

Heranças da religiosidade popular nas manifestações da cultura

A construção do sagrado no discurso dos fiéis do monge João Maria no Paraná¹

Karina Janz Woitowicz² e Sérgio Luiz Gadini³

Resumo:

O presente trabalho busca identificar, através de uma perspectiva jornalística e etnográfica, os traços de religiosidade popular que marcam a crença em personagens considerados ‘sagrados’ por fiéis em um determinado tempo e contexto histórico. A partir da trajetória dos monges João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria – confundidos na memória do povo paranaense como líderes que percorreram o sertão do sul do Brasil entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX – pretende-se compreender o modo como estas figuras místicas se inscreveram na história das cidades por onde passaram, deixando assim uma herança cultural que se manifesta através de lendas, cruzeiros plantados, olhos d’água, milagres, ex-votos e estórias diversas que somam a crença religiosa à crítica social. Assim, é baseando-se na presença e na influência dos valores do chamado ‘catolicismo rústico’ que se pode ver e compreender parte da história muitas vezes ignorada pelos discursos oficiais e explicar determinadas marcas da identidade cultural dos paranaenses no imaginário coletivo através da comunicação popular.

Introdução

“Quem tem, mói. Quem não tem, mói também, e no fim todos ficarão iguais”. (Ditado popular referente aos princípios da organização comunitária proposta pelo monge José Maria)

Numa era marcada pela globalização, pelo desmonte do estado de direito e pelo aumento da desigualdade social, em meio a uma propagação de valores forjados no campo midiático, as manifestações de religiosidade popular parecem não estar tão abaladas e desintegradas quanto, por vezes, supõem alguns apólogos do mundo virtual.

Qualquer leitor, ouvinte, telespectador ou cidadão que ousa olhar a sociedade contemporânea para além das estatísticas oficiais da economia formal – e um pouco além dos corredores do meio universitário ou mesmo distante do clima de shopping center que marca o imaginário social da classe média verde amarela – pode abrir perspectivas, cenas e janelas de um mundo marcado pela moderna pluralidade de crenças, modos de ser, pensar e viver que continuam bastante ligados aos valores e representações políticas, religiosas e culturais que merecem mais atenção de estudantes, profissionais e docentes que atuam no campo midiático contemporâneo.

Dentro de uma perspectiva que compreende as manifestações da religiosidade popular – também reconhecida através de expressões do chamado ‘sincretismo’ – como traços culturais e identitários, o presente texto se propõe a resgatar a memória dos monges João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria em algumas cidades paranaenses por onde passaram.

Seria, aliás, provavelmente impossível recuperar o sentido da religião para os fiéis que, desde a segunda metade do século XIX até hoje, vêm constituindo sua crença em

¹ Esta discussão foi apresentada no XXVII Congresso da Intercom, realizado em Porto Alegre/RS em setembro de 2004.

² Jornalista, mestre em Comunicação, professora do curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa-PR (karinajw@uepg.br).

³ Jornalista, doutor em Comunicação, professor do curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (slgadini@uepg.br).

profetas, monges e andarilhos. Neste impasse, que impede de compreender as versões existentes sobre a mesma questão de modo equilibrado, as considerações de Carlo Ginzburg, traçadas na recuperação da história da Inquisição e das manifestações da cultura popular e erudita do século XVI pelas confissões de um moleiro desconhecido, soam pertinentes e esclarecedoras. Afinal, considerando que não é possível se pôr a conversar com aqueles que fizeram a história, resta servir-se de registros intermediários deste ‘mundo’. Mas as fontes escritas, para GINZBURG, “são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante” (1998, p.17).

A relação entre cultura ‘sulbalterna’ e cultura ‘hegemônica’ tratada pelo autor – na qual a segunda ocupa espaço privilegiado em termos de documentação, em detrimento da primeira, que se perde na fluidez da oralidade – serve também para compreender a disparidade entre os universos daqueles que estavam excluídos da religião oficial e os discursos da Igreja Católica. Diante deste dilema, ficam as lacunas resultantes de uma história parcial e ‘mutilada’, para utilizar a expressão de Paul Veyne, formada pelas vozes oficiais que costumam desacreditar certas crenças e valores da cultura popular, impossibilitando assim o contraponto que faria reviver o debate sobre coisas, fatos e representações relevantes na recuperação do contexto e dos valores de diferentes épocas, em que o discurso religioso incorporou também algum tipo de referência à liberdade e à igualdade de direitos.

Religiosidade e organização social na trajetória dos monges

Não se pode apontar como mera coincidência o fato de que os três monges que percorreram a região Sul do País, deixando muitos registros no Paraná, surgiram em um momento de acentuada crise e necessidade de mudança. Guerra dos Farrapos, Revolução Federalista e Guerra do Contestado são três episódios da história brasileira que acontecem no período de passagem dos monges, em especial pelos estados da região Sul do Brasil.

