (2002) e Alicia Castells (2001).

²¹³ Sobre a marcha dos sem-terra como um ritual político, ver Christine Chaves (2001).

política de trabalhadores e trabalhadoras e, a partir disto, promovem uma sacralização do “próprio fazer político”.

A partir desta perspectiva do “fazer político” ou da intermediação entre “fé e vida” (REIS, 1998)²¹⁴ junto às populações empobrecidas, a Igreja da Libertação e os movimentos sociais de Santa Catarina fazem uma releitura crítica da Guerra do Contestado e das populações envolvidas nela. Refletem sobre a perspectiva “oficial” (um movimento de fanáticos, de rebeldes, uma guerra sangrenta promovida por bandidos) e propõem pensar nele como um movimento legítimo e organizado de camponeses pela terra, que lhe havia sido roubada anteriormente, e por condições de trabalho nela. Estas organizações passaram a estimular a leitura da história a partir dos protagonistas, no caso, os camponeses, sob a ótica do “oprimido, do caboclo catarina”²¹⁵, mas também de líderes como Maria Rosa²¹⁶, Chica Pelega e João Maria. Consideram que estes (camponeses e líderes) teriam lutado de forma corajosa “contra o coronealismo, os latifundiários, a opressão, o poder constituído, as multinacionais, os depredadores do território em toda a região do Contestado” (TELLES *apud* OLIVEIRA, 1992, p. 147)²¹⁷. Com base nesta interpretação, as lideranças promovem uma relação direta entre a Guerra do Contestado, como organização legítima e justa dos trabalhadores, e os movimentos sociais contemporâneos. João Maria, como um dos supostos líderes desta organização sertaneja, é tomado como símbolo e mártir da luta contemporânea pela terra em Santa Catarina. Esta interpretação foi fortemente influenciada pela ideia de inculturação (LOCKS, 1998) e de politização da fé.

Inspirados nesta perspectiva, a Igreja Progressista e as lideranças sociais passam, a partir da década de 80, primeiramente a estimular e valorizar as formas religiosas locais, entre elas, a devoção a João Maria (santo), e a privilegiar os sujeitos e, posteriormente, promover uma ressemantização em torno dele – de pregador da palavra divina à guerreiro e homem de luta.

²¹⁴ Esta intermediação ocorreria em exercícios como estes: introduzir um elemento para reequacionar a injustiça e o sofrimento como problemas religiosos ou através de elementos historicamente sedimentados no “universo simbólico popular” e rediscutir relações de subordinação e exploração (p. 57).

²¹⁵ Hércion Ribeiro, in: “Primeira Romaria da Terra”, Jornal Santa Catarina, 14 e 15 e setembro de 1986.

²¹⁶ Sobre Maria Rosa como “comandante da guerra sertaneja”, ver Aldo Dolberth (2005), Euclides Philippi (2005), Alzira Scapin (2005), Enori Pozzo (2005). Sobre percepção de que Maria Rosa está viva em cada mulher camponesa (que sonha e luta), ver Neide Furlan (2005).

²¹⁷ Grande parte dos joaninos e joaninas, no entanto, não reconhece qualquer envolvimento de João Maria com a guerra, a não ser que “este a revogou”.

A primeira etapa deste processo foi relatada por um ex-padre progressista.

No começo as pessoas não entendiam, não aceitavam e até a gente teve umas certas oposições da Igreja. Porque de começo era proibido fazer as rezas de São João Maria. Inclusive nas casas as imagens de São João Maria eram escondidas se caso o padre chegasse de ir lá. Então, como eu já tinha imagem de São João Maria e quando chegava ia procurar nas casas, comentar, daí o pessoal começou a ficar mais à vontade e daí todos os dizeres populares de João Maria que tá forte no pessoal, que pega forte, então de fato as fontes de água, fizemos todo o resgate, plantamos em cada comunidade uma cruz, conforme São João Maria, cruz de cedro (...). João Maria foi muito marcante e podemos dizer que foi um resgate, uma entrada para dentro da Bíblia, uma Bíblia mais pé no chão. Fazia assim um tripé: o pé no chão, um olho na Bíblia e o outro em Deus. Foi muito bom isso aí, foi muito forte, fez um batizado. Por fim a gente se envolveu, envolveu muito, mas faz cinco anos que eu me afastei (da condição de sacerdote) (S.N.H., católico, Campo Belo do Sul).

Mas observado também por joaninos e joaninas.

E a grande mudança a partir de 80 é que a Igreja começou a olhar a pessoa de João Maria com outros olhos, ela considera que foi um profeta do século. Agora quando é que vão tornar ele santo, não sei. Porque um padre, um bispo, um papa é fácil de santificar, mas um homem, pai de família, que se dedica tanto, que levou uma vida... Porque não tem dinheiro, não são tornados santos (A.R.R., São José Cerrito).

Meu marido levou um tempo, não acreditava em São João Maria, dizia que tinha São João, mas não São João Maria, depois que os padres começaram a falar, os missionários, as lendas de São João Maria, aí ele ficou mais assim... E coloquei o quadrinho acima da minha cama e não tirei mais. Se Deus quiser a foto dele vai ficar na sala e no quarto. Daí nunca mais ele falou (S.L.R., Campo Belo do Sul).

Esta postura diferenciada dos padres progressistas de apoiar os símbolos e práticas religiosas não institucionalizadas provocou, num primeiro momento, conflito com a oficialidade católica e surpresa nos joaninos e joaninas católicos. No momento posterior, estas pessoas passam a explicitar mais suas práticas e símbolos, resgatar aquelas que tinham sido abandonadas anteriormente e, até, envolver-se nos movimentos sociais a partir desta valorização.

Eu entrei no movimento popular porque eles (padres progressistas) incentivavam. Eles sempre deram muito apoio, muita força pra gente. O padre S. era daqui, ele trabalhou bastante, mas ele não

era do meu tempo, eu deveria ser criança quando ele esteve aqui. O pai lembra muito dele. Ele trabalha na rádio, toda a segunda-feira ele tem um programa, muito bom, 15 para meio-dia, Rádio Clube, e ele tem sempre os conselhos. E o padre S., ele é um padre, ele fala muito de São João Maria, fala no programa da rádio, como o dia de Santa Cruz em 3 de maio, ele fala muito de São João Maria. Ele desistiu de ser padre (M.F.R.M., católica, Campo Belo do Sul).

Se, num primeiro momento, a Igreja promovia medo nos joaninos e joaninas católicos diante de sua crença em São João Maria, num segundo momento, a Igreja Progressista fortaleceu e fez desabrochar esta crença. Este processo legitimador estimulou a elaboração de discursos como este:

Aí eu disse “oh aqui, padre E., pode benzer meus santos, que eu tenho bastante santo” e ele benzeu São João Maria (S.L.O.M., católica, Campo Belo do Sul).

Além da constatação, por parte dos católicos, de que a Igreja Progressista valorizou João Maria a partir da década de 80, a postura destes padres foi eficaz e deu segurança para aqueles que não tinham coragem de assumir sua devoção passassem a fazê-lo. Este é um movimento, no mínimo, curioso de intervenção, pois são os padres progressistas que interferem junto ao povo a favor de uma religiosidade não oficial.

Esta identificação fez com que João Maria fosse entronizado como padroeiro da capela do Assentamento Contestado, no município de Fraiburgo, em 2004. O processo iniciou com a escolha de João Maria como padroeiro com apoio do padre que acompanhava o movimento naquele momento. Este padre faz parte da ala progressista da Igreja Católica, é envolvido com movimentos sociais diversos, especialmente aqueles ligados à questão da terra. Por divergências políticas, ele foi afastado dessa paróquia e seu substituto, aparentemente de uma linha mais conservadora, e mesmo o vigário, não aceitou a indicação deste santo como padroeiro. Quando a capela ficou pronta, a comunidade organizou-se para a inauguração e entronização do padroeiro. No dia determinado, apesar da não aprovação do padre que estava na condição de representante da paróquia no cerimonial, a imagem de São João Maria (doada pelo padre que os apoiou) entrou como padroeiro no cortejo oficial formado pelo padre, junto com as imagens de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora do Coração de Jesus. A imagem de João Maria foi colocada no centro do altar (foto da capa) e em cada lado uma imagem de Nossa

Senhora. Segundo a informante²¹⁸, o vigário da paróquia não aceitou esta decisão e só apareceu na comunidade para rezar uma missa por mês e receber o dízimo. Ela questiona esta postura: “o padre não aceita João Maria como padroeiro porque ele não foi canonizado, mas quem garante que Nossa Senhora foi?”. A concretização da entronização de João Maria como padroeiro desta capela foi possível especialmente pelo apoio inicial do padre progressista e fortaleceu-se numa postura teológica ligada às causas populares e numa experiência religiosa a partir da cultura dos sujeitos. Este caso demonstra, por um lado, um conflito latente entre a vontade de joaninos e joaninas que querem tornar João Maria um santo igual aos outros, e os padres conservadores (neste caso, representando a oficialidade católica) que negam isto, e por outro um fortalecimento da religião local a partir da Igreja Progressista. Serve, também, para demonstrar o conflito interno entre os dois catolicismos em torno da questão de João Maria.

A explicação a respeito da escolha deste padroeiro serve para observar o processo de ressemantização de João Maria promovido a partir das lideranças sociais. Perguntados sobre as razões para a escolha de João Maria como padroeiro, alguns afirmaram que João Maria foi escolhido porque foi um homem que lutou pela terra e defendeu os pobres. Enquanto o primeiro discurso enfatizava o reconhecimento de João Maria – a partir da perspectiva religiosa local – como santo, aqui aparece seu reconhecimento como líder político. Este evento é interessante para verificar não só a combinação de dois discursos (não excludentes entre si) de joaninos e joaninas sobre João Maria – o do santo e o do líder político, mas também a interferência de uma Igreja no processo de politização do sagrado.

Ao transformar João Maria santo em homem de luta, a Igreja Progressista promoveu sua sacralização política e o colocou como elemento intermediário entre “fé e vida”. Se o povo continua a chamá-lo santo, isto não é sancionado pela Igreja, apesar de ela “deixar acontecer”. A Igreja Progressista recupera a imagem de João Maria lutador, temente a Deus, pregador da palavra divina, mas, principalmente, guerreiro e homem de luta, ao mesmo tempo, que coloca em segundo plano a questão de sua santidade. Então, quando a Igreja o assume, ela ressemantiza-o, fornece nova possibilidade de interpretação sobre ele.

²¹⁸ Entrevista realizada em 2005.

b) João Maria nos eventos da CPT

Outra instituição que promove uma ressemantização de João Maria é a Comissão Pastoral da Terra (CPT), organismo das chamadas Pastorais Sociais da Igreja Católica²¹⁹, Linha 6, da CNBB, que surge como serviço da Igreja (ADAM, 2002, p. 54). É uma organização nacional composta por um grupo de agentes de pastoral leigos, religiosos, padres e bispos que, assumindo a “opção pelos pobres” na área rural, passa a apoiar agricultores, assalariados rurais ou na condição de migrante, em suas lutas e reivindicações (CAMPIGOTO, 1996).

A CPT assumiu a defesa da reforma agrária e a luta de agricultores e agricultoras desde sua criação e se contrapôs ao discurso desenvolvimentista, que elevou colonos europeus ao status de heróis e responsáveis pelo desenvolvimento estadual, ao mesmo tempo em que depreciou a pequena propriedade não tecnificada e a agricultura de subsistência (CAMPIGOTO, 1996).

A pastoral de cunho político esquerdista, assumida por diversos movimentos e pastorais sociais, não foi bem aceita (e nem assumida) por grande parte da hierarquia eclesiástica católica, gerando muitos conflitos. Por parte dos trabalhadores e trabalhadoras rurais e “despossuídos da terra”, por outro lado, observou-se uma boa receptividade desta ação da Igreja Católica. Alicia Castells (2001) sugere que esta ampla receptividade

deve ser atribuída não apenas a uma nova postura evangelizadora na pregação, como também à participação direta de seus membros na proposta e efetivação de formas de organização para canalizar, através da luta política concreta, as reivindicações dos trabalhadores rurais. Uma outra variável explicativa da receptividade à mensagem das pastorais deve-se a que os trabalhadores rurais encontraram na Igreja uma instituição que soube respeitar seu modo de raciocinar, resgatando sua cultura, seus valores e suas formas de expressão, sem tentar substituir os tradicionais laços de compadrio e amizade, de relação comunitária e solidariedade, cuja base de sustentação passa pela família, entendida como a unidade básica de produção no meio rural (2001, p. 85).

A partir desta opção, os agentes de pastoral da CPT têm animado (e até gestado) outras entidades a assumirem a causa dos agricultores e agricultoras, prestando-lhes assessoria pastoral-teológica, metodológica, jurídica, política, sindical e social. Embora tenha surgido como pastoral

²¹⁹ Pastoral é uma designação própria do catolicismo que indica e simboliza a ação de levar o povo (as ovelhas) ao caminho reto da religião (CAMPIGOTO, 1996, p. 01).

da Igreja, desde o início a CPT se entende como um trabalho ecumênico, “do qual fazem parte outras igrejas²²⁰, outras formas de religiosidade e, inclusive, organizações não ligadas a Igrejas, enfrentando toda sorte de crises e conflitos com as hierarquias eclesásticas” (ADAM, 2002, p. 55). O trabalho prático das CPTs locais é conduzido basicamente por agentes de pastoral, com apoio eclesástico e assessoria teológica de padres, pastores e pastoras.

Em Santa Catarina, a CPT constituiu um discurso, nas décadas de 70 e 80, que extrapola o quadro dos cuidados espirituais, nutrindo-se da Teologia da Libertação, fundamentado na racionalidade política dos chamados “partidos de esquerda”, ao mesmo tempo em que recorreu a mitos a fim de anular o discurso desenvolvimentista utilizado pelas elites intelectuais e governamentais. “Desta forma, a utopia pastoral, ou o futuro a ser buscado, desliza entre o ‘Reino de Deus aqui na terra’, na perspectiva mítica, e a ‘Sociedade Socialista’, na perspectiva política” (CAMPIGOTO, 1996, p. 04). Este discurso apresenta-se como receita para se chegar a um “amanhã sem males” e baseia-se na linearidade, ou seja, “em um vetor progressivo a direcionar-se de um lugar indesejado, desconfortável e ameaçador, para outro onde haverá plena realização das carências” (Idem).

De forma semelhante à Igreja, a CPT lançou mão de recursos e de uma prática político-pedagógica (mística, cantos, símbolos, discursos e ritos) para atingir e conscientizar os trabalhadores a assumirem sua própria história de luta. Entre estas estratégias pedagógicas-organizativas, conscientizadoras e celebrativas da CPT estão a Romaria da Terra, que reúne, anualmente, em torno da luta pela terra, milhares de pessoas. “São pequenos agricultores, trabalhadores sem-terra, agentes pastorais, gente de todas as idades, homens e mulheres, católicos, em sua maioria, gente pobre ou solidária à pobreza, que atendem ao convite espalhado pelos padres e pastores nas suas comunidades” (FLORES *et al.*, 1996, p. 208).

A Romaria da Terra nasceu no final de 1970²²¹, vinculada a então nascente Teologia da Libertação e direcionada contra a injustiça social no campo. Ela surgiu em apoio aos chamados pobres da terra, ou seja,

²²⁰ Especialmente a Igreja Protestante de Confissão Luterana.

²²¹ A primeira Romaria da Terra, na época chamada Missão da Terra, ocorreu no estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1978, em torno da temática da “resistência cultural dos índios desta região” (ADAM, 2002, p. 53).

indígenas, posseiros, posseiras, pequenos agricultores e agricultoras, sem-terra, assalariados e assalariadas rurais e pessoas atingidas por barragens (ADAM, 2002). Esta forma litúrgica foi, desde o início, “uma mistura de elementos de romarias tradicionais, passeatas de protesto e novas formas de espiritualidade em torno das comunidades de base (CEBs), todas marcadas, mais ou menos, pela união de dois polos: a fé e a política” (p. 53).

As romarias são organizadas pelas CPTs estaduais a partir do contexto e refletindo, de forma ecumênica, temas anuais. Em geral, são temas relativos à política agrícola ou agrária e à luta de trabalhadores por melhores condições de vida. Embora a Romaria da Terra seja um evento de caráter religioso “que lida com o imaginário, articula o simbólico religioso, história, celebração”, serve como “uma estratégia pedagógica-organizativa e de educação política” (LOCKS, 1998, p. 140). Desta forma, assume um caráter simultaneamente religioso e político.

A estrutura litúrgica de uma Romaria da Terra é semelhante em todas as regiões do Brasil: 1) concentração inicial e grande momento de abertura da romaria; 2) procissão ou caminhada; 3) festa de encerramento. Os detalhes e variações litúrgicas dependem da relação da CPT regional com a diocese local. Se esta relação for estreita, aproveitam-se elementos das romarias tradicionais e/ou das tradições do catolicismo local. “Quando a CPT tem uma certa independência em relação à diocese, a construção litúrgica é mais aberta e dá mais espaço a elementos ecumênicos” (ADAM, 2002, p. 55).

As Romarias da Terra costumam congregam pessoas motivadas por meio de trabalhos da CPT com os grupos de trabalhadores sem-terra, organizações de pequenos agricultores e agricultoras ou outras formas de organização no campo, populações indígenas, comunidades de base rurais, grupos de negros, mulheres, famílias e pessoas identificadas com a “Igreja dos Pobres”. Não é difícil afirmar que a Romaria da Terra é a maior concentração de organizações populares e um dos maiores encontros ligados à Igreja. No contexto da Romaria da Terra, política, resistência e luta devem ser lidos como sinônimos, nos quais os próprios envolvidos definem suas vidas como uma grande luta (ADAM, 2002, p. 56-57).

Inspirada nesta dimensão sócio-política da fé, a CPT em Santa Catarina editou a primeira Romaria da Terra em torno da temática da Guerra do Contestado e de João Maria²²². A explicação para esta escolha

²²² Como sugere Paulo Machado (2004), os trabalhadores rurais sem-terra passaram a se apropriar da memória da luta cabocla a partir da primeira Romaria da Terra em Taquaruçu, em 1986.

vem de Padre Hércion Ribeiro (1986):

a Romaria da Terra vai estar associada ao Contestado, porque tanto esse quanto aquela estão ligados à força histórica dos fracos de SC. O Contestado foi a luta dos pequenos, em defesa dos seus direitos, sua dignidade e sua fé. A Romaria da Terra dirá de novo que a luta dos explorados e dos pobres não está resolvida e por isso continua (p. 1).

Esta Romaria foi realizada no dia 14 de setembro de 1986, no local onde ocorreu uma das batalhas do Contestado, localidade de Taquaruçu, município de Fraiburgo²²³. A data de 14 de setembro foi escolhida pela proximidade com o dia 15 de setembro, data em que o povo costuma celebrar o dia de João Maria. Segundo a imprensa, a escolha da data teve origem no fato de que 14 de setembro é o dia em que os cristãos celebram, desde o século IV, a festa de Santa Cruz (*Jornal Santa Catarina*, “Primeira Romaria da Terra”, 14/15/09/1986). “Assim, acreditamos que para nossa Romaria ter Raiz, fazer história, fosse [sic] importante recuperar essa memória” (Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina, arquivo CPT/SC, 1986).

Os objetivos dessa primeira romaria eram “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” (FLORES *et al.*, 1996, p. 209).

Para incrementar a relação entre a luta do passado (Contestado) e a luta atual pela terra, esta Romaria e todas as seguintes promoveram uma ressemantização dos símbolos religiosos a partir de elementos históricos. E foi assim que “a cruz de cedro torna-se o símbolo da resistência e da luta pela terra, reporta-se às cruzes plantadas pelos monges João Maria de Agustine e João Maria de Jesus, rememorando o movimento do Contestado, que aconteceu no início do século” (p. 208). A construção e a plantação das cruzes de cedro durante a realização da Romaria da Terra foram adotadas pela CPT de Santa Catarina. Como forma de valorização da cultura local e concretização do compromisso dos locais e dos romeiros em torno da luta pelos direitos humanos, passou-se a construir uma

²²³ Segundo Maria Bernadete Flores et al. (1996), Taquaruçu foi escolhida para realização da Romaria porque foi uma das cidades santas da Guerra do Contestado, um reduto de caboclos “que esperavam a ressurreição do monge João Maria, morto em outubro de 1912, nos campos de Irani, atacado pelo exército” (p. 215). A afirmação de que teria sido o monge João Maria a ser morto durante a batalha da Guerra do Contestado se contrapõe à literatura e aos registros históricos de que quem foi morto, no Irani, teria sido Miguel Lucena de Boaventura, o José Maria, suposto irmão de João Maria.

cruz de cedro utilizando uma árvore retirada do local, que é carregada e plantada pelos romeiros no local da romaria.

Esta Romaria lançou mão de um poderoso recurso pedagógico utilizado milenarmente pela Igreja para ensinar as mensagens do cristianismo – a via-sacra, composta de quatro estações (paradas) onde, em cada uma delas, encenam-se peças teatrais²²⁴. O que diferenciou esta de outras vias-sacras foi que “as peças representavam episódios da Guerra do Contestado, das lutas atuais pela terra e rituais que re-atualizavam o mito da redenção, a utopia da mudança das condições de vida dos trabalhadores do campo” (FLORES *et al.*, 1996, p. 209).

Já na primeira estação da via-sacra apresentou-se o mito do herói e do mártir da Guerra do Contestado – João Maria. Um grupo de remanescentes do Contestado entra no palco carregando uma pequena cruz de cedro e o estandarte de João Maria²²⁵, seguido de atores representando os trabalhadores, coronéis da terra e o próprio João Maria, que apareceu distribuindo ervas medicinais para as pessoas que estavam em torno dele e fazendo procedimentos curativos. Enquanto isto o narrador declamava: “João Maria costumava fincar cruzeiros por onde passava (...) para defender o povo da fome, da peste, da guerra. Ele denunciava a exploração feita pelos coronéis. Tudo isto serviu de base para o povo enfrentar a luta do Contestado” (p. 217).

Nesse contexto, a história religiosa dos sertanejos foi ressaltada a partir de símbolos, mitos e práticas. Convém lembrar que, na época do Contestado (início do século XX), “estes mesmos símbolos e práticas foram condenados e combatidos pela Igreja Católica, representada na região pela Ordem Franciscana, cujos padres vieram da região de Saxônia, Alemanha” (p. 218).

²²⁴ Além da via-sacra, esta Romaria lançou mão de outro recurso pedagógico utilizado pela Igreja Católica – a reza do terço. “Através da Reza do Terço, o não iniciado, enquanto repete as orações (Pai Nosso, Ave-Maria, Glória), vai aprendendo os conteúdos da doutrina cristã ao meditar sobre os chamados ‘Mistérios’, colocados a cada intervalo de 10 Ave-Marias” (FLORES *et al.*, 1996, p. 216). Estes autores sugerem que as duas práticas devocionais (via-sacra e reza do terço) formam um ritual composto por imagens, oralidade, canto, recital, rito e teatro, obedecendo à cadência e à repetição das mensagens da Igreja e, neste caso, da temática da Romaria, além do caráter de celebração (p. 217).

²²⁵ Em junho de 2005, quando estive em Taquaruçu, ouvi reclamações de que este estandarte deveria ter ficado na comunidade. “A única vez que apareceu este mastro de São João Maria foi na Romaria da Terra (1986), aqui em Taquaruçu. Não sei como que foi bordado, pintado, mas era muito lindo, a imagem de São João Maria naquele pano branco era enorme. Era para ficar em Taquaruçu essa bandeira, só que os padres recolheram e temos tentado resgatar esta bandeira, porque isso é nosso, ficou para nós, nós queria, porque nós fizemos nossas festas de tradição, só que diz que a diocese recolheu, a diocese de Caçador” (O.P., Fraiburgo).

Esta Romaria da Terra buscou também reviver os símbolos religiosos cristãos (especialmente ressurreição, salvação e vida nova) na metáfora do plantio da semente realizado no momento da confraternização, na realização da missa, no plantio da cruz de cedro (símbolo de morte e vida), na distribuição de sementes benzidas (detentora do poder de germinar uma nova vida) e na celebração ecumênica (retomando o sentido da união, fraternidade, fé, luta e de que a opressão “não é a vontade de Deus”). Estes recursos objetivavam dar sentido à luta no campo em torno das questões da terra e, no plano do imaginário e da utopia, ajudam a suportar o peso da sobrevivência, pela esperança da redenção (p. 222).

De forma resumida, as estações da via-sacra da primeira Romaria da Terra em Santa Catarina buscaram ressaltar: 1) a luta pela terra no passado (Contestado); 2) a realidade e resistência atual dos sem-terra, boias-frias e caboclos; 3) realidade e resistência dos pequenos agricultores; 4) lutas e organizações dos trabalhadores²²⁶. A partir deste e de outros recursos pedagógicos buscaram anunciar a utopia de uma nova sociedade. Além de recurso pedagógico fundante da CPT, a Romaria da Terra utiliza um “texto verbal, móvel, simbólico, onde (...) os personagens e os expectadores se entrosam, num conteúdo histórico, religioso e político” (FLORES *et al.*, 1996, p. 222).

De forma semelhante à Romaria da Terra no Rio Grande do Sul, na qual Sepé Tiaraju (que também é referido popularmente como São Sepé, no RS) é a figura evocada (STEIL, 2004), Santa Catarina, ao evocar João Maria, buscou referendar o movimento de contestação ao poder dominante e legitimar a organização dos trabalhadores sem-terra. Com o vínculo de João Maria a este contexto, construiu-se uma linha de continuidade entre sujeitos e signos do passado e atores e agentes sociais marginalizados no presente, como índios, negros e agricultores sem terra.

A longa explanação da primeira Romaria da Terra foi necessária para demonstrar a opção da CPT de Santa Catarina por uma memória/história (Contestado), para fundamentar a discussão atual da problemática da terra. Nesta história, optou pela simbólica da cruz de cedro e por João Maria como ícones da Romaria e, desta maneira, relacionou-os com as lutas atuais. A partir daí, a representação pictórica da cruz de João Maria, especialmente brotada, passou a ser utilizada nos materiais de divulgação das próximas romarias, que já está em sua vigésima edição (2017) e chegou a congregar, em um ano, 50 mil pessoas.

²²⁶ Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina, arquivo CPT/SC, 1986.

Em setembro de 2004 participei da 18ª Romaria da Terra na cidade de São Carlos. Apesar de longo, considero importante o relato. Anterior a isso, havia realizado uma pesquisa na Secretaria Regional da CPT, em Florianópolis, em junho de 2004, onde tive acesso a livros, documentos, fotos, informativos, jornais, além da memória do secretário que acompanhou todas as Romarias desde 1986. Este me contou que, desde a primeira Romaria, um grupo de pessoas de Meleiro assumiu a construção de uma cruz de cedro (representando a cruz que João Maria plantava em cada local onde pousava), que se tornou também a logomarca do evento. Este grupo, composto por agricultores, viaja a cada ano, desde 1986, ao município onde será realizada a Romaria no dia anterior, para construir a cruz com um cedro retirado da região e que é plantado no local no momento da Romaria.

Entre os materiais coletados na CPT, transcrevo a seguir a poesia escrita por José Valmeci de Souza, como uma homenagem da CPT de Santa Catarina a um grupo de trabalhadores(as) rurais do município de Meleiro, sul do Estado, “que desde a primeira Romaria da Terra preparam e plantam a cruz de cedro, principal símbolo das nossas romarias” (CPT, 2003 [contracapa]).

Aos plantadores de cruces

Quem sabe, os “João” e “José Maria” de hoje

Seguindo os passos de João, José Maria

Personagens da história, Contestado...

Que plantaram neste chão, em romaria

Santa Cruz, do Cristo Rei, ressuscitado.

Seja cedro, há quem diga, aroeira

A cruz brotava nas margens daquela andança

Monge à frente, povo atrás, seguindo os passos

Sem perder, porém, de vista a esperança.

Hoje a história continua de outro jeito

Tempo anda, tempo voa, vai passando

Já não temos velhos monges, Contestado...

Outras mãos as novas cruces vão plantando.

A história em seu rumo tão certo

Guia as letras e as rimas, nos dá luzes

Pra lembrar daquele grupo de Meleiro

Novas mãos que hoje plantam suas cruces.

Junto ao povo que se fez em romaria
Da primeira até a última, sem faltar
Esse grupo foi presença, em cada dia

Construindo um mundo novo: vai brotar!

A partir destas informações, considerei importante não só participar da Romaria, como acompanhar o processo de construção e plantação da cruz durante a Romaria. Parti de Florianópolis, no dia 10 de setembro de 2004, rumo a São Carlos (município localizado a 50 km de Chapecó), onde seria realizada a 18ª Romaria da Terra. Após 12 horas de uma viagem, cheguei ao Balneário da Prata, às margens do Rio Uruguai, município de São Carlos. Fui muito bem recebida pela equipe da CPT, que me apresentou para o grupo de Meleiro, que já estava reunido, esperando um transporte para ir retirar o cedro e construir a cruz de João Maria. Apresentou-me como antropóloga e pesquisadora do João Maria. Conversei sobre minha pesquisa e quais eram meus contatos e preocupações. O grupo me acolheu muito bem e não criou problemas para dar informações, fotografar ou acompanhá-lo. A equipe era formada por oito homens e todos, com exceção de um (que é de Lacerdópolis), são agricultores em Meleiro, em sua maioria, plantadores de arroz (de água). O grupo é alegre, extremamente entrosado e afirma sentir muito orgulho e prazer em participar desta atividade. Dois haviam participado de todas as Romarias. Já os demais participaram de forma variada. Estes sabem muito pouco sobre João Maria, a não ser um senhor, que se incorporou ao grupo depois e participa de uma série de atividades ligadas aos movimentos sociais e de formação.

Logo em seguida, partimos para um bairro onde uma equipe e um carro nos aguardavam para a retirada do cedro. O proprietário do terreno já havia feito uma picada no mato e escolhido o melhor cedro para fazer a cruz. Segundo eles, o cedro é uma madeira nobre, resistente, leve e com aroma agradável. “Antigamente, esta madeira acompanhava as pessoas desde a infância até a morte porque os berços eram construídos com cedro, os móveis e o próprio caixão, as tábuas para construir o caixão eram guardadas ainda em vida” (A.). Encontramos com facilidade a picada e o cedro e, em menos de 10 minutos, o cedro estava cortado (com motosserra) e colocado sobre o caminhão. Apesar de fazer a cruz há 18 anos, o grupo ainda diverge quanto à forma, mas todos ajudam no processo, segurando a cruz (cerca de quatro metros de altura), martelando e cortando. Duas pessoas fazem os “taquinhos” (restos do cedro cortados em pequenos pedaços) para distribuição no dia da romaria, após a cruz ser abençoada.

À noite começou a chover e não parou mais. Isto causou preocupação na organização porque o espaço da Romaria não era coberto e estavam sendo esperadas 16 mil pessoas. No dia seguinte, durante a celebração feita por bispos e pastores protestantes, o grupo de Meleiro transportou em forma de procissão solene a cruz de cedro a partir das margens do Rio Uruguai, passou entre a multidão e foi em direção ao palco, que estava servindo naquele momento de altar, onde a cruz seria abençoada pelas autoridades eclesiais. Durante todo o processo, o locutor falava sobre a importância da luta e da organização nos movimentos atuais, além de chamar atenção para os grandes projetos de construção de hidrelétricas e a privatização da água, uma vez que a temática desta Romaria era a questão da água. Apesar da chuva, percebi que, quando a cruz passava entre as pessoas, estas procuravam tocá-la, ajoelhavam-se, esboçavam emoção e fotografavam. A cruz foi erguida diante do altar para a bênção das autoridades eclesiais e, na sequência, foi plantada atrás do altar (de forma provisória porque seria replantada na comunidade, em seguida). Depois de plantada, a equipe levou as três caixas com “taquinhos” e colocou-as junto da cruz. Muitas pessoas foram até lá para pegá-los e guardar como lembrança ou objeto protetor. A celebração seguiu e as atividades de bênção das águas e das sementes também. Próximo ao meio-dia, a coordenação resolveu encerrar as atividades previstas porque a chuva não apresentava sinais de estiagem (Diário de campo, 11 e 12 de setembro de 2004).

Analisando a primeira Romaria da Terra em Santa Catarina, Flores *et al.* (1996) afirmam que o plantio da cruz de cedro na presença de todos os romeiros figurou em imagem “o rito de João Maria, com a esperança de que, de seu re florescer, nasceria uma nova cidade santa” (p. 214). Assim sendo, continuam, “o símbolo da cruz veicula a imagem cristã da morte e ressurreição de Jesus Cristo, dor e esperança de salvação. E rememora a história do Contestado, evocando o imaginário da igualdade e solidariedade na luta pela terra, remetendo sempre a uma suposta identidade e história comuns” (p. 215).

Como símbolo de salvação e de construção de um novo mundo ou não, o fato é que o destaque dado à cruz de cedro em toda história da Romaria da Terra em Santa Catarina é muito significativo. Além de compor a nova leitura da Guerra do Contestado a partir da protagonização dos envolvidos e da noção de justiça social, de estar referenciada num dos líderes desse movimento (João Maria) que foi escolhido como símbolo da luta pela terra, congrega em torno de si outras simbologias – indica a luta dos oprimidos e morte aos opressores.

Participei de outro evento, organizado pela CPT, realizado em junho de 2005, na cidade de Curitiba, que também resgatou a história do Contestado e de mártires locais (como João Maria) para discutir problemas atuais. O evento reuniu lideranças das regiões Serrana, meio oeste, vale do Itajaí, vinculados aos seguintes movimentos sociais: MMC, MAB, MST, MNDH, além da própria CPT. Texto do convite:

Celebrando a vida: a Comissão Pastoral da Terra – CPT convida para um encontro celebrativo dos 11 anos de morte/ressurreição de Irmã Jandira Bettoni, fazendo memória das muitas sementes e frutos existentes no chão da Região Serrana, através das Pastorais, Movimentos e Organizações Sociais. Dia 26 de junho de 2005. Onde: Curitiba, Centro Comunitário Frei Elizeu Tambozi. Horário: 9h às 16h.

A programação incluía: Abertura/Apresentação/Acolhida; Mística de abertura; Resgatando a nossa Identidade – “Somos a terra boa de Deus”; Almoço; Resgatando a história da Contestado – “Mulheres: presença de fé e de defesa da vida”; Procissão à fonte de água de João Maria; Bênção da água e envio; Encerramento.

Cheguei ao local com uma das organizadoras e o salão já estava decorado com cartazes, imagens, faixa e lembranças referindo-se a uma das lideranças da CPT, conhecida como Irmã Jandira, que morreu num acidente de carro, na década de 90, em Lages. Aos poucos foram chegando as delegações para participar do evento, mas, para a frustração dos organizadores, estiveram presentes apenas um quinto de pessoas que se esperava (mais ou menos 100 pessoas). As pessoas eram bem acolhidas e demonstravam grande satisfação por estarem ali e por se reencontrarem. Na mística de abertura, houve a entrada triunfal das flâmulas e mastros dos movimentos ali representados. Cada flâmula ou mastro foi levado por uma pessoa e era muito aplaudida. Após esta abertura, as pastorais legais²²⁷ fizeram uma mística com fogo, na qual cada pessoa acendeu uma vela e deveria trocar esta com o vizinho. Durante toda a mística, lembrou-se a importância da troca, solidariedade, carinho e afeto. Após a mística, foi encaminhado um trabalho em grupo e, posteriormente, foi realizada uma parada para um almoço coletivo. Foi organizada uma grande mesa onde cada pessoa partilhou o que levara consigo. Todas as atividades foram intercaladas com “músicas engajadas”²²⁸ e com palavras

²²⁷ Nome dado aos movimentos sociais que trabalham com questões ligadas aos direitos, especialmente das mulheres. O Movimento Nacional pelos Direitos Humanos é um destes movimentos.

²²⁸ A “engajada” é aquela pessoa que optou por uma linha política crítica, muitas vezes referida como

reforçando a importância da união, luta, respeito. Após o almoço, foi o momento de resgatar a história do Contestado a partir da fala de Sidinez e Neide Furlan. Feito o anúncio, mas antes destes utilizarem a palavra, foi informada a entrada dos estandartes de Chica Pelega, Maria Rosa e João Maria, ao som de elogios pela bravura e palmas das participantes. O destaque dado às três personagens da Guerra do Contestado, neste ritual que as introduzia no recinto, objetivava primeiro defini-las como mártires da luta pela terra (Contestado) e vinculá-las aos movimentos atuais pela terra e na luta contra o capitalismo e os grandes empreendimentos que, frequentemente, exploram e desconsideram os e as pequenas produtoras. Após a entrada destes estandartes, que foram colocados no chão no centro do grande círculo, Sidinez e Neide Furlan falaram sobre cada líder. Sidinez, agricultor e sindicalista, falou sobre João Maria: sua chegada ao estado de Santa Catarina, sua participação antes da Guerra do Contestado (entre 1860 e 1910) e sua legitimação como santo pela população. Ressaltou que João Maria continua vivo na tradição religiosa da população da Região Serrana e que se tornou importante símbolo da força popular. Depois Neide, historiadora e sindicalista, falou a respeito de Maria Rosa e Chica Pelega, ressaltando sua importância na luta pelo direito das mulheres. Neste caso, a perspectiva foi essencialmente política, sem qualquer menção à santidade dessas líderes. Lembrou com emoção da perda da Irmã Jandira Bettoni e de como ela continua motivando os movimentos sociais. Nesse momento, o padre João Carlos (envolvido com diversos movimentos sociais, entre eles a CPT) coordenou uma breve celebração e encaminhou o grupo para uma procissão até a fonte de água de João Maria, localizada no Bairro Águas Santas (assim nomeado por causa desta fonte).

A procissão foi organizada em fila indiana e seguiu pela avenida central da cidade, sendo anunciada e animada por um carro de som e aberta pelos estandartes de João Maria, Maria Rosa e Chica Pelega. O estandarte de João Maria ficou na frente e entre orações como Ave-Maria e Pai-Nosso, este era lembrado como mártir da luta pela terra e defensor dos direitos de trabalhadores e trabalhadoras contra os interesses internacionais, capitalistas, individualistas. Foram mais de dois quilômetros de caminhada, mesclando orações e pequenos discursos sobre a importância da organização dos trabalhadores e trabalhadoras.

“de esquerda”. A música engajada é aquela que possui um texto crítico, reflexivo dos problemas sociais em torno de paradigmas como liberdade, justiça e igualdade.

Quando chegamos à fonte, foi realizada uma celebração religiosa mesclando “músicas engajadas” e orações. Em determinado momento, o padre solicitou que as pessoas estendessem as mãos em direção ao conjunto de pequenos recipientes de vidro contendo água da fonte de João Maria, promovendo uma bênção coletiva e estimulando o sentimento coletivo de participação. Naquele instante, percebi a presença de outras pessoas que não haviam participado do encontro, aspecto significativo da importância do lugar e das “águas santas” para as pessoas locais. Logo a seguir, diversas lideranças passaram a entregar recipientes de vidro com água da fonte de João Maria junto com um pequeno saco plástico com sementes para cada participante. Uma menina perguntou a uma das coordenadoras: “o que é isto?”, referindo-se ao recipiente com água. Esta respondeu, prontamente, “é água benta”. Após a distribuição da água, o padre solicitou novamente a participação das pessoas no ritual de bênção final. Pediu para que cada pessoa pegasse um pouco de água e abençoasse (fazer o sinal da cruz na testa) a pessoa que estava ao seu lado, desejando-lhe bom retorno. Este foi o momento final do evento.

Neste processo, torna-se visível uma dupla legitimação – ao mesmo tempo em que a CPT legitima João Maria, construindo-o como um líder político atualizado, João Maria aparece para os participantes como o legitimador de todo o evento.

Em termos de processo mais amplo, observo que a CPT, ao identificar João Maria como liderança social (na luta pela terra), forneceu-lhe uma sacralização politizada. Esta identidade, fundamentada numa cultura histórica, forneceu o sentido necessário para muitos romeiros e romeiras. Isto não levou à exclusão, para alguns, do sentido onde João Maria é percebido como santo, purificador e intermediário com Deus.

c) João Maria em assentamentos da reforma agrária

O processo de sacralização política de João Maria foi observado também entre lideranças ligadas ao Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra. Enquanto, no dizer de Auras (1991), as forças hegemônicas folclorizam a Guerra do Contestado deixando-a no passado, as lideranças do MST, assim como a CPT, buscam na Guerra do Contestado elementos fortalecedores e legitimadores para as lutas contemporâneas em defesa dos direitos dos trabalhadores, em destaque a questão do acesso

a terra²²⁹. Também aqui João Maria é caracterizado como símbolo da luta contemporânea por lideranças e agricultores residentes em assentamentos da reforma agrária em Santa Catarina²³⁰ que têm uma perspectiva “politizada”²³¹ e positiva da Guerra do Contestado.

Uma liderança do MST em Santa Catarina (G., Fraiburgo) afirma que João Maria foi um dos líderes da luta pela terra porque era um homem carismático, eticamente correto, tinha caráter, era dedicado ao povo, solidário, sonhador, lutador, religioso, humilde, moralmente impecável e determinado na luta pela defesa dos direitos dos excluídos, especialmente daqueles que estavam perdendo as terras para empreendimentos estrangeiros como o Sindicato Farquhar. E mais, apesar de velho e, portanto, fraco fisicamente, acredita ter enfrentado os soldados do exército sem medo e defendido o povo excluído²³². Este discurso está prenhe de significados, como diria Paul Ricoeur (1990). A partir de João Maria, esta liderança buscou enfatizar em seu discurso a importância da organização dos trabalhadores, reforçou princípios éticos como solidariedade e insistiu na opção de João Maria pelos pobres para legitimar sua própria opção por eles.

A perspectiva das lideranças do MST é a de buscar, na Guerra do Contestado, elementos fortalecedores na organização contemporânea dos trabalhadores. Assim, participar deste movimento, especialmente na condição de liderança, requer, muitas vezes, uma mudança no paradigma. Isto ficou evidenciado no depoimento de outra liderança (R., Fraiburgo). Esta me contou que antes achava que João Maria era um profeta, um santo, São João Maria. Todavia, depois que entrou no movimento,

²²⁹ Esta constatação vai ao encontro da reflexão de Alicia Castells (2001) de que o MST se vale de tradições locais, imagens e símbolos compartilhados pelos assentados como veículos de comunicação e recurso pedagógico na formação dos integrantes ou na montagem de ações. Vai ao encontro também à afirmação de Márcia Leite (2003) de que o MST desenvolveu-se e conquistou amplos apoios na sociedade brasileira, retomando e requalificando a luta pela terra por intermédio de uma intensa associação, prática e discursiva, entre mística e política.

²³⁰ A denominação “assentamento da reforma agrária” é utilizada como referência de assentamentos *legais* (definitivos) ocorridos a partir de 1986 (programa de reforma agrária), que se constituiu a partir da organização/ação/pressão de trabalhadores rurais sem-terra integrantes do MST. Em sua maioria, esta condição é precedida pela anterior, de acampado, que é marcada pela provisoriade e enfrentamento. Sobre estes aspectos, ver especialmente Alicia Castells (2001) e Miguel Lazzaretti (2003). Os “assentamentos da reforma agrária” diferem de outros assentamentos ou reassentamentos ocorridos na história do campo brasileiro como projetos de colonização (ocorridos durante o regime militar, década de 70), reassentamentos de populações atingidas por projetos hidrelétricos (barragens), regularizações possessórias e criação de reservas extrativistas. Sobre estas diferenças a partir de reassentamentos de populações atingidas por barragens, ver especialmente Maria José Reis (1998 e 2001).

²³¹ Termo recorrente utilizado por lideranças sociais para se referir a uma postura conscientizada, comprometida, participativa e, frequentemente, crítica do status quo.

²³² Também esta liderança refere-se a João Maria no contexto da Guerra do Contestado.

conheceu a “verdade”: João Maria não era santo, mas um homem de carne e osso que lutou para defender os excluídos contra os interesses dos poderosos e para lhes garantir a terra. Confrontada com a “verdade” deste movimento social, esta liderança sugere ter feito uma opção de tornar o profeta e santo João Maria instrumento político de transformação social. É importante ressaltar que este discurso foi feito na presença de integrantes do movimento e de estudantes oriundos de assentamentos da reforma agrária. Isto pode explicar sua ênfase no apoio de João Maria à luta dos trabalhadores sem terra no início do século XX – o que mostra que o João Maria apropriado pelos movimentos sociais, enquanto entidades e não pelos seus indivíduos, é o João Maria sacralizado politicamente pela própria Igreja Progressista.

A apropriação de João Maria no contexto escolar dos “assentamentos da reforma agrária” se faz pela via política. Assim como em outras escolas dirigidas pelo MST, os estudantes são organizados em “brigadas”²³³ e responsabilizados por desenvolver atividades durante um determinado tempo. Na Escola Agrícola 25 de Maio (Fraiburgo), as “brigadas” assumem encargos semanais na organização da biblioteca, limpeza, jardinagem, horta, animais, alimentação. Os nomes escolhidos para identificar as “brigadas” desta escola no primeiro semestre de 2005 foram Karl Marx, Che Guevara e João Maria. Curiosa sobre a escolha de João Maria, procurei os integrantes desta brigada que estavam trabalhando na horta. Perguntei a eles o motivo pelo qual tinham escolhido este nome e um estudante (45 anos, residente no Assentamento 30 de Outubro, Campos Novos) me respondeu, de forma impaciente, com outra pergunta: “por que perguntas, você deveria saber, não é?”. Tentando fingir tranquilidade, perguntei por que deveria saber e ele disse, ainda mais indignado, “porque você é assentada e tem que saber estas coisas, não?”. Respondi que não era assentada e insisti na pergunta. E ele respondeu, um tanto contrariado com minha falta de informação: “escolhemos João Maria porque ele lutou pelos pobres, lutou pelos agricultores sem-terra e lutou pelo direito à terra”²³⁴.

Esta perspectiva politizada não impede que os participantes deste movimento o mantenham como “santo de devoção”. Conversei em particular com uma estudante assentada e esta afirmou que João Maria

²³³ Equipes que ficam responsáveis por tarefas semanais, mensais ou anuais – dependendo da necessidade.

²³⁴ João Maria é incorporado também em místicas, poesias, músicas e eventos promovidos pela escola e pelo MST.

é um santo, a quem deve sua vida, porque foi curada por ele a partir de uma promessa feita por sua mãe. Este processo foi verificado também no caso, interpretado antes, de entronização de João Maria como padroeiro da Capela do Assentamento Contestado.

De forma semelhante ao processo efetivado pela CPT, a identidade de João Maria lutador foi construída por lideranças do MST para fortalecer a luta atual dos trabalhadores sem terra. Desta maneira, não só apoiam a politização do sagrado efetivada através da Igreja Progressista e da CPT, como não inviabilizam sua venerabilidade no público-alvo.

2. JOÃO MARIA NO PROJETO CONTESTADO

Numa perspectiva bastante diferenciada das anteriores, João Maria foi incorporado em um projeto de resgate da memória do Contestado. A ideia do projeto surgiu em 1980, a partir do então candidato ao governo do estado de Santa Catarina (Esperidião Amin), que buscou na Guerra do Contestado e nos valores do “vencido” a inspiração para criar aquilo que chamou de identidade catarinense. Amin afirmava naquele momento que

para criar a identidade de Santa Catarina, para expressar numa única palavra o que é o catarinense, podemos buscar no Contestado uma alternativa. Nós podemos ganhar aqui esta palavra. Esta palavra é o homem do Contestado, é o jagunço, é o fanático, enfim é o homem que deu a sua vida para conseguir um pouco daquilo que nós já temos de justiça social; para conseguir que o Oeste catarinense fosse chão de propriedade de milhares de famílias. (...) Aqui neste local mora a identidade de Santa Catarina (*apud* AURAS, 1991, p. 323-324).

Inspirado por este sonho, este candidato, embora representante das elites catarinenses, apresentou sua proposta de governo fundamentada na “opção pelos pequenos” e na “participação comunitária”. Marli Auras (1991) considera este fato relevante, pois, outrora,

por ocasião da Guerra do Contestado (1912-1916), o poder oligárquico catarinense, através do “coronel” Vidal Ramos, então um dos maiores latifundiários do Estado, havia chamado a polícia, o Exército da República para dar um basta, pela força das armas, na rebelião dos incontáveis caboclos que, na luta messiânica pela terra, estavam subvertendo a ordem e tentavam impedir a chegada do progresso no interior de Santa Catarina. (...) De “fanáticos” e “bandidos” os subalternos, no entendimento das elites catarinenses, passam agora a desfrutar da condição, por elas outorgada, de “pequenos”. Tal condição implica ausência de

discernimento, de maioria política. Os “pequenos” precisam de alguém que se responsabilize por eles, que os proteja, os conduza, os tutele. Alguém que, na pretensa posição de neutralidade, até mesmo recupere sua memória, conte seus notáveis feitos passados, como é o caso do Contestado (Idem, p. 10-11).

Já empossado, Amin reforça a necessidade de fazer justiça com a memória do perdedor (“jagunço” do Contestado) e o seleciona como protótipo do “homem catarinense”.

A intenção do meu governo era resgatar a memória social do homem do Contestado (...) tendo como tema político a “prioridade aos pequenos”. Eu vejo que não há mais pequeno, não há mais esquecido do que este infeliz que perdeu a memória. Este sim, foi injustiçado (...). Eu estou convencido que este homem típico já existiu e foi destruído, tanto física quanto culturalmente, mas deixou muitas marcas culturais. Pena que para a História passam somente os vencedores, independentemente de suas virtudes. Este vencido, que a história registra apenas como “jagunço fanático”, foi para mim, o mais típico dos catarinenses, podendo se afirmar que o perfil do nosso homem, é o homem do Contestado (*apud* OLIVEIRA, 1992, p. 163).

Para Marli Auras (1991), na leitura do conflito, o “homem típico catarinense” passou a ser a questão fundamental, levando Amin a imputar ao “homem do Contestado” ações que certamente não fez, dadas as condições conjunturais em que vivia. Esperidião Amim (1984) faz uma espécie de tradução livre dos atos do “jagunço ideal”, e afirma que este

- Fez uma luta nacionalista que consolidou em definitivo as nossas fronteiras.
- Fez uma luta ecológica contra a devastação dos nossos recursos naturais, patrocinada então pelo capital estrangeiro.
- Fez uma luta social contra a injusta propriedade da terra, perseguida pelos latifundiários da época.
- Fez uma luta trabalhista contra o capital internacional que não admitia que alguém o fizesse escravo daquilo que já era dele (p. 03).

Amin reconhece no “homem do Contestado” o mais típico dos catarinenses por ter viabilizado e ser exemplo de uma série de valores que ele considera essenciais para o Estado, como o espírito comunitário, o repúdio à opressão e o sentimento de liberdade. Servindo como luva para sua plataforma política, considerava necessário resgatar-lhe a memória, o folclore e sua contribuição social.

Ao longo de sua gestão no Governo do Estado de Santa Catarina (1983-1986), criou o Projeto Contestado²³⁵ e estimulou várias ações ligadas ao resgate, na ótica do governante, daquele conflito armado e de suas lideranças – como João Maria. Além do empenho pessoal do governador, muitas instituições públicas, privadas e intelectuais foram envolvidas neste projeto e, a partir destas, diversas ações foram promovidas²³⁶, como resgate de documentos, iconografia, narrativas de remanescentes e objetos do Contestado²³⁷ e construção de sinais diacríticos como monumentos, placas comemorativas²³⁸, produção de documentários²³⁹, livros²⁴⁰, periódicos²⁴¹, peças de teatro, músicas/CD²⁴²,

²³⁵ Sobre desdobramentos do Projeto Contestado, especialmente do período que atuou como coordenador (1985/87), ver Nilson Thomé (2004).

²³⁶ Paulo Machado (2004) observou que estas iniciativas governamentais são apoiadas pelas iniciativas políticas municipais desde o início da década de 80, especialmente nos apoios na construção de centros turísticos do Contestado nas cidades de Irani e Caçador, transformando sua história em mercadoria turística. Há também preocupação de inserir no currículo escolar as façanhas dos caboclos. Para este autor, as iniciativas de reconstrução institucional da memória do Contestado chocaram-se com o profundo silêncio sobre o conflito que vigora desde o final dela. Este silêncio é reforçado pela colonização de origem europeia ocorrida entre os anos 30 e 40.

²³⁷ Embora alguns estímulos tenham demorado para surtir efeito. É o caso da valorização da “bandeira do Contestado”, que teria sido utilizada pelas populações sertanejas nos redutos durante a guerra. “Trata-se de um estandarte, de cor branca, medindo menos de um metro de altura por menos de um metro de largura, o desenho de uma cruz, na cor verde” (THOMÉ, 2004, p. 131). Em 2001, o Governador Esperidião Amin sancionou a lei nº 12.060, “reconhecendo a Bandeira do Contestado como símbolo Regional de Santa Catarina” (Idem). Esta bandeira tornou-se o “Estandarte do Contestado” e símbolo do Contestado pelo artigo 41 da lei orgânica municipal de Fraiburgo nº 020/2001, sendo “obrigatório o hasteamento do Estandarte do Contestado ao lado da Bandeira Nacional, Estadual e Municipal, nos órgãos públicos, sob pena de responsabilidade administrativa do servidor e nos estabelecimentos privados, sob pena de não concessão da licença de localização” (*apud* LORENZI, 2003, p. 33).

²³⁸ Em 1986 foram erigidos os “Marcos Históricos do Contestado”, vinte monumentos de pedras, cada um com sete placas de metal. A maioria dos monumentos foi instalada nos locais onde ocorreram os eventos mais marcantes da guerra: Fraiburgo, Lebon Régis, Caçador, Irani, Curitiba, Porto União, Calmon, Matos Costa, Canoinhas, Rio das Antas, Mafra, Santa Cecília, Irinópolis e Timbó Grande (Thomé, 2004, p. 121). As placas de metal tinham mapa da região do conflito, reprodução do monumento do Contestado; outras continham os seguintes textos: 1) “Governo Esperidião Amin, preservando a história do Contestado”; 2) “Entre os anos de 1912 a 1916 ocorreram os episódios que ficaram conhecidos com a designação ‘Guerra do Contestado’ sobretudo, um conflito social em que milhares de caboclos tomaram defendendo seus direitos à posse da sua terra. Lutaram contra o sistema opressor, o capitalismo estrangeiro e o abandono em que se encontravam. Revoltaram-se contra os grandes fazendeiros, coronéis, autoridades e todos os que os subjugavam. Neste chão foi lançada uma semente por homens e mulheres do Contestado, o sonho de justiça social. Esperidião Amin Helou Filho”; 3) “70º aniversário do acordo de limites entre Paraná e Santa Catarina 1916 – 20 de outubro – 1986. Campanha do Contestado” e 4) um texto diferenciado para cada cidade, relacionado com os eventos da Guerra naquele espaço.

²³⁹ Entre outros, “Contestado, a Guerra desconhecida” (STAUB, 1985).

²⁴⁰ Entre outros, “Contestado” (FCC E GOVERNO DO ESTADO, 1987).

²⁴¹ Por exemplo, Cadernos da Cultura Catarinense (1984) com textos de Esperidião Amin, Jali Meirinho, Marli Auras, Nelvio Santos, Guido Sassi e Oswaldo Cabral.

²⁴² Como “O Contestado – Oratório”, com letra, música e regência do maestro José Acácio Santana. Participaram da produção o Coral da UFSC, Coral Santa Cecília, Coral Santo Antonio dos Anjos e uma

obras de arte²⁴³, construção de museus específicos²⁴⁴, Centro Folclórico (Contestado) e exposições, restauração de cemitério, criação da Fundação Contestado e construção do Parque Temático do Contestado (Irani)²⁴⁵, organização de desfiles, bailes, concurso de músicas, poesias, lendas, cônicas, organização de simpósios e debates e até apoio informal a assentamentos de populações remanescentes. Estas ações foram iniciadas por Amim e algumas ainda se encontram em processo.

De todos os projetos especificados, gostaria de destacar o Parque Temático do Contestado (Irani) porque percebo que ele simboliza aquilo que se objetivava com este resgate. Em 2005 o projeto do parque se encontrava na fase inicial de construção às margens da BR 153, KM 64, município de Irani. O projeto previa a construção de anfiteatro, casa da memória, recepção para turista e reprodução em tamanho original do contexto da guerra incluindo igreja, “cidade santa”, fonte de água de João Maria, estrada de ferro, local de combate, túmulo do monge, entre outros. Segundo a arquiteta (SILVA, 2002 [contracapa]), este projeto levou em conta não somente a composição plástica espacial, mas “o espaço espiritual do povo que sempre cercou o povo daquelas paragens, num marco indelével, no traço de sua história”. No cunho histórico, “baseia-se na epopeia do Contestado”. É ainda visto como um projeto simbólico, já que as formas espaciais foram concebidas de maneira a simbolizar “tanto a epopéia vivida por esse povo, na sua luta pela justiça social, quanto nele, em si, o caboclo, puro, simples e valente; mas, a sua espiritualidade (...), numa tentativa de buscar suas raízes mais profundas nos primórdios da História Universal”. Por meio desta obra, pretendia-se “revelar a alma do caboclo” e, desta maneira, permitir que Deus se revele. Assim, conclui que “é uma obra de essência espiritual, com sua busca mística de contato com o Criador” (Idem). Aqui novamente aparece a preocupação com o “caboclo”, mas, neste caso, está sendo percebido como sinônimo de “pequeno”, “infeliz”, “perdedor” ou, como afirmou Marli Auras (1991), aquele com “ausência de discernimento” e que necessita de “alguém que

orquestra. Mais detalhes, ver Nilson Thomé (2004, p. 115).

²⁴³ Entre outras, o mural produzido por Hiedy de Assis Correa (HASSIS) em 1985, denominado “Contestado – Terra Contestada”, atualmente exposto do hall da Universidade do Contestado (Campus Caçador). Mais detalhes sobre esta obra, ver capítulo VII.

²⁴⁴ Como Museu do Contestado em Caçador e Museu Histórico do Contestado em Irani. Para verificar parte do acervo de Caçador, ver capítulo VII.

²⁴⁵ Obras construídas ou em fase de construção às margens da BR 153, KM 64.

se responsabilize por eles, que os proteja, os conduza, os tutele”.

João Maria aparece neste resgate como um monge que fazia pregações e curas. Surgiu e desapareceu no período anterior à Guerra do Contestado e, na esperança de seu retorno, legitimou e reencarnou no monge José Maria. Este, por sua vez, teria mobilizado os “pequenos” na luta contra o capital estrangeiro, contra a injustiça e contra a devastação (numa luta nacionalista, ecológica, social e trabalhista), conhecida como Guerra do Contestado.

Para Marli Auras (1991), todo este movimento de resgate foi bastante contraditório, pois o mesmo grupo político que, na época do Movimento do Contestado (1912-1916), esmagou violentamente a utopia sertaneja e teve o papel de banir o Contestado da história oficial, buscou, na década de 80, resgatar, a seu modo, a memória do conflito.

Mesmo que enfatize sua importância, o Projeto do Contestado congelou a memória de João Maria, dos e das protagonistas no passado, não estabeleceu vínculo com os dilemas sociais contemporâneos, como fizeram a CPT e o MST, ou demonstrou a contemporaneidade de João Maria. Embora com objetivos diferentes, o fato de ressaltar a bravura de personalidades como João Maria no Contestado também contribui com seu processo de sacralização política.

Capítulo 7

FORMAS DE INSTITUCIONALIZAR JOÃO MARIA

Os discursos expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina também foram observados neste trabalho. Expressivo aqui está sendo visto não como forma de expressar algo para alguém, aspecto inerente à categoria discurso, mas se refere a discursos plásticos (obras de arte, monumentos, placas, santinhos, fotografias, desenhos) com conteúdo estético ou performático (poesias/décimas/desafios, músicas, espetáculos de dança, peças teatrais, documentários e filmes de ficção) que têm a finalidade de sensibilizar o observador e a observadora, consumidor ou consumidora a favor de João Maria e transmitir uma mensagem significativa²⁴⁶.

Os discursos expressivos a respeito de João Maria se popularizaram a partir da década de 70 do século XX (mesmo com a repressão da Ditadura Militar no Brasil), mas especialmente a partir do início da década de 80, período marcado pela abertura política, surgimento de pastorais e movimentos sociais e reconhecimento de João Maria como liderança política.

Delmir Valentini (2005) afirma que o filão mercadológico do turismo faz despertar novos símbolos, ícones e interpretações destes movimentos. O resultado está intimamente ligado aos objetivos iniciais

²⁴⁶ Embora considere importante, não estou me apropriando das reflexões sobre turismo religioso neste capítulo.

deste processo – qual é a imagem que se quer criar ou quais são os ideais que se quer salientar. Na questão específica da Guerra do Contestado, afirma

que as investidas do turismo da guerra ressuscitaram heróis sertanejos, e no turismo cultural apareceram os elementos que “enriqueceram” a cultura dos caboclos e, cada vez mais, a necessidade de se conhecer os novos aspectos da História do Contestado (...). Mortos como bandidos, ressuscitados como “heróis”, a síntese de uma representação forjada sobre a imagem do caboclo. (...) Como se vê, também na História do Contestado, os mecanismos de dominação e a propriedade sobre os símbolos da história são utilizados para justificar determinados entendimentos e ideologias (p. 12).

Desta maneira, parto da compreensão de que os discursos expressivos, envolvendo a imagem e os símbolos de João Maria, não são formas ingênuas de expressão de uma tradição local ou devoção pessoal, mas formas de forjar ou popularizar ideias formuladas a partir de referências concretas. Os discursos expressivos, assim como outras formas discursivas, são interpretações construídas temporalmente por alguém a partir de referências próprias para transmitir mensagens significativas. Os discursos expressivos, portanto, também abrem o *mundo* do autor ou autora ou dos autores e autoras, e este fica disponível para infinitas leituras.

1. PATRIMÔNIO ARTÍSTICO-CULTURAL-TURISTICO

Procurei mapear, em todos os municípios, os discursos expressivos envolvendo João Maria. Assim, registrei discursos expressivos em museus, galerias de arte, papelarias, lojas, santuários, capelas, grutas, cruzeiros e até em locais menos convencionais, como barbearias, restaurantes ou sites na internet²⁴⁷.

a) Museu do Contestado

De forma muito particular, percebi em Caçador um movimento intenso de resgate da história da Guerra do Contestado. Um dos entusiastas desta temática, Nilson Thomé, afirma que, no decorrer do século XX, o tema do Contestado “foi inspiração para muitos artistas sul-brasileiros ligados às artes visuais, cênicas e musicais” (2004, p. 109) e que muitas

²⁴⁷ Por exemplo, o site www.saojoaoaria.com.br com imagens de “São João Maria – o santo dos caboclos”.

destas foram acolhidas pela Universidade do Contestado. De fato, na biblioteca desta universidade é possível encontrar vasta produção sobre este tema e, no hall de entrada, é possível apreciar o Mural “Contestado – Terra Contestada”, medindo 12,60x2,83m, feito pelo artista catarinense Hiedy de Assis Corrêa (conhecido como Hassis)²⁴⁸.

Nilson Thomé (2004) explica que esta obra²⁴⁹

compreende sete seções, refletindo a Guerra do Contestado (1913-1916), mostrando a pregação do monge São João Maria, o povo excluído da Região do Contestado clamando por justiça social, o fantasma do trem-abutre desmatador e garantido por mercenários, o êxodo da população enxotada das terras contestadas pelo Paraná e Santa Catarina, o surgimento do Monge José Maria em Taquaruçu com o estandarte da cruz verde, os rebeldes do Contestado em combates contra os militares e, finalmente, as vítimas dos massacres nos redutos do interior catarinense (p. 110).

Segundo Nilson Thomé (2004), esta obra tenta reproduzir, a partir das imagens, o movimento do Contestado. Aquele que foi identificado como “monge João Maria” aparece no contexto anterior à guerra, mas vinculado à população denominada como “excluída” que vai, no momento seguinte, clamar de forma organizada por justiça social. Nesta obra, João Maria é representado numa figura ativa, comunicativa, que envolve as pessoas e promove comoção coletiva. Aqueles que estão em torno são representados em situação de desespero, morte e sofrimento. Conforme ressaltai no capítulo anterior, ao longo da gestão do Governo do Estado de Santa Catarina – 1983-1986 – foi criado o “Projeto Contestado”, que estimulou ações de resgate, na ótica do governante, daquele conflito armado. Diversas instituições foram envolvidas neste resgate que culminou em ações concretas, entre elas, construção de placas comemorativas e museus específicos, como o Museu do Contestado de Caçador. Este foi inaugurado, em 1986, no centro de Caçador. No pavimento térreo, o Museu abriga três salas de exposições permanentes: “Sala Osires S. Guimarães”, com acervo da Ferrovia do Contestado; “Sala

²⁴⁸ Hiedy de Assis Corrêa nasceu em 1926 em Curitiba. Dedicou 60 anos ao desenho e pintura reunindo mais de 5 mil trabalhos. Para conhecer mais sobre a biografia de Hassis, ver Fernando Boppré (2008).

²⁴⁹ Segundo Nilson Thomé (2004), em 1985 o governo do Estado de Santa Catarina fez um convênio com a Fundação Educacional do Alto Vale do Rio do Peixe (hoje Universidade do Contestado) para desenvolvimento do Projeto Contestado. Hassis foi convidado a participar produzindo o mural “Contestado – Terra Contestada”. Esta obra foi primeiramente apresentada ao público, em 1985, no Museu de Arte de Santa Catarina e, depois de exposições e restaurações, foi instalada definitivamente em 2000 no Campus de Caçador da Universidade do Contestado.

Esperidião Amin Helou Filho”, com acervo da Guerra do Contestado; “Sala Victor Kurudz”, com acervo dos pioneiros de Caçador e do Alto Vale do Rio do Peixe. Além destas salas, o museu abriga antigos objetos utilizados durante a Guerra e a construção da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande.

Na visita que realizei ao museu em 05 de maio de 2005, chamou-me atenção um painel intitulado “A presença da Igreja em Caçador – Frei Rogério, o apóstolo do Contestado” contendo uma breve biografia, fotografias deste sozinho e juntamente com populares e suas correspondências. Sem considerar profundamente o conteúdo, o que chamou minha atenção foi justamente o título, pois este indica uma mensagem subjacente, a de que o Frei, representante da Igreja, era portador de uma proposta apaziguadora dos conflitos, ou seja, recuperando a imagem do Frei, buscou-se valorizar a presença da Igreja no conflito.

Há diversas imagens de João Maria nesse museu. Uma delas, foto atribuída a Atanás Marcaf na literatura, estava acompanhada das seguintes informações:

Monge João Maria – o São João Maria para os caboclos da Região do Contestado, eremita que perambulou pelos sertões entre 1890 a 1911. Era pregador, curador e conselheiro, sendo identificado na História como João Maria de Jesus, pessoa diferente de outro monge, João Maria, que era conhecido como João Maria de Agostinho, que também perambulou pela região entre 1840 até por volta de 1900.

Inspirado numa história de eventos, este discurso explicita as diferenças de nomenclatura, características e temporalidade entre os diversos “monges”. Além disto, sugere que este (ou estes) foi pregador, curador e conselheiro reconhecido como santo, mas apenas para “os caboclos da Região do Contestado”. Aqui novamente se repete a importância de João Maria para um grupo étnico, os caboclos e caboclas, e a demonstração da multivalência de João Maria – para uns, santo; para outros, monge.

Outra imagem de João Maria intitulada “Cruz da Esperança” foi pintada em tecido por José Renato Borges (Videira) e apresenta o monge líder da Guerra do Contestado em ação, indicada pelo facão e a “Bandeira do Contestado” em punho.

Noutra instalação, uma figura franzina segurando um cajado de madeira, denominada como João Maria, aparece durante a Guerra do Contestado entre os soldados do Exército Brasileiro e os “rebeldes”,

formados em grande parte pela população “cabocla”. Trata-se de um conjunto de bonecos construídos em 1991 (restaurados em 2000) para uma peça teatral intitulada “Peludos x Pelados – a guerra camponesa do Contestado”, cujos textos e direção são de Renato Perré. Os bonecos foram construídos em tamanho natural utilizando materiais como tecido, madeira, espuma, algodão.

A partir desta obra e das anteriores, vejo que este museu tem informações que querem servir a vários segmentos, especialmente à Igreja e ao povo em geral, e suas peças não podem ser analisadas sozinhas. O Museu produz uma relação entre elas que tem uma finalidade educativa e, portanto, é uma versão “letrada” dos eventos e dos personagens. Apresenta dados históricos interpretados porque escolhe alguns, deixa outros de fora, valoriza ou até cria outros.

Este museu foi construído como ação do “Projeto Contestado” (Governo Amim) e, de uma maneira geral, veicula uma visão positiva dos insurgentes e do Contestado, demonstrando a ação dos protagonistas sertanejos e de seus líderes. Apresenta João Maria ora como santo, ora como monge guerreiro. No primeiro caso, está vinculado apenas aos “caboclos” (vistos como ignorantes e crédulos) e, no segundo, como líder do movimento dos sertanejos, fazendo uma associação que não é recorrente na região entre o monge e o Contestado, ou seja, produzindo uma versão oficial da história. Embora queira transmitir a mensagem de que este movimento foi legítimo e com perspectivas inclusive nacionalistas, apresenta a figura do Frei Rogério como apaziguador dos conflitos, neste caso, promovidos pelos sertanejos e sertanejas. Esta instalação concretiza uma visão diferente da literatura e da proposta inicial do Projeto.

b) Os sentimentos “caboclos”

Logo que cheguei à cidade de Fraiburgo, em maio de 2005, fui apresentada, através do folheto de divulgação turística, a um dos pontos turísticos da cidade – a “Gruta João Maria – o monge do Contestado” (Foto 31)²⁵⁰. Esta gruta está construída numa avenida de entrada na cidade, à beira do Lago Central, próximo da Praça Maria Frey, do Portal da Cidade “Fraiburgo – capital brasileira da maçã” e do Hotel Renar. A partir das indicações no folheto, apesar de não conhecer a cidade, encontrei com facilidade o local da gruta. Naquele momento, pude apenas constatar que a gruta havia sido construída com pedras, coberta com gramado e fechada

²⁵⁰ Para conhecer outras imagens da gruta, ver www.hotelrenar.com.br/pontos/3/gruta-do-monge.

com um portão de ferro. No interior observei que havia água corrente, uma placa de madeira com um texto ao qual não tive acesso, uma cruz de madeira com algumas fitas, bancos de pedra, algumas folhagens verdes e flores artificiais. No chão, antes do portão de entrada, constatei restos de cera derretida e mechas de cabelos, indicando claramente que o local servia para rituais de devoção e pagamento de promessas.

Numa segunda visita (06/junho/2005), procurei a gerência do Hotel Renar para conhecer o interior da gruta e obter maiores informações sobre ela. O gerente não soube informar maiores detalhes sobre a construção da gruta a não ser o fato de que ela foi construída no local conhecido como a fonte de João Maria. Disse-me, também, que as pessoas recorrem há muitas décadas a esta fonte para pegar a “água santa”, para utilizá-la em procedimentos curativos, purificadores, protetores e para utilização em rituais de batismo e fertilização da produção. O gerente do hotel enviou uma funcionária para que abrisse a gruta e permitisse minha visita ao seu interior. Perguntei a esta funcionária por que a gruta permanecia fechada e inacessível às pessoas. Esta explicou que a gruta estava fechada há pouco tempo e a decisão por trancá-la foi justificada pelas inúmeras depredações de vândalos ao patrimônio. Contou ainda que, recentemente, teve denúncias de que a água da fonte estava poluída. Assim, como a gruta está dentro da propriedade do Hotel Renar e foi construída pelo proprietário, a decisão foi fechar a gruta para visitantes, para se proteger de possíveis processos. A funcionária ressalta que o hotel oferece visitas guiadas aos seus hóspedes para conhecer a gruta e não se opõe a abri-la para qualquer interessado.

Logo que entramos na gruta, deparei-me com uma placa de madeira contendo o seguinte texto, gravado em letras douradas:

São João Maria: segundo a tradição cabocla este era o monge, o profeta, o curandeiro, o santo João Maria de Jesus, João Maria de Agostinho, que percorreu os sertões do território contestado no final do século passado, até 1908. Respaldado e venerado por milhares de pessoas devotas, São João Maria pregava a palavra de Deus, aconselhava os aflitos, fazia orações comunitárias, abençoava bens e pessoas, medicava enfermos, curava os doentes com plantas e ervas nativas. Sua passagem pela região do Contestado, ficou marcada nos olhos d'água que abençoava, nas cruces que erguia e nas árvores que plantava. Deixou a sua imagem gravada e perpetuada na mente e na tradição dos caboclos. Propriedade Hotel Renar, 12.10.1995.

Este texto aponta para um mundo institucionalizado pelo Hotel Renar ou seu dono, que constrói João Maria sem se preocupar com a exatidão histórica factual e produz uma versão disciplinada de um homem bondoso, comprometido com o bem-estar do povo, a religião e não se relaciona com a Guerra, exceto como uma espécie de pastor das “ovelhas caboclas”. Aqui ele não aparece como líder e fica restrito ao período anterior à Guerra do Contestado.

Nesse mesmo dia, procurei a Secretaria do Desenvolvimento e Turismo da Prefeitura Municipal de Fraiburgo para obter maiores informações sobre o município. Recebi folhetos, pedido de desculpas pela desorganização do governo anterior e uma indicação para procurar a Secretaria de Cultura do Município. Lá, fui informada por uma funcionária sobre as atividades e espaços “de cultura” que têm uma relação com a Guerra do Contestado: Casa de Cultura, Museu do Jagunço e Grupo de dança da Guerra do Contestado. A Casa de Cultura funciona na antiga casa de Lydia Frey (uma das famílias de colonizadores alemães de Fraiburgo no início do século XX), na entrada oficial da cidade de Fraiburgo, ao lado do Lago Central e do Hotel Renar, espaços construídos e preservados para chegada e uso do e da turista. Os espaços da casa são ocupados pela exposição do acervo pessoal das famílias colonizadoras (móveis, utensílios domésticos e objetos). No local em que funcionava a garagem da família, foi organizado o “Espaço caboclo”, com artefatos e objetos pessoais utilizados pelos “jagunços” durante a Guerra do Contestado, artefatos e objetos de grupos indígenas da região (sem identificação precisa) e objetos utilizados na vida no campo (arados, painéis, monjolo). A disposição dos acervos, com destaque para o acervo pessoal das famílias colonizadoras alemães, chamou atenção. Além do acervo “dos caboclos do Contestado” estar disposto de forma pouco apropriada e sem qualquer destaque numa garagem, para uma funcionária da Secretaria de Cultura esse acervo está inadequado na Casa de Cultura, porque “não faz parte da cultura do município”. Esse acervo deveria, segundo ela, ser enviado para o Museu do Jagunço, que fica na localidade de Taquaruçu (local de um dos combates da Guerra do Contestado e onde ocorreu a primeira Romaria da Terra), distante cerca de 20 quilômetros do centro da cidade, cuja única forma de acesso é de carro particular (não há transporte coletivo), por uma estrada não pavimentada, e que não consta dos materiais de divulgação turística. A estratégia de enviar o acervo do caboclo/jagunço/índio ao Museu do Jagunço me parece uma maneira sutil de escondê-lo de visitantes e, ao mesmo tempo, valorizar o acervo das famílias colonizadoras.

Em visita ao museu em março de 2007, dois anos depois, constatei que o acervo havia sido transferido para o Museu do Jagunço e estava exposto no espaço antes ocupado pela escola municipal. Com a nucleação²⁵¹, a escola de Taquaruçu foi fechada e as crianças passaram a ser transportadas para outras escolas da região.

Conheci o Museu do Jagunço em junho de 2005 e naquele momento ele só era aberto para visitação pela zeladora, que é uma funcionária pública, reside ao lado do museu e é descendente dos colonos de “origem”. O Museu fica na localidade de Taquaruçu, em frente à Igreja Católica, próximo do cemitério e da Gruta de João Maria. Realizei esta visita com duas moradoras da região que não conheciam o museu, uma delas remanescente da Guerra do Contestado (O.P.) e que se reconhece como “cabocla” ou “jagunça”. Ela é parte de um grupo de descendentes de protagonistas da Guerra do Contestado formado a partir de relações de parentesco e afinidades religiosas, antes da guerra e reside, grande parte, na localidade de Taquaruçu de Cima. Durante a guerra e, posterior a ela, as relações entre este grupo e outros, especialmente formados pelos “de origem” era marcada por muitos conflitos em torno das questões territoriais e religiosas. Os “caboclos” afirmavam ser os donos legítimos das terras e portadores de uma cultura e religião transmitida “pelos antigos” e, portanto, diferente daquela que se tentou implementar por meio das Ordens Religiosas estrangeiras. Já os “de origem” eram vistos por este grupo como usurpadores porque “roubaram” suas terras, expulsaram a maioria, desrespeitaram aqueles que sobreviveram e também exploraram a sua mão de obra. Esta relação conflituosa atua na demarcação identitária entre “nós” e “outros”; ao mesmo tempo, fortalece os elementos do primeiro grupo²⁵².

Antes desta visita ao Taquaruçu, conversei longamente com O.P., que fez severas críticas à construção e administração do museu. Afirmava que quem estava naquele momento como zeladora era “de origem”²⁵³, o que a tornava estranha a toda a história do Contestado ou a identificava

²⁵¹ Nucleação é uma ação administrativa que objetiva reunir em escolas maiores estudantes que frequentam escolas em localidades com baixo número de pessoas, geralmente em outras multisseriadas. As administrações geralmente consideram que esta ação trará benefícios aos e às discentes que terão acesso a uma estrutura escolar ampliada.

²⁵² O processo contrastivo entre “brasileiros” e “italianos” ou outros “de origem” foi observado por diversos autores e autoras, mas gostaria de destacar aqueles que têm uma aproximação também geográfica com a população observada neste trabalho, Neusa Bloemer (2000) e Geraldo Locks (1998).

²⁵³ Esta é funcionária vinculada à Secretaria Municipal de Educação e estava em “desvio de função”, uma vez que era concursada como merendeira.

com o “outro” grupo e com tudo que este significava (usurpador, explorador, desrespeitoso) e, por isto, não tinha o direito de estar ali. No seu entendimento, quem devia assumir este encargo era gente dali mesmo, ou seja, os “caboclos”. Lembrou diversas vezes que ela “ganhava” por este trabalho e mesmo assim o local estava mais fechado que aberto. A suposta usurpação histórica promovida pelo grupo “de origem” aos “caboclos” era aqui resgatada para caracterizar esta senhora.

Desafiei-a para visitar o museu e ela aceitou, depois de muito resistir. Tivemos contato juntas ao acervo de fotografias, textos, livros, cópia de orações, décimas, músicas, objetos pessoais e instrumentos utilizados (ou reproduzidos) durante a Guerra do Contestado, como facões, bandeiras, armas, além de artefatos indígenas²⁵⁴. O museu expõe diversas imagens e objetos pessoais “de João Maria” como talheres, baú, orações, cajado. As orações teriam sido reproduzidas a partir daquela que foi originalmente escrita por João Maria e servem como amuleto da sorte e forma de proteção pessoal, conforme descrevi no capítulo IV. A zeladora do museu confirmou uma prática, que havia observado entre joaninos e joaninas, de que muitos moradores locais, inclusive crianças, ainda utilizam a prática de copiar a oração de João Maria e carregá-la junto ao corpo. Parecia muito satisfeita em me contar isto e nada lembrava a ideia de uma crítica. Segundo a zeladora, o museu recebe poucas pessoas que o visitam e há venda de livros sobre a Guerra do Contestado.

Durante a visitação ao museu, fiquei observando como O.P. se manifestava diante das fotos, registros e instrumentos de parentes seus, destaque a seu avô, um dos líderes do reduto de Taquaruçu. Ela parecia emocionada e constantemente me mostrava objetos que tinham relação com ela, como que para mostrar que o Museu tinha objetos que pertenciam “ao seu grupo”. Embora tenha confessado, ao final da visita, que gostou muito do museu e do cuidado que a zeladora tem com ele, continuou afirmando que sua comunidade não participou do processo de escolha do local do museu e nem participa de sua administração. A crítica me parece ser à usurpação de uma memória daquilo que, para esta, é de “seu grupo”, de sua “história”, pelo outro grupo que está atuando como definidor e administrador dela.

Conheci também a Gruta de João Maria, que foi construída em 2003 ao lado da Igreja de Taquaruçu, de frente para uma quadra de esportes e de costas para a Igreja e o cemitério. Dentro do Museu do Jagunço havia

²⁵⁴ Fotos do acervo deste museu, de autoria de Marco Cezar, podem ser encontradas em <http://fragmentos-do-tempo.blogspot.com.br/2008/12/o-contestado-na-lente-de-marco-cezar-4.html>.

um cartaz intitulado “Gruta em Homenagem ao Monge João Maria” com as seguintes informações:

A partir do ano de 1800, foi comum em nossa região a presença de monges, que aconselhavam, benziam, recomendavam remédios ao povo e plantavam cruzes de cedro. O mais famoso deles foi o “Monge João Maria”, tendo como um de seus sucessores “José Maria” que esteve em Taquaruçu de Cima na Festa do “Padroeiro Bom Jesus” em agosto de 1912. Quando a cruz brotava o povo acreditava que o tempo seria de fartura, boa safra, saúde e paz. Ela é o símbolo da luta dos antepassados na Guerra do Contestado. Hoje o povo planta as cruzes de cedro em respeito ao passado e aos Monges. /Taquaruçu de Cima, 90 anos da Guerra do Contestado (03 de agosto de 2003). /Fraiburgo – a terra da maçã (Gestão 2000-2004).

A gruta possui o mesmo formato da “Gruta João Maria”, construída pelo Hotel Renar no espaço urbano de Fraiburgo. No caso de Taquaruçu, a gruta foi feita com pedras e coberta com grama. Em seu interior havia uma fonte de água, cruz de madeira, bancos de pedra, uma imagem de santo (São Sebastião) e uma cruz de cedro brotada em frente²⁵⁵. Havia assistido à gravação de uma procissão e um terço (cantado) realizados nesse espaço, durante a Quaresma de 2005, pela comunidade católica de Taquaruçu de Cima. Perguntei às pessoas o que achavam da gruta. Elas afirmaram que não gostaram dela, que o local e a construção não têm qualquer relação com sua história e com João Maria e, portanto, digo eu, não foi sacralizado nem possui sacralidade. Esta situação é, no mínimo, paradoxal porque a cruz de João Maria foi plantada no momento da construção da gruta e, mais, brotou, o que geralmente indica a presença e benção de João Maria, ou seja, a consagração do lugar. Este fato desestrutura a compreensão inicial de que a plantação da cruz e sua brotação seriam suficientes para garantir a sacralidade também do lugar. Neste caso, isto não foi suficiente porque faltou a legitimação por parte da população interessada, o grupo de “caboclos”.

Quando o grupo de “caboclos” afirma não ter participado das decisões a respeito do local e dos detalhes da construção estão, em certa medida, reagindo contra o aspecto mercadológico do João Maria associado ao Contestado. Há, no Museu de Caçador e nestas evidências uma apropriação do mundo de João Maria numa forma de institucionalização

²⁵⁵ Outras fotos desta gruta, de autoria de Marco Cezar, podem ser encontradas em <http://fragmentos-do-tempo.blogspot.com.br/2008/12/o-contestado-na-lente-de-marco-cezar-5.html>.

que o associa ao Contestado. Isto é muito interessante se confrontado com a afirmação recorrente no campo de que eles não estavam conectados. Quer dizer, lá no campo, com os e as que cultuam João Maria, a ênfase é no aspecto religioso/curador/benfeitor de João Maria. Aqui, é na relação dele com aqueles que foram vítimas na Guerra do Contestado.

A falta de legitimidade do grupo de “caboclos” impede que se complete o processo de sacralização da gruta, embora a cruz tenha brotado e justifica a situação de abandono e falta de manutenção que vi em março de 2007 – não havia água, imagem de santo ou qualquer vestígio de usufruto. Este processo está vinculado ao processo histórico de segregação compreendido pelos “de origem” a este grupo. Os “caboclos” afirmam que continuam sofrendo com a segregação histórica imposta pelo primeiro grupo desde que chegaram ao local, impedindo-os de participar de atividades nos espaços públicos como a Igreja, Salão Comunitário, Museu, escola, cemitério e quadra de esportes. Ela só ocorre quando os eventos são promovidos por estes e ligados à sua cultura religiosa – Recomendação de Almas, Terço Cantado. A exclusão é dada, segundo estas pessoas, pelo preconceito à sua cultura religiosa, pelos preços abusivos cobrados nos eventos promovidos pela Igreja, considerados impeditivos por sua condição de classe. Para acirrar ainda mais os ânimos, o grupo de caboclos afirma que a gruta de João Maria foi idealizada e construída pelos “de origem”, ao lado da Igreja, salão e cemitério de Taquaruçu, todos estes administrados e utilizados apenas pelo mesmo grupo e distante da residência dos “caboclos”. Por certo, esta é uma explicação plausível para a sensação de insatisfação e não identificação da população cabocla pela gruta de João Maria de Taquaruçu, já que ela está distante de seu ideário religioso e, mais, está ao lado daquilo que parecem abominar: o *mundo* excludente dos “de origem”.

Aqui, outro elemento se apresentou na configuração do *mundo* joanino, elemento este apresentado pela produção “cultural” em que João Maria aparece – ele parece ser um *mundo* etnicamente definido, os joaninos e joaninas são os “caboclos”. Afirmei anteriormente que a presença de João Maria ocorre de forma mais ampla, embora os dados apontem que sua gênese está ligada aos “caboclos”. Os desdobramentos da valorização desta cultura “cabocla” (MARTINS, 2001) pelos outros grupos, especialmente os “de origem”, são significativos para pensar o processo histórico do *joanismo* em Santa Catarina. Voltarei a isto nas considerações finais.

Em junho de 2005 conheci uma obra de arte sobre a Guerra do Contestado em uma loja que vende decorações, obras de arte e produtos de pintura em Fraiburgo. Esta obra (óleo sobre tela medindo 3x1,5 m), feita por Elisa Helena de Almeida Gutierrez, descreve a “História da Guerra do Contestado”. Foi feita sob encomenda em 2002. De forma semelhante à obra de Hassis (exposta na Universidade do Contestado, campus Caçador), esta objetiva resgatar a história da Guerra do Contestado a partir da chegada da estrada de ferro, a organização de redutos e do Exército de São Sebastião em torno de João Maria, os combates com o Exército brasileiro e o bombardeio da Igreja Católica de Taquaruçu. A autora contou que buscou dados históricos e informações orais para elaborar esta obra. Sobre a representação de João Maria, ela afirmou que não quis reproduzir a imagem corrente de um velho magro, maltrapilho e o fez mais gordo e agasalhado, ou seja, ela relaciona João Maria com a Guerra e o coloca numa perspectiva positiva – gordo e agasalhado.

c) Os olhos azuis de João Maria

Apesar de ter conhecido muitos devotos e devotas de João Maria, conheci poucas – embora significativas – explicitações públicas desta devoção em Campos Novos. A primeira foi uma reprodução da imagem de João Maria em pintura guache (tamanho 50x30 cm), feita em 1994 e exposta numa barbearia. Segundo o proprietário da barbearia, o artista (João Batista Valente) era portador do vírus HIV e ofereceu o quadro para vender. Este comprou com objetivo de ajudar o artista, mas em seguida ele faleceu.

Depois de procurar em diversas cidades e locais, fui informada que poderia comprar a imagem de São João Maria em gesso no Santuário de Nossa Senhora Aparecida, de Campos Novos. Procurei o santuário, que está localizado no Bairro Nossa Senhora Aparecida e para onde acorrem milhares de pessoas todos os dias, mas as funcionárias disseram que estavam em falta da imagem e que poderia encontrá-la na secretaria da Igreja Matriz (católica). Exatamente lá estava à disposição para venda uma imagem em gesso, de cerca de 20 centímetros de altura, fabricada em São Paulo (Foto 28). Diferente das demais imagens a que tive acesso durante a pesquisa, João Maria é representado por uma imagem masculina mais próxima dos europeus – olhos azuis, nariz afilado, barba bem aparada, vestindo camisa e calça branca, paletó e gorro escuro (substituindo o gorro de jaguatirica). Esta caracterização pode ter sido motivada por interesses

comerciais para atingir outros grupos e talvez tenha sido inspirada na representação de Jesus Cristo (com olhos azuis e pele clara).

d) “Águas Santas” e ancestralidade

A Vila de Curitiba foi palco de muitas violências durante a Guerra do Contestado, especialmente por ser, então, o maior centro administrativo, judiciário, documental e espaço de ostentação do poder econômico da Região do Contestado. Em setembro de 1914, cerca de três quartos da vila foi incendiada, destruindo o prédio da Intendência Municipal, diversas repartições públicas e residências (FELIPPE, 1995, p. 173). Aos gritos de “chega de pobreza”, diversas casas e armazéns foram arrombados e saqueados e todos os papéis do cartório foram queimados pelos “rebeldes” (DERENGOSKI, 2000, p. 67). Fatos como estes promoveram uma visão “negativa” dos curitibanenses a respeito do Movimento do Contestado e tudo que se relacione com ele. As “sobrevivências” estão marcadas pela ideia de violência e de repúdio.

Logo que cheguei a Curitiba, soube da existência das “Águas Santas” no Bairro Águas Santas. Assim que foi possível, fui visitar o local. Depois de andar e perguntar muito, encontrei uma pequena praça cercada e não identificada, numa posição mais baixa que a rua, em desnível, e só tive certeza de que era o local que procurava quando avistei uma placa com a seguinte inscrição: “Monumento Monge João Maria”, nome dado pela prefeitura municipal. A praça é composta também por árvores, gramado, bancos de concreto, local próprio para colocar velas, uma fonte de água, que está coberta, e uma bomba manual para retirar água dessa fonte.

Euclides Felipe (1995) registra a presença anterior de uma capelinha no local, onde eram realizados eventos religiosos e festas em homenagem a São João Maria e cuja edificação teria sido feita pela “Ordem de São João Maria”, uma Sociedade Encoberta sob o patronato camuflado de São Bom Jesus (“porque São João Maria não é santo de almanaque”). O autor afirma que a capelinha era de madeira, coberta com tabuinhas lascadas de pinheiro e “foi construída sobre uma vertente de água potável, junto da qual conta a tradição local ter o monge João Maria pernoitado três vezes” (p. 33). O autor afirma que nesse local eram realizadas duas festas por ano: Bom Jesus (06 de agosto) e São João (24 de junho), ambas disfarçadamente em honra de São João Maria. Essas festas eram espaço para fogueiras, foguetório, música, mas também pagamento de promessas, rezas antigas (terço, preces e cantos sacros). No mesmo

espaço era realizado leilão de prendas, bebidas, comida (churrasco) e baile. Durante a realização dessas festas, eram frequentes os relatos sobre as capacidades especiais de João Maria.

Euclides Felipe descreve, também, os detalhes de uma festa de São João Maria realizada, nesse local, em 24 de junho de 1939. O sebo derretido das velas caseiras para pagamento de promessas teria ocasionado o incêndio da capelinha e também da segunda – no ano de 1960. Depois disso, a capelinha não foi mais reconstruída e apenas na década de 80 a prefeitura mandou erigir o monumento que está no local até hoje. Segundo Aldair Goeten de Moraes²⁵⁶, o monumento “Monge João Maria”²⁵⁷ foi construído pelo Prefeito Armando Costa (1983-1989) e planejado por uma arquiteta do Rio Grande do Sul.

Apesar de ter sido, em certa medida, tomado por uma celebração oficial com a construção do monumento, o fato de ser um monumento a João Maria e não ao Contestado parece evitar criar problemas sérios de aceitação do local. Ele é bastante conhecido e procurado pelas pessoas – independentes – para participar de rituais ou pegar “água santa” na fonte de João Maria. Além disto, como descrevi no capítulo VII, o evento, realizado em julho de 2005, organizado pela CPT e outros movimentos sociais, intitulado “Celebrando a vida”, realizou-se nesta fonte. Esse fato, cuja motivação maior era a reflexão politizada dos processos sociais a partir dos protagonistas e de lideranças, finalizou com a peregrinação coletiva e reflexiva até as “Águas de João Maria”, onde foi realizado um ritual religioso coordenado por um padre católico progressista e a distribuição da “água benta” retirada da fonte de João Maria.

Estava realizando uma pesquisa na Biblioteca Pública de Curitiba quando me deparei com uma obra de arte exposta numa parede central. Era um painel intitulado “Monge João Maria”, cuja técnica foi acrílico sobre madeira, medindo 1,75x2,84m, feito em 2004 pelas acadêmicas do Curso de Educação Artística da Universidade do Contestado Elizandra A. Poleza e Ivonete Fontana²⁵⁸. A obra retrata João Maria sentado falando/ensinando a um grupo de pessoas que estavam em torno dele. As artistas explicam sua obra em um texto:

²⁵⁶ Secretário Municipal da Indústria, Comércio e Turismo, Prefeitura Municipal de Curitiba (2005).

²⁵⁷ No segundo piso do Museu de Curitiba está exposta uma fotografia deste monumento, ao lado da fotografia de João Maria de Agostinho.

²⁵⁸ Produção artística apresentada como exigência para aprovação na disciplina de Prática de Ensino de Educação Artística, Artes Plásticas II, do Curso de Artes Visuais, ministrada pela Universidade do Contestado, UnC Caçador.

Foi com o objetivo de divulgar a história da região de Curitiba que pensamos em pintar um painel com a figura lendária do Monge “João Maria” proporcionando um conhecimento sobre a história. (...) Decidimos criar um painel com essa temática para valorizar e ressaltar esse personagem. Pois esta história e acontecimentos são lembranças que só pessoas mais velhas (sábias) conhecem por meio de falas contadas por seus avós. É necessário manter esta história viva e presente em nosso meio. E através do registro de imagens estaremos resgatando os fatos que fizeram parte da vida de nossos ancestrais. (...) Nossa única pretensão é ajudar a manter viva na memória as lembranças do Monge e ajudar a proporcionar uma herança histórica às novas gerações.

Esta obra, realizada como trabalho acadêmico, indica uma preocupação com uma memória histórica que se acredita estar se perdendo. O resgate seria efetivado em torno da imagem do Monge João Maria, ou seja, aquele vinculado aos movimentos sociais e à Guerra do Contestado, que não é o mesmo da tradição de joaninos e joaninas – santo, profeta e enviado de Deus. Desta maneira, embora sugeriram estar resgatando a memória às “pessoas sábias”, estão reforçando a imagem institucionalizada.

e) A estrada e o capitel

Logo que saí da parte urbana de Lebon Régis, já na Rodovia Luiz Dacol Filho (SC 453) em direção a Fraiburgo, deparei-me com uma placa identificando o “Capitel Monge João Maria” (Foto 30). Tratava-se de uma pequena capela contendo em seu interior uma imagem de João Maria, pintada diretamente na parede, uma cruz de Madeira, várias imagens de gesso de santos, entre eles Nossa Senhora Aparecida, uma imagem de Iemanjá, cera derretida e mechas de cabelos. No entorno dessa construção havia apenas um ponto de ônibus e uma produção de *pinus elliotis* (chamado popularmente de “pinheiro americano”). No espaço externo do capitel constatei duas cruces superpostas (uma de madeira e outra de concreto), um poço e uma torneira com água. Apesar de sua localização e de não ter nenhuma outra informação, estes aspectos indicam que o local é reconhecido pelas pessoas como antigo pouso de João Maria. A imagem de Iemanjá indica que ali é local também para oferenda a divindades das religiões afro-brasileiras. Durante alguns minutos em que estive ali, constatei que o local é visitado por muitas pessoas. A maioria para em frente ao capitel, faz o final da cruz e, em seguida, toma água da torneira ou a leva em garrafas.

Próximo do Capitel há uma placa indicando a inauguração da pavimentação asfáltica da Rodovia Luiz Dacol Neto (trecho Rio Correntes-Lebon Régis) em maio de 2000 pelo Governo do Estado (Secretaria do Estado de Transportes e Obras). Esta informação indica que a pavimentação asfáltica e o capitel foram inaugurados conjuntamente.

Na parede externa da capelinha havia duas placas. A primeira continha o seguinte texto, assinado por Dom Luiz Carlos Eccel, Bispo Diocesano de Caçador, em maio de 2000:

Aqui resgatamos a memória do monge e profeta João Maria. Ele nos deixou a certeza de que os vencidos de ontem e os excluídos de hoje amanhã vencerão. Esta é a água da esperança: é o sangue de caboclos e caboclas clamando por justiça.

Este texto é bastante instigante na medida em que foi assinado por uma autoridade católica, neste caso, um bispo e, portanto, representa o pensamento da Igreja Católica Romana. A partir do conteúdo do texto, é possível depreender que esta autoridade está vinculada à Igreja Progressista, pois ressalta o comprometimento de João Maria com o povo e com as lutas sociais. A relação estabelecida neste discurso entre a água, que brota nesse espaço, com a suposta “esperança” de João Maria por um futuro onde os excluídos “vencerão” e com o sangue dos caboclos reforça a ideia da intermediação de João Maria entre “fé e vida”, empreendida pela Igreja da Libertação, e da institucionalização de João Maria a partir da bandeira dos pobres e “excluídos”.

A segunda placa é representativa de João Maria, líder sacralizado, e parte de uma autoridade estatal – Esperidião Amin governador do Estado de Santa Catarina, maio de 2000: “Há mais de um século, a voz do monge João Maria percorreu esta região exigindo vida para os excluídos e proteção para a natureza”.

Na mesma linha do bispo anterior, este discurso busca relacionar João Maria a uma suposta preocupação com exclusão e injustiça social, acrescida da proteção à natureza. No capítulo VII tinha afirmado que o Projeto Contestado, efetivado a partir a década de 1980, tinha congelado a memória de João Maria no passado também porque não havia estabelecido uma relação com os movimentos contemporâneos. Aqui, percebi que esta relação, entre um movimento do passado com a luta contemporânea por “vida aos excluídos”, ocorre e está inspirada pela concepção das Pastorais Sociais da Igreja. De qualquer forma, é uma interpretação institucionalizada e politicamente sacralizada de João Maria.

Importante observar como um simples capitel pode congrega diversos sentidos em torno de João Maria. Por parte de instituições como a Igreja e o Estado, uma perspectiva politizada e sacralizada é afirmada no João Maria lutador e guerreiro na causa dos “excluídos” do passado e de hoje. Por parte de joaninos e joaninas, um espaço sagrado para devoção pessoal, pagamento de promessas, mas também espaço para turismo e lazer.

f) A estátua fundante

Em março de 2005, estive no Km 236 da BR 116, distante alguns quilômetros da cidade de Lages, para conhecer uma espécie de santuário dedicado a São João Maria, que estava naquele momento em construção. Esse santuário foi idealizado e construído com recursos próprios por um empresário de Lages junto ao empreendimento comercial Posto do Vinho (loja com produtos artesanais e alimentícios), sendo composto por uma imagem em tamanho natural de João Maria, um olho d’água, uma plantação de ervas medicinais e espaço para meditação junto ao arroio. O idealizador contratou Nelson Neves Matias²⁵⁹ para esculpir, num bloco de pedra (arenito Botucatu), a imagem de João Maria de cerca de um metro e meio de diâmetro e altura (Foto 10).

Nelson retratou João Maria, a pedido do idealizador, tendo por modelo a foto de Atanás Marcaf, em que aparece um homem idoso com barba longa e branca, vestindo calça, camisa, casaco abotoado, sandália trançada, boina/boné de jaguatirica e sentado num pequeno banco com as pernas e mãos cruzadas. No entanto, diferente da foto, o idealizador da obra solicitou que Nelson construísse uma imagem que permitisse um contato direto entre devoto e santo através do olhar, ou seja, que os olhos de João Maria ficassem voltados para frente e não para baixo, como aparece na foto. O escultor contou-me que levou seis meses para completar o trabalho e durante este tempo o local era visitado por devotos

²⁵⁹ Natural de São Joaquim, Nelson realiza diversos trabalhos de escultura (madeira/nó de pinho, ferro, pedra) e artes plásticas. Ele já realizou diversas obras de destaque, entre elas, uma estátua de uma santa exposta em frente à catedral de São Joaquim. A história dessa imagem me pareceu muito interessante. A partir de uma encomenda, Nelson fez a imagem de uma santa (em ferro fundido com um coração vazado) e quando estava pronta, perguntaram a ele como era o nome da santa. Nelson, que queria homenagear as mulheres serranas, disse que se tratava de Nossa Senhora da Serra (até então desconhecida). O padre aceitou o nome e pediu autorização ao bispo. Este autorizou não só o nome, como a instalação da estátua em frente à catedral. Este relato nos mostra como o texto produz – circunstancialmente – concepções diferentes e, neste caso, modificando-as de uma estrutura religiosa que se quer homogênea, estável, fechada.

que se emocionavam diante da imagem, ainda em construção. Rezavam, faziam pedidos e voltavam para pagar as promessas. Próximo desta estátua foi construído, em pedra, um olho de água que é movimentado mecanicamente, utilizando a água do córrego do local. Uma cruz de cedro de três metros de altura foi plantada junto ao canteiro de ervas medicinais. Ao longo do riacho, que recebeu o nome de “Arroio do Profeta”, foi confeccionado um caminho com pedaços de lajes naturais e, sobre ele, uma pequena ponte. O objetivo do idealizador era proporcionar às pessoas um local para a expressão da devoção a São João Maria, por quem nutre grande interesse pessoal e religioso, embora afirme não ser devoto. Para atender às pessoas devotas, ampliou a estrutura já existente junto ao santuário, construindo um parque infantil, um restaurante para refeições, que recebeu o nome de “Confraria do Monge”, e ampliou o tradicional “Posto do Vinho”, local especializado em produtos naturais e artesanais. Desta maneira, compôs um complexo turístico que congrega, no mesmo local, diversas áreas, em destaque, religião, lazer, turismo e comércio.

Em março de 2007 estive novamente no santuário de João Maria e constatei que a cruz de cedro ainda não havia brotado (Foto 04). A imagem de João Maria havia sido sabotada – a ponta do nariz foi quebrada. Havia diversos ex-votos junto à cruz e à imagem, tais como fitas de diversas cores e tamanhos, bengala, flores artificiais e grande quantidade de cera derretida. O lugar foi fundado religiosamente a partir da estátua e, como a única imagem presente é a de João Maria – como mencionei antes, em outros espaços públicos João Maria reparte a cena com outros santos e santas –, este lugar congrega pessoas devotas de João Maria. O que chama a atenção, neste caso, é o poder de uma representação em pedra de João Maria ser o fundante do espaço religioso mesmo na ausência de “água santa” (original) ou de uma cruz brotada. Todo o cenário foi construído com vistas a se tornar um empreendimento comercial lucrativo e, ainda assim, foi legitimado pelas pessoas devotas que lá acorrem e lá depositam as evidências do poder sagrado de João Maria.

g) A capelinha da Picada

A região Serrana é repleta de “pocinhos”, fontes de água, campos, cruzeiros e grutas onde, segundo informações locais, João Maria teria pousado no passado. No município de Campo Belo do Sul estes espaços são muito conhecidos pelas pessoas e são espaços devocionais e rituais,

inclusive por parte da ala progressista e da conservadora da Igreja. A importância destes espaços é o que motiva a realização de rituais institucionais. Antes de chegar à cidade, há um bairro, cujo nome foi escolhido pela comunidade, Nossa Senhora do Patrocínio (antiga Picada), e logo no início, nos fundos da primeira casa à esquerda, observa-se uma capelinha com imagens de diversos santos (entre eles, João Maria), flores, ex-votos (Foto 14). Esta capelinha foi construída em homenagem a João Maria embaixo de uma árvore de plátano (que afirmam teria sido plantada por ele) e ao lado de uma fonte de água (abençoada por ele). Segundo a zeladora do local, este espaço é usado para a realização de rituais coletivos organizados por pessoas, mas também pela instituição católica, especialmente padres progressistas, para terço, novena, procissão, culto, missa, batizado, para devoção especial a São João Maria ou a outros santos e santas.

A zeladora informou, em março de 2005, que, quando veio morar nesta casa, 28 anos atrás, não sabia que João Maria teria pousado ali. Conheceu um senhor que disse “você veio morar num lugar abençoado”, aqui “era o pousinho de São João Maria”. Segundo a proprietária, “daí nós começamos a preservar, a cuidar e, se Deus quiser, ainda vai ser bem mais organizado”. “O prefeito disse que vai me fazer uma igreja aqui e vai ter missa de mês em mês. Vão fazer banco, vão plantar árvores, flores, vão aterrar tudo aí, vai ficar tipo uma pracinha, vai ficar um lugar bem bonito, daí, vai ser muito bom de cuidar”. Não obtive informações sobre quem definiu o lugar como pousinho de João Maria. Entretanto, é significativo que a afirmação tenha sido aceita como verdade sem aparentes questionamentos e a oportunidade ter feito surgir a capelinha. A instituição deste espaço sagrado por e para João Maria, neste caso, faz-se num movimento espontâneo que ganha legitimidade em seguida. Esta legitimidade hoje se apoia sobre o fato relatado pela zeladora de que a fonte nunca secou, mesmo quando tiveram secas prolongadas na região e quando todos os poços tinham secado. A esperança de ver este espaço tornar-se um ponto turístico com boa infraestrutura parece ser a concretização das benesses da presença do santo que, assim, estaria proporcionando a instauração também de um turismo religioso oficial, pois estaria sendo propiciado por uma iniciativa da prefeitura.

Desde que conheci Campo Belo do Sul, ouvi muitas referências sobre esse local. Muitos têm o hábito de ir para realizar sua devoção a João Maria e a outros santos e santas, para buscar a “água santa” na

“fonte de João Maria”, como acontece em outras destas fontes. Quando estive lá pela primeira vez, indicaram-me que devia beber a água e passar em partes do corpo que estavam adoentadas e que precisariam ser protegidas. Outras afirmaram que batizaram os filhos ou que buscam frequentemente esta água para realizar procedimentos de cura, proteger a casa, fertilizar a produção ou outro. Também, nesse espaço, ouvi diversos relatos a respeito de milagres promovidos por São João Maria. Assim, de forma semelhante a outros espaços consagrados por João Maria, esta água e a imagem de João Maria possuem capacidades milagrosas.

Conheci outras fontes de água, pousinhos, cruzeiros, cruzes de cedro brotadas de São João Maria em diversas localidades de Campo Belo do Sul. Uma das cruzes teria sido plantada por São João Maria, cerca de 150 anos atrás, na localidade Mota. A cruz transformou-se em árvore e teve dois brotos que, também, se tornaram árvores (Foto 06).

h) Nove de Maio das Águas

De forma semelhante a outras capelas, grutas e fontes consagradas por João Maria, a Nove de Maio das Águas, localizada na Comunidade Nove de Maio, município de Cerro Negro, é espaço para a realização de rituais individuais e coletivos. Neste caso, são promovidos por leigos, leigas ou pelo clero católico (progressista ou não). Segundo um informativo turístico da Prefeitura Municipal de Cerro Negro,

o Nove de Maio da Águas, segundo a lenda, ficou conhecido por ter sido abençoado pelo profeta São João Maria da Agostinho. Nessa localidade existe uma nascente no meio de pedras de um despenhadeiro, ao lado de um riacho, que dizem ser milagrosa e que é ponto de encontro entre fiéis na Sexta-feira Santa.

Segundo este discurso, a sacralização do espaço ocorreu a partir da presença de João Maria, o que deu às águas capacidades milagrosas. A importância ao lugar mobilizou a Igreja em sua ocupação, especialmente no feriado de Sexta-feira Santa, mas possibilitou também uma mobilidade turística e de lazer. No dia em que estive no local, havia centenas de pessoas vindas de diversas cidades do estado de Santa Catarina em visita/passeio/peregrinação. Percebi que o Nove de Maio das Águas serve como espaço para reencontro de amigos e amigas, para namorar ou para reafirmar a devoção em João Maria, além de pagar promessas e fazer outras.

2. CINEMA E TEATRO

Conforme relatei anteriormente, João Maria esteve envolvido na trama de diversos filmes (curtas e longas-metragens), documentários e peças teatrais. A maioria delas está centrada na Guerra do Contestado, promovendo uma associação entre a guerra e a liderança de João Maria. As peças teatrais mais conhecidas são: “O Contestado”, texto de Romário Borelli (Paris/São Paulo, 1971/1972); “O Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado”, texto e direção de Antônio Cunha (São José, 2003). A primeira peça teve muitos problemas com a censura (até a década de 80), mas recebeu mais de vinte montagens, envolveu dezenas de diretores, mais de quinhentos atores e músicos e foi encenada em palcos comerciais ou universitários nos estados de Paraná, Santa Catarina e São Paulo entre 1972 e 2006²⁶⁰. A estreia, em Santa Catarina, ocorreu em Concórdia, em setembro de 1972, e o maior número de montagens foi feito pelo Grupo Temporal, de Caçador.

A montagem desta peça a que tive acesso em 7 de agosto de 2005 (Teatro Álvaro de Carvalho, Florianópolis) foi encenada por um grupo de 30 atores e músicos de Caçador e teve direção do próprio autor, Romário Borelli. O espetáculo durou duas horas e foi dinâmico, intenso, com muita música e boa atuação. A direção da peça optou pela utilização de tons crus e pastéis nas roupas dos sertanejos e por uma linguagem “sertaneja” para apresentar o Movimento e a Guerra do Contestado. O texto da peça apresentou as dúvidas, revoltas, formas de corrupção, medos, frustrações, alegrias dos sertanejos. João Maria foi citado do começo ao fim da peça representado como santo, benzedor, monge ou profeta. Ele próprio aparece profetizando, abençoando, batizando, pedindo penitência e orientando: “é preciso ter cuidado, um tempo com grandes dificuldades virá: muito pasto e pouco rastro, escuridão de três dias, guerra, muita morte”. Falava em tom de profecia, mas também de orientação/repreensão – os problemas poderão ocorrer se não levar uma vida digna, com oração, devoção a Deus.

A peça apresenta também o recurso dos sertanejos a João Maria. Segundo eles, João Maria trouxe alento e esperança quando as coisas ficaram confusas e a vida se tornou difícil por causa da praga de ratos, comida insuficiente, falta de documentos das terras, exploração dos

²⁶⁰ A peça continuou a ser encenada por outros grupos teatrais. Veja, por exemplo, espetáculo realizado pelo Grupo Toca de Teatro Universitário da Unoesc (Joaçaba), direção de Jorge Zamoner, em 2011: <https://www.youtube.com/watch?v=5Z5O71vRKMI>.

trabalhadores pelos coronéis e comerciantes. Os sertanejos e sertanejas afirmam constantemente: “quem ora para São João Maria não ora em vão”. Em determinado momento, João Maria desaparece e alguém pergunta: “João Maria morreu?”. Outra pessoa responde: “claro que não morreu, João Maria é santo e santo não morre”. A revolta fica mais intensa e João Maria é novamente lembrado, mas quem aparece é José Maria. Ele é recebido com desconfianças, mas aceito porque dizem que era irmão de João Maria, bom benzedor e sabia de muitas coisas. Além disto, acreditam que “pode ser um enviado de João Maria”. A partir daí, o texto da peça oscila entre João Maria como poderoso santo e José Maria, líder político.

Em 2006 esta peça foi montada utilizando técnicas do Teatro Hiperbólico (ou multiteatro) de Ginaldo de Sousa (direção geral de Adílco Cadorin). Foi a primeira edição do “Contestado: a fúria cabocla”. Este espetáculo envolveu 250 profissionais e foi vista por 30 mil pessoas em seis dias. Segundo Romário Borelli (2006),

este tipo de espetáculo, preparado para um público de milhares de pessoas com o áudio previamente gravado, mescla o trabalho de atores com cinema, coreografias, equipamentos – carros, trens, canhões e até aviões – e animais, que entram em cena (p. 24).

Em 2002, o Grupo Teatro Armação decidiu-se pela montagem de um novo espetáculo sobre o Movimento do Contestado e convidou Antônio Cunha para escrever o roteiro. Em 2003, o grupo encenou a peça em Florianópolis, no Teatro Trapiche, que foi intitulada “O Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado”. Afirmavam – na divulgação – que pretendiam colocar em discussão aquilo que, de acordo com o Grupo, é considerado o maior movimento messiânico do Brasil e dar voz “ao povo humilde e massacrado pela história dos vencedores” (folder de divulgação).

Anterior a isto e, quase ao mesmo tempo em que Romário Borelli, Sylvio Back escreveu e dirigiu o longa-metragem “Guerra dos Pelados” (1971)²⁶¹. O roteiro foi baseado no livro “Geração do Deserto”, de Guido Wilmar Sassi, e o filme gravado na região de Caçador. A película só conseguiu chegar às telas dos cinemas brasileiros um ano depois por causa da censura durante a Ditadura Militar. Sinopse do filme:

²⁶¹ Guerra dos Pelados. Direção e roteiro: Sylvio Back. Santa Catarina/Brasil. Produtora: Cultura Marcas/Versátil Home Vídeo. 1971. VERSÃO EM DVD: 2006 (Guerra do Contestado).

Outono de 1913, interior de Santa Catarina, Campanha do Contestado. A concessão de terras a uma companhia de estrada de ferro estrangeira e a ameaça de redutos messiânicos de posseiros expropriados geram um sangrento conflito. Por exigência dos “coronéis”, forças militares regionais e o Exército Nacional intervêm. Mas os “pelados” (assim chamados por rasparem a cabeça) se revoltam, protagonizando uma resistência à semelhança de Canudos.

Centrado na Guerra do Contestado, João Maria é retratado como reconhecido curador, peregrino e profeta que viveu no período anterior à guerra do Contestado, mas possui uma relação direta com ela na medida em que seu líder (José Maria) é legitimado a partir do parentesco com ele, embora sugira sua reencarnação.

O documentário “Contestado, a Guerra Desconhecida”, de roteiro e direção de Enio Staub (1984/1985)²⁶², surgiu a partir do “Projeto Contestado” citado anteriormente e patrocinado pelo governo de Esperidião Amim. Este documentário parte de documentos e imagens da época e depoimentos de remanescentes da guerra de Santa Catarina e Paraná e é centrado na ideia da Guerra do Contestado como um movimento de rebeldia de jagunços/sertanejos/caboclos espoliados de suas terras e de seus direitos pelo capitalismo internacional, coronéis e autoridades regionais e nacionais. Ressalta também que, diante do total abandono, o povo teria buscado conforto espiritual em José Maria, que foi reconhecido como irmão de João Maria (que estaria encantado no Morro do Taió), e este teria liderado o levantamento camponês. Evidencia nos depoimentos incluídos no documentário o vínculo entre José Maria e João Maria e, mais que isto, a explicitação de um como a reencarnação do outro. Este documentário reproduz a forma institucionalizada de João Maria ligada ao Contestado e a releitura da Guerra como movimento social legítimo.

O documentário longa metragem “Terra Cabocla”, produzido e dirigido por Marcia Paraiso e Ralf Tambke (2015), reflete sobre as condições atuais da população catarinense envolvida na Guerra do Contestado, em destaque, o “povo Caboclo”²⁶³. A narrativa de remanescentes desta população mesclada a de estudiosas e estudiosos aponta que esta história

²⁶² Contestado, a guerra desconhecida. Direção e roteiro: Enio Staub. Produção executiva: Sérgio A. Rubim. Santa Catarina/Brasil. 1985. (Guerra do Contestado).

²⁶³ Terra Cabocla. Direção e produção: Marcia Paraiso e Ralf Tambke. Santa Catarina/Brasil. Produtora: Plural Filmes. Gênero: Documentário. 2015. (82 min). VERSÃO EM DVD. (Guerra do Contestado). Para conhecer mais, veja http://www.pluralfilmes.com.br/filme_02.html.

continua e permanece silenciada passado um século de genocídio. Aponta também que a fé em São João Maria se traduz na força de resistência cultural de caboclas e caboclos joaninos.

3. MÚSICA, POESIA, DANÇA

É recorrente também a apropriação da temática em torno da suposta trajetória de João Maria em músicas, poesias, décimas, desafios e danças estilizadas.

Euclides Felipe (1995) resgatou uma série de décimas e desafios que envolviam João Maria (algumas apresentadas anteriormente). A maioria destes faz referência à vida de João Maria ou seus ensinamentos sobre o “bem viver”, cuidado com a natureza, importância dos relacionamentos entre humanos e Deus. Estes aspectos foram abordados em músicas, especialmente tradicionalistas.

Em 2001 surgiu o Projeto “Folclore Itinerante do Contestado” com a proposta de aglutinar pesquisadores, pesquisadoras e artistas das mais diversas expressões na difusão da história do Contestado (TELLES, 2002, p. 03). A partir deste projeto, diversas produções foram visibilizadas. Uma delas foi a produção de músicas sobre o Contestado e sobre João Maria (algumas integram o CD “Epopéia do Contestado”²⁶⁴ e o livro “Folclore Itinerante do Contestado”, organizado por Vicente Telles [2002]). Dentre as músicas produzidas sobre João Maria, destaco especialmente “A profecia”, poesia de Márcio Camargo Costa; “Epopéia do Contestado”, música de Vicente Telles Filho, letra de Vicente Telles e Cirila Pradi; “Mãos de cimento”, letra e música de Vicente Telles. A mensagem deste projeto musical é que o movimento, inspirado numa tradição religiosa materializada na pessoa de João Maria, “um monge santo que ensinava a oração”, empreendido pelos sertanejos “oprimidos” e “excluídos” contra o poderio nacional e internacional, foi legítimo e deve servir como exemplo: “o Contestado é a voz do passado, falando ao presente e alertando o futuro”.

Outras produções envolvendo dança, artes cênicas e plásticas estão sendo possibilitadas a partir deste e de outros projetos que objetivam divulgar a história do Contestado. Na “Festa do Contestado”, por exemplo, evento realizado em Irani com coordenação de Vicente Telles, busca-se representar com música e encenações a releitura da história do Contestado

²⁶⁴ TELLES, Vicente; TELLES, Vicente Filho [e convidados]. “Epopéia do Contestado – História em Música”. 1 CD.

efetivada a partir do Projeto Contestado. Dentre os personagens centrais da encenação, surgem os diversos João Maria representados a partir de suas características – João Maria de Agostinho (carregando uma cruz), João Maria de Jesus (carregando a Bandeira do Divino) e José Maria (carregando uma espada), além de virgens, líderes e o exército.

Esta “versão letrada” de João Maria, além de estar na contramão da caracterização de joaninos e joaninas – [João Maria] nada tem a ver com o Contestado e é apenas uma entidade – engessa este num modelo construído a partir de uma historiografia legitimada.

Algumas considerações

A partir da observação de obras arte, instalações, acervo de museus, grutas/santuários, músicas, poesia, dança, peças teatrais e cinema, foi possível constatar que os discursos expressivos apresentam duas caracterizações de João Maria vinculadas às temporalidades diferentes: como liderança religiosa e política (do passado) ou como santo (presente). João Maria é apresentado, no século XIX, como reconhecido monge peregrino com capacidade profética e milagrosa. Num segundo momento, João Maria é reconhecido como liderança de um movimento social que culminou numa sangrenta guerra e na derrota destes protagonistas. Alguns discursos ressaltam também as repercussões desta liderança do passado nas lutas atuais por justiça social, nas quais João Maria aparece configurado como símbolo de luta dos “excluídos”.

A representação de João Maria como santo nos discursos expressivos catarinenses configura a segunda forma. Os sinais deste reconhecimento são encontrados em grutas, santuários, capitéis e capelas, espaços usados para devoção pessoal. Também aqui este aparece frequentemente relacionado a uma determinada população, os “caboclos”.

A partir daí, poderíamos compor um quadro um pouco diferente: o esforço demonstrativo não estaria propriamente naquilo que caracteriza o “caboclo”, mas na “opção” de João Maria pela população pobre e “excluída”. Esta opção está próxima do ideário da Igreja Progressista. Este dado deve ser somado a outro: a década de 80 foi um período de grande efervescência política e de surgimento de diversos movimentos sociais inspirados, em grande parte, neste ideário cristão de “opção pelos pobres”. Este período coincide com a popularização dos discursos expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina. Assim, estes discursos poderiam estar explicitando este ideário cristão na pessoa de João Maria, reconhecido

como “santo dos caboclos” tanto em sua configuração no passado quanto no presente.

São discursos que se constroem não pelos joaninos e joaninas, mas por interesses diferenciados em usar seja a imagem de João Maria, seja a de sua vinculação com a Guerra do Contestado, com diferentes finalidades. A confusão que foi apontada antes entre Guerra do Contestado e Guerra Santa aparece aqui de forma clara: é na manipulação da santidade de João Maria – como santo ou profeta, como benzedor ou líder político/religioso – que é construída a legitimidade de projetos políticos e empresariais. Diferente das práticas cotidianas dos joaninos e joaninas, estas práticas não se pautam pela fé ou pela religiosidade, porém por metas ou bandeiras que tratam João Maria como um personagem especial, mas não o equiparam a um santo. Antes, retiram-lhe a santidade explicitamente, em alguns casos, manipulando, no entanto, sua legitimidade como santo entre a população (o Projeto de Amim e a Igreja Progressista); manipulam-na simplesmente em outros (os empreendimentos turísticos); em outros ainda, usam-na de forma ambígua, como em projetos artísticos que têm a finalidade de ressaltar bandeiras políticas de esquerda (alguns filmes, documentários e peças de teatro).

Capítulo 8

DE COMO A TEORIA PODE AJUDAR NA COMPREENSÃO DO UNIVERSO JOANINO

Este capítulo explicita os referenciais teórico-metodológicos que orientaram o “ouvir” e o “olhar” sobre os discursos contemporâneos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria. Percebi que João Maria é frequentemente vinculado à cultura histórica das pessoas, que tem a ver com eventos e contextos socioculturais e religiosos específicos, situação histórica, eventualidade de lutas e rituais do ciclo de vida. Estas situações estão relacionadas diretamente a um tempo, vivido e significado a partir de João Maria, a uma campesinidade e um universo simbólico-religioso.

a) Referenciais teórico-metodológicos da interpretação

Dedicado durante muito tempo em desvendar o processo hermenêutico da linguagem, Paul Ricoeur (1991, 1990, 1989, 1978, 1977) elabora a teoria da interpretação a partir de um constante debate com outras áreas do conhecimento.

De forma bastante telegráfica, é possível afirmar que Paul Ricoeur (1977, 1990, 1989) defende que todo discurso surge como um evento realizado temporalmente e no presente e que o caráter do evento vincula-se à pessoa daquele que fala. O evento consiste no ato de alguém se exprimir utilizando a palavra, de alguém falar algo a alguém. Este caráter diferencia a linguagem da fala. Enquanto a primeira é constituída de

códigos, estruturas e fornece os elementos para a fala, é no discurso oral que as mensagens são trocadas. O discurso é o acontecimento de linguagem (1989, p. 186). Ao dirigir-se a outro locutor, o sujeito do discurso fala sobre algo. O que ele fala é o referente de seu discurso. A fala do locutor está ligada ao outro locutor, mas também à situação, ambiente e meio circunstancial do discurso. É, em relação a este meio circunstancial, que o discurso é plenamente significativo; o remeter para a realidade é, finalmente, remeter para a realidade que pode ser mostrada, em torno dos locutores e da instância do discurso (RICOEUR, 1989, p. 144). Essas referências são definidas por Ricoeur como *ostensivas* e indicam a situação comum aos interlocutores no diálogo.

O discurso possui uma tripla referência. Ao mesmo tempo em que está relacionado a uma realidade extralinguística, refere-se ao seu próprio falante/locutor e ao ouvinte. É enquanto discurso que a linguagem é falada ou escrita (RICOEUR, 1989, p. 186). Todo discurso é realizado como evento, mas entendido como significado. É no discurso que a função simbólica é atualizada²⁶⁵, mas é o significado que é expressado e possibilita a comunicação entre duas subjetividades (falante e ouvinte). O discurso, enquanto oralidade/evento é, portanto, composto dos seguintes elementos cruciais: possui temporalidade, centra-se no autor e na sua subjetividade, as referências são ostensivas e referem-se ao evento da interlocução entre o falante e o ouvinte. O discurso possui temporalidades diferentes na fala e na escrita. Na fala, a instância do discurso permanece como acontecimento fugidivo, pois ele aparece e desaparece e, por isto, há um problema de fixação (RICOEUR, 1989, p. 186).

No discurso escrito, no entanto, ocorreria: 1) fixação da significação; 2) afastamento da intenção inicial do autor; 3) abertura para referências não ostensivas e 4) leque universal de destinatários (RICOEUR, 1990). O discurso, enquanto obra estruturada (*texto*), é sempre “sobre algo”, refere-se a um *mundo* que pretende descrever, exprimir ou representar (o *mundo do texto*). Neste sentido, o *texto* possui um mundo criado, interpretado que se oferece para múltiplas leituras. O *texto*, portanto, abala a situação dialogal entre duas subjetividades (autor e leitor) porque,

²⁶⁵ Para Paul Ricoeur (1978), o vínculo entre interpretação (no sentido preciso da exegese textual) com a compreensão (no sentido amplo da inteligência dos signos) é atestado pelo sentido próprio do termo hermenêutica de Aristóteles. “Ademais, é o discurso significativo que é *hermeneia*, que ‘interpreta’ a realidade, na medida mesma em que diz ‘algo de alguma coisa’; há *hermeneia*, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significativas, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas” (p. 8 [grifado no original]).

ao criar a autonomia, o texto se separa do autor, ao mesmo tempo em que se oferece a uma imensidade de leitores²⁶⁶. O *texto* abre um *mundo*, um conjunto de referências, comporta uma multiplicidade de sentidos e leituras – denominada de plurivocidade de interpretações –, alarga o horizonte de existência.

De forma resumida, é possível afirmar que os elementos que compõem o caráter do *texto* seriam: autonomia do autor, objetividade, centralidade na referência (sobre o quê), proposição de um *mundo* (mundo do texto), referências não ostensivas e subjetividade do leitor. Desta maneira, o *texto*, como um produto objetivo da experiência humana (que é subjetiva), oferece a possibilidade de atingir inúmeros leitores, possibilitar o distanciamento do leitor e da referência ostensiva, fixar o significado e se oferecer a múltiplas leituras.

Para realizar uma hermenêutica do *texto*, Paul Ricoeur (1990) sugere que o que precisa ser compreendido não é a situação inicial do discurso, mas aquilo que aponta para um *mundo* possível; não aquilo que diz, mas aquilo de que fala o *texto* – um novo modo de ser-no-mundo²⁶⁷. Sugere que, neste momento, deve-se mudar de seu sentido para sua referência. Para a realização desta complexa tarefa, Paul Ricoeur sugere que o distanciamento do *texto* é a condição primeira.

Clifford Geertz (1978) buscou na semiótica de Max Weber e na hermenêutica de Paul Ricoeur a inspiração para refletir sobre a “inscrição da ação” e a “concepção de cultura como texto”²⁶⁸ a partir dos seguintes pressupostos: 1) o sentido é sempre um sentido para; 2) compreender o sentido é compreender aquele para quem o sentido se faz; 3) compreender a cultura como texto sugere que a cultura e seus sentidos podem ser *lidos* numa leitura de segunda mão, a leitura da leitura. Como *texto*, a

²⁶⁶ Otávio Velho (1995) destaca uma crítica, do também teólogo Milbank, sobre esta *autonomia do texto* de Paul Ricoeur. Este autor argumenta que esta noção também é *produzida* e, por isto, deve ser desnaturalizada. Conclui afirmando que, se o texto é produzido, não está dado, podendo ser objeto de *adições* através do ato da leitura.

²⁶⁷ Para Otávio Velho (1995), a relação dos eventos com o texto revela o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social.

²⁶⁸ Clifford Geertz elaborou uma série de conceitos de cultura, com diversas inspirações teóricas. Adam Kuper (2002) refere-se a, pelos menos, três fases de Clifford Geertz: a primeira, parsoniana e weberiana, e a última, interpretativista, com inspiração em Kay Burke, Susane Langer e Paul Ricoeur. Numa fase intermediária, considera a cultura como um sistema simbólico no qual os processos culturais (teias de significado) devem ser lidos, traduzidos e interpretados (uma miscelânea de textos). Ressalta que a linguagem da cultura é pública e a função simbólica é universal (articulam como é o *mundo* e sobre como agir nele), as culturas diferem entre si e os símbolos só funcionam se aceitos e absorvidos pelos humanos. Também Otávio Velho (1995) refere-se à cultura como uma ordem alvorçada, bem menos tranquila que a noção de patrimônio transmitido rotineiramente.

cultura poderia ser vista como um conjunto de significados produzidos e interpretados e especialmente como um *mundo* que abre a possibilidade de significados novos segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a tradição na qual estão inseridos o texto e o leitor (AZZAN, 1993, p. 49). As reinterpretações de texto, por sua vez, implicam em reinterpretações da vida (RICOEUR, 1990).

Os diversos elementos inseridos no complexo processo hermenêutico da linguagem (RICOEUR) fornecem elementos significativos para interpretar os discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria. Tomando discurso como toda forma de expressão que comunica algo a alguém, considero que o que precisa ser compreendido é aquilo que os discursos de joaninos e joaninas estão apontando, aquilo de que falam, ou seja, o *mundo* aberto por suas referências.

b) Noção de mundo

A noção de *mundo* foi inspirada na “coisa do texto” de Hans-Georg Gadamer e elaborada por Paul Ricoeur (1977, 1990, 1991) para instrumentalizar, primeiramente, o processo interpretativo de obras literárias. Paul Ricoeur buscou ultrapassar as posições da hermenêutica romântica, que enfatizava a necessidade de entrar no mundo do autor (intenções psicológicas) para compreender sua obra, dando ênfase àquilo que o autor apresentou ao leitor a partir do discurso – o “mundo da obra”. De forma telegráfica, mas necessária para entender a noção de *mundo*, pode-se afirmar que a teoria interpretativa de Paul Ricoeur sugere que, ao observar um discurso como obra (*texto*), deve-se atentar não para o que se encontra atrás dele, como uma espécie de intenção oculta, mas para o que se apresenta *diante dele*, para aquilo que a obra desvenda, descobre²⁶⁹, para aquilo que é disponibilizado para outras leituras²⁷⁰. Se eu considerar que aquilo que foi explicitado pelo sujeito é uma significação, isto implica afirmar que o significado não é algo escondido, mas algo revelado. Desta forma, a revelação tem o papel equivalente para os textos escritos, como o papel da referência ostensiva na linguagem falada. O texto, enquanto um

²⁶⁹ Para Paul Ricoeur (1991), a ação humana também é uma “obra aberta” cuja significação é dada através de sucessivas interpretações.

²⁷⁰ Paul Ricoeur (1991) afirma que, da mesma maneira que o texto liberta seu significado da tutelação da intenção mental, liberta sua referência dos limites de referência ostensiva. Além disto, que, à semelhança do texto, também o significado das ações humanas importantes se autonomizam, marcando o tempo social e registrando-se na história.

discurso escrito, se refere ao *mundo*, dizendo-o. Não se refere ao mundo, contudo, de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação. O *texto* remete a referências não situacionais, abertas e projetadas “e que se oferecem como modos possíveis de ser, como dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo” (RICOEUR, 1989, p. 190). O *mundo*, neste caso, seria a totalidade de referências não situacionais, não ostensivas, abertas pelos discursos, objetivadas pela função hermenêutica do distanciamento e que são oferecidas para possíveis leituras.

Paul Ricoeur sustenta que o *texto* diz algo acerca da realidade e que ele é o conjunto específico de signos que porta significado. Este dizer algo sobre a realidade, este exigir um *mundo* como referência está subjacente ao *texto* (uma espécie de pré-texto), que deve ser desvelado a partir da interpretação hermenêutica do mesmo. Neste caso, “a coisa do texto” é o objeto da hermenêutica (NALLI, 2006).

As noções de *mundo* e de discurso possibilitam pensar em um processo constante de significação, interpretação e comunicação. Possibilitam constatar que, além do *mundo* aberto pelo discurso, o sujeito pode estar revelando um poder-ser. Ou seja, além da interpretação do mundo situacional, ele pode exprimir um *mundo* criado, imaginado, desejado. Isto não significa afirmar que estes desejos não estejam referenciados em valores, símbolos e significados. A noção de *mundo* é empregada neste trabalho na perspectiva de Paul Ricoeur, ou seja, para definir o conjunto de referências abertas pelas pessoas nos discursos.

c) Calendário vivencial

O discurso a respeito de João Maria possui temporalidade, pois é elaborado no presente, numa relação contextual, vivencial e de proximidade com aquele que o referencia. Todavia, é nos eventos históricos singulares que João Maria é significado. É ele que possibilita pensar numa continuidade histórica, mas também, no tempo da eternidade, da imortalidade e da igualdade. Isto me levou a perceber a importância de observar a questão do tempo.

Há uma gama incomensurável de formas de conceber e vivenciar o tempo. Esta noção, denominada de plurivocidade do tempo, está inspirada em Paul Ricoeur (1991)²⁷¹ e sustenta, de certa forma, a ideia

²⁷¹ Esta noção assinala o pluralismo das concepções de tempo em decorrência do pluralismo de linguagens ou da plurivocidade de interpretações. Sobre este aspecto em Paul Ricoeur, veja Danilo D.

da percepção do tempo como sendo significado pelas pessoas de forma relacional e vivencial (DICKIE, 1996, p. 49). Para tanto, parto de dois pressupostos fundamentais: 1) existe uma multiplicidade de concepções de tempo – cronológico, vivencial/subjetivo, cíclico, finito, irreversível; 2) o tempo não é simplesmente vivido, mas significado pelo sujeito ao ser vivido e explicitado, ou seja, o tempo é uma construção humana e não um dado a priori.

Apenas para exemplificar e de forma mais contextual, João de Pina-Cabral (1989) organizou as diversas formas de vivenciar o tempo na sociedade minhota, ressaltando que elas têm uma relação com sua perspectiva cosmológica dualista: tempo irreversível (cujo aspecto central é a relação dinâmica entre o passado e o futuro, destruindo de algum modo o presente), tempo repetitivo (a ênfase está no passado e na sua contínua revisitação do presente) e tempo alternacional (tempo do presente, que tende a gerar um passado silencioso e um futuro irrelevante. É o tempo da relação entre as estações, entre os sexos, entre o dia e a noite, entre o sol e a lua, entre a vida e a morte). O tempo alternacional, continua João de Pina-Cabral (1989),

manifesta-se basicamente no dualismo cosmológico que está profundamente enraizado na sociedade camponesa, e que é um motivo constante de conflitos com a doutrina cristã. Tal dualismo tem profundas implicações na percepção do tempo. Tanto a reprodução social como a reprodução natural – ou seja, a fertilidade – são concebidas em termos de alteração (p. 286).

Este tempo é marcado por uma multiplicidade de ritmos: da juventude e da velhice, do dia e da noite, da vida e da morte, dos ciclos de inverno e verão (que é relacionado às festividades religiosas). Esta multiplicidade de ritmos é organizadora de tarefas, caracteriza as condições de produção da exploração agrícola e das próprias atividades sociais e religiosas.

Paul Ricoeur também observa uma multiplicidade de concepções do tempo²⁷²: tempo monumental (cronológico), tempo subjetivo plural das pessoas, tempo vivido (finito) e tempo da eternidade (infinito). Apesar de reconhecer o tempo cronológico, Paul Ricoeur está mais preocupado em refletir sobre a perspectiva vivencial, significada, interpretada, vivida

Almeida (1998).

²⁷² Estou utilizando especialmente o estudo sobre o tempo em Paul Ricoeur realizado por Constança César (1998).

e sofrida do tempo pelas pessoas. Para ele, o sentido do tempo vivido é sempre resultado de uma interpretação, nunca um dado imediato.

Carlos Steil (2004) sugere que, primeiramente, somos incorporados dentro de um tempo preenchido por significados, aos quais temos acesso mediante nossa participação nos eventos que o estruturam e organizam em cada cultura. Além de estar carregado de significados, o tempo “está associado a lugares que guardam a memória do vivido através de mitos e histórias que nos permitem construir uma conexão com o passado” (p. 28). Em todas as sociedades, pessoas acorrem a lugares densamente significativos para “beber da fonte de uma tradição que tece diuturnamente os laços da sociabilidade e solidariedade entre aqueles que se reconhecem como um ‘nós’”. É por meio da demarcação de tempos e lugares sagrados ou diferenciados que elas “exercem sua capacidade de simbolização e recriação do mundo”. Portanto, para este autor, dar sentido aos tempos e lugares é “um ato de criação e de exercício de humanidade” (Idem).

Para Nubia Rodrigues e Carlos Caroso (1999), o tempo é significado pela pessoa a partir dos eventos que marcam sua vida, como nascimento, morte, batizado, casamento, período do plantio, colheita, acontecimentos trágicos e outros. Estes eventos têm uma importância fulcral na organização espaço-temporal das pessoas. Com esta reflexão, fecha-se o círculo em torno daquilo que é definido como calendário vivencial, ou seja, a percepção do tempo como sendo significado de forma relacional e vivencial.

Estas categorizações me parecem apropriadas para refletir sobre a recorrência e significação de João Maria a partir de contextos, eventos históricos singulares, lugares e contatos com os joaninos e joaninas. Observar a relação entre os discursos e o calendário vivencial provou ser eficaz no processo interpretativo dos mesmos.

d) Universo simbólico-religioso

Refletir sobre o universo religioso das pessoas implica discutir categorias como religião, perspectiva religiosa e religiosidade. Elaborar uma concepção de religião é algo muito complexo. Embora parte de sua produção seja sobre religião, Max Weber (2000), por exemplo, não elabora uma definição de religião ou de Deus, pois acredita que vai depender da situação/contexto, perspectiva dos sujeitos envolvidos ou da relação social estabelecida. Reflete sobre religiões em épocas e contextos específicos, situando-as sempre a partir de qual perspectiva/sujeito está falando, qual é seu ponto de partida e o contexto histórico.

Parto da ideia de que religiosidade é uma experiência eminentemente subjetiva, inefável e composta pelo conjunto de disposições referentes ao sagrado transcendente²⁷³ (OLIVEIRA, 1999)²⁷⁴. Apesar de ser subjetiva e individualizada, considero que a religiosidade do sujeito é constituída a partir das relações sociais e do contato com princípios, valores, práticas, símbolos e rituais religiosos. A partir deste contato é que o sujeito pode ou não sentir desejo de ter acesso ao sagrado transcendente. Este processo pode ocorrer de forma gradual a partir das relações familiares e comunitárias²⁷⁵ ou diretamente em perspectivas religiosas (institucionalizadas ou não).

Percebo, como Clifford Geertz (1978), que a perspectiva religiosa é um modo de ver, aprender e compreender, uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, científica, estética ou do senso comum. Para Clifford Geertz, perspectiva religiosa difere do senso comum porque se move além das realidades da vida cotidiana, da científica porque questiona as realidades da vida cotidiana e da estética porque se preocupa com o fato e “procura criar uma aura de atualidade real” (p. 128). E continua:

a perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’ e as atividades simbólicas²⁷⁶ da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular” (Idem)²⁷⁷.

Afirma, ainda, que as formas simbólicas de uma religião podem servir a múltiplos usos, com sentidos diferentes para crentes e visitantes.

²⁷³ Tomo como sagrado aquilo que possui um caráter divino, religioso e que, ao adquirir este caráter, não pode ser tocado, violado ou infringido.

²⁷⁴ Religiosidade como o “conjunto socialmente difuso de sentimentos, crenças e práticas referentes ao sagrado que podem ou não institucionalizar-se em sistemas e organizações religiosas (...). Cabem neste campo tanto as formas religiosas institucionalizadas quanto as expressões do sagrado não estruturadas, inclusive aquelas que não se reconhecem a si como propriamente religiosas” (OLIVEIRA, 1999, p. 01).

²⁷⁵ A capacidade para englobar o sujeito é uma das características observadas no “catolicismo tradicional” (STEIL, 2004).

²⁷⁶ Clifford Geertz (1978) define símbolo como qualquer objeto, ato ou acontecimento com significado. Símbolos são formulações abstratas da experiência ou incorporações concretas de ideias. Símbolos religiosos expressam o mundo e o modelam “induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência” (p. 109).

²⁷⁷ Carlos Brandão (1993) afirma que em qualquer cultura “pouca coisa é tão poderosamente concreta quanto a religião: como sistema de visão de mundo, e jogo de valores e identidades entre *eu* e o *outro* e como orientação cotidiana das interrelações” (p. 13).

Enquanto para os visitantes as realizações religiosas são apresentadas de uma perspectiva particular, para os crentes, elas são também interpretações, materializações, realizações da religião, como modelo *para a crença*. Alba Guimarães (1973) já havia constatado que a linguagem da religião é essencialmente simbólica e que, segundo o uso de símbolos, os agentes referem-se a noções como solidariedade grupal, poder, autoridade, dependência, reciprocidade social e outros. Os símbolos, aliás, não representam apenas o consenso ou indiferenciação social, mas também as contradições (p. 34).

Para Adam Kuper (2002), é por meio dos rituais que os símbolos e a religião são aceitos e absorvidos. Também, para Clifford Geertz (1978), é nos rituais que as concepções religiosas se tornam verídicas e as diretivas religiosas, corretas. De acordo com o autor, “num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único” (p. 128). Alba Guimarães (1973) analisa as crenças e os rituais do catolicismo popular e constata que “nos rituais e na maneira de conceber as relações entre os homens e os santos, está simbolicamente expresso o código moral que rege as relações dos homens entre si” (p. 116).

Apesar da ênfase que esses autores e autora colocam na perspectiva religiosa, que sensibiliza as pessoas por meio de rituais e símbolos, ressaltam que sua eficácia está na sua aceitação. Além disto, ao afirmar que as perspectivas religiosas são formas particulares de olhar o mundo, sugerem que elas estariam constituídas por um saber e um fazer religioso muito específico e próprio, organizado de forma institucional ou não. Se partir da noção de que o sujeito age²⁷⁸ sobre este saber/fazer, pode-se pensar em perspectivas religiosas locais ou formas localizadas de vivência religiosa²⁷⁹.

Muitos autores e autoras definem como “popular”²⁸⁰ a forma religiosa oriunda e administrada pelas pessoas. Geralmente, colocam esta

²⁷⁸ Estou partindo da noção de Paul Ricoeur (1989) de que a ação humana, como algo significado e discursado, não é motivada apenas pelo desejo, mas também por disposições, motivações e condições favoráveis.

²⁷⁹ Clifford Geertz (2001) ressalta que o local é um termo relativo, limitado e deve ser utilizado com ressalvas. No entanto, o local (por exemplo, saber) é substantivo, ou seja, é de alguém e, portanto, não é genérico ou universal.

²⁸⁰ Estarei utilizando o termo “popular” entre aspas para destacar seu caráter problemático, ambíguo, paradoxal, considerado como “dilema epistemológico” por diversos autores, referindo-se a qualquer uso – religião, arte, cultura, música. Ambiguidade tanto em termos conceituais quanto no campo de sua aplicação.

noção como oposta à religião instituída²⁸¹. Em função desta oposição e da ambiguidade do termo “popular”, esta categoria tem sido alvo de acalorados debates acadêmicos em diferentes países e contextos desde o século XIX, mas especialmente a partir da década de 60 do século XX²⁸². Constatando a dificuldade operacional da categoria “popular”, alguns investigadores e investigadoras optam por utilizar religião “popular” entre aspas, especificando sua aplicação²⁸³. Outros e outras investigadoras optam por falar de “religião no cotidiano”, “religião vivida”, “religião local”, “religiões do povo”, enfatizando os referentes culturais, históricos e geográficos da religião vivida e administrada pelas pessoas²⁸⁴. Também José Mateos (1998) relaciona as saídas mais frequentes diante da constatação da inoperância de religião “popular”: 1) omitir o termo ou substituir por outro, pois o conceito de “popular” compartilha, quase sempre, um juízo de valor²⁸⁵; 2) substituir o termo; 3) abandonar as intermináveis discussões daquilo que é ou não “popular” e deixar de falar de “religião popular” para falar de “religião do cotidiano” ou “experiência religiosa ordinária”; 4) observar a religião tradicional adscrita ao local e ao comunitário que é ligada ao costume e ao complexo ritual-simbólico associado a uma matriz cultural própria.

Fabian Filatow (2002) tenta se afastar da visão valorativa e erudita e opta pelo uso de “religiões do povo” que, segundo este, “apresentam-se de maneiras diversificadas, expresando o meio social (local e temporal) no qual ocorrem” (p. 29), ou seja, é “uma religião que é comum a uma comunidade, região, localidade, e expressa sua cultura” e que, não necessariamente, está em total descompasso com a dita religião oficial

²⁸¹ Willian Christian Jr. (1984, 1991) afirma que é um erro conceitual utilizar o adjetivo popular para se referir à religiosidade não institucional pois, para este investigador, este adjetivo tem tantas conotações como a palavra povo. Pode significar sentido de rural (em oposição ao urbano), tradicional em oposição ao moderno, proletário em oposição ao capitalista ou outros. A partir desta ressalva, aposta na terminologia “religiosidade local” e insiste na “faceta local da religião”.

²⁸² Apenas para exemplificar, cito os trabalhos de José D. Mateos (1998), Manuel M. Castro (1989), Maria J. Bruxó i Rey (1989) sobre a produção na Espanha e França; Pierre Sanchis (1983), José Mattoso (1984), Aires Carneiro (1984), Moisés Espirito-Santo (1990, 1999) e José F. C. Pacheco (1997) em Portugal; Luis Maldonado (1989) na América Latina; Eloísa Martin (2003) e Alejandro Frijeiro (1995) na Argentina; Helcion Ribeiro (1984), Rubem Fernandes (1982) e Renata C. Menezes (2003) no Brasil.

²⁸³ Pierre Sanchis (1983) é um exemplo desta aplicação ao usar as aspas na categoria popular. Definiu “popular” como os representantes das forças opostas à hegemonia, podendo ser vistas como forças de resistência passiva ou de contestação e reivindicação de autonomia. E ainda, o “popular” implica três consequências principais – uma dinâmica de autonomia, uma diversificação nas suas cristalizações e uma oposição (que lhe é estrutural) entre duas classes sociais.

²⁸⁴ Sobre formas locais de vida religiosa, ver, entre outros, Oscar Sáez (2002), Willian Christian Jr. (1984, 1991).

²⁸⁵ Sobre a relação entre religiosidade popular e juízo de valor, ver Ari Oro (1992).

(catolicismo, por exemplo)²⁸⁶. No entanto, ambas “têm marcas próprias, particulares; conjuntamente expõem traços pertencentes à religião oficial, mas adaptados às suas realidades” (Idem).

José Mateos (1998) compartilha desta reflexão ao afirmar que o fenômeno religioso não é um eixo estático nem imutável, mas submetido aos processos da dinâmica social do grupo humano que o construiu. E não é menos evidente que as manifestações religiosas, em seu conjunto, supõem um ampla dimensão social na qual encontram entrada simultânea de tendências diversas e díspares que acabam por acomodarse em rituais simbólicos polissêmicos. Esta compreensão o leva a afirmar que, concretamente, toda religião é “popular” porque a religião, como outras criações sociais, é um sistema de conduta cultural, socialmente configurada. O eixo religioso integra, pois, uma experiência sociocultural, manifestando-se em uma diversidade de ações interdependentes que conformam modelos específicos de expressão religiosa e seu âmbito constitui um campo de relações de diversos signos em torno da vivência do religioso, dentro dos padrões culturais da comunidade. Afirma ainda que a religião se configura num conjunto de modelos e estratégias cognitivas relativas à significação da vida e da morte. Alguns modelos constituem complexas elaborações metafísicas e teológicas e outros constituem crenças simples em vinculação real ou aparente com o dogma da fé católica, modelos que se dividem parcialmente em função de diversas formações intelectuais, preocupações, interesses e intenções.

Tentei evidenciar que a questão da contextualidade da religião foi um dos elementos mais marcantes nestas “saídas” para o dilema epistemológico. Estas reflexões levaram José D. Mateos (1998) a sugerir que o antropólogo deveria delimitar, como unidade de análise, o grupo no qual se concretiza o exercício da conduta religiosa, dentro da qual suas estruturas, lideranças, funções, crenças e suas relações com os demais grupos podem explicar os significados de tais condutas. Também Salvador Berra (1998) considera inadequado o estudo da religião como entidade

²⁸⁶ José D. Mateos (1998) considera que nem crenças, nem práticas são necessariamente diferentes na religião oficial e na “popular” e constata que a história tem dado suficientes exemplos de como o próprio clero tem sido frequentemente o criador e o impulsionador de boa parte das práticas tradicionais. Aliás, segundo Luis Maldonado (1986, 1990, 1993) e Carlos Brandão (1988), a própria ideia de “popular” é uma construção erudita da Igreja Progressista no período posterior ao Concílio Vaticano II. Para estes autores, esta parcela da Igreja teria se interessado pela religião “popular” porque queria se opor à pastoral elitista (excessivo predomínio dos movimentos especializados da Ação Católica como JEC, JOC e outros) e a uma pastoral marcada pela cultura europeia. Ela acreditava que na religião “popular” estavam as massas, o povo, especialmente nos países de tradição católica, e implementou uma valorização de suas práticas.

isolada e separada do contexto sociocultural que a produz, mantém, abandona e, geralmente, a transforma.

Eloísa Martín (2003) compartilha dos dilemas epistemológicos de religião “popular”, mas considera que analisar a religião “popular”, adaptada ao contexto de investigação, não só não resolve o problema, como o aprofunda, “abonando una especie de sentido común académico que acaba por dificultar el análisis, sea oscureciendo la variabilidad de prácticas presentes en cada contexto empírico, sea volviendo cada caso tan específico que acaba volviendo superflua la utilización del mismo” (p. 6-7). Para auxiliar na discussão, relaciona as saídas propostas por outros autores (especialmente brasileiros) para fugir ao termo “popular” da religião: 1) combinação da análise horizontal (que privilegia o igualitarismo e a existência de um ecumenismo “popular”) e o eixo vertical (baseado na oposição dominante-erudito/dominado-“popular”) (proposta de Rubem Fernandes); 2) identificação da religiosidade “popular” com suas práticas autônomas, subjetivas e emocionais; 3) entendimento das dicotomias como “oposições dialéticas” (proposta de Pedro Oliveira); 4) compreensão da religião como construção epistemológica historicamente datada que requer distanciamento e análise em cada contexto empírico (proposta de Otávio Velho e Emerson Giumbelli).

A partir dessa reflexão, Eloísa Martín (2003) propõe rever religião, enquanto categoria (d)essubstantivada e que perpassa todo o espaço social, fugir da oposição “popular”/Igreja e analisar as práticas

designadas como ‘religiosas’ y ‘populares’ a partir de lugares empíricos específicos – a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que nos permiten dar cuenta de esos ‘híbridos’ de religión, política, etnicidad, música, género, emociones que constituyen las prácticas nativas (2003, p. 7).

Desta maneira, parece possível a ela e a mim transitar entre o local e o global, entre o humano e o não humano, entre a natureza e a cultura, do sujeito ao objeto, do micro ao macro, sem que nenhum destes permaneça fixo, pois suas definições estão, antes, nos próprios trânsitos. Além disto, é possível pensar que pode haver um “sagrado” fora dos grupos definidos como estritamente “religiosos” e o “religioso” pode ser construído com elementos “não sagrados”, sem que os primeiros devam ser considerados pseudo ou quase religiosos, nem que os últimos adquiram um caráter sacro, pois as experiências não se consolidam sobre estruturas fixas e definições estanques.

Estas reflexões levam a pensar na possibilidade de uma invasão do “religioso” no espaço “não religioso”. Carlos Steil (2004) fez uma leitura histórica da trajetória do catolicismo no estado do Rio Grande do Sul²⁸⁷, a partir das romarias contemporâneas, e constata diversas formas de catolicismos. Eles teriam se sedimentado na cultura ocidental “através do calendário, festas, valores e sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais” (p. 25). A partir de Isambert, Carlos Steil define “essa forma de catolicismo como uma espécie de ‘religião invisível’, onde valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável”, ou seja, uma dimensão da vida religiosa “relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela” (Idem). No caso do Rio Grande do Sul, essa forma difusa de religiosidade teria sido conformada tanto pela tradição católica quanto pela presença histórica de um protestantismo de migração, levando o autor a defini-la como “cristianismo difuso”²⁸⁸.

A noção de *cultura profunda* de Otávio Velho (1995) pode contribuir nesta reflexão. Tomando como referência os estudos da linguagem de Paul Ricoeur, ele sugere que o *mundo* das pessoas pode estar sendo influenciado por uma *cultura profunda*. Muitas vezes, os e as cientistas sociais que estudam grupos se deparam com o uso de expressões pouco usuais em seu próprio meio. O estranhamento diante dessas expressões e a busca de seus significados podem servir de chave para a compreensão do universo desses grupos. Esta consideração surgiu de sua própria experiência de pesquisa com uma comunidade amazônica, onde constatou o emprego de imagens bíblicas retiradas do Livro do Apocalipse (como a Besta e o cativo) para caracterizar figuras e iniciativas governamentais de mudança, interpretar o processo de entrada e generalização da economia monetária e do trabalho assalariado. Demonstrou que longe de simples ignorância do povo, estava diante de reações a uma experiência histórica concreta e que tinham como referência uma cultura bíblica, que estava profunda e viva,

²⁸⁷ Com objetivo de investigar o posicionamento oficial da Arquidiocese de Porto Alegre frente à escalada autoritária vanguardista, Artur Isaia (1998) também analisa a formação histórica do catolicismo no Rio Grande do Sul.

²⁸⁸ Esta noção permitiu a Carlos Steil (2004) orientar a investigação de dois eventos realizados no estado do Rio Grande do Sul – “romaria do Monge João Maria” e “Natal Luz”. Afirma que “esses eventos têm em comum o fato de se realizarem fora do controle eclesiástico das instituições religiosas, remetendo os peregrinos e/ou turistas para uma experiência do sagrado não normatizado ou racionalizado em dogmas teológicos ou prescrições morais. Ambas condensam, em *performances* muito diversas, sensibilidades religiosas que permeiam não só a cultura local, mas fazem parte de ‘um sentimento cristão’ comum e muito mais abrangente” (p. 25 [grifado no original]).

ou seja, diante de valores complexos e confusos, se lançava mão desta cultura e de recursos “pouco modernos”, como noções distintas de bem e mal, tempo e história, como forma de resistência à modernização ou para interpretar uma experiência histórica concreta²⁸⁹. Mais do que um texto cultural congelado ou “simples relíquias do passado”, essa cultura religiosa se apresentava como uma forma apropriada para reinterpretar e atualizar a tradição, mantendo a simbologia viva²⁹⁰.

Estas reflexões possibilitam perceber que, além de referentes religiosos mais específicos (institucionais ou não), devemos estar atentos para a presença difusa de valores e sensibilidades religiosas na base do *mundo* de joaninos e joaninas. Esta base religiosa, que estaria difusa e profunda na cultura, está orientando práticas, costumes, comportamentos e crenças, fornecendo elementos para interpretar e reinterpretar eventos históricos. Também dá sentido ao mundo circunstancial e inspira a criação de um *mundo* desejado. Além disto, esta base facilita a circularidade das pessoas entre diferentes crenças, modelos e instituições religiosas e possibilita observar uma separação pouco nítida entre cotidiano e religiosidade.

e) Aspecto devocional da religiosidade

As referências a João Maria na literatura são frequentemente ligadas ao contexto religioso (predominantemente católico) e à prática devocional aos santos e santas. Uma leitura mais criteriosa desta literatura aponta que a presença de João Maria é mais ampla e transpõe fronteiras denominacionais. Este aspecto é instigante e requer maior empenho analítico. De qualquer forma, uma discussão sobre práticas devocionais forneceria elementos para observar os detalhes da inserção de João Maria no universo simbólico religioso dessas pessoas. A denominação São João Maria será introduzida aqui para discutir João Maria enquanto objeto de devoção ou sujeito venerável.

²⁸⁹ Outros instigantes trabalhos utilizaram os recursos da linguagem apontados por Paul Ricoeur na análise de contextos específicos. Vale destacar os trabalhos de Maria Amélia Dickie (1996, 1998 e 2004) sobre o movimento socioreligioso dos Mucker (RS). No segundo trabalho, Maria Amélia Dickie (1998) deixou claro como a projeção do mundo estava relacionada a valores do arsenal próprio da bruxa.

²⁹⁰ Otávio Velho (1995) enfatiza as noções de reconstrução e reinvenção contínua da cultura, especialmente a partir da experiência humana, destacando a importância da experiência pragmática e da performance na reelaboração cultural.

A devoção aos santos e santas é um elemento comum aos diversos catolicismos brasileiros²⁹¹, especialmente naqueles com sentido devocional e caráter penitencial. Carlos Steil (2004) constata que as relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade²⁹², ou seja, “cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade” (p. 15). Já os santos permanecem, para os fiéis, “participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos” (Idem).

O santo/santa é percebido pela pessoa como um/uma mediadora com Deus²⁹³. Ao buscar este recurso, reconhece sua condição terrestre e sua dependência em relação a uma ordem que transcende à sua experiência humana e social (STEIL, 2004). Para Moisés Espírito Santo (1990), ao encomendar-se ao santo ou santa, o/a crente afirma a fé no símbolo e espera sua eficácia. O primeiro passo é tomar o santo ou santa como testemunha da sua vontade de ter êxito. A partir daí, são como uma pessoa só, formam uma aliança. O/a crente coloca um objeto junto à imagem da santa ou santo simbolizando esta aliança e se compromete recompensá-lo quando for atendido em seu pedido. Compete à santa ou santo dar o primeiro passo. Recorrentemente, a confiança na santa ou santo faz dela/dele um bode expiatório ou possível responsável pela doença. Assim, caso seja necessário, pode-se exercer sobre o santo ou santa uma pressão ou chantagem, tornando-o/a refém do/da crente (ex: esconder a imagem, mergulhar na água de cabeça para baixo, expor ao sol, entre outras).

São as pessoas que estabelecem relações de aliança e de trocas com as santas ou santos, tomadas/os aí como aliadas/os dos humanos, a partir de uma decisão pessoal, privada e autônoma. Estas alianças e

²⁹¹ Refiro-me aos diversos catolicismos citados por Geraldo Locks (1998), Pedro Oliveira (2003) e Carlos Steil (2004). De forma resumida, trata-se dos catolicismos: de salvação individual, “popular”/tradicional, imigração, romanizado, da libertação/inculturado e carismático.

²⁹² Carlos Steil (2001) aponta uma reflexão sobre o que ele denomina de *reinvenção do culto aos santos*. Trata-se da “privatização” do culto ao santo na casa do indivíduo, com rituais próprios e diferentes daqueles que são realizados em santuários (neste caso, culto a São Judas Tadeu, contexto urbano de São Paulo).

²⁹³ Esta posição poderia ser assumida também por almas e por especialistas humanos do sagrado, como benzedores, benzedeiras, rezadores, rezadoras, beatas, beatos, capelãs, capelães, sacerdotisas, sacerdotes, além de outros/outras (GUIMARÃES, 1973). Tanto os santos quanto estes/estas especialistas “adquirem a fama de milagreiros pela sua capacidade de curar e de tornar realidade os pedidos dos clientes ou devotos” (p. 183). Os agentes humanos, porém, para passar à categoria de milagreiros, “devem passar por um processo de divinação, que se baseia numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens desse mundo e no sofrimento assumido. Tornam-se, então, eles próprios santos e podem chegar a ser associados à figura de Cristo. José Maria, João Maria, Padrinho Cicero, Antonio Conselheiro são os exemplos mais famosos dos humanos que se tornaram divinos e que, por isso mesmo, podiam realizar milagres” (p. 188).

trocas geralmente reproduzem princípios da reciprocidade utilizada entre humanos. Apesar de diferenciadas na forma, este processo frequentemente ocorre da seguinte maneira: as pessoas fazem um pedido (chamado de promessa ou voto) a um santo e assumem o compromisso de pagamento (*contra-dádiva*, *ex-voto*²⁹⁴) pela graça alcançada (*dádiva*, chamada de milagre²⁹⁵). Dito de outra maneira, o devoto promete retribuir ao santo se este responder favoravelmente ao seu pedido²⁹⁶.

Carlos Steil (1996) estabeleceu uma diferenciação entre voto e promessa ao observar o movimento de romeiros e romeiras no Santuário de Bom Jesus da Lapa. Embora em várias situações o voto tenha sido utilizado como sinônimo para promessa, este tem a conotação de uma relação mais permanente com o santo ou santa (todos os anos, durante toda a vida ou para além da vida), enquanto a promessa significa um compromisso de curto prazo ou uma dívida que pode ser paga, sustando imediatamente o contrato. Outro destaque, feito pelo autor, é de que o voto, embora possa ser remetido para a esfera da decisão pessoal no momento em que é feito, ao se realizar por meio de uma romaria, assume uma dimensão social, pois coloca em relação “um complexo mundo de homens e mulheres, instituições e seres sobrenaturais” (p. 102). A partir desta reflexão, Carlos Steil evidencia que as duas formas de reciprocidade (voto e promessa) estabelecidas pelo devoto ou devota com o santo ou santa possuem características e promovem desdobramentos diferenciados – dependendo de sua publicização.

De qualquer forma, quero ressaltar aqui que tanto o voto quanto a promessa são relações de reciprocidade estabelecidas com o santo ou santa (ou outros/outras especialistas do sagrado) pelo devoto ou devota. É a pessoa que estabelece (e avalia) as formas/regras do contrato. Carlos Brandão (1980), ressaltando a potência do devoto, argumenta que, apesar de o santo estar na condição de superioridade, “cabe ao homem fazer por

²⁹⁴ É difícil, no entanto, ter certeza quanto ao significado da maioria dos ex-votos depositados em santuários e outros locais, podendo ser um pedido ou o pagamento da dívida assumida pelo devoto. João de Pina-Cabral (1998b), que se preocupava com esta falta de distinção, já na década de 80 considerava os seguintes tipos de ex-votos: votivo (referente ao pagamento de uma promessa), propiciatório (pedido de uma dádiva) e expiatório (reparação de um crime, purgação de uma mácula). Sobre outras formas de interpretação dos ex-votos em Portugal, ver Alberto Correia (1998), Mafalda da Cunha (1998), Teresa Perdigão (1998), Nuno Porto (1998), Jorge Queirós e Jorge Fonseca (1999).

²⁹⁵ João de Pina-Cabral (1998a) sugere que o milagre “é todo o acontecimento que corresponde a um desejo previamente expresso do indivíduo, e particularmente se esse desejo tiver sido manifestado por meio de rezas, promessas e votos” (p. 92). Para Alba Guimarães (1973), “fala-se em milagre sempre que um pedido, antes ou depois da execução da promessa, for considerado realizado” (p. 183 [grifado no original]).

²⁹⁶ Alba Guimarães (1973) observa que em torno dos santos estão categorias como promessas, milagre e castigo, todas relacionadas à concepção de mal como castigo divino e a ação do santo como a possibilidade de aplacar o mal.

sua conta o diagnóstico da aflição, determinar a estratégia de resistência, produzir os rituais de mediação sobrenatural, proclamar o tipo de resultado obtido e, finalmente, promover os atos de recompensa ou, até mesmo, de castigo ao santo – pagar a promessa por um voto válido, reforçar atos devocionais de fidelidade ou de discórdia” (p. 193). Visto desta maneira, é possível perceber que são os atos das pessoas devotas que consagram, na prática, os poderes de seres sobrenaturais. São as pessoas que conduzem os especialistas do sagrado a produzir este ou aquele resultado em seu favor, além de avaliar tanto a qualidade do trabalho religioso do mediador terreno quanto a qualidade da resposta da divindade.

Também Pierre Sanchis (1983) observou que, em muitos casos, a relação com o *numinoso* (santo) estabelece-se a partir da pessoa. É ela que, “por um gesto simbólico, quer conquistar a supremacia sobre as forças que o ultrapassam e perante as quais é naturalmente impotente” (p. 56). É neste contexto que elementos da magia tradicional aparecem no rito propiciatório. Quando, por exemplo, na visão do/do/da crente, o santo ou santa não corresponde ao desejo dos devotos e devotas, estes exercem uma vingança contra ele – fazendo descer a imagem num poço, colocando a imagem contra a parede ou quebrando uma imagem nas costas de uma garrafa de vinho.

Preocupado com outras questões, João de Pina-Cabral (1998a) analisou a relação de reciprocidade estabelecida entre a pessoa e a santa ou santo a partir de categorias antropológicas. Destaca que esta é uma relação geralmente assimétrica e que dificilmente a dádiva e a contra dádiva são equivalentes. Não seria possível, por exemplo, curar o braço do santo em troca da cura do braço do devoto. A relação entre o ser humano e o ser divino, neste caso, “é necessariamente assimétrica”. No entanto, a contra-dádiva é feita à imagem da dádiva e simbolicamente a representa, sendo possível ver a troca como simétrica, apesar de, em termos reais, ela não o ser. E continua:

cada voto é uma espécie de aliança com a divindade. Cria-se uma situação de obrigatoriedade, na base da qual se estabelecem “dívidas” (...). Quem não cumprir o contrato, quebra a igualdade dos parceiros perante a troca; igualdade sobre a qual assenta todo o sistema de reciprocidade simétrica (p. 93).

A recorrência aos santos e santas pode ocorrer “quando está em perigo a segurança essencial da existência individual, familiar ou social” em acidentes, viagens, relacionamentos, casamento, doenças, calamidades, produção, perigos, entre outros (SANCHIS,1983, p. 47).

O hábito das promessas, no entanto, ultrapassa o quadro de situações críticas, pois estas entram na ordem natural das coisas e inserem-se no desenrolar da existência e no movimento da vida. Graças a estas trocas, “estabelece-se e mantém-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a ‘divina’, a da vulnerabilidade perante as forças destrutivas do cosmo e das paixões e a que emerge na ‘santidade’” (p. 48). Assim, em troca do sacrifício, se ganha um sentimento de segurança, certeza de proteção e presença do sagrado no quotidiano que é aleatório, indeterminado (QUINTAIS, 1998).

Para resumir, o contrato entre a pessoa e o santo ou santa é definido de forma pessoal, voluntária, a partir da própria pessoa e na forma que esta considerar mais adequada. O cumprimento do “contrato” estabelecido com o santo ou santa envolve questões quanto à periodicidade e quanto à forma. No caso da primeira (periodicidade), observei que a pessoa pode sustar o contrato em apenas uma vez, prometer pagar várias vezes, numa data especial, de forma anual, mensal ou por toda vida. Pierre Sanchis (1983) relata que alguns pagam a promessa por longos anos e acreditam na transcendência dos limites da vida terrestre. A promessa pode ser feita, no entanto, para além da vida e, para isto, requer comprometimento familiar, pois, caso o devoto morra, alguém da família deve cumprir a promessa. A promessa pode ser feita também em benefício de outra pessoa necessitada ou em seu nome, comprometendo assim, para o santo ou santa, uma vontade alheia, porque a considera como um prolongamento da sua própria. É recorrente a crença de que o pacto quebrado com o santo ou santa pelo não pagamento de promessas pode conduzir a catástrofes na vida da pessoa crente.

É ela quem define a forma de pagamento da promessa ou voto, podendo ocorrer no espaço privado (doméstico) ou público (Igrejas, santuários, ermidas, cruzeiros, cemitérios, capelas, fontes e outros), de forma individual ou coletiva (romarias, peregrinações, vias-sacras ou outro). Estas promessas e votos podem ser pagos: em dor (como andar de joelhos ou carregar objetos), em peregrinação, em espécie (produto alimentício, dinheiro, propriedade, imagem ou outro), empréstimo ou doação de objetos a instituições religiosas e espaços sagrados. São comuns objetos como figuras anatômicas em cera, madeira ou metal (representando o sujeito do milagre podendo ser humano ou animal), doação de joias, velas ou círios (muitas vezes respeitando peso e altura do/da miraculado/ miraculada), vestes, objetos pessoais, mortalhas, vestidos ou buquês de noivas, trança ou cabelo, aparelhos ortodônticos, animais empalhados,

publicação em jornais (ou outros meios de comunicação social) acerca do milagre, oferta da própria vida (performance do próprio enterro²⁹⁷), promessa de usar luto por um determinado tempo, pagamento de sermões, quadro votivo (também chamado de pintura votiva, quadrinho pintado, que é a reprodução pictórica do momento do milagre e identifica a entidade divina, o/a miraculado/miraculada e o contexto do milagre)²⁹⁸ e, a versão mais recente, a fotografia do/da miraculado/miraculada (ser humano ou animal) ou do contexto do milagre.

Para João de Pina-Cabral (1998a), Luis Quintais (1998) e José Bandeirinha (1998), o ex-voto representa forma de validação do poder da santa ou santo e de testemunhar a respeito da influência divina sobre a vida humana. José Bandeirinha (1998) ressalta a importância do ex-voto para publicitar e identificar as pessoas envolvidas (acrescentaria exaltar). J. L. Porfírio (1998) constata a necessidade que a imagem (neste caso, do santo) tem de ser constantemente comunicada, representada, narrada, repetida, para ser eficaz. Segundo João Soalheiro (1998), o ex-voto é um veículo privilegiado de memória, provoca a teologia e é mensagem disponível e acessível. Transforma-se, no templo, em vivência comunitária e, ao ser comunicado, “torna-se contributo valioso no espalhar da devoção enquanto certificado comprovativo da inequívoca eficácia da intercessão junto de Deus” (p. 26). Neste caso, o ex-voto diz respeito ao fim de um percurso e torna-se sua memória, ao mesmo tempo em que narra e testemunha uma realidade. Para Luis Quintais (1998), os ex-votos são memoriais de episódios milagrosamente bem-sucedidos de controle da indeterminação do mundo. Giordana Charuty (1998) refere-se ao ex-voto de cera como materialização da parte invisível da pessoa: a alma.

Buscando complementar esta discussão, João de Pina-Cabral (1998b) enfatiza a importância da dor, do sofrimento, da alegria e da força vital como fatores determinantes das práticas religiosas. O aspecto comum das diversas ofertas votivas envolve dor e sofrimento (na opinião de devotos). A dor é dedicada ao ser divino, do qual se espera retribuição. Para o autor, “a oferta de sofrimento pode estar a montante ou a jusante

²⁹⁷ Performance do próprio enterro (muitas vezes coletivo), organizado em procissão e realizado durante uma festa anual (geralmente festa do padroeiro) como forma de pagamento de promessa. Evento muito raro no contexto atual e que sofreu muita repressão por parte da hierarquia da Igreja Católica. Um documentário português, “Senhora Aparecida”, realizado pela antropóloga Catarina Alves Costa no ano de 1993, retrata o conflito entre a comunidade de Aparecida (Lousada/PT), que está empenhada em realizar a “procissão dos caixões” (enterro ritual) durante a Romaria da Aparecida, em agosto de 1993, e o novo padre católico da paróquia, que tenta dissuadi-los disso. No ano do conflito, o ritual foi mantido, mas nunca mais ocorreu nessa localidade.

²⁹⁸ Muito comum no passado português, hoje se encontra apenas em museus ou espaços institucionais.

do dom divino. O importante é que se trata de um acto de troca de força vital com o ser divino cuja finalidade é incrementar essa força vital” (p. 117). Assim, os inúmeros objetos e performances têm um significado ambivalente: por um lado, representam dor, sofrimento, ansiedade e medo e, por outro, sinais de vitória da vida sobre a morte, capacidade de sobreviver, estar seguro e ser feliz.

Pierre Sanchis (1983) afirma que o exercício das promessas são formas de resistência ao monopólio religioso do clero e uma reivindicação de autonomia nas relações com o mundo sagrado, autonomia inicialmente individual mas também múltipla e multiforme. Observa, assim como Carlos Steil (1996), que os momentos de proações e dores individuais podem cimentar uma comunidade, de indivíduos e famílias, ligada ao protetor celeste. Para Pierre Sanchis (1983), ao mesmo tempo que cria e reforça horizontalmente os laços de uma comunidade de devotos, o pagamento de promessas cria uma ligação (vertical) a um recurso ultrassocial. O clero geralmente é excluído da gestão desta relação dupla, uma vez que: 1) raramente é consultado e, caso seja, sua palavra tem pouca autoridade; 2) quase não participa; 3) tenta travar a prestação dolorosa.

As reflexões sobre devoção aos santos e santas, elemento central nos diversos catolicismos, contribuem na compreensão dos significados e relacionamentos estabelecidos pelos joaninos e joaninas com João Maria, especialmente na condição de santo. Estes conceitos analíticos possibilitaram-me olhar formas de reciprocidade estabelecidas entre os/as devotos/devotas e São João Maria, o lugar deste no cotidiano de devotos e devotas, a promessa como possibilidade de empoderamento das pessoas, estabelecimento de aliança com o mediador e Deus, mecanismos de afirmação da santidade de João Maria e da vitória da vida sobre a morte, a devoção como possibilidade de cruzamento das fronteiras denominacionais, formas de hierarquia e de legitimidade nestas relações.

f) Campesinidade

Diante da comprovação de que os municípios catarinenses onde realizei a pesquisa são lugares camponeses (VEIGA, 2002) e de que a *campesinidade* se apresenta como uma referência não ostensiva de joaninos e joaninas (residindo no espaço rural, na sede administrativa ou migrados para centros urbanos), esta categoria torna-se central no estudo a respeito de João Maria.

A perspectiva local é marcante na categoria *campesinidade*. Para caracterizá-la, Klass Woortmann (1990) afirma que as pessoas possuem

categorias culturais nucleares (dotadas de significados) e relacionais, estão inseridos em contextos específicos, mas relacionados a outros, marcados por uma cultura histórica²⁹⁹ que está permeada pela dinamicidade e dialeticidade das relações sociais.

A partir de diversas pesquisas empíricas, Klass Woortmann (1990) afirma que, quando o campesinato é analisado apenas com uma lógica econômica, a reflexão fica incompleta. Por isto, afasta-se da tendência economicista e centra seu olhar sobre valores e subjetividades em diferentes lugares e tempos. Ocupa-se do campesinato como ordem moral, com uma ética camponesa – definida como *campesinidade*³⁰⁰ – presente nos grupos em maior ou menor grau. Em conformidade com esta ética, algumas categorias culturais como família, terra e trabalho são centrais no universo camponês. Para o autor, estas são categorias culturais nucleares (dotadas de significados) e relacionais das sociedades camponesas em geral, isto é, uma não existe sem a outra³⁰¹. Considera que, “nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais como a honra e a hierarquia” (p. 22). A terra, por exemplo, é percebida como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família como valor³⁰². Como patrimônio ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria³⁰³. O trabalho também não produz apenas alimentos; ao longo dele são reproduzidas

²⁹⁹ Este autor define cultura “como o universo de representações de um grupo, categoria ou sociedade”. Ao mesmo tempo, considera a cultura “como um conjunto de textos ou discursos” e “ainda como um sistema onde diferentes núcleos de representações estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados” (1990, p. 23).

³⁰⁰ Esta categoria foi utilizada por Neusa Bloemer (2000), Geraldo Locks (1998), Maria Lúcia Haygert (2000) “como uma qualidade inerente a um tipo de sociedade, apreendida através das conexões de sentido que são significativas para os sujeitos” (HAYGERT, 2000, p. 64). A categoria *campesinidade* de Klass Woortmann (1990) dialoga com as categorias de visão de mundo (PINA-CABRAL, 1981, 1989), *cultura profunda* (VELHO, 1995) e *mundo* (RICOEUR, 1991).

³⁰¹ Embora busque descrever categorias comuns às sociedades camponesas em geral, faz uma ressalva de que os modelos nunca são iguais à realidade, que está em constante movimento.

³⁰² Isto lembra Marshal Sahlins (1979) em seu destaque para razões simbólicas permeando razões econômicas – a “estrutura da economia aparece como a consequência objetivizada do comportamento prático (...) de acordo com um projeto cultural de pessoas e bens” (p. 186), ou seja, mesmo em fatores econômicos existem elementos culturais definidores (como tabus alimentares).

³⁰³ Segundo Neusa Bloemer (2000), para italianos e brasileiros dos campos de Lages, “a terra que hoje ocupam, fruto da conquista de seu próprio trabalho e do legado dos seus ancestrais, além de ser seu lugar de produção e principal garantia de reprodução social, tem o sentido de patrimônio familiar e, como tal, não está à venda, não tem preço. A terra também agrega muitos outros sentidos, na medida em que extrapola seus limites geográficos, abarcando outros espaços domésticos – o dos vizinhos –, os espaços comunitários que abrigam seus bens culturais, e as marcas de sua religiosidade, constituindo-se esse conjunto em ‘seu território’” (2000, p. 280).

ideias. Assim, o trabalho é uma categoria cultural ou ideológica com múltiplos significados, pois é pensada juntamente com a família, terra e gênero (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997).

Para Klass Woortmann (1990), estas são concreções particulares de uma ética geral e definidoras de uma ordem social – um *habitus* campesino. Família, trabalho e terra são categorias empíricas e que possibilitam passar a outras categorias antropológicas como reciprocidade, honra e hierarquia. Estas categorias estão permeando o cotidiano camponês que é marcado pela hierarquia familiar centrada na figura do pai³⁰⁴, controle do pai sobre o processo de trabalho da família³⁰⁵, autonomia do processo de trabalho e do saber, herdeiros socialmente construídos, redes de sociabilidade e reciprocidade na comunidade, além das relações de compadrio como princípios na reprodução social³⁰⁶. Este autor ressaltou que, através desta cultura e destas redes, torna-se possível equilibrar o grupo doméstico, preservando o princípio familiar e, por conseguinte, a comunidade.

Além disso, afirma que o sítio, colônia, comunidade e a fazenda são territórios de reciprocidade, pois são espaços de troca em oposição ao *negócio*, que tem conotação negativa, é considerado imoral, está em oposição ao trabalho, não envolve honra. É negação da reciprocidade, do trabalho e da *campesinidade*. Além disso, relaciona-se à sujeição do indivíduo ao *cativeiro* (assalariamento ao patrão)³⁰⁷. Neste caso,

³⁰⁴ Para Klass Woortmann (1990), é através do pai que se realiza o valor-família como concretude do valor-hierarquia. O trabalho é condição da liberdade e não há honra sem liberdade (liberdade da hierarquia, não do indivíduo).

³⁰⁵ É fundamental que se faça uma ressalva. Diversos estudos apontam que a organização familiar camponesa centrada na hierarquia e na autoridade do pai tem sofrido transformações a partir da ação de indivíduos. É o que demonstram o estudo de Maria José Carneiro (1999) sobre jovens rurais nos estados do Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, o estudo de Maria Lúcia Haygert (2000) sobre relações geracionais na agricultura familiar do município de Quilombo/SC e o estudo de Maria Lúcia Haygert e Maria Amélia Dickie (2004) sobre a produção agroecológica em Santa Catarina. Estes estudos apontam mudanças significativas na organização familiar e nos padrões de relacionamento no interior da estrutura familiar a partir do enfrentamento dos jovens (filhos) aos valores tradicionais, sendo possível perceber a reelaboração do modelo familiar para *uma nova família* – com menos filhos, relações mais igualitárias (de trabalho, renda), um *novo projeto* de vida para jovens – no qual se aliará o desejo de continuar no campo e até seguir a profissão do pai, sem perder de vista os valores urbanos, além de outros elementos como modernização na produção, fragmentação da autoridade e do saber do pai, participação dos jovens e das mulheres nas decisões e assalariamento dos filhos pelos pais para mantê-los na propriedade. Maria José Carneiro (1999) utiliza conceitos como projeto de vida, campo de possibilidades, hierarquia, individualismo e holismo para refletir sobre dinâmicas como esta.

³⁰⁶ Ellen Woortmann (1995) destaca a importância do compadrio nas sociedades camponesas. Percebe o “compadrio como uma forma de ampliar relações de solidariedade para além da rede de parentesco, vizinhança e amizade, ou como uma forma de reforçar os laços já estabelecidos por essas relações” (p. 63). Trata do compadrio nas sociedades camponesas não como uma relação entre indivíduos, mas entre “personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade, vista não como um conjunto de relações individuais, mas como ‘pessoa moral’ que se sobrepõe ao indivíduo” (p. 65).

³⁰⁷ O assalariado é visto como cativo porque não controla o processo do trabalho e porque este é

reciprocidade significa mais do que troca; está em oposição ao negócio e ao lucro, ocorrendo entre iguais no interior de um território que é também espaço de identidade. Para Klass Woortmann (1990), aliás, reciprocidade “só é possível entre pessoas (não indivíduos) com senso de honra que encarnam a honra do grupo que representam: a família, a parentela ou o próprio todo englobante que constitui o campo de honra – são os atributos de uma ordem hierárquica” (p. 60).

Muitas vezes são construídos tipos ideais de análise, como diria Max Weber (2000). Um destes modelos pretende contrastar o campesinato com as sociedades modernas, individualizadas e voltadas ao mercado. Seria o contraste entre *moralidade subjetiva da tradição* (comunidade/campesinato), no qual a terra é o patrimônio da família e valores como a honra, que a reciprocidade e hierarquia permeiam as relações, e a *racionalidade* da cidade, onde o mundo seria do indivíduo e a terra seria livre para o mercado. Diante deste contraste, aparentemente arbitrário, Klass Woortmann faz algumas ressalvas: estes dois mundos não estão separados, assim como a tradição não pode impedir a modernização³⁰⁸.

João Tedesco (2004) apropriou-se da categoria *campesinidade* ao interpretar a memória de colonos idosos no Rio Grande do Sul. Observou que “viver da terra, com a terra e para a terra, no horizonte do trabalho e da interação entre dominação/exploração e resultados positivos, foi sempre a marca da *identidade camponesa de colonos*” que migraram para as Colônias Novas do Rio Grande do Sul nas primeiras décadas do século XX (p. 234 [grifado no original]). Além disto, que os vínculos de vizinhança, honestidade, reciprocidade, entreajuda e solidariedade tradicional são elementos constituintes do *ethos* desse colono (p. 242).

organizado sob ordens de um patrão e não pelos princípios do parentesco e sob o *governo* do pai. Neste contexto, até o tempo é controlado. Já a condição de liberto ocorre quando se tem o controle sobre a terra, trabalho e o tempo (WOORTMANN, 1990, p. 43-44). Esta relação foi observada também na Comunidade Cafuza de José Boiteux (WELTER, 1999). Para os cafuzos, é questão de honra masculina sustentar a família sem ser *cativo*, ou seja, sem estar subordinado a outro homem. No caso analisado por Maria Lúcia Haygert e Maria Amélia Dickie (2004), o assalariamento dos filhos pelos pais objetivando sua manutenção na propriedade permite uma outra reflexão. Neste caso, o assalariamento estaria servindo para manter a unidade familiar, mas também para evitar a competição do assalariamento externo ou do não assalariamento na família. Mesmo sendo uma pesquisa recente e que talvez mereça mais aprofundamento, permite-me pensar que a posição de assalariado do filho não estaria sendo significada, necessariamente, como cativo.

³⁰⁸ Para Klass Woortmann (1990), no entanto, o apego à tradição pode ser um meio de sobreviver à modernização. Percebe tradição “não como um passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro” (p. 17). Esta parece próxima à noção de *cultura profunda* (VELHO, 1995) que possibilita (re)interpretar o presente, atualizar a tradição, mas mantendo a simbologia viva.

Dito de outro modo, os elementos constituintes da cultura camponesa de grande parte dos idosos entrevistados são terra, família, trabalho e saber-fazer. Observou, também, que a profunda interação entre família, terra e trabalho define, ainda hoje, as obrigações, os espaços, o poder, a submissão, os investimentos, a prole, a saída e a permanência de elementos no núcleo familiar. A ideia de que a agricultura é uma atividade de família, não uma atividade individual, também está presente na memória de idosos e idosas, tanto dos que migraram para a cidade quanto dos que permaneceram no núcleo familiar rural. Afirma também que “a memória da terra, correlacionada sempre com a produção e com o trabalho na ótica do sacrifício, não descuida da presença e da centralidade da família” (p. 237). Observou ainda que, antes de produzir cultivos, o trabalho produz cultura, encadeia ações técnicas e ações simbólicas, tornando o trabalho um processo ritual e cotidiano. Também defende que trabalho é uma categoria cultural ou ideológica e tem múltiplos significados; expressa, acima de tudo, uma ética (está ligada a terra, à família e ao gênero).

Klass Woortmann (1990) e demais autores e autoras que complementam a categoria de *campesinidade* são centrais neste estudo, especialmente por indicarem que, mais do que as referências situacionais das pessoas, as categorias empíricas terra, trabalho e família, ao receberem significações a partir de valores e princípios organizatórios como honra, hierarquia, reciprocidade e gênero, passam a fazer parte do *mundo* de joaninos e joaninas e somar-se a outras referências não ostensivas.

A visualização deste movimento fica mais clara quando observamos o processo migratório. Geraldo Locks (2004) e Roberto Iunskovski (2002), por exemplo, observam que, mesmo migrando (do campo para periferia urbana), as pessoas utilizam diferentes estratégias de manutenção da identidade sociocultural (camponesa) e uma religiosidade “popular” (coletiva e autônoma) no espaço urbano, que seria, *a priori*, individualizado e moderno. Desta maneira, é possível observar práticas próprias do cotidiano camponês no contexto urbano, ou seja, apesar do deslocamento geográfico através do movimento migratório, culturalmente persistem muitas referências do modo de vida anterior. Além de visualização das referências não ostensivas das pessoas, estas reflexões possibilitam refletir sobre a presença de João Maria também na vida de pessoas migradas ou em processo migratório.



FOTO 01. "Prophéta João Maria de Jesúz, 180 anos"
FONTE: Autoria e data incerta. Cópia encontrada em Campo Belo do Sul.
Reprodução: Tânia Welter.



FOTO 02. "Prophéta João Maria de Jesúz, 180 anos"
FONTE: Autoria e data incerta. Cópia encontrada em Campo Belo do Sul.
Reprodução: Tânia Welter.

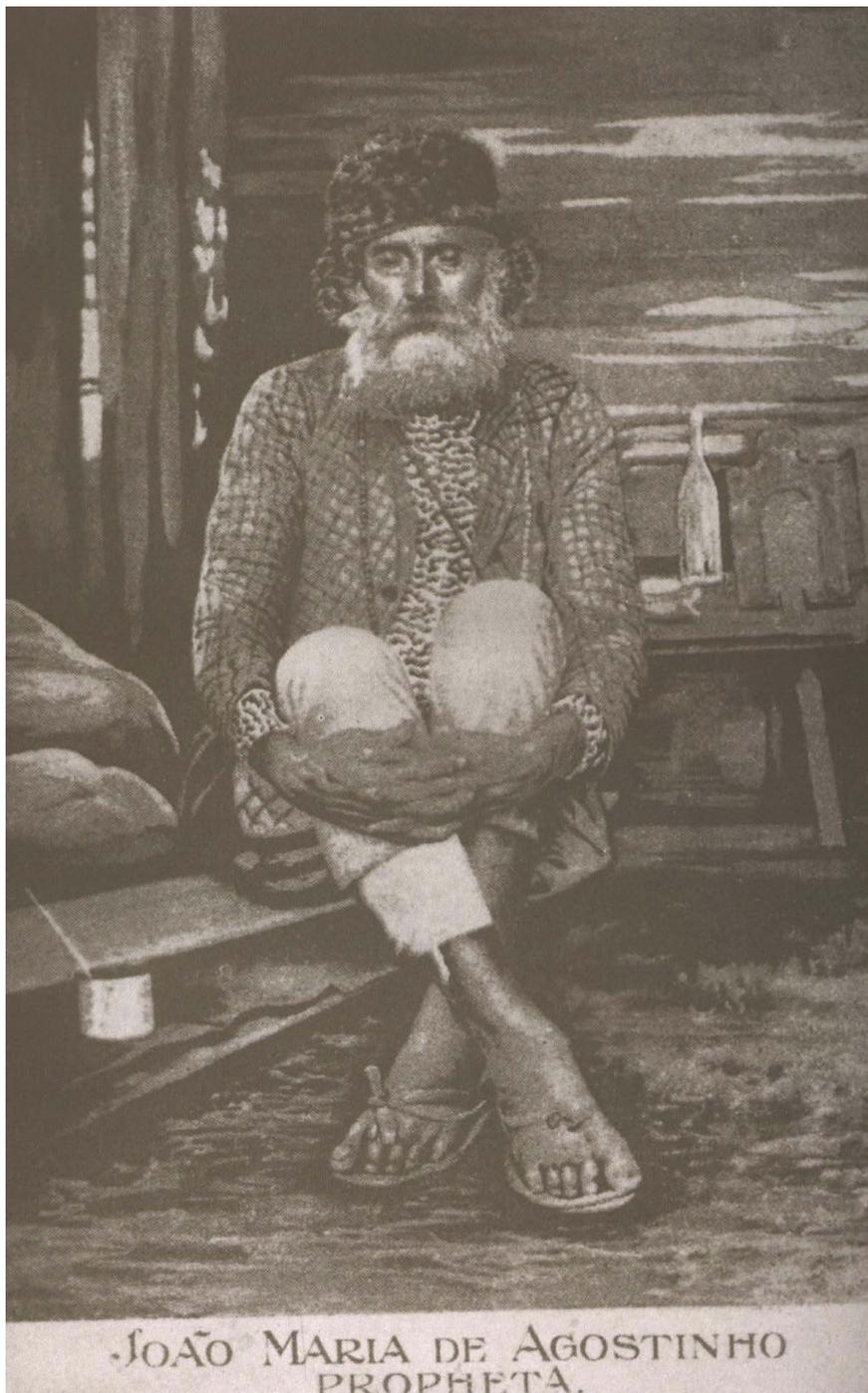


FOTO 03. "João Maria de Agostinho"

FONTE: Pintura, autoria e data desconhecida. Reprodução: Tânia Welter.



FOTO 04. Cruz de cedro
FONTE: Correia Pinto, Tânia Welter, 2005.

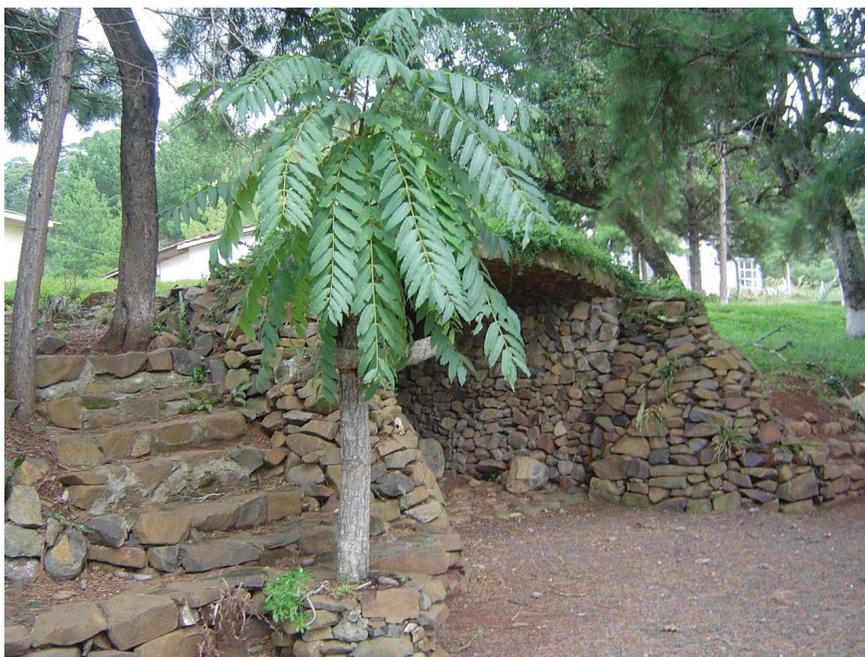


FOTO 05. Cruz de cedro brotada na Gruta de São João Maria
FONTE: Taquaruçu/Fraiburgo, Foto: Tânia Welter, 2005.



FOTO 06. Cruz de cedro brotada em frente a casa
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



FOTO 07. Cruz de cedro brotada com mais de 100 anos
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.

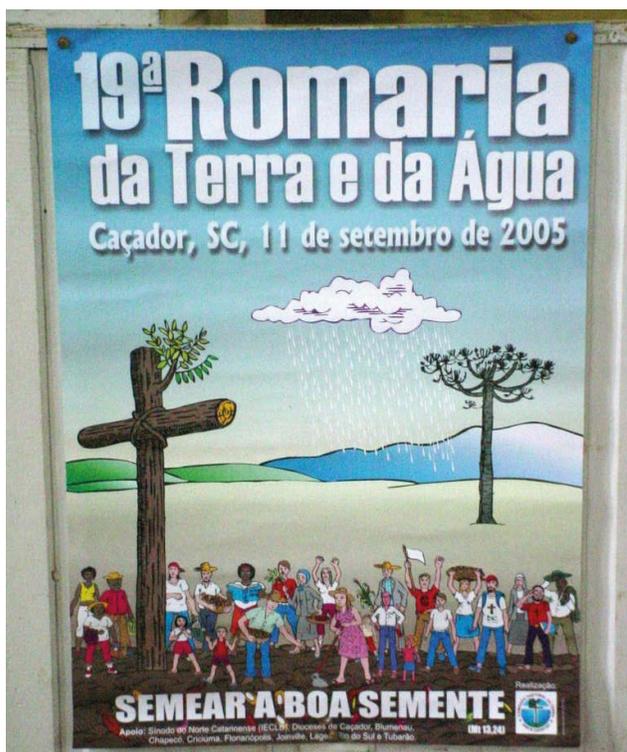


Foto 08 - Cartaz divulgação da 19ª Romaria da Terra e da Água, 2005.

FONTE: Reprodução: Tânia Welter.



Foto 09 - Cartaz divulgação da 23ª Romaria da Terra e da Água, 2015.

FONTE: Cartaz disponível em: <http://cptdors.blogspot.com.br/2015/09/santa-catarina-realizara-23-romaria-da.html>



Foto 10. Estátua em pedra “Monge São João Maria”

FONTE: Correia Pinto.
Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 11 - Imagem em gesso de João Maria

FONTE: Foto: Tânia Welter



Foto 12 - “Águas Santas de São João Maria”
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 13 - “Águas Santas de São João Maria”
FONTE: Localidade Dela Costa, município de Campo Belo do Sul.
Foto: Tânia Welter.



Foto 14 - Capelinha das Águas de São João Maria
FONTE: Picada, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 15 - Peça de um cachimbo de São João Maria
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 16 - Imagem e castiçal de São João Maria
FONTE: Taquaruçu de Cima, Fraiburgo. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 17 - "Bastão de São João Maria"

FONTE: Localidade Mota, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 18 - Oratório doméstico

FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005



Foto 19 - “Oração de São João Maria de Agostinho”
FONTE: Localidade de Morro Agudo, Campo Belo do Sul.
Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 20 - Oratório doméstico
FONTE: Campo Belo do Sul. No altar há imagens de santos, santas, Jesus Cristo, rosários e garrafas com “águas santas” coletadas em uma fonte de água de São João Maria. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 21 - Estante com objetos pessoais. Destaque para João Maria.
FONTE: Frei Rogério/ SC. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 22 - Velas para a Escuridão
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 23 - Velas para a Escuridão
FONTE: Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 24 - Painéis expostos no "Encontro celebrativo dos 11 anos de morte/ressurreição de Irmã Jandira Bettoni". Evento organizado pela CPT.
FONTE: Curitiba, junho de 2005. Foto: Tânia Welter.

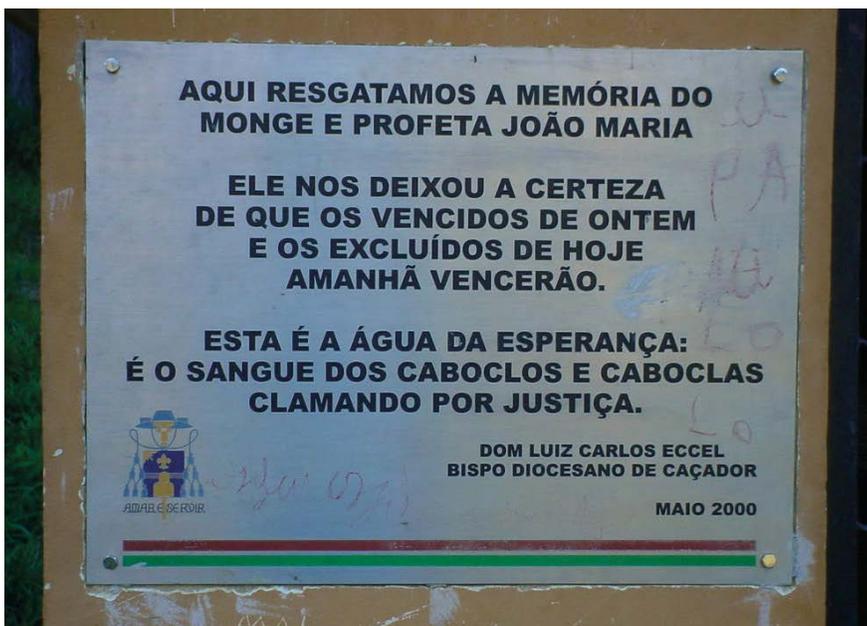


Foto 25 - Placa Bispo Diocesano de Caçador junto ao Capitel Monge João Maria

FONTE: Lebon Regis. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 26 - Placa junto ao Capitel Monge João Maria

FONTE: Lebon Régis. Foto: Tânia Welter, 2005.

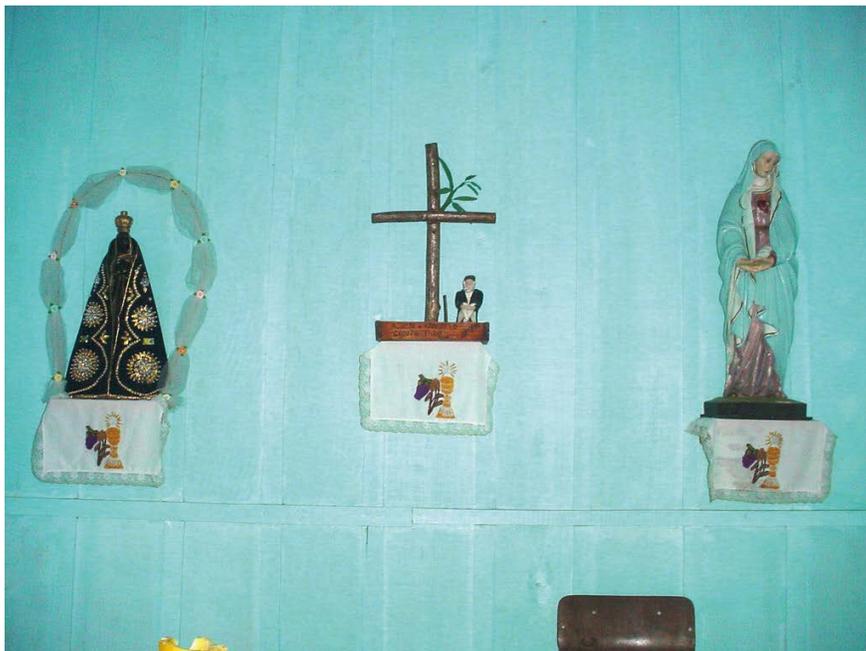


Foto 27 - Altar da Igreja Católica do Assentamento Contestado

FONTE: Assentamento Contestado, Fraiburgo. Foto: Tânia Welter, 2005.

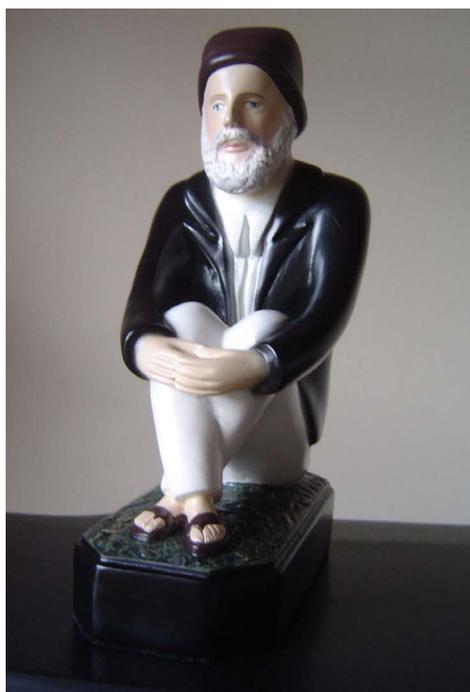


Foto 28 - Imagem em gesso "Profeta João Maria"

FONTE: Foto: Tânia Welter



Foto 29 - Monumento Monge João Maria
FONTE: Bairro Águas Santas, Curitibaanos. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 30 - Capitel Monge João Maria
FONTE: Lebon Regis. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 31 - Gruta João Maria – o Monge do Contestado

FONTE: Fraiburgo. Foto: Tânia Welter, 2005.



Foto 32 - Painel "Monge João Maria"

Produzido por Elizandra A. Poleza e Ivonete Fontana (2004)

Fonte: Painel exposto na Biblioteca Pública de Curitiba. Foto: Tânia Welter, 2005.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessada em interpretar os discursos contemporâneos a respeito de João Maria, busquei referenciais histórico-culturais e teórico-metodológicas que pudessem contribuir neste processo. Considerei que categorias como discurso, interpretação, *mondo*, calendário vivencial, religiosidade, devoção e *campesinidade* poderiam orientar e clarear os caminhos da interpretação. Assumi discurso como ação humana significativa no sentido amplo possibilitado pela hermenêutica de Paul Ricoeur – da *práxis* à história, ou seja, na forma oral, escrita, performática e expressiva.

Observei que grande parte dos discursos acadêmicos e não acadêmicos insistia na afirmação de que o João Maria, que habitava a contemporaneidade, era o líder religioso surgido no Brasil no século XIX, denominado como monge/profeta que teria sido mantido no imaginário “popular” especialmente por meio de lendas, histórias e mitos. Afirmavam também que este teria inspirado a organização de um movimento de “rebelião” de sertanejos pobres contra as elites locais e nacionais no início do século XX, denominado oficialmente como Guerra do Contestado. Estes autores e autoras informavam ainda que, após o término da guerra, João Maria teria passado por um processo de canonização “popular” e continuava sendo vinculado a uma religiosidade tradicional, rústica e “popular” de populações pobres, ignorantes, caboclas, cujos aspectos marcantes eram sua impregnação na vida cotidiana, proximidade com a natureza, práticas mágicas e autonomia da instituição religiosa (nesse contexto, a Católica).

A pesquisa empírica mostrou-me que o vínculo atual das populações com João Maria é muito mais amplo e complexo do que santo devotado pela população pobre. Este é legitimado por joaninos e joaninas com vínculos econômicos, étnicos, culturais e religiosos diversos. Além disto, é legitimado por lideranças de movimentos sociais que buscam nele o

fortalecimento de lutas políticas, especialmente pela terra. Sua imagem e símbolos são também utilizados com fins comerciais e turísticos. Todavia, acima de tudo, este é caracterizado com grande especificidade e contextualidade e relacionado aos referentes culturais e históricos dos joaninos e joaninas. Essas relações são fundamentais para perceber que, mais do que lenda ou mito, João Maria é uma referência para as pessoas para explicitar, em ação discursiva significada, elementos cruciais de seu *mundo*. Constatei que os discursos a respeito de João Maria são construídos por joaninos e joaninas no presente, estão referenciados em sua cultura histórica, servem como reforço dos valores sociais hierárquicos e como forma de encantamento do *mundo*. Seu vínculo com a natureza legítima, para os joaninos e joaninas, uma *campesinidade* que persiste mesmo em contexto urbano.

A descrição dos diversos aspectos que compõem o mundo religioso de joaninos e joaninas indicou uma impregnação da vida cotidiana neste e uma concepção de mundo cosmicizante. Além de o mundo religioso estar impregnado da vida cotidiana, observei que o mundo de joaninos e joaninas está integrado com uma cultura religiosa (especialmente católica e cristã) difusa e profunda, mas disponível para dar sentido para o mundo a qualquer momento. Assim, tanto seu mundo possui valores religiosos, quanto o mundo religioso está impregnado da vida cotidiana e não há uma separação nítida entre o que é ou não é religioso. Isto estaria possibilitando o exercício de práticas diversas, inclusive aquelas que não obedecem necessariamente aos cânones da instituição religiosa, o exercício da liberdade de crença, sem deixar de reconhecer a autoridade institucional.

Constatei também que o mundo religioso de joaninos e joaninas está habitado por almas, santos, santas, Deus, diabo e lideranças laicas, mas também, de forma significativa, por João Maria, que opera junto aos católicos, católicas e pentecostais no controle de indeterminação do mundo e é constantemente apropriado também como referente ético e prático.

Observando os discursos de joaninos e joaninas, constatei que João Maria está inserido em sua cultura histórica e, a partir dela, é apropriado na contemporaneidade. Os joaninos e joaninas referem-se a João Maria a partir daquilo que conhecem e vivem e o ambiente da interlocução apresentou-se como adequado também para transmissão de mensagens significativas. Além disto, embora muitos afirmem que os discursos são

“de João Maria”, estes são atribuídos a ele por joaninos e joaninas e, portanto, são sempre interpretações, de segunda ou terceira mão, como diria Clifford Geertz (1978). A base do discurso é o conhecimento familiar daquele que exprime o discurso, mas, a partir daí, novas interpretações são formuladas.

De uma forma ampla, João Maria foi percebido por joaninos e joaninas como um sujeito simples, despojado e desapegado de valores “mundanos”. Vivia só, embora possuísse irmãos e irmãs. Era detentor de muitas capacidades especiais, mas era visto marcadamente como próximo e comprometido com as pessoas, especialmente empobrecidas. Além disto, os discursos evidenciam outras características de João Maria, em sua trajetória na terra, como capacidade de onisciência, onipotência, onipresença, invisibilidade, inatingibilidade, longevidade ou imortalidade, ou seja, possuía capacidade de mudar de forma, ficar invisível, levitar ou locomover-se sobre as águas, modificar o estado das coisas, interferir na vida das pessoas. Estas capacidades teriam sido possibilitadas especialmente por sua condição de enviado de Deus na terra, somente esta posição o habilitaria a premiar as pessoas puras e justas e punir as injustas, avarentas e egoístas. Os joaninos e joaninas indicam outras capacidades em João Maria que o aproximam da posição de benzedor, milagreiro, guia, profeta, apóstolo, divindade, embora se diferenciasse dele por sua característica humana.

Sua ambivalência o aproximou da condição de outro enviado de Deus na terra, Jesus Cristo. Comparando os discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria e de Jesus Cristo, foi possível constatar que ambos são vistos como humanos e não humanos ao mesmo tempo, tiveram uma trajetória difícil, possuem conhecimento religioso profundo e sensibilidade para “conhecer o coração das pessoas”. Sua condição de penitente pelo bem da humanidade habilitou João Maria a assumir a condição de salvador, equivalente a Jesus Cristo.

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

Entre os joaninos e joaninas católicos, João Maria é reconhecido como santo e devotado de forma semelhante aos santos e santas canonizadas pela Igreja Católica, mas opera também entre pentecostais no controle da indeterminação do mundo. Os elementos de sua sacralidade estão em sua condição de peregrino penitente, poder milagroso de cura, atribuída imortalidade, comprometimento com as pessoas necessitadas, capacidade de conhecer o “coração dos homens”. Sua condição de santo o habilitaria a punir pecadores, limpar aquilo que está sujo e tornar sagrado aquilo que toca. Os objetos que teriam pertencido a João Maria ou tocados por ele teriam sido embebidos de sua consagração e apresentam-se como habilitados para purificar e promover a salvação, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males e propiciar proteção divina. Portanto, é santo protetor e purificador. Como indivíduo venerável, alcançou a perfeição da condição humana, a condição de purificado e conquistou definitivamente a vida e, portanto, é argumento de legitimação dos devotos e devotas frente à hierarquia católica. A cruz de cedro e a “água santa” foram os símbolos atribuídos a João Maria mais destacados neste trabalho e são utilizados, inclusive, por pentecostais. Outros símbolos como orações, objetos pessoais, “medidas do santo” e imagens são também apropriados.

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

Muitas lideranças, partidos políticos e movimentos reivindicatórios, com características populares, democráticas, autônomas e inspiradas numa perspectiva cristã da “opção pelos pobres”, surgiram no âmbito desta Igreja Progressista. Para fundamentar um “fazer político” ou a intermediação entre “fé e vida” junto às populações, esta Igreja e os movimentos sociais de Santa Catarina promoveram, a partir da década de 80, uma releitura da Guerra do Contestado e das populações envolvidas nela. Refletiram sobre

a perspectiva “oficial” e propuseram pensar nela como um movimento legítimo e organizado de camponeses pelo acesso à terra e por condições de trabalho nela. Além disto, estimularam a leitura da história a partir de protagonistas, no caso, os camponeses e camponesas, mas também de lideranças como João Maria. Esta interpretação transformou o caráter dos e das protagonistas, que tinham sido considerados anteriormente como “perdedores” em símbolos da luta dos movimentos sociais atuais. Para tanto, estes movimentos, nomeadamente a CPT e o MST, lançam mão de recursos pedagógicos, discursos, mitos, rituais, místicas, símbolos (como João Maria e a cruz de cedro), organizam eventos como romarias, caminhadas, marchas e celebrações, para viabilizar e implementar os valores e princípios reivindicativos, especialmente junto à população-alvo, mas também junto à população em geral e ao Estado. Disto, observei um movimento duplo de legitimização – ao mesmo tempo em que João Maria foi legitimado por lideranças sociais e pela Igreja da Libertação, instrumentalizou os movimentos reivindicatórios, as lideranças e as organizações. Neste movimento, João Maria passou por um processo ressemantizador – de santo legitimado, passou a líder político atualizado.

Uma forma diferenciada de legitimidade política de João Maria foi possibilitada por um projeto governamental na década de 1980. Numa tentativa de construir uma identidade catarinense, o governador do Estado de Santa Catarina buscou no Movimento do Contestado e naquele que denominou de “homem do Contestado” o caboclo/jagunço, uma alternativa para representar o “homem catarinense”. Durante sua gestão (1983-1986), estimulou várias ações ligadas ao resgate da memória, na ótica deste governante, daquele conflito armado e de seus protagonistas. Na prática, a memória do Contestado foi folclorizada por este governo e pelo Projeto do Contestado, congelando a luta de sertanejos no passado e negando qualquer vínculo deste grupo com os dilemas sociais contemporâneos. Esta perspectiva é diferente daquela assumida pela Igreja Progressista, pastorais e movimentos sociais e, posteriormente, pelo próprio Esperidião Amin, qual seja, o fortalecimento dos movimentos reivindicatórios atuais a partir da memória do Contestado. É inegável, no entanto, que esta legitimidade fortaleceu ou foi fortalecida pela outra, empreendida pelos movimentos sociais no mesmo período. Desta maneira, não parece estranho que hoje se fale mais abertamente sobre a Guerra do Contestado, tão silenciada nas décadas seguintes aos combates, ou sobre João Maria, configurado também como símbolo da

luta pela terra, além de profeta e santo.

Os discursos expressivos a respeito de João Maria se popularizaram em Santa Catarina especialmente na década de 80, período marcado pela abertura política, surgimento de diversos movimentos sociais e pelo projeto governamental. A observação de obras arte, instalações, acervos de museus, grutas/santuários, músicas, poesia, dança, peças teatrais e cinema permitiu-me constatar que os discursos explicitam basicamente duas caracterizações de João Maria: como liderança religiosa e política ou como santo. Os sinais destes reconhecimentos encontrados em grutas, santuários, capitéis e capelas indicam que sua imagem e símbolo são constantemente apropriados nas lutas coletivas por justiça social ou particulares no controle da indeterminação do mundo.

De maneira geral, os discursos orais, escritos, performáticos e expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina na contemporaneidade foram construídos por joaninos e joaninas na sua cultura histórica, possuem temporalidade e expressam algo. No entanto, reforçando o processo sugerido pela hermenêutica de Paul Ricoeur, observei que os discursos, embora formulados e expressados a partir das referências históricas de joaninos e joaninas e ostensivas da interlocução, afastam-se, num segundo momento, destas referências, ultrapassam o caráter individual para assumir uma dimensão inter-humana e histórica e são objetivados, autonomizam-se e tornam-se “obras abertas” a leituras e múltiplas interpretações. Neste contexto, percebo que é o próprio discurso autonomizado de joaninos e joaninas, a princípio a respeito de João Maria, que serve como mecanismo de legitimação deste (como divindade, profeta, santo, guia de procedimentos de cura ou símbolo da luta pela terra), dos discursos atribuídos a ele, dos próprios discursantes (joaninos e joaninas) e de sua cultura histórica. Com base nesta legitimação é que os discursos a respeito de João Maria tornam-se apropriados para interpretação do mundo de joaninos e joaninas, para controlar a indeterminação do mundo, para anunciar e acabar com o mal, reagir contra aquilo que não está de acordo com sua cultura, estimular a luta política ou anunciar o *mundo* desejado.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Júlio Cezar. Liturgia como prática dos pés. A Romaria da Terra do Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. **Revista Estudos Teológicos**, n. 42/3. São Leopoldo: IECLB, 2002.
- AGOSTINHO, Pedro. Império e cavalaria na Guerra do Contestado. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 4, n. 2. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2002.
- ALMEIDA, Danilo D. M. A hermenêutica da prática. In: CÉSAR, C. M. (Org.). **Paul Ricoeur – Ensaio**. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALVES, Robinson F. O Monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: aspectos históricos. **Debates do NER**, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 11, n. 17, p. 35-64, jan./jun. 2010.
- AMADO, Davi J. F. V. **Contestado – Pelados versus Peludos uma Batalha Ainda não Vencida**. Brasília: FBN/ MinC, 2002.
- AMARAL, Arthur J. do. **João de Maria**. Campo Grande: Associação dos Novos Escritores de MS, s.d.
- AMIN, Esperidião. O homem do Contestado. **Cadernos da Cultura Catarinense**, ano I. Florianópolis: Governo do Estado, 1984.
- ÂNGELO, Cláudio. A Guerra que o Brasil esqueceu. **Revista Superinteressante**, São Paulo, ano 14, n. 5, abr./mai. 2000.
- ANTUNES SÊNIOR, Wilson V. **O Pequeno Príncipe Negro**. Lages: Edição do Autor, 1995.
- ARANTES, Antônio A. Pais, padrinhos e o espírito santo. In: ARANTES, A. A. *et al.* **Colcha de Retalhos – Estudos Sobre a Família no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 1994.
- AREND, Silvia M. F. Relações interétnicas na província de Santa Catarina (1850-1890). In: BRANCHER, A.; AREND, S. M. F. (Orgs.). **História da Santa Catarina no século XIX**. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

- AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a Organização da Irmandade Cabocla**. Florianópolis: EDUFSC /Cortez, 1984.
- _____. **Poder Oligárquico Catarinense: da Guerra dos Fanáticos do Contestado à Opção pelos Pequenos**. 1991. Tese (Doutorado em Educação) – PUC, São Paulo.
- AZZAN Jr., Celso. **Antropologia e Interpretação – explicação e compreensão nas Antropologias de Levi-Strauss e Geertz**. Campinas: EDUnicamp, 1993.
- BANDEIRINHA, José A. Ex-votos. Aquém e além da função. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.
- BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: EDUNESP, 1998.
- BASTOS, Angela. Os Sobreviventes do Contestado. **Diário Catarinense**. Florianópolis, 1 a 7 de abril de 1996.
- BEBBER, Guerino. **Lendas Caboclas do Contestado**. Caçador: Prefeitura Municipal de Caçador, 1989.
- BECERRA, Salvador R. La comunicacion con la sobrenatural en el Santuario de la Virgen e la Cabeza (Andújar). In: BECERRA, S. R. (Coord.). **Religión y Cultura**. Sevilla/ES: Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1998.
- BECKER, Howard S. Métodos de pesquisa. In: _____. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.
- BERNARDO, Valeska. Conquista da terra: a experiência dos Cafuzos. **Boletim Informativo do NUER**. Florianópolis, v. I, n. I, 1996. [Regulamentação de Terras de Negros no Brasil]
- _____. **A Relação dos Cafuzos com a Institucionalidade na sua Trajetória de Luta pela Terra (1985-1995)**. Relatório de Iniciação Científica/CNPq, Florianópolis, Udesc, 1997.
- BLOEMER, Neusa M. S. **Itinerâncias e migrações: a reprodução social de pequenos produtores e as hidrelétricas**. 1996. Tese (Doutorado) – FFLCH, USP, São Paulo.
- _____. **Brava Gente Brasileira**. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.
- BOFF, Leonardo. **Nova Evangelização – Perspectiva dos Oprimidos**. 4. ed. Fortaleza: Vozes, 1991.

BOPPRÉ, Fernando C. Hassis Contestado. In: ESPIG, Márcia J. & MACHADO, Paulo P. (Orgs.). **A Guerra Santa Revisitada: Novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: EDUFSC, 2008.

BORELLI, Romário José. **O Contestado**. Curitiba: Orion, 2006.

BRANDÃO, Carlos R. O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil. In: **Anuário Antropológico 91**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola *et al.* **Brasil e EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Festim dos Bruxos**. Campinas/São Paulo: Unicamp/Ícone, 1987.

_____. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980

BRUXÓ I REY, Maria J. Introduccion. In: SANTALÓ, C. A. *et al.* (Coords.). **La Religiosidad Popular v. II**. Vida y muerte: la imaginación religiosa. Barcelona: Anthropos y Fundacion Machado, 1989.

BUBA, Nathan M. & NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Os “joaninos” entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó. **XVI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SC**. Florianópolis, 07 a 10 de junho de 2016. *Anais...* Disponível em: http://www.encontro2016.sc.anpuh.org/resources/anais/43/14644445245_ARQUIVO_NathanANPUH2016.pdf.

BUSATO, Gualdino D. **Contestado – da Questão de Limites à Guerra Santa**. 2. ed. Lages: Edição do Autor, 2001.

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

CAMPIGOTO, José A. **Roças, Empresas e Sonhos: jogos e discursos (A CPT em Santa Catarina)**. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – UFSC/CFH/PPGHST, UFSC, Florianópolis.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. 7. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.

CARNEIRO, Aires. Hipóteses sobre a integração subjectiva das religiosidades culta e popular: análise psicossocial. **Studium Generale – Estudos Contemporâneos**, Porto/Portugal, n. 6, MC/CEH, 1984.

CARNEIRO, Maria José. O ideal rurbarno: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: SILVA, F. C. T. da *et al.* (Orgs.). **Mundo Rural e Política – Ensaio Interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

CARNEIRO JR., Renato. **O Monge da Lapa: um estudo da religiosidade popular no Paraná**. 1996. Monografia (Especialização em Metodologia do Ensino Superior) – Faculdades Positivo, Curitiba.

CARVALHO, António C. **Prisioneiros da Esperança – dois mil anos de Messias e Messianismos**. Lisboa: Âncora, 2000.

CASTELLS, Alicia N. G. de. **A criatividade dos Sem-Terra na Construção do Habitat** – um olhar etnográfico sobre a dimensão espacial do MST. 2001. Tese (Doutorado) – PPGICH, UFSC, Florianópolis.

CASTRO, Manuel M. Caracterización de la religión popular. In: SANTALÓ, C. A. *et al.* (Coords.). **La Religiosidad Popular v. I** – Antropologia e Historia. Barcelona: Anthropos/Fundación Machado, 1989.

CAVALCANTI, Walter T. **Guerra do Contestado: verdade histórica**. Florianópolis: EDUFSC, 1995.

CÉSAR, Constança M. O problema do tempo. In: CÉSAR, C. M. (Org.). **Paul Ricoeur – Ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.

CHARUTY, Giordana. O peregrino e os seus duplos. In: CORREIA, Alberto *et al.* **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.

CHAVES, Christine de Alencar. A marcha nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, M. (Org.). **O Dito e o Feito – ensaios de antropologia – os rituais**. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2001.

CHEIRO de Terra. **Boletim da CPT/SC**, ano 25, n. 147. Florianópolis: Agnus, 2003.

CHRISTIAN JR., William. **Religiosidad Popular en la España de Felipe II**. Madrid: Nerea, 1991.

_____. Religious apparitions and the cold war in southern Europe. In: WOLF, Eric R. (Ed.). **Religion, Power and Protest in Local Communities – the northern of the meditarrean**. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, 1984.

CLÉBERT, Jean-Paul. **Visões do Fim do Milénio ou História do Fim do Mundo**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999.

COHN, Norman. **Na Senda do Milénio – Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média**. Lisboa: Presença, 1981.

CONTESTADO – a fúria cabocla. Direção geral: Adílcio Cadornin. Direção cênica: Romário Borelli. Roteiro: Romário Borelli, 2006.

CONTESTADO – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado. Roteiro e direção: Antônio Cunha. Florianópolis/São José, 2003.

CORREIA, Alberto. “Milagres” de Deus nas “Terras do Demo”. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

COUTINHO, Romão J. G. **Ontem e Amanhã – os Profetas e o Futuro**. Lisboa: Terramar, 2002.

CRÉPEAU, Robert R. Le Saint auxiliaire des chamanes. Para uma comparação da configuração da tradição oral em várias regiões das Américas onde a presença de Giovanni Maria de Agostini foi marcante. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 139-145, jan./jun. 2014.

_____. **La figure de “Saint” João Maria d’Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional**. Quebec: Département d’anthropologie/ Université de Montreal, 2004.

CUNHA, Mafalda S. da (Coord.). **Estórias de dor esperança e festa – o Brasil em ex-votos portugueses (sec. XVII-XIX)**. Guião. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

D’ALESSIO, Vito. **Claro Jansson – o fotógrafo viajante**. São Paulo: Dialetto, 2004.

DAMATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: _____. **Carnavais Malandros e Heróis – para uma Sociologia do dilema brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DELUMEAU, Jean. **Mil Anos de Felicidade – uma História do Paraíso**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. **Guerra no Contestado**. Florianópolis: Insular, 2000.

_____. **O Desmoronamento do Mundo Jagunço**. Florianópolis: FCC, 1986.

DERETTI, Maria Isabel *et al.* “O trabalho ecumênico e a educação dos Cafuzos”. In: MARTINS, Pedro (Org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

DERETTI, Maria Isabel. **A Educação o Contexto da Comunidade Cafuza de José Boiteux-SC**. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – UDESC/FAED, UFSC, Florianópolis.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. O milenarismo em contexto significativo: os Mucker como sujeitos. In: MUSUMECI, Leonarda (Org.). **Antes do**

Fim do Mundo – Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2004.

_____. A irmã da bruxa: liderança religiosa feminina e perigo. **Horizontes Antropológicos (Religião)**, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 4, n. 81, 1998.

_____. **Afetos e circunstâncias.** 1996. Tese (Doutorado em Antropologia) _ PPGAS, USP, São Paulo.

DOLBERTH, Aldo. Maria Rosa é homenageada pela Rádio Comunitária. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú.** Curitiba: Thipograf, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1980.

DOULA, Sheila Maria. **Metamorfose do humano.** 1990. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, USP, São Paulo.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus** – o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992 [1966].

_____. **O Individualismo:** uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EQUIPE IGTF. Folk, Festa e Tradições Gaúchas. **Cadernos Gaúchos**, Porto Alegre, n. 8, Fundação Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1983.

ENES, Maria Fernanda. **Reforma Tridentina e Religião Vivida (os Açores na Época Moderna).** Ponta Delgada: Signo, 1991.

ESPIG, Márcia J. As orações no movimento do Contestado: uma prática cultural. In: ESPIG, M. J. & MACHADO, P. P. (Orgs.). **A Guerra Santa Revisitada:** Novos estudos sobre o movimento do Contestado. Florianópolis: EDUFSC, 2008.

_____. A construção de um “outro século”: milenarismo e imaginário no movimento do Contestado. **Revista História Social**, Campinas, IFCH, Unicamp, n. 7, 2000.

_____. **A presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado.** 1998. Dissertação (Mestrado em História) – PPGHST, UFRGS, Porto Alegre.

ESPIG, Márcia J. & MACHADO, Paulo P. (Orgs.). **A Guerra Santa Revisitada:** Novos estudos sobre o movimento do Contestado. Florianópolis: EDUFSC, 2008.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Comunidade Rural ao Norte do Tejo [seguido de] Vinte Anos Depois**. Lisboa: FCSH/UNL, 1999.

_____. **A Religião Popular portuguesa**. 2. ed. Lisboa. Assirio e Alvim, 1990.

FACHEL, José F. **Monge João Maria – Recusa dos Excluídos**. Porto Alegre: EDUFRGS/ Florianópolis: EDUFSC, 1995.

FCC/Governo do Estado de SC. **Contestado**. Rio de Janeiro: Index, 1987.

FELIPPE, Euclides J. **O Caminho das Tropas em Santa Catarina – o Pousa de Curitibanos**. Curitibanos: Edição do Autor, 1996.

_____. **O Último Jagunço – Folclore na História do Contestado**. Curitibanos: EDUnC, 1995.

FELISBINO, Pedro A.; FELISBINO, E. **Voz do caboclo – a saga do Contestado revivida nas lembranças dos sobreviventes no reduto do Contestado**. Florianópolis: Imprensa Oficial, 2002.

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

_____. **Religião: pouco padre, pouca missa e muita festa**, s.d. Disponível em: <http://www.mre.gov.br>. Acesso em: mai. 2006.

FERNANDES, Bernardo M. A territorialização do MST. **Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra**, Brasil, ano 1, n. 1, p. 2-44, 1998.

FERREIRA, Aurélio B. H. **Novo Dicionário Aurélio Século XXI**. O Dicionário da Língua Portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIGUEIREDO, Sérgio L. F. de. Música na Comunidade Cafuza de José Boiteux-SC. In: MARTINS, Pedro (Org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

FILATOW, Fabian. **Do Sagrado à Heresia – o caso dos Monges Barbudos (1935-1938)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – PPGHST, UFRGS, Porto Alegre.

FLORES, Maria Bernadete R. *et al.* Imagem e pedagogia, a cruz e cedro renasce uma cidade. **Revista Brasileira de História**, ANPUH, São Paulo, v. 16, n. 31 e 32, 1996.

FONSECA, Cláudia e BRITES, Jurema. O batismo em casa: uma prática popular do Rio Grande do Sul. **Cadernos de Estudos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Porto Alegre, PPGAS/ UFRGS, n. 14, 1988.

FONSECA, Cláudia. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In: **ENCONTRO DO ANPEDE**. Florianópolis, UFSC, 1998.

_____. **Caminhos da Adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.

FORMAN, Shepard. A política do desespero: religião popular e movimentos de protesto social. In: _____. **Camponeses: sua Participação no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FOUILLOUX, Danielle *et al.* **Dicionário Cultural da Bíblia**. Lisboa: Dom Quixote, 1996.

FRIJERIO, Alejandro. Secularización y nuevos movimientos religiosos. **Lecturas Sociales y Económicas**, Argentina, UCA, n. 7, 1995.

FURLAN, Neide. Maria Rosa está viva. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçu**. Curitiba: Thipograf, 2005.

FUKUI, Lia G. O culto aos mortos entre sitiantes tradicionais do sertão de Itapecerica. In: SOUZA MARTINS, José de (Org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

GALLO, Ivone C. D'Ávila. **O Contestado – o Sonho do Milênio Igualitário**. Campinas: EDU Unicamp, 1999.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, IUPERJ, v. 40, n. 2, 1997.

GOEDERT, Valter M. O simbolismo da água. **Revista Encontros Teológicos**, Florianópolis, ITESC, ano 19, v. 1, n. 37, 2004.

GOES, César H. B. **Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil**. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – UFRGS, Porto Alegre.

GOLDENBERG, Mirian. Objetividade, representatividade e controle de Bias na pesquisa qualitativa. In: _____. **A arte de Pesquisar – como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.

GROSSI, Miriam P. Identidade de gênero e sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, UFSC/PPGAS, n. 24, 2010.

GUIMARÃES, Alba Z. Sobre a lógica do catolicismo popular. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, v. 11. Rio de Janeiro: Campus, 1973.

HAYGERT, Maria Lúcia. **De Pai para Filho: Tecendo um novo Território Familiar**. Uma etnografia sobre as relações geracionais na agricultura familiar de Quilombo/SC. 2000. Mestrado (Dissertação em Antropologia Social) – PPGAS, UFSC, Florianópolis.

HAYGERT, Maria Lúcia; DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Produzindo vida: jovens rurais, *ethos* camponês e agroecologia. In: AUED, Bernadete W.; PAULILO, Maria Ignez S. (Orgs.). **Agricultura Familiar**. Florianópolis: Insular, 2004.

HUBERT, Herbert; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ISAIA, Artur C. O catolicismo e sua inserção na sociedade rio-grandense. In: _____. **Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 1998.

IUNSKOVSKI, Roberto. O Contestado e a experiência socioreligiosa de migrantes caboclos em Florianópolis. In: ESPIG, Márcia J. & MACHADO, Paulo P. (Orgs.). **A Guerra Santa Revisitada: Novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: EDUFSC, 2008.

_____. **Migrantes Caboclos em Florianópolis – Trajetória de uma experiência religiosa**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – PPHST/UFSC, Florianópolis.

KARSBURG, Alexandre de O. A trajetória de um eremita peregrino italiano na América católica do século XIX. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 17-71, jan./jun. 2014.

_____. **O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)**. 2012. Tese (Doutorado em História) – PPGHIS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

KLEIN, Célio (Ed.). O Contestado – Histórias de Santa Catarina. **Diário Catarinense**, Florianópolis, abril a agosto de 2000.

KONIG, Mauri. Três líderes, um só mito. “História”, **Gazeta do Povo**, ano 88, n. 28037. Curitiba, 6 de agosto de 2006.

KUPER, Adam. Clifford Geertz: cultura como religião e como grane ópera. In: KUPER, Adam. **Cultura – a visão dos Antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

LAMAITRE, Nicole *et al.* **Dicionário Cultural do Cristianismo**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LANTERNARI, Vittorio. Milênio. Messias. In: **Enciclopédia EINAUDI**, v. 30. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

_____. **As Religiões dos Oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LAZARIN, Kátiuscia M. *Fanáticos, rebeldes e caboclos*: discursos e invenções sobre diferentes sujeitos na historiografia do Contestado (1916-2003). 2005. Dissertação (Mestrado) – PPGHST, UFSC.

LAZZARETTI, Miguel A. **Ação Coletiva em Assentamentos de Reforma Agrária**: processos de organização dos trabalhadores rurais. Cascavel: EDUNIOESTE, 2003.

LAZZARINI, Sérgio. **A Religiosidade Popular da Guerra do Contestado preservada nos Descendentes dos Caboclos no “Reduto” de Taquaruçu**. 2003. Monografia (Especialização em Metodologia do Ensino da História) – Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC), Joaçaba/SC.

LEAL, João. **As Festas do Espírito Santo nos Açores – um estudo de Antropologia Social**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LEITE, Ilka B.; FERNANDES, Ricardo C. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. **Boletim Informativo do NUER**, Florianópolis, UFSC, v. 3, n. 3, 2006. [Quilombos no Sul do Brasil – Perícias Antropológicas]

LEITE, Márcia P. Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e Espaço Público**. Brasília/São Paulo: CNPq/Attar, 2003.

LEMONS, Alfredo O. **A História dos Fanáticos em Santa Catarina e Parte de Minha Vida naqueles Tempos 1913-1916**. Curitiba: Manuscrito [1954].

LEMONS, Alfredo O.; LEMONS, Zélia A. **A História dos Fanáticos em Santa Catarina e Parte de Minha Vida Naqueles Tempos (1913/1916)**. Passo Fundo: Berthier, s.d.

LEMONS, Zélia A. **Curitibanos na História do Contestado**. Florianópolis: Secretaria do Governo do Estado, 1977.

LEONARDOS, Stella. **Romanceiro do Contestado**. Florianópolis: EDUFSC, 1996.

LIBÂNIO, João B. A Igreja da Libertação, sua crise e a explosão carismática. In: _____ **Teoria e Sociedade – Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira** (Número Especial). Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

LIMA, Fernando de C. P. (Dir.). **A Arte Popular em Portugal, Ilhas Adjacentes e Ultramar**. Lisboa/Cacém: Verbo, 1968.

LIMA, Lana L. G. A Reforma tridentina no clero do Brasil colonial – estratégias e limitações. In: **Actas do Congresso Internacional de História – missão portuguesa e encontro de culturas**. Braga: UCP/CNCDP/FEC, 1993.

LOCKS, Geraldo A. **Grupos de Família: o modo de ser CEB em Lages/SC**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, UFSC, Florianópolis.

_____. A reinvenção da vida cabocla na cidade de Lages (SC): investigação da trajetória de uma população camponesa. In: **XXIV REUNIÃO BRASILEIRA de ANTROPOLOGIA**. Olinda/PE, 12 a 15 de junho de 2004.

_____. **Identidade dos Agricultores Familiares Brasileiros de São José do Cerrito**. 1998. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFSC, Florianópolis.

LOPES, Aurélio. **Tempo de Solstícios**. Santarém: O Mirante, 1998.

LORENZI, Sérgio de. **Taquaruçu – a Pérola do Contestado**. Fraiburgo: Joannei, 2003.

LUZ, Aujor Ávila da. **Os Fanáticos – Crimes e Aberrações da Religiosidade dos Nossos Caboclos**. 2. ed. Florianópolis: EDUFSC, 1999 [1952].

MACEDO, Carmen C. **Imagem do Eterno – Religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACHADO, Paulo P. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefiadas caboclas (1912-1916)**. Campinas: EDUnicamp, 2004.

_____. **Um Estudo Sobre as Origens Sociais e a Formação Política das Lideranças Sertanejas do Contestado, 1912-1916**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas.

_____. Caminhos da Guerra do Contestado. in: **Revista História Catarina, v. II, nº 2**. Lages: jan/mar 2007.

MALDONADO, Luis. Religiosidade popular. In: FLORISTÁN, C. e TAMAYO, J. J. (Eds.). **Conceptos Fundamentales del Cristianismo**. Madrid: Trotta, 1993.

_____. **Para Comprender el Catolicismo Popular**. Estella: Verbo Divino, 1990.

_____. La religiosidade popular. In: SANTALÓ, C.; REY, M. J. B.; BECERRA, S. R. (Coords.). **La Religiosidade Popular - v. I - Antropologia e História**. Barcelona: Antropos, 1989.

_____. Dimensiones y tipos de la religiosidade popular. **Concilium - Revista Internacional de Teologia**, Madrid, Cristiandad, ano XXII, tomo II, n. 206 (*La religiosidade popular*), 1986.

MARTÍN, Eloísa. **Religiosidade popular: revisando um concepto problemático a partir de la bibliografía Argentina**. **Estúdios sobre Religion**, v. 15. n. 3, junio 2003.

MARTINS, Luciane Sílvia. **Um Povo No Caminho: A construção da identidade cafuzo**. 1994. Trabalho (Conclusão de Curso em Ciências Sociais) – Furb, Blumenau.

MARTINS, Pedro. **Comunidade Cafuzo de José Boiteux - História e antropologia da apropriação da terra**. 2001a. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, USP, São Paulo.

_____. Deslocamentos e itinerários: uma caracterização da Comunidade Cafuzo. In: _____. **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuzo em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001b.

_____. “Recomendação das almas” – uma manifestação do catolicismo caboclo. **Universidade e Desenvolvimento**, Florianópolis, UDESC, Caderno 1, v. 3, n. 1, abril/1996a.

_____. ‘Três vivas pra São João Maria!’ (Os Cafuzos conquistam a terra prometida). In: LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no Sul do Brasil - Invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996b.

_____. **Anjos de Cara Suja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Anjos de Cara Suja - Etnografia da Comunidade Cafuzo**. 1991. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, UFSC, Florianópolis.

_____. **Um Povo sem Terra Procura uma Terra sem Povo: Argumentos sobre a criação de uma reserva para o Povo Cafuzo**. Laudo antropológico para instruir o processo de reassentamento da Comunidade Cafuzo (inédito), 1990.

_____. Outra face da tragédia: os Cafuzos. **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, DCSO/UFSC, n. 51/52, jan-jun/1989.

MARTINS, Pedro; BERNARDO, Valeska. A um passo do paraíso: impasses na consolidação do Projeto Comunidade Cafuza. **Palmares em Revista**, Brasília, Fundação Cultural Palmares, n. 1, 1996.

MARTINS, Pedro *et al.* Cultura cabocla en el sur de Brasil – un abordaje preliminar. **Memória y Sociedad**, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, v. 7, n. 15, 2003.

MATEOS, José D. Religiosidad popular, diez años después. In: BECERRA, Salvador R. (Coord.). **Religión y Cultura**. Sevilla/ES: Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1998.

MATTOSO, José. Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média. **Studium Generale – Estudos Contemporâneos**, Porto, MC/CEH, n. 6, 1984.

MAUSS, Marcel. A prece. In: _____. **Ensaios de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

_____. Ensaio sobre a dádiva. **Sociologia e Antropologia** – v. I. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 [1902/3].

MEDEIROS, Evandro C. de. **A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra**: a experiência da Escola Nacional “Florestan Fernandes”. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) –PPGE/CED, UFSC, Florianópolis.

MENDRAS, Henri. Grupos Domésticos. In: **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MENEZES, Renata C. A benção de Santo Antônio e a “religiosidade popular”. **Estúdios sobre religión**, v. 16, n. 2, 2003.

MINAYO, Maria Cecília S. Fase do trabalho de campo. In: _____. **O desafio do conhecimento**. 7. ed. São Paulo: Hucitec/ Rio de Janeiro: Abraço, 2000.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, Sociedade e Política. Novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MOMBELLI, Raquel. **Visagens e profecias**: ecos da territorialidade quilombola. 2009. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0240-T.pdf>.

_____. Invernada dos Negros: identidade negra e acesso a terra. In: **II SEMINÁRIO INTERNACIONAL – EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS**. *Anais...* Florianópolis, MOVER/UFSC, 2003.

MOMBELLI, Raquel; BENTO, José. Invernada dos Negros. **Boletim Informativo do NUER**, Florianópolis, v. 3, n. 3 (Quilombos no Sul do Brasil – Perícias Antropológicas), 2006.

MONTEIRO, Duglas T. Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro/São Paulo, IFEL, tomo III, v. 2, 2. ed., 1978.

_____. **Os Errantes do Novo Século – um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado**. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MORAES, Aldair Goeten de. São João Maria. In: MEZZOMO, Reonildo *et al.* **Raízes de Lagoa Vermelha**. Porto Alegre: EST, 1993.

MOREIRA, Celso E. **Da Revolução aos Resultados**. Florianópolis: Insular, 1998.

MORETTI, Dorothy Jansson. Alguns instantâneos da vida de Claro Gustavo Jansson. In: SPIG, Márcia J. & MACHADO, Paulo P. **A Guerra Santa Revisitada: Novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: EDUFSC, 2008. p. 295-298.

MOSCONI, Luís. O profeta Jesus de Nazaré da Galiléia. **Profetas da Bíblia**, São Leopoldo, CEBI, n. 57/58, 1992.

MOURA, Margarida M. **Camponeses**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

MOURÃO, Laís. Contestado: a gestação social do messias. In: **Cadernos Ceru**, São Paulo, Humanitas, FFLCH, USP, n. 7, 1975.

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur: leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, FCC/UNESP, v. 29, n. 2, 2006.

NASCIMENTO, Noel. **Casa Verde**. São Paulo: Martins, s.d.

_____. João Maria, lendas e profissões. **O Estado do Paraná**, Curitiba, 9 de novembro de 1979.

O CONTESTADO. Roteiro: Romário Borelli, 1972.

OLIVEIRA, Beneval de. **Planaltos de frio e lama: os fanáticos do contestado: o meio, o homem, a guerra: ensaio de história**. Florianópolis: FCC, 1985.

OLIVEIRA, Célio. **A Construção e a Permanência do Mito de João**

Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina. 1992. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.

OLIVEIRA, Pedro A. R. O Catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, Departamento de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia, UFMG, número especial (Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira), 2003.

_____. Religiosidade: conceito para as Ciências do Social. **IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA.** Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Maria da Conceição. **Os Especialistas Kaingang e os Seres da Natureza.** Florianópolis: FCC, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976

ORO, Ari P. Monge João Maria de Agostini: um eremita peregrino transnacional. **Debates do NER**, Porto Alegre, PPGAS, UFRGS, ano 15, n. 25, p. 75-86, jan./jun. 2014.

_____. Religiões populares e modernidade no Brasil. In: TEIXEIRA, S. A. e ORO, A. P. (Orgs.). **Brasil e França – Ensaio de Antropologia Social.** Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1992.

OS MAIORES monges do Planalto. **Correio Lageano.** Lages, 08 de abril de 2000.

PACHECO, José F. C. **Religiosidade popular na Ilha de São Miguel: Açores – crescimento e aprofundamento da fé.** 1997. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa.

PAULILO, Maria Ignez S. **Terra à Vista... E ao Longe.** Florianópolis: EDUFSC, 1996.

PERDIGÃO, Teresa. E o que acontece quando os ex-votos se destinam a santos vivos. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que Fez.** Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

PHILIPPI, Euclides. Maria Rosa – a “virgem” que comandou a guerra sertaneja do Taquaruçú 1912/1916. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú.** Curitiba: Thipograf, 2005.

PIERUCCI, Antônio F. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, V. *et al.* **O Livro das Religiões.** São Paulo: Cia da Letras, 2000.

PINA-CABRAL, João de. O Pagamento do santo – uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do noroeste português. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998a.

_____. Quinze anos depois. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998b.

_____. **Filhos de Adão, Filhos de Eva, a visão do mundo camponesa no Alto Minho**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. O pároco e o conflito entre visões do mundo no Minho. AZEVEDO, Joaquim (Dir.). **Studium Generale – Estudos Contemporâneos**, Porto, SEC, n. 2/3 (Perspectivas sobre o norte de Portugal), 1981.

POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo. Para uma leitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil rústico. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 41, n. 1, 1998.

PORFÍRIO, J. L. Uma tradição sem tradição. In: CORREIA, Alberto *et al.* **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.

PORTO, Nuno. Os ex-votos fotográficos: comentário sobre a exaustão da representação pictórica dos milagres. In: CORREIA, Alberto *et al.* **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.

POZZO, Enori. Maria Rosa – a que “tudo sabia”. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitiba: Thipograf, 2005.

_____. Identidade religiosa do Contestado. In: BUSATO, Gualdino D. **Contestado – da Questão de Limites à Guerra Santa**. 2. ed. Lages: Edição do Autor, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Campesinato Brasileiro: Ensaio sobre Civilização e Grupos Rústicos**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Dominus, 1965.

_____. **Le “Guerre Sainte” au Brésil: le Mouvement Messianique du “Contestado”**. São Paulo: EDUSP, 1957.

QUEIROZ, Maurício V. **Messianismo e Conflito Social – a Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1977.

QUEIRÓS, Jorge e FONSECA, Jorge. **A Ermida de N. Sra da Visitação, de Montemor-o-Novo e os seus ex-votos**. Montemor-o-Novo: Paróquia de N. S. da Vila, 1999.

QUINTAIS, Luís. Memoriais da indeterminação do mundo – a coleção de ex-votos do Museu Antropológico de Coimbra. In: QUINTAIS, L. *et al.* **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

REIS, Maria José. O reassentamento de pequenos produtores rurais: o tempo da reconstrução e recriação de espaços. In: REIS, M. J.; BLOEMER, N. M. S. (Orgs.). **Hidrelétricas e Populações Locais**. Florianópolis: Cidade Futura e EDUFSC, 2001.

_____. **Espaços Vividos, Migração Compulsória, Identidade – os camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá**. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –IFCH, Unicamp.

RENK, Arlene. **A Luta da Erva – um Ofício Étnico no Oeste Catarinense**. Chapecó: Grifos, 1997.

RIBAS, Joaquim O. Epopéia do Contestado. In: TELLES, V. (Org.). **Folclore Itinerante: a Epopéia do Contestado – História em Música**. Irani, 2002.

RIBEIRO, Helcion. Religiosidade popular como problema teórico. In: _____. **Religiosidade Popular na teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Contestado: a força dos fracos**. Por uma leitura atualizada da luta dos oprimidos. Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina. Florianópolis: Arquivo CPT/SC, 1986.

RICOEUR, Paul. **Hermeneutics and the Human Sciences – Essays on language, action and interpretation**. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990 [1981].

_____. **From Text to Action – Essays in hermeneutics, II**. Londres: The Athlone Press, 1991 [1986]. Edição Portuguesa **Do Texto à Acção – Ensaios de Hermenêutica II**. Porto: Rés, 1989.

_____. **O conflito de Interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1978 [1969].

_____. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RODRIGUES, Nubia e CAROSO, Carlos. A sina de curar: a palavra de um terapeuta religioso. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 5, n. 12, 1999.

SACHWEH, Maria Salete. **Educação: Dominação e Liberdade na Guerra Santa do Contestado**. Florianópolis: Imprensa Oficial de SC, 2002.

SÁEZ, Oscar C. **Las Formas Locales de la Vida Religiosa – Antropología e Historia de los Santuarios de La Rioja**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Departamento de Antropología de España y América, 2002.

_____. **Fantasma Falados – mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas: Unicamp, 1996.

SAHLINS, Marshal. La pensée bourgeoise – a sociedade ocidental enquanto cultura. In: _____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SANCHIS, Pierre. O futuro da “Igreja Popular” no Brasil. In: VIII **JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA**. São Paulo, 1998.

_____. **Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas**. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SASSI, Guido W. **Geração do Deserto**. 3. ed.. Porto Alegre: Movimento, 2000.

_____. Irani. **Cadernos da Cultura Catarinense**, Florianópolis, Governo do Estado de Santa Catarina, ano I, 1984.

SAVEDRA, Jefferson. “A Herança do Contestado”. **Jornal A Notícia**. Joinville, 06 de julho de 2004.

SCAPIN, Alzira. Uma guerreira em busca de liberdade. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitiba: Thipograf, 2005.

SCHMITT, Alessandra. Reflexões sobre o relacionamento da Comunidade Cafuza com a sociedade ‘branca’ abrangente. In: MARTINS, Pedro (Org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

_____. **Uma Irmandade em Redefinição: conflito entre modo de vida camponês e organização coletiva do trabalho. Um estudo sobre os Cafuzos de José Boiteux/SC**. 1998. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, USP, São Paulo.

_____. **Construção da Terra Santa: Uma Irmandade em Redefinição**. 1996. Trabalho (Conclusão de Curso em Ciências Sociais) – Furb, Blumenau.

- SCHMITT, Alessandra e SILVA, Marilda G. **Os Cafuzos do Rio Laeisz – Um documento etnográfico em vídeo**. Blumenau: Sptv/FURB, 1995.
- SCHÜLER, Donald. **Império Caboclo**. Florianópolis: EDUFSC, 1994.
- SCHWADE, Elisete. Poder do *sujeito*, poder do *objeto*. In: GROSSI, Miriam P. (Org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: PPGAS/EDUFSC, 1992.
- SCHWARTZ, Hillel. **Os Finais de Século**: Lenda, Mito, História de 999 ao ano 2000. Lisboa: Difusão Cultural, 1992.
- SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- SERPA, Elio C. **A Guerra do Contestado (1912-1916)**. Florianópolis: EDUFSC, 1999.
- _____. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: EDUFSC, 1997.
- SEYFERTH, Giralda. Identidade camponesa e identidade étnica. In: **Anuário Antropológico 91**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- SILVA, Íris L. da. Mmm Parque Temático – histórico. In: **Folclore Itinerante da Epopéia do Contestado – História em Música**. Irani, 2002.
- SIMONIAN, Lígia T. Lopes. Das razões e da procedência para o assentamento de um grupo de Cafuzos moradores da Reserva Indígena de Ibirama/SC. In: **Museu de Antropologia n. 18, Anais...** Florianópolis: UFSC, 1989.
- SINZIG, Frei Pedro. **Fr. Rogério Neuhaus**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1939 [1934].
- SOALHEIRO, João. Ex.votos: gesto e memória. In: CORREIA, Alberto *et al.* **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.
- SOUZA, Sílvia da L. **A Recomendação das Almas. Um Estudo de uma Devoção Popular no Sul de Minas Gerais**. 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PUC, São Paulo.
- STEIL, Carlos A. O Botucaraí do Monge João Maria: entre o catolicismo popular e a nova era. **Debates do NER Debates do NER**, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 15, n. 25, p. 87-101, jan./jun. 2014.
- _____. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 5, n. 5, 2004.

_____. Da comunidade à mística. **Teoria e Sociedade - Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira** (Numero Especial). Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

_____. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, n. 3, 2001.

_____. A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil. In: **VIII JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA**. São Paulo, set./1998.

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

TEDESCO, João C. **Nas Cercanias da Memória – temporalidade, experiência e narração**. Passo Fundo/Caxias do Sul: EDUPF/EDUCS, 2004.

TELLES, Vicente (Org.). **Folclore Itinerante da Epopéia do Contestado – História em Música**. Irani, 2002.

THOMÉ, Nilson. **Uma Nova História para o Contestado**. Caçador: Universidade do Contestado/Museu do Contestado, 2004.

_____. **Os Iluminados – Personagens e Manifestações Místicas e Messiânicas do Contestado**. Florianópolis: Insular, 1999.

_____. **São João Maria na História do Contestado – resgate da Memória**. Caçador: Universidade do Contestado, 1997.

_____. **Sangue, Suor e Lágrimas no Chão Contestado**. Curitiba: Universidade do Contestado, 1992.

TOKARSKI, Fernando. São João Maria não morreu. in: **Revista História Catarina, v. II, nº 2**. Lages: jan/mar 2007.

_____. “São João Maria não morreu”. **Jornal A Notícia**. Joinville, 10 de março de 2004.

TOMAZI, Gilberto. Mística da água e cidadania: uma análise a partir das águas santas de “São” João Maria, no Contestado. **Revista Encontros Teológicos**, Florianópolis, ITESC, ano 19, n. 37, 2004.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTINI, Delmir J. Guerra do Contestado: construção da imagem do caboclo. In: DOLBERTH, Aldo (Org.). **Maria Rosa – a “virgem” comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitiba: Thipograf, 2005.

_____. **Da Cidade Santa à Corte Celeste:** memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado. 3. ed. Caçador: EDUNC, 2003.

VAN GENEPE, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** Petropolis: Vozes, 1978.

VASCONCELLOS, Aulo S. de. **O Dragão Vermelho do Contestado.** Florianópolis: Insular, 1998.

VEIGA, José Eli. Cidades Imaginárias. In: _____. **Cidades Imaginárias – o Brasil é menos urbano do que se calcula.** Campinas: Autores Associados, 2002.

_____. O Brasil é menos urbano do que se calcula. In: _____. **Cidades Imaginárias – o Brasil é menos urbano do que se calcula.** Campinas: Autores Associados, 2002.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea.** 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

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

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba.** 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

VIEIRA, Elenir M. **“A Casa do Monge” – Pesquisa Etnográfica na Gruta do Monge – Lapa/PR.** 1996. Trabalho (Conclusão de Curso) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

VIEIRA, João A. M. **Diário de um Agente Itinerante.** Rio de Janeiro: Leitura S/A, 1969.

WALDRIGUES, Augusto. **História do Monge João Maria.** Curitiba: s.e., 1985 [1951].

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia.** São Paulo: Centauro, 2002.

_____. Sociologia da Religião. In: _____. **Economia e Sociedade v. 1.** 3. ed. Brasília: EDUnB, 2000.

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

_____. “As relações de gênero na Comunidade Cafuza”. In: MARTINS, Pedro (Org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

_____. **Revisitando a Comunidade Cafuza a partir da problemática de gênero**. 1999. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFSC, Florianópolis.

_____. **As Relações de Gênero na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: o Cotidiano familiar e a Organização Comunitária a partir da Fala das Mulheres**. 1997a. Monografia (Especialização) – FAED/UDESC, Florianópolis.

_____. A fala das mulheres – cotidiano familiar, gênero e política na Comunidade Cafuza. **Revista do NES**, Florianópolis, UDESC, n. 01, 1997b.

WIJK, Flávio Braune. O Contestado e seu impacto sobre os modos e regimes de relação Homem-Natureza entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó – SC. In: VALENTI, Delmir José ESPIG, Márcia J.; MACHADO, Paulo P. **Nem Fanáticos, nem Jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912-1916)**. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2012. p. 173-190.

WOITOWICZ, Karina J. Traços da religiosidade popular nas manifestações da cultura. In: **XI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. Comunicação**. Florianópolis: CFH/UFSC, 2006.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres** – colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/Brasília: Hucitec/EDUNB, 1995.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klass. Considerações Finais. In: _____. **O Trabalho da Terra – a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: EDUNB, 1997.

WOORTMANN, Klass. “Com parente não se negueia”. O campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico 87**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ Brasília: UNB, 1990.

_____. A rede de parentesco. In: _____. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília: CNPq, 1987.

_____. Reconsiderando o parentesco. **Anuário Antropológico 76**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

XIDIEH, Oswaldo E. **Semana Santa Cabocla**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1972 [1943-1949].

Anexas

ANEXO 01

Oração de São João Maria de Agostinho³⁰⁹

“Esta milagrosa oração achado na santa sepultura de nosso senhor Jesus Cristo feita par mãos divina. todos que traxerem esta oração dentro de sua casa não sofrerá castigo de Deus nem raio nem curisco nem traumenta³¹⁰. Meus filhos não abusem com a religião católica já com caridade com palavra já com minha vontade que só cuidarei de evitar. Resem os terços. Ao fim meus filhos se não mudarem de vida mandarei tempestades e raios curiscos em geral ao povo a que a terra há de vir e mandarei ao fim desta guerra ao povo vem até entre Cristo que há de reduzir no céu quem usar e terem em sua casa em sua parte quando eles vierem até ser conhecido o de 1974³¹¹ quem abusar aver não trabalhar nos sábados jejuar nas sexta feira e guardar os dias santos de festa de preceito³¹² já com jejum de são sebastião que ele nos livraras dos castigos do céu há 3 dias de escuridão se peguem comigo que serão felizes quem tiver esta oração e tiver com estimação de são joão maria de agostinho quem tiver esta milagrosa copia dentro de sua casa servirá de remédio não sofrerá forte necessidade nem molesti grave pobre em casa a parte da cenção seres livres de raio tempestades curiscos em geral e se tiver necessidade deste não amagoai e quem não crerem neste concelho ei de mandar o sal de partir a terra nesta abertura a de se subir sentro e sentro de língua de fogo que a de abrir a terra que a de sumir uma intensão de terra depois disto passado o céu mancha de verde passado três dias e de escurecer o mundo de fumaça quem não crer em Deus nem razão terem e não fiserem a doutrina cristã ou não ensinar os seus filhos a rezar as vinha sacra na recomendar as alma do purgatório não se confessar mais com padre já com penitencia de viação amêm reze três pai nosso a são joão maria de agostinho”³¹³.

³⁰⁹ Oração encontrada na casa de J.P.M., localidade de Morro Agudo, município de Campo Belo do Sul, em 19 de abril de 2005. A oração está copiada num papel de espessura grossa, protegida por um saco plástico transparente e pregada na parede interna da sala, próximo à porta de entrada e ao lado do oratório doméstico composto pela imagem de São João Maria e outros santos. Há desenho de diversas cruzes nesta cópia. É importante ressaltar a afirmação de que este tipo de oração era originalmente escrito por São João Maria, que entregava às pessoas para que carregassem pendente no pescoço, cosida numa espécie de patuá, como forma de proteção pessoal. Encontrei este costume entre diversas populações durante a pesquisa.

³¹⁰ “Curisco” é um termo utilizado nos sertões como sinônimo de raio. Já “traumenta” ou “tromenta” é uma forma escrita da palavra tormenta, seguindo a linguagem oral. Esta forma escrita é recorrente em todos os textos produzidos por estas populações a que tive acesso durante a pesquisa.

³¹¹ Tentei descobrir qual o significado desta data (1974), mas ninguém soube explicar.

³¹² Ensino, doutrina, obrigação de guardar os dias santos.

³¹³ Versão semelhante a esta oração, no caso, atribuída a São José Maria de Agostinho, foi encontrada pelo militar Herculano Teixeira d’Assumpção durante a Guerra do Contestado (citada por ESPIG,

ANEXO 02

Oração de Santo Agostinho³¹⁴

“Esta milagrosa oração foi achada a
Copia na Santa Sepultura de nosso
Senhor Jesus Cristo escrito por maior
Divina todas que tiverem esta oração
Em sua caza não sofrerão os castigos como
Pestes, tromentas raios e meus filhos, não
Abuzem com a religião católica uzem
Caridades aos pobres façam as minhas
Vontades! que eu só cuidoo de evitar e
Atacar + Olha em meus filhos se
Assim não fizerem mandarei castigos a de vir
Ate entre Cristo que a de reduzir
A muitas gente as que tiverem esta sagrada
Oração e a carta de São João Maria
de Agustinho em casa as família
A de ser muito feliz quando vir os
Castigos em 1924³¹⁵ quem abuzar e não
Acreditar será castigados não devem trabalhar
Nos sábados devem jejuar todas as sexta
Da quaresma e guardar os dias Santo e o
Dia de São Sebastião para ele nos livrar
Dos castigos que a de vir como 3 dias de
Ecuridão se apeguem comigo que ão de ser
Feliz quem tiver esta copia de São João
Maria de Agustinho junto esta milagrosa
Oração dentro de suas cazas a de ter socorro

1998, p. 116). Texto da Oração de São José Maria de Agostinho: “Oração milagrosa acha e copeada na Santa Sepultura de noso senhor Jezuis Chris. Feita por mão divina. Todo que esta oração dentro de sua caza não sofrerão castigo de Deus nem raios nem corisco nem tromentos. meus filhos não abuzem com a riligião catolica. (...) não trabalhem no sabado devem jejuar nas sestas feras da cuaresma e guardar os dia de festas preseitoe e fas crem seus jejum asão Sebastião para elle nos lirlval dos castigos do seu. (...) Amen Juzuis”.

³¹⁴ Oração encontrada na casa de C.E.A.P. no município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. A oração pertence ao seu pai e, segundo este, estava emprestada à filha para que esta fizesse uma cópia para si. Há desenho de diversas cruzeiras na cópia do pai. Encontrei outra versão desta oração datada de 31 de março de 1943 na Comunidade Cafuzo de José Boiteux.

³¹⁵ Observe que a data nesta carta é 1924 e não 1974, que estava na cópia encontrada na casa de J.P.M.

Em suas nesecidades não sofrerão fome
E nem moléstia graves e nesecidades
Seus filhos não serão amaguados se não
Crerem nesta milagrosa Oração Sagrada
E conselho a de o sol lançar 3 línguas de
Fogos sobre a terra que a de abrir cera
e primeiro sinau 3 dias depois
Aparecera uma mancha vermelha
E verde no céu passando 3 dias
asenderão o mundo em fumaça
não resam mais terço não compre
maes preceito da doutrina cristã
não confessam-se mais com padre
nem fazem mais penitência” (sic).

(12 de julho de 1943)

ANEXO 3

Oração de Santo Agostinho³¹⁶

“Esta milagrosa oração foi achada a copia na Santa Sepultura de nosso Senhor Jesus Cristo é escrita por maior Divino. Todas que tiverem esta oração em sua casa não sofrerão os castigos como pestes, tromentas raios. E meus filhos, não abuzem com a religião católica uzem caridades aos pobres façam as minhas vontades! que eu só cuido de evitar e Atacar mais. Olha em meus filhos se assim não fizerem mandarei castigos a de vir ate entre Cristo que a de reduzir a muitas gente as que tiverem esta sagrada Oração e a carta de São João Maria de Agustinho em casa esta família a de ser muito feliz quando vir os castigos em 1924. quem abuzar e não acreditar será castigados. E não devem trabalhar nos sábados devem geguar todas as sexta da quaresma e guardar os dias Santo e o dia de São Sebastião para ele nos livrar dos castigos que a de vir como 3 dias de Escoridão se apeguem comigo que ão de ser feliz quem tiver esta copia de São João Maria de Agustinho junto esta milagrosa Oração dentro

³¹⁶ Cópia da oração feita por C.E.A.P. a partir da cópia pertencente ao seu pai (Anexo 2), encontrada em 03 de maio de 2005 no município de Campo Belo do Sul. Observei que em cada cópia há alterações, tanto na gramática e grafia das palavras, quanto na substituição de palavras (por exemplo, preceito foi substituído por preconceito) ou retirada de outras.

de sua casas a de ter socorro em suas nescecidades não sofrerão fome E nem molestia graves e nececidades seus filhos não serão amaguados se não crerem nesta milagrosa Oração Sagrada e conselho a de o sol lançar 3 línguas de fogos sobre a terra que a de abrir cera O primeiro sinal 3 dias depois aparecera uma mancha vermelha e verde no céu passando 3 dias assenderão o mundo em fumaça não rezam mais terço não cumpre mais os preconceito da doutrina cristã não confesam mais Padre e nem o fazem mais penitência Amém”.

ANEXO 4

Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os ingnorantes³¹⁷

“Nosso Senhor Jesus Cristo apareceu no Mundo para tirar os pecados e as penas dos Ingnorantes do inferno vivem sempre Cometendo pecados ninguém quer adorar Ss Santos e nem tem mais piedades dos Pobres e pela insuição a te esquecendo Seus próprios pais pela mesma aprova Desta e não ensinaram seus filhos Arezarem vivem contente contando Grandes erros por ingnorantes não sabem Nem fazer o pelo Sinal da Santa Cruz. Esta copia é da carta velha é para aconselhar Os ingnorantes e quem a esta carta copiar E não acreditar grandes castigos sofrerão no Dia 3 de agosto aparecerá um cometa que Terá 7 metros de cumprimentos. Em setembro E outubro aparecerá grandes peste na criação Assim como no povo em novembro a de Aparecer mais castigos fortes ventos e cafa nhotos em grandes povoação e quem não a

³¹⁷ Carta encontrada na casa de C.E.A.P., município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. Esta cópia pertence ao seu pai, S.P., não possui data e foi emprestada para que esta fizesse sua cópia, o que ocorreu em 25 de fevereiro de 1978. De forma semelhante à cópia da Oração de Santo Agostinho, a cópia da Carta, feita por C.E.A.P. também apresenta alterações gramaticais e ortográficas e até substituições de palavras como Padre Nosso para Pai Nosso.

Creditare mais tarde se corresponderão deve
Dar 1000 a quem copiar esta carta e junto
A oração de São João Maria de Agostinho.
Para fazer trabalharmos para sermo
Felizes e fazermo esmola a as pobres
Nesessitados quem tiver esta carta e a
Oração em sua caza serâ felizes de todos
Os mal e perigos asim como sua família
E seus pais devem rezar um Padre nosso
E uma Ave Maria em atenção de São João
Maria de Agostinho para asempre Amém...” (sic).

ANEXO 5

O ABC do Profeta João Maria³¹⁸

Amigos vamos pensar
Também preste atenção
Nosso mundo está torturado
Em diversas condições
Senhores pais de família
Tratamos da católica religião.

Bastante são os castigos
Que tem aparecido
A grande gafanhotada
Que a terra tem produzido
Para quem pensa no futuro
Da para ficar aborrecido.
Com sertos planos ao futuro
Eu considerado
Eu me admiro do povo
Ninguém sidar por achado
Bem pouca gente conhece
Que terra está castigado.

³¹⁸ Citada por Augusto Waldrigues (1985). Encontrei cópia desta poesia numa residência em São José do Cerrito/SC.

Dizem quem geralmente
Que é causildade
O povo trata de abuzo
Usando de singelidade,
Por isso Deus nos manda
Penoza dificultad.

Em quanto nois existir
A vida pecaminosa
E quem não seguir
A doutrina religiosa,
Sempre a de andar
Parecendo calamidade orroroza.

Feliz quem tem medo
E tem fé no Creador,
Pode que Deus lhe ajuda
Com seu Divino valor
Pode vencer o castigo
Sendo Deus o protetor.

Gosta bem de conseguir
Uma poesia formoza,
E ninguem não consegue
A doutrina religiosa
Sempre a de aparecendo
Calamidade orroroza.

Há 24 de junho
Em completa novidade
Do ar do céu o gelo
Deu prejuízo em quantidade
Destruiu as plantações e toda vitalidade.
Imcontra-se dificuldades
Em todos nossos em tereços
As coisas estão de mau jeito
Bem torto para quem conhece
Em todos os plano ao futuro
Contrariedade aparece.

Já fomos muito ditoso
Em outros tempo passado
Era todo bem acertados
As terras dava boa produção
Sem nunca ser castigada.

Lembransa deve ficar
Deste patente formoso
Esperarmos primeiro
Sinão é tão orrorozo
Si não traz tantos castigos
Tantos fatos perigosos.

Morre porco morre gado
Morre carneiro e leitão
Tudo morre mau jeito
Morre bruto e cristão
Devemos considerar
Que é a falta de religião.

No final do 18 progrediu
Si vê gado pestiado
Só se vê gente dontiu,
Agora estamos vendo coiza
Que o mundo se viu atrapaiado.

O povo andava sucegado
Passiando alegre contente
Agora toda aborrecido
A feição diferente
A febre veio tirar
Toda alegria da gente.

Produtos alimentícios
Que a terra nois alimenta
Mais os castigos nos ares
Contrario nois apresenta,
Vem o gêlo vem a peste
Todos nois afomenta.

Quando um homem trabalhador
Prepara sua plantação
A grande gafanhota
Eixar a produção
É mesmo entre o inverno
Ante do fim do verão.

Rezar ninguém quer
A religião abandonada
Quando um homem é religioso
Outro já fais casuada
Si os velhos já são
Quanto mais a rapaziada.

Sabemos perfeitamente
Que temos uma vida eterna,
Que sua lei seeste
Tem um Deus que mais governa
Na terra o qual primeiro
Quer o mundo com as pernas.

Triste vida nois está passando
Cada veis mais atrasada
O modo de negociar
Está tão sivilizado
E que nois tará enganado.
Um pensar devemos sertos
Maginação a grande ipiderme
Matando nossos irmãos
As quatro estação do ano
Nois trouxe contradição.

Vivia o povo co medo
Do sorteio militar,
Queria ir no sertão
Para não si apresentar,
De febre ninguém si escapa
Chega por todos os lugar.

Xegou sertão ocasião
Que até triste o movimento
Senhor pai e família
Chegou no conhecimento
Uze a doutrina velha
Guardai o primeiro mandamento.

Zelamos da nossa doutrina
Ve ha não devemos esquecer
Por isso Deus nos deixou
A regra do bem viver.

O til é por dispidida
Desta cruel tirania
As mesmo adivertimento
Fica parado hoje em dia
Quem teve bastante doente
Não pode ter alegria.

Não faço ponto final porque não sei
Entanto sou autor deste papel
Sem saber ler nem escrever nem contar nem dividir
Somente posso falar o que se dá por aqui
Na costa deste sertão
Das águas claras do Tibagi.

(Tipografia Santo Antonio, Aparecida do Norte. Confirmada por Padre Clemente)

ANEXO 6

Vida e ensinamentos de São João Maria

Autoria: Florêncio Rodrigues França (FELIPPE, 1995:41ss)

1
Muito d'antes tinha um monge
Se chamava João Maria
Ele andava neste mundo

Quar um facho que alumia.

2

Percorria nossos caminho
Só fazendo o que era bão
Era um santo o bom veíno
Tinha grande coração.

3

Era humirde e pobrezinho
Caminhante do sertão
C'uma mão abençoava
Escondia a outra mão.

4

Esse home abençoado
Sem vaidade e pretensão
Só mostrava os bão caminho
Da verdade e retidão.

5

Ele dava bão exempro
Sem armá aquele laço:
- “vocêis façam o que eu mando
Mas não façam o que eu faço”.

6

Mau serviço desse monge
Nunca houve por aqui;
Mais do que o caluneiam
Tô cansado de ouvir.

7

Toda arve se conhece
Pelas fruta que ela dá:
Arve boa não dá maus fruto
Dá maus fruto, arve má.

8

Trago sempre na lembrança
O que ele ensinava,
Aprovava o bom serviço
Mau serviço, condenava.

9

- “Nunca façam para os otros

Que não querem que vos faça:
É o maió dos Mandamento
Que Deus deu pra nossa raça”.

10

Nossa vida e os costume
Não dexô nada pa tráis,
Ensino lidá c’as pranta
E as coiêta, como faiz.

11

- “Toda arve que se corta
Não é bom dexá mamando,
Ela fica padecendo
O que é nosso, se atrasando”.

12

- “Quem judia das criação
É quem faz maió pecado;
Quem martrata o bicho bruto
É deiz veiz mais condenado”.

13

- “Não se chama nome feio
Nem pra gente ou criação,
Quem tive sua boca suja
Traiz pra si só mardição”.

14

- “Não se anda a cavalo
Se ferida tem no lombo;
Quem tem duro o coração
Que espere logo o tombo”.

15

- “Toda casca paia e fôia
Que saí dos mantimentos
Não se pincha nas estrada
Nem se quem ali nos vento”.

16

- “Pra caçá é só pro gasto
Nunca por divertimento;
Quem só mata por brinquedo
Logo espero o sofrimento”.

17

- “Como é lindo os passarinho
Têm amor, querem vivê,
Deus deu vida pros bichinho
Eles sofrem pra morrê”!

18

- “Toda vida e toda a morte
Só a Deus cabe marcá
Os que matam só por vezo
Sérias conta vão prestá”.

19

Ele carne não comia
Só feijão arroiz e cove
Não vivia, tirando a vida
Esse crime não lhe cobe.

20

Não viajava a cavalo
Com seus passos caminhava;
Por onde ele seguia
Sempre gente o acompanhava

21

Quem dava ajuntamento
E o povo atrapaiava
De repente se sumia
Notros sitio se acampava.

22

Ensinava bãos remédio
Muitas dor ele curava,
Tinha sempre boas palavra
Comportar-se aconseitava.

23

Sempre tinha boas resposta
Tudo certo respondia:
- “Se Deus feiz os dia pros home,
Não os home feiz pros dia”.

24

- “Todas hora e dia são santo
Santo é o dia que se trabaia
O sol, a lua, a chuva e pranta

Cresce e anda, nada fáia”.

25

- “Natureza é livro aberto,
Pra quem pode e sabe lê,
É que Deus em letras crara
As sua lei quis escrevê”.

26

Quem repara a Natureza
Vê as lição que ela aponta
Chega oiá, pensá um poço, deduzindo, faiz suas contas.

27

- “Vejam bem que neste mundo
Essas lei que são dos home:
Tanta gente na fartura
Muito mais passando fome”.

28

- “Não se esqueça os home mau
Os que lida c’a esperteza:
Mio seria não tê nascido,
Que tirá pão duma mesa”!

29

Se ensinava o bem, fazia
Só tríaava os bom caminho
Coro cru as arpercata
E sem meia o pobrezinho.

30

Por chapéu s´ carregava
Um modesto barretinho:
É que toda sua riqueza
Era um simples bastãozinho.

31

Por panela uma latinha
Uma cuia pro matinho
Um isquero de taquara
Pr’acendê o seu foguinho.

32

E assim o santo monge
De vagá ia caminhando

Seu destino ia tecendo
Pela estrada ia sonhando
33

Que o povo o bem fizesse
É o que sempre repetia
Este era o Mandamento
Pelo qual sempre insistia.
34

Quando o monge acampava
Do foguinho que acendia,
O povo rodeava
Toda cinza recoíia.
35

Os tição era levado
Pra mir coisa eles servia:
Espaiava c'os granizo
Gafanhoto se sumia.
36

Mas o tar remédio santo
Todos males alivia,
É a tar da Vassorinha
Que é chamada de João Maria.
37

E o tempo foi passando
Num tanquinho de viagem.
E o nosso bom veiinho
Se sumindo nas arage.
38

Nunca mais apareceu
Vagueando sempre só,
Diz que ele s'embrenhô
Lá na Serra do Taió.
39

João Maria, te foste embora
Mas dexaste aqui u'a crença:
Que o respeito e a amizade
Se realizem c'a tua bença!

ANEXO 7

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

Realizada no Bairro Bela Vista, Município de São José do Cerrito, 3 de abril de 2004³¹⁹

Sáimos em seguida para a casa da coordenadora de um grupo de famílias católicas com 20 integrantes – entre idosos, adultos de ambos os sexos, jovens e crianças – e que realiza atividades de reflexão, oração e ajuda durante todo o ano no bairro Bela Vista. Trata-se de uma pequena vila com umas 12 casas construídas pela COHAB na área urbana de São José do Cerrito. Ela foi viúva, mãe de 10 filhos, criada na área rural. Atualmente está casada e seu marido trabalha durante a semana em Lages. Segundo seu marido, além de liderança religiosa leiga, ela é benzedeira, realiza procedimentos de cura e trabalha como vidente em sua casa (...). N. era a maior entusiasta do evento e convidou todo grupo de família, dois capelães, fez “moleque” (doce feito com amendoim, farinha de mandioca e açúcar), ensaiou diversas músicas e preparou uma programação que incluía apresentação de músicas religiosas e do ritual da recomendação de almas e lanche. Pediu desculpas porque não seria possível fazer um baile, já que era período da quaresma.

Após a reza de diversas orações cantadas dentro da casa e de fazer um lanche, o terno saiu para a rua e nós ficamos dentro da casa (com ela toda fechada). O terno, dirigido por dois capelães (um com 78 anos e outro com 76 anos), iniciou a encenação do ritual da Recomendação de Almas com a batida da matraca, seguida pelas orações cantadas (que eram seguidas pelo grupo). Entre elas havia diversos pequenos intervalos para oração (em silêncio), sendo finalizada novamente com o som da matraca. Eles nos disseram que a Recomendação deve ser feita à noite, durante as sextas-feiras da quaresma por um grupo (terno) e apenas quando solicitada pelas pessoas. O trajeto da Recomendação é programado para começar nas casas e terminar no cemitério – às vezes é iniciada e finalizada no cemitério. Um terno não pode encontrar outro terno quando estão recomendando, senão os dois precisam recomendar até de manhã juntos (Diário de Campo, 03.04.2004)

³¹⁹ Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

Oração inicial (cantada de forma triste e lenta)

(batida da matraca)

Acordai irmão, ajuda, se estais dormindo

Aqueles que são devoto

Das almas recomendar

Sejai pelo amor de Deus

(Silêncio/matraca)

Rezemos outro Padre Nosso

Junto com Ave Maria

Com intenção do dono da casa

Sejai pelo amor de Deus (2x)

(Silêncio/matraca)

Rezemos outro padre nosso

Junto com ave maria

Pras almas da companhia (também almas da provação, santas benditas, porque ele veio do céu, almas do mundo inteiro)

(Silêncio/matraca)

Senhor Deus, Senhor Deus (3x)

Senhor Deus de misericórdia (3x)

Pelas dores de Maria santíssima (3x)

Misericórdia ao Senhor (3x)

(Silêncio/matraca)

Outras orações cantadas, intercaladas pela batida da matraca pelo capelão

Senhor Deus

Senhor Deus (2x)

Senhor Deus de misericórdia (2x)

Pelas dores de Maria santíssima (2x)

Misericórdia ao Senhor (2x)

Meu Jesus tá morto (2x)

Meu Jesus tá morto, coberto de véu

Deveremos te adorar a quem tá lá no céu

Quem tá lá no céu, ai naquelas alturas

Olha os anjos, olha os anjos, olha virgem pura
Olha a virgem pura, só por nós salvar
E nós tão ingratos, sempre a pecar
E ela foi aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou
Abram-te a porta que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta, vem de rua em rua
Ai meu Deus da minh'alma,
sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, vos peço também
O reino da glória, para sempre amém

Bendito e louvado seja

O bendito e louvado seja
Do santíssimo sacramento
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Concebida sem pecado original, Amém, Jesus

Encerramento:

Em nome do pai e filho também e do Espírito Santo para sempre amém!

Orações cantadas antes da Recomendação de Almas (coordenação N.)

01. Semana Santa

Na segunda feira que a senhora estava com seu filho doente bendita sejas
Bendita sejas senhora da dor, coroadado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa que a senhora estava lá no médico, bendita sejas
Bendita sejas senhora da dor, coroadado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa que a senhora estava com seu filho no remédio,
bendita sejas
Bendita sejas senhora da dor, coroadado das estrelas, rodeado de flor
Na quinta feira santa que a senhora estava com seu filho amortalhado,
bendita sejas

Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor
Na sexta feira santa que a senhora estava com seu filho no sepulto, bendita
sejais

Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia que a senhora estava com seu filho lá na glória,
bendita sejais

Benditas sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo da páscoa que a senhora estava com seu filhinho salvo,
bendita sejais

Benditas sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

Rodeado de flor pedimos também no reino da glória para sempre, amém!

02. Meu anjo da minha guarda

Meu anjo da guarda vem aventurado

Que eu sempre convosco tenha apegado

E quando eu for chamado daquele senhor

Ai me livrai, o meu anjo

De todo pavor (2x)

Enquanto tiveres, junto de ti

ajudai o meu anjo, ao céu a subir (2x)

Eu vou com Jesus ai, limpo de todo pecado

E se algum tiver, serei perdoado (2x)

Na vida sentimos, na morte também

Levai nós pela glória, para sempre amém (2x)

03. Bendita e louvada seja

Bendita e louvada seja

no céu a divina luz

E nós também cá na terra

louvemos a santa cruz

Os anjos no céu contentes

louvando então a Jesus

Cantemos também na terra

louvemos a Santa Cruz

Aqui bem estamos

vendo brilhar uma clara luz

E que estão no céu
caindo reflexos da Santa Cruz

Já a santa doutrina temos
para nosso guia e luz
Com o sangue divina
escrita no livro da Santa Cruz

No mais alto do calvário
morreu nosso bom Jesus
Dando o último suspiro
nos braços da santa cruz

É arma em qualquer perigo,
é raio da eterna luz
Bandeira vitoriosa,
o santo sinal da cruz

Louvores cantemos sempre
em honra da santa cruz
Para que do fogo eterno
nos livre amém Jesus

04. Treze de Maio

A treze de maio na cova da Iria
do céu, veio a terra, a virgem Maria

Refrão: Ave, ave, ave Maria
ave, ave, ave Maria

Há três pastorinhos, cercado de luz
Visita Maria, a mãe de Jesus
Das mãos lhe pediam continhas de luz
Assim é era o terço da mãe de Jesus

A virgem nos manda seu terço rezar
Assim diz: meus filhos, vos hei de salvar
A virgem bendita, cante seu louvor

Veste sua modéstia com muito pudor
Olhai como veste a mãe do senhor

Lá vem a senhora da cova da Iria
Como nova aurora de paz e alegria

Deixou lá na serra um trono de luz
Veio a nossa terra, trazer-nos Jesus

Por nossos caminhos,
anda a mãe de Deus
Chamando os filhinhos,
aos reinos dos céus

A treze de outubro foi o seu adeus
A virgem Maria voltou para o céu

05 . Meu São João Maria (cantada 3x)

Meu Senhor São João Maria
Agostinho de Jordão, ai
Aceita os cinco mistérios
da virgem da Conceição (2x)
Numa ponta tem São Pedro
Na outra tem São João, ai
No meio tem um leteiro
da virgem da Conceição (2x)
Meu pai eu quero ir pro céu, ai
Três anjos me acompanhando
Depois me esqueço de tudo
Só dele eu vou me lembrando (2 x)

ANEXO 8

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

(Comunidade Cafuza, município de José Boiteux, realizada no dia 13 de março de 2004)³²⁰

A. P. (capelão) falou ao grupo que, durante a tarde, ‘plantou uma cruz’ em frente da casa e que eles iriam fazer o ritual da Recomendação das Almas apenas para a gente conhecer (uma apresentação) porque sua irmã estava muito doente e não poderia ficar muito tempo em pé. Afirmou que este ritual deve ser realizado apenas na Quaresma e que eles o fazem ‘desde o tempo dos avós’ por um terno composto pelo capelão (no caso, ele), um ajudante (compondo duas vozes masculinas) e duas vozes femininas (*o fininho e o baixão*). Antigamente, existia mais de um terno na comunidade, mas estes não podiam se encontrar. Caso isto ocorresse, um deveria se ajoelhar diante do outro. Informa que esta atividade é realizada apenas na Quaresma (às quartas e sextas-feiras, por católicos e católicas (“porque os crentes não aceitam”). Deve ser composta por uma procissão que segue de casa em casa (onde tem cruz), acompanhada com músicas, orações e comida (quando a família aceita a Recomendação e convida para entrar). A procissão é conduzida por um terno (com ajudante e cantores), dura toda a noite, começa numa casa e termina no cemitério e é acompanhada por todos que se interessarem. O capelão informa também que, como essa recomendação não está sendo realizada na rua, ela será feita em pé, diante de um crucifixo que está em cima da mesa (representando a cruz de cedro da rua). Inicia com três batidas da matraca (instrumento feito com madeira, apenas para este fim) feita pelo capelão que também inicia a oração “Deus vos salve santa cruz, ai meu deus...”, sendo imediatamente seguido pelo terno formado por A. P. (capelão) e J. M. (vozes masculinas, tenor e baixo), T.M. e N.P. (fininho e baixão, coro feminino), acompanhados por R.M. (12 anos), C.P. (16 anos) e V.P. (12 anos) (...). Ao final da oração, foi feito um silêncio e soubemos depois que, neste momento, são feitas algumas orações. Inicia outra oração e novo silêncio. Depois de 25 minutos de cantoria, silêncios e orações, o capelão bate duas vezes a matraca, simbolizando o pedido de entrar na casa. Caso o dono da casa aceitar que se realize o ritual da Recomendação de Almas e convidar o terno para entrar, eles realizam outra atividade (já dentro da

³²⁰ Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

casa), denominada “Encontro com os Santos” diante dos santos da casa (imagens dos santos de preferência da casa). Toca novamente a matraca e são rezadas outras orações cantadas. Depois disto, o dono da casa oferece alimento ao terno e acompanhantes. Após o lanche, o terno convida esta família para seguir com o terno, que pode acompanhá-lo ou não. Estes contaram que, em tempos passados, quando o terno saía de casa em casa, esta atividade durava a noite toda e só terminava ao amanhecer.

Apesar de conviver com a Comunidade Cafuza desde o ano de 1985, nunca havia participado deste ritual e desconfiava que esta atividade era coisa do passado. Quando assisti, percebi que todo grupo presente, inclusive os muito jovens, sabiam as orações e eu própria havia reconhecido. Assim, perguntei ao grupo se as orações eram cantadas apenas na Recomendação. Eles afirmaram que não. Algumas orações utilizadas neste ritual são cantadas em ocasiões como novenas e velórios, por isto eu as conhecia. Neste caso, a informação de que a Recomendação não era realizada com mais frequência porque as pessoas não sabem as orações passou a não ser mais convincente. A informação de que não há interesse por parte dos jovens também não pareceu mais convincente, pois as jovens presentes pareciam estar muito interessadas na atividade e sabiam as orações (Diário de campo, 13 de março de 2004).

Capelão orienta que se deve chegar junto à cruz de cedro plantada em frente a casa, saudar a cruz batendo a matraca três vezes e iniciar a oração, que é seguida pelos demais integrantes do terno:

Deus te salve, Santa Cruz, ai meu Deus
Cruz de Deus, nosso Senhor, ai meu Deus
É uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
Onde Deus fez sua morada, ai meu Deus
Onde mora o calix bento, ai meu Deus
Com três hóstias consagradas, ai meu Deus

Acordai, se estás dormindo, ai meu Deus
Ouvís, se estás acordado, ai meu Deus
Pra nos ajudar a rezar, ai meu Deus
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Das almas recomendar, ai meu Deus
Pra rezar um Padre Nosso, ai meu Deus

Junto com Ave Maria, ai meu Deus
Em intenção de Santa Cruz, ai meu Deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silêncio)

Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Pras almas do cemitério, ai meu deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silêncio)

Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Pras almas do cemitério, ai meu deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silêncio)

Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Intenção do padre santo, ai meu deus
Que nos vai deixar são, ai meu Deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
Padre Nosso Ave Maria, ai meu Deus
(silêncio/Matraca/ mudança de ritmo)
Senhor Deus, Senhor, misericórdia
Por nos santíssima, Senhor
Senhor Deus, meu Senhor Deus, misericórdia, Senhor
(mudança ritmo)

Salve virgem glamurosa, no pé da cruz está,
Toda lastimosa, bendita sejais
Bendita sejais, senhora mãe das dores
É mãe de São Roque, mãe dos pecadores
Mãe dos pecadores, vos pecador sois também
É o reino da glória, será sempre, amém (repete)
(silêncio/mudança ritmo)

Meu Jesus tá morto (2x)

Meu Jesus tá morto, coberto de véu
Deveremos te adorar a quem ta lá no céu
Quem tá lá no céu, oh naquelas alturas
Olha os anjos, olha os anjos, minha virgem pura
Minha virgem pura, só por nós salvar

E nós tão ingratos, sempre a pecar
E a virgem é aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou
Abra a porta povo que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta, vem de rua em rua
Meu Deus dai minh'alma, sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, vos sois também
É o reino da glória, para sempre amém
(silêncio/mudança música)

Bendito e louvado seja

Bendito e louvado seja (repete)
Do céu oh divina luz (repete)
E nos também tá na terra (repete)
Louvemos a Santa Cruz (repete)
Louvemos a santa Cruz (repete)
Vos peço a Jesus também (repete)
Dai-nos o reino da gloria (repete)
Para todo sempre, amém (repete)
(matraca/mudança música)
Ai que encontro tão bonito
nós tivemos nesta hora (repete)
de encontrar santos e santos
filhos da Nossa Senhora (repete)
Ai que encontro tão bonito
Porta do inferno fechou
A do céu pra nós se abriu (repete)

ANEXO 9

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

(realizada na localidade Pinheiro Marcado, município de Campo Belo do Sul no dia 18 de março de 2005)³²¹

³²¹ Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

Capelão: M. O.

O capelão organiza o grupo em duas vozes, bate a matraca, escolhe e principia as orações, que são seguidas pelos demais integrantes do terno.

Primeira oração: repetida geralmente 7 vezes, cantada de forma lenta e muito triste

*Acordai irmão católico
Venha me ajudar a recomendar
Aqueles que for devoto
Das almas recomendar
Rezamos um padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do cemitério
Seja pelo amor de Deus
(silêncio/matraca)*

*Rezamos outro padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas perdidas (as seguintes foram almas do purgatório, santa bendita,
assassinadas, andam pelo mundo, de companhia, enforcadas, baleadas,
inocentes)
Seja pelo amor de Deus
(silêncio/matraca)*

O capelão escolhe as músicas a ser cantadas. Neste dia foram cantadas seis orações, conhecia apenas Meu São João Maria, Semana Santa e Bendito

Meu São João Maria

Meu São João Maria
Agostinho de Jordão,
Aceita os cinco mistérios
da virgem da Conceição (2 vezes)
Numa ponta tem São Pedro
Na outra tem São João
No meio tem um leteiro

da virgem da Conceição (2x)
Meu pai eu quero ir para o céu
Três anjos me acompanhando
De tudo eu vou esquecendo
Só de deus eu vou me lembrando (2 x)

Semana Santa

Na segunda feira que a senhora estava
com seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroadado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa que a senhora estava
com seu filho no remédio, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroadado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa que a senhora estava
com seu filho morto, bendito sejais
bendita sejais senhora das dores
coroadado das estrelas, rodeado de flor
Na quinta feira santa que a senhora estava
com seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroadado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa que a senhora estava
com seu filho no sepulto bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroadado das estrelas, rodeado de flor
Sábado de aleluia que a senhora estava
com seu filho salvo, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroadado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa que a senhora estava
com seu filho na glória, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroadado das estrelas, rodeado de flor

Rodeado de flor, bendito sejas
o reino da glória para sempre, amém.

Bendito

Bendito e louvado seja
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Conceição, sem pecado original
Amém, Jesus

Encerramento

*Em nome do pai e do filho também, do espírito santo para sempre amém!
(no ultima recomenda, acrescenta) me despeço da Quaresma, até ano que vem!*

Neste dia, o ritual da Recomendação das Almas foi realizado em seis casas. Quatro delas convidaram o terno para entrar, ofereceram-lhe café, chimarrão, vinho, cachaça. Em duas casas solicitaram o “encontro com os santos”, ou seja, a reza de um terço diante das imagens de santos e santas da casa. Em cada porteira, ponte, rio ou riacho que o grupo cruzava, o capelão batia a matraca com objetivo de “chamar as almas e ajudá-las a passar pelos obstáculos”. Foram verificados muitos silêncios entre as orações. Segundo participantes, estes silêncios são momentos dedicados a realizar orações individuais. As orações coletivas eram feitas com muito respeito e devoção e a tristeza da lembrança de pessoas falecidas era intercalada pela alegria no encontro com parentes, amigos, amigas, conhecidos e pela algazarra geral junto ao fogo de chão e à contação de “causos” na madrugada.

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

(realizada nas localidades de Pinheiro Mercado, Morro do Chapéu e Duas Porteiras, município de Campo Belo do Sul, realizada no dia 25 de março de 2005, Sexta-feira Santa)³²²

Capelão: M. P.

O capelão organiza o grupo em duas vozes, bate a matraca, escolhe e principia as orações, que são seguidas pelos demais integrantes do terno.

³²² Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

*Acordai irmão católico
Venha me ajudar a recomendar
Aqueles que for devoto
Das almas recomendar
Rezamos um padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do cemitério
Seja pelo amor de Deus
(silêncio/matraca)*

*Rezamos outro padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas perdidas (as seguintes foram almas do purgatório, assassinadas,
enforcadas cemitério, andam no mundo, com intenção do dono da casa,
podendo ser também com intenção de um santo, cuja escolha é feita pelo
capelão).
Seja pelo amor de Deus
(silêncio/matraca)*

Senhor Deus

Senhor Deus, meu senhor
Senhor deus de misericórdia
Pelas dores de Maria santíssima
Misericórdia senhor (cantado 3 x)
(Matraca)

Outras orações cantadas:

Meu São João Maria
Semana Santa

Meu Senhor tá morto (2x)

Meu Jesus tá morto, coberto de véu
Nós deveremos adorar a quem tá lá no céu Quem tá lá no céu, naquelas
alturas
Olha os anjos, olha os anjos, olha a virgem pura
Olha a virgem pura, só por nós salvar
E nós tão ingratos, sempre a pecar
E a virgem aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou

Abra a porta que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz Vem de porta em porta, vem de
rua em rua
Ai meu Deus da minh'alma, sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, pedimos também
É o reino da glória, para sempre amém (matraca)

Bendito

Bendito e louvado seja
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Conceição, sem pecado original
Amém, Jesus
(matraca)

Encerramento

Em nome do pai e do filho também, do espírito santo para sempre amém!
Me despeço da quaresma, até ano que vem.
(canta-se desta maneira apenas neste dia por ser o último dia da quaresma,
a Sexta-feira santa)

ANEXO 10

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

Realizada na localidade de Taquaruçu de Cima, Fraiburgo, 02 de março
de 2007.

(gravada em fita K7 e transcrita conforme o original).

Capelã: O. P.

Participantes: 26 pessoas

De forma semelhante à outras, a Recomendação de Almas realizada na localidade de Taquaruçu de Cima é iniciada com a batida da matraca pelo capelão (neste caso, uma capelã), composta por orações cantadas (iniciadas pela capelã, mas acompanhada por todos os presentes, inclusive crianças), orações silenciosas, ritual realizada de casa em casa, em número ímpar, iniciada ou terminada no cemitério. Neste dia foram realizadas nove vezes o ritual da Recomendação de Almas: em frente à

Igreja, em sete casas e a última em frente ao cemitério. Algumas casas não abriram sua porta, em outras o grupo de recomendadores foi convidado a entrar para lanchar e beber. Em nenhuma casa o grupo foi convidado para rezar o terço. Obtive alguns depoimentos de que certas almas são convidadas para participar do ritual durante a oração e que algumas, neste dia, aceitaram o convite e sua presença foi sentida pelos parentes.

A seqüência das orações deste dia foi a seguinte:

Recomendação 1: em frente a Igreja

Matraca

Oração inicial: Gloria ao pai e é do filho, é do espírito e santo, amém. Se pudera e principio, é de nunca e sempre. É de séculos, séculos, gloria, amém. Amado Jesus, José, Joaquim, Ana e Maria. Eu vos dou o meu coração e alma minha ao senhor Deus. A ti nos dirigimos com piedade, na dor e na agonia, amém”.

Oração 2 (3 vezes): Deus te salve, casa santa, onde Deus, onde Deus fez sua morada, onde mora o calix bento e a hóstia, e a hóstia consagrada. Acordai servos de Deus, se acordai, se acordai, se estais dormindo, para rezar um padre nosso, junto com, junto com Ave Maria, pras almas do cemitério, sejais por amor, seja por amor de Deus. Padre nosso, Ave Maria

Pedimos outro padre nosso, junto com, junto com Ave Maria para as almas necessitadas...

Pedimos outro padre nosso, junto com, junto com Ave Maria para as almas do purgatório...

Oração 3: Oh meu senhor Deus, oh meu senhor Deus, pelas dores de Maria Santíssima, misericórdia ao senhor. Oh meu senhor, senhor Deus, oh meu senhor Deus, pela hóstia consagrada, misericórdia ao senhor. Oh meu senhor Deus, oh meu senhor Deus, pelas cinco chagas de nosso senhor Jesus Cristo, misericórdia ao senhor.

Recomendação 2: em frente à uma casa

Matraca

Oração inicial: Deus vos salve santa cruz, cruz de Deus, cruz de Deus, nosso senhor. Uma cruz tão venturosa, que o padre, que o padre

monge deixou. Que o padre monge deixou pra amparo, pro amparo dos pecadores. Acordai servo de Deus, se acordai, se acordai se estais dormindo, pra rezar um Padre Nosso, junto com, junto com Ave Maria pras almas do cemitério (também pelas almas do purgatório e as almas necessitadas) seja por amor, seja por amor de Deus. Padre Nosso, Ave Maria.

Oração 2: Oh meu senhor Deus...

Recomendações seguintes: mantém a mesma estrutura da Recomendação 2, ocorrendo modificações nas orações 2 e 3.

Outras orações cantadas neste dia:

1. Excelências

Refrão: Nesta couvade eu me deito, com esta mortalha eu me cubra. A morte quer me matar, ai meu Deus, os anjos do céu me acudam (2x).

As almas do cemitério, porque estão me esperando? (2x) É essa uma excelência, ai meu Deus, que nós estamos rezando.

As almas do cemitério, porque estão me esperando? São estas duas excelências, ai meu Deus, que nós estamos rezando (2x).

As almas do cemitério, porque estão me esperando? São estas três excelências, ai meu Deus, que nós estamos rezando (2x).

2. Semana Santa

Na segunda feira santa a senhora estava
com o seu filho nos braços, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa a senhora estava
com o seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa a senhora estava

com o seu filhinho morto, bendito sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor
Na quinta feira santa a senhora estava
com o seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa a senhora estava
com o seu filho no sepulcro bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia a senhora estava
com o seu filho ressuscitado, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa a senhora estava
Com o seu filho lá no céu, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

3. Senhora Santana

Senhora Santana, Ana Joaquina
na hora da morte, lembrai-vos de mim (2x)
por nossos pecados que estais nesta cruz
salvai a minha alma, meu doce Jesus (2x)
Jesus vai simhora e eu vou com Jesus
Jesus com minha alma e a virgem da luz (2x)
Jesus vai simhora e eu vou com Jesus
Jesus, ele é meu e eu sou de Jesus (2x)
Menina bonita não deita na cama
Deitai só nos braços da virgem Santana (2x)
A virgem Santana vos peço também
O reino da glória, para sempre amém (2x)

4. Ave Maria (cantada 3 vezes em duas vozes: masculina e feminina)

(voz masculina) Ave Maria cheia de graça, o senhor é convosco, bendita sois, entre as mulheres, e o bendito é o fruto de vosso ventre Jesus.

(voz feminina) Santa Maria, virgem mãe de Deus, rogai a Deus por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte, amém Jesus.

5. São Benedito

São Benedito já foi cozinheiro
Agora ele é nosso pai verdadeiro (2x)
Meu São Benedito santinho dos pretos
Ele fala na boca e responde no terço (2x)
Meu São Benedito olhos de vidraça
Ele é preto sim, santo da linda graça (2x)
Que santo é aquele que vem no andor
Meu São Benedito com nosso senhor (2x)
Que santo é aquele que vem na charola
Meu São Benedito com Nossa Senhora (2x)
Que santo é aquele que vem no jardim
Meu São Benedito com São Joaquim (2x)
Meu São Benedito domingo de ramos
Nos dai pela gloria que nós precisamos (2x)
Meu São Benedito o nosso pai veio
Do reino da glória, para sempre amém (2x)

ANEXO 11

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

Realizada em comunidades rurais do Estado de São Paulo a partir de pesquisa realizada na década de 40 pelo folclorista Oswaldo Elias Xidieh (1972)³²³. Considero importante incluir o registro a seguir (RS) para

³²³ Agradeço Glauber Sezerino pela apresentação desta obra.

comparação com rituais contemporâneos, realizados em comunidades catarinenses.

Segundo Xidieh (1972), entre Jardinópolis e Tabapuã, o homem rural realiza – durante a Quaresma e a Semana Santa – uma estranha cerimônia a que dá, de acordo com o lugar em que vive, os nomes “Devoção das Almas”, “Recomendações das Almas” e “Canto das Almas Penadas”. Descreve a cerimônia da seguinte maneira: “Durante a Quaresma, às segundas, quartas e sextas-feiras e em todas as noites da Semana Santa, logo após o escurecer, um grupo de crentes envoltos em lençóis brancos parte de uma encruzilhada e diante de um número ímpar de casas – sete ou nove – para e canta pedindo orações para almas andantes. Este grupo deve ser constituído obrigatoriamente de um ‘mestre’, que dá início ao canto com voz profunda; ‘ajudante de mestre’, que o acompanha com voz grave, logo depois das primeiras palavras do canto; ‘caceteiro’, que entra no meio da prece com voz de tenor e empunha um cacete para afastar os cães ou outros animais; ‘contralto’, tipo e ‘tala’, que ajudam a terminar o canto soltando gritos agudos, um mais alto do que o outro; ‘matraqueiro’, que leva uma matraca, e um violeiro para fazer acompanhamento (...).

Ao chegarem à frente de uma casa, o ‘mestre’ bate a matraca, avisando, assim, aos moradores que, apagadas as luzes no interior, devem apressar-se para a oração. Atendido o aviso começa o canto melancólico e profundo acompanhado por gemidos e gritos da comitiva:

Alerta, alerta pecadores
Acordai quem está dormindo
Veja lá que Deus não dorme
Nos também não dormiremos
Veja lá que a morte é certa
Temos que rezar pras almas
Reza lá um Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do purgatório
Reza pelo amor de Deus

Espera-se em silêncio alguns segundos a fim de que as pessoas que estiverem dentro de casa tenham tempo para rezar. Terminada a oração implorada, alguém de dentro de casa dá um sinal, batendo na mesa ou na janela. Continua então a cantiga:

Reza mais um Padre Nosso
Junto com Ave Maria

Pras almas dos seus parentes
Reza pelo amor de Deus

Outro silêncio e novos versos:

Reza mais um Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Pelas almas vagantes
Reza pelo amor de Deus

Terminados os pedidos, o grupo todo canta um hino religioso qualquer em louvor a algum santo à escolha do ‘mestre’. Depois, para finalizar, batendo a matraca para acompanhar o canto, todos juntos cantam o ‘Bendito’ ou ‘Louvação’.

Oi Bendito louvado seja
O Santíssimo Sacramento
Da puríssima Conceição
Da Virgem Maria Senhora Nossa
Concebido sem pecado
Original, amém Jesus.

E passam para outra casa, onde repetem os mesmos pedidos e cânticos (...). No momento da devoção ninguém deve olhar para trás e nem pronunciar palavras feias. Quem ousar fazer uma dessas coisas correrá o perigo de ver fantasmas e ficar obcecado pela visão de almas penadas” (1972, p. 14-16).

ANEXO 12

ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS no Rio Grande do Sul

O registro a seguir foi feito pela Equipe IGTF e publicado no Cadernos Gaúchos, 1983.

No Rio Grande do Sul, o termo *via-sacra* poderá indicar a Encomendação das Almas realizada na zona rural, nas sextas-feiras da Quaresma. O Caderno Gaúcho N°8 descreve a via-sacra em Soledade (RS): Ao som da matraca e após o pôr do sol, um grupo ou terno de

peças, dirigido por um capelão, visita as casas para rezar pelas almas. Inicialmente, a casa visitada fica em silêncio com as portas e janelas fechadas. O capelão alterna orações cantadas com o terno. Depois oferece preces para as almas dos enforcados, dos aflitos, dos acidentados etc. que são respondidas pelos donos da casa. Após mais algumas orações a critério do capelão, é permitida a entrada do terno somente pela porta dos fundos. Recebem um café preto, um chimarrão ou um gole de bebida alcoólica. Terminam a visita com o canto: *Bendito louvado seja/ da puríssima Conceição/ da Virgem Maria/ Senhora Nossa/ Concebida sem pecado original//* O grupo vai aumentando com moradores das casas já visitadas que desejam também fazer “penitência”.

ANEXO 13

Reza do 25

Realizada no dia 25 de março de 2005, dia da assunção de Nossa Senhora, na capela da localidade de Morro do Chapéu, município de Campo Belo do Sul e coordenada por A. C. de M.

A capela estava lotada e às 15 horas iniciou-se o ritual da Reza do 25. A oração (a seguir) foi dirigida pelo coordenador, seguida por um grupo de homens (lideranças laicas), coordenado pelo capelão. Este grupo posicionou-se em frente ao altar e iniciou a oração, que foi acompanhada pelos demais:

Põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: arreda satanás, que tu, na minha alma, não tem parte, nem opinião. Porque no dia de Nossa Senhora de Março: (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem Ave Marias rezei (reza Ave Maria).

Esta oração foi repetida cem vezes e intercalada com o ato de ajoelhar, fazer o sinal da cruz, beijar o chão e de rezar Ave Maria (cem vezes). Muitas pessoas não conseguem fazer a quantidade de orações previstas pela Reza do 25 (100), e é motivo de orgulho (e até disputa) conseguir o feito. Esta penitência/oração serve também como forma de pagamento de promessas ou ato de contrição.

Depois disto, varias orações foram recitadas (de cor) em dois coros. Um grupo iniciou e outro “respondeu” e algumas partes foram cantadas por todos os presentes. Todo o ritual durou cerca de uma hora e 30 minutos e não teve a presença do clero.

As orações de encerramento foram as mesmas utilizadas na Recomendação das Almas, realizada no dia 18 de março de 2005 e na procissão que aconteceu pela manhã: São João Maria, Semana Santa, Senhora Santana, Bendito, Meu Jesus tá morto.

Outra versão da Reza do 25 (N.A.S.P.):

“Minha alma (3 vezes) põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: salta daqui sataná, que tu na minha alma não tem parte, nem opinião. Porque no dia 25 de março: (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem vezes me aproximei (se benze), cem vezes o chão beijei (beija o chão), cem vezes o demônio reneguei, cem Ave Marias rezei (reza Ave Maria)”.

ANEXO 14

TERÇO CANTADO

Gravado na casa de T. S., localidade de Taquaruçu de Cima, município de Fraiburgo, no dia 08 de junho de 2005 com auxílio de A. P. e O. P.

Gloria

Glória ao pai e é do filho
É do espírito e santo, amém
Se eu pudera o princípio
É de nunca e sempre
É de séculos, séculos, glória, amém
Amado Jesus, José, Joaquim, Ana, Maria
Eu vos dou o meu coração
Em alma minha ao senhor Deus
Aos destinos com piedade
Na última agonia, amém

Senhora Santa

Senhora Santana, Ana Joaquina
Na hora da morte lembrai-vos de mim (2x)
Por nossos pecados que estas na cruz
Salvai a minha alma, meu doce Jesus (2x)
Jesus vai embora e eu vou com Jesus
Jesus com minha alma e a virgem da luz (2x)
Jesus vai embora e eu vou com Jesus
Jesus, ele é meu e eu sou de Jesus (2x)
Menina bonita não deita na cama
Deita só nos braços da virgem Santana (2x)
Oh virgem Santana vos peço também
O reino da glória e para sempre, amém! (2x)

Semana Santa

Na segunda feira santa a senhora estava
com o seu filho nos braços, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa a senhora estava
com o seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa a senhora estava
com o seu filhinho morto, bendito sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quinta feira santa a senhora estava
com o seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa a senhora estava
com o seu filho no sepulcro bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores

coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia a senhora estava
com o seu filho ressuscitado, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa a senhora estava
Com o seu filho lá no céu, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Ave Maria (3 x)

Ave Maria cheia de graça
O senhor é convosco, bendita sois
Entre as mulheres,
bendito é o fruto de vosso ventre Jesus
Santa Maria, virgem mãe de Deus,
Rogai a Deus por nós pecadores
Agora e na hora de nossa morte
Amém Jesus!

ANEXO 15

Oração de São Sebastião

(recitada por E. P. de O., 68 anos, município de Frei Rogério, 08 de junho de 2005)

Meu São Sebastião Santo
Deus impotente
Livrai-nos das pestes e salve os inocentes
Meu São Sebastião Santo
De deus amado
Livrai-nos das pestes e dos pecados
Meu São Sebastião Santo
De Deus querido
Livrai-nos das pestes e de todos os perigos
Meu São Sebastião Santo

Da virgem Assunção
Livrai-nos das pestes e da escuridão
Meu São Sebastião Santo
Criador da terra
Livrai-nos das pestes e do homem em guerra
Meu São Sebastião Santo
Rosários de Maria
Na vida e na morte, serás nossa guia
Meu São Sebastião Santo
Vos chego humildemente e peço sua benção
São Miguel arcanjo
Que nos ponha a benção na mão

ANEXO 16

LISTA DE SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MMC – Movimento de Mulheres Camponesas
MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens
MPA – Movimento de Pequenos Agricultores
MNDH – Movimento Nacional pelos Direitos Humanos
MST – Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra
STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais
UDESC – Universidade do Estado de Santa Catarina
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

EGON SCHADEN (1913 – 1991)

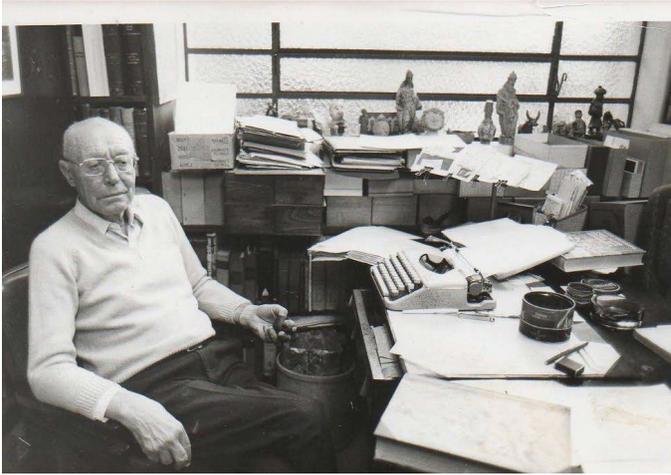


Foto: Arquivo da Família Schaden, 1990.

Egon Schaden é um antropólogo brasileiro que dedicou a maior parte de sua vida ao estudo das culturas indígenas e à cooperação científica internacional – em especial com a Alemanha. Filho do imigrante alemão Francisco Schaden, nascido em Leipzig, e de Catarina Roth Schaden, descendente de alemães da Renânia, Egon Schaden nasceu em São Bonifácio (SC, Brasil) em 04 de julho de 1913. Era o mais velho dos 11 filhos de Francisco e Catarina. Após o curso primário, realizado em São Bonifácio sob supervisão de seu próprio pai, Egon Schaden foi beneficiado por uma bolsa de estudos do governo de Santa Catarina que lhe possibilitou realizar o curso secundário no Colégio Catarinense. Dotado de grande inteligência e sensibilidade, fez sua formação acadêmica e seguiu carreira na Universidade de São Paulo onde implantou as cadeiras de Antropologia e Antropologia da Comunicação. Conviveu com grandes expoentes do mundo acadêmico, como Antonio Candido, Florestan Fernandes, Claude Lévi-Strauss e Marshal McLuhan. Foi casado com Margarida Regina Sauff, com quem teve um filho e duas filhas, vindo a falecer em São Paulo aos 16 de setembro de 1991.



Este livro foi composto e impresso no formato 14,5 x 24 cm e mancha de 11,5 x 19,5 cm, fonte Chaparral, tamanho 11 pt, capa dura e sobrecapa em papel Couché brilhante de 170 g/m², miolo em papel Pólen Soft de 80 g/m² e papel Couché fosco de 115 g/m², e impresso pela Gráfica Pallotti de Santa Maria para as Edições do Instituto Egon Schaden – IES, no inverno de 2018 - aos 105 anos de nascimento do Professor Egon Schaden e 196 anos da Independência do Brasil.



O livro de Tânia Welter é admirável tanto pelo minucioso e rico conteúdo quanto pela ousadia da autora em focalizar de forma tão original e abrangente um tema intensamente estudado por eminentes cientistas sociais brasileiros entre os quais se destacam Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maurício Vinhas de Queiroz e Duglas Teixeira Monteiro. Tânia Welter enfrenta esse desafio ao analisar, com grande originalidade, os discursos contemporâneos a respeito do Monge João Maria ligado, como se sabe, ao movimento ou guerra do Contestado. Em síntese, é um estudo primoroso que mostra como um histórico movimento messiânico ainda se infiltra no imaginário popular da atualidade brasileira.

João Baptista Borges Pereira
Professor emérito da Universidade de São Paulo

Lebon Régis, região do planalto catarinense, uma manhã fria de 2014. A família Belli recebeu a equipe de filmagem do documentário Terra Cabocla com feijoada e cantoria. Célia, a matriarca do grupo, estava à frente da celebração no dia da Santa Cruz. Em meio aos festejos, uma mulher pede que seu casamento seja celebrado no sítio. Como se casava pela 2ª vez, não teria as bênçãos do padre. Mas, como disse Célia, "aqui a nossa fé está em São João Maria, se há amor, há união". Entre as pessoas, gente de todas as idades, unidas por uma devoção que sintetiza a relação com a terra, com a produção coletiva, com a soberania das sementes, com a resistência de uma população historicamente massacrada pelas forças do Estado. A partir daquele momento aprendi na prática sobre o lugar que produz o sentido do ser Joanino, nomeados assim de forma tão sensível por Tânia Welter. Dar visibilidade para os discursos e práticas dos Joaninos, é falar de um lugar de não silenciamento, de luta, de resistência, do povo caboclo catarinense.

Marcia Paraiso
Documentarista, diretora do documentário longa metragem Terra Cabocla



Edições do Instituto Egon Schaden - IES