A partir desta relação, pode-se dizer que o discurso religioso é portador também de um tipo de crítica à realidade, uma vez que certas determinações políticas, econômicas e sociais incidem diretamente na forma de organização das comunidades. Assim, as práticas dos monges junto a uma população que permaneceu durante décadas excluída do catolicismo oficial⁴, se inserem em um contexto que pressupõe igualdade e justiça social, referências que não dizem respeito apenas ao ‘mundo dos céus’.

Para compreender as marcas e vestígios da religiosidade popular – denominada de “catolicismo rústico”⁵ – parece oportuno, inicialmente, rever a trajetória dos personagens que

⁴ Vale lembrar que, conforme analisa Derengoski, “ao contrário do resto do Brasil, nos sertões do Sul a presença física da Igreja Católica foi deficiente durante séculos. (...) Essa falta de alimento espiritual permitiu que personalidades místicas, algumas visivelmente perturbadas, assumissem a liderança mental do populacho mais ingênuo. (...) A maioria dizia ter contato com as divindades. Outros acabaram acusados de terem parte como demônio. E era assim que aquela sociedade arcaica, isolada, enterrada nos confins do sub-continento pensava alcançar no plano das realizações o que não conseguiu na realidade do mundo.” (DERENGOSKI, 2000; p.19)

⁵ A expressão “catolicismo rústico” diz respeito a uma vertente do catolicismo que apresenta uma forma sincrética de apego ao sagrado. A partir do momento em que este tipo de catolicismo assume dimensões coletivas e políticas, passa a ser considerado “fanatismo”. Conforme observa Duglas Teixeira Monteiro, afastando resolutamente preconceitos intelectualistas e elitistas, “é preciso reconhecer que o catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes plantadas no solo da Grande Tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica no Reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual. Apresenta, por isto mesmo, características que estão presentes no cristianismo europeu mediterrâneo e, com maior razão, nas manifestações populares do catolicismo em toda América Latina.” (MONTEIRO, 1978, p.50)

se incorporaram à vida humilde das pessoas misturando a crença religiosa à crítica social: os monges João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria.⁶

Da passagem do primeiro monge, João Maria de Agostinho, na região, por volta de 1840, existem registros imprecisos que vão da história ao folclore. Italiano, natural de Piemonte, usava barbas longas e roupas rústicas, aparecendo na região sul do Brasil no período da Guerra dos Farrapos (1835-45). Era considerado um profeta, pregador da palavra de Deus e um curandeiro para pessoas de muita fé, utilizando-se de orações, água benta e ervas. De acordo com Ivone Cecília D’Avila GALLO (1999, p. 95), a sua figura “simboliza o primeiro passo dado por aquela população, no sentido de uma mobilização contra a ordem estabelecida”, fazendo de sua doutrina uma crítica à organização social da época.

Porém, naquele tempo, as autoridades já temiam uma possível reunião de fanáticos e descontentes⁷. O receio de uma manifestação organizada por parte dos fiéis é lembrado por Dinorah Aubrift Pinto⁸, moradora da Lapa, ao se referir à passagem do monge na cidade, quando então o tio de seu avô, Tristão Correia da Rosa, é presenteado com uma chocolateira de cobre pelo eremita.

“Tristão Correia da Rosa conheceu o monge porque o acompanhou até a gruta no alto da Lapa. Lá ele viveu fazendo o bem. Se alimentava de ervas, frutas do mato, dormia nas cavernas, era um homem bom e religioso. Com o tempo, o povo começou a fluir lá; ele dava medicamentos, ervas, conselhos, fazia orações, e assim foi conquistando o povo da Lapa e do interior. As autoridades achavam que ele não devia estar ali porque estava juntando muita gente. Como ele já tinha feito amizade com Tristão Correia da Rosa, ele pediu para que o senhor o conduzisse até o Rio Grande, e o tio de meu avô aceitou. Atravessaram sertões, o que na época era muito difícil, e em Ijuí o monge disse que estava em um bom ponto e que então ele poderia voltar. Quando se despediram, não tendo nada de valor a ofertar, o monge deu a ele de presente esta chocolateira, que era usada para aquecer a água para fazer um chimarrão ou um café, uma relíquia que ficou para a família.” (Depoimento de Dinorah Aubrift Pinto)

João Maria de Jesus, o segundo monge – cujo nome verdadeiro era Anastás Marcaf, de origem francesa –, foi confundido na religiosidade cabocla com o primeiro João Maria, a ponto de os fiéis acreditarem que ele tinha 180 anos. Foi a figura que obteve maior projeção pública nos sertões. Adepto das forças maragatas de Gumercindo Saraiva, carregava uma bandeira branca com uma pomba vermelha no centro, dizendo ter recebido, através de um sonho, a missão de caminhar pelo mundo pregando os ensinamentos de Jesus Cristo. Profetizava castigos de Deus, entre eles a guerra santa de São Sebastião e pragas de gafanhoto, fome e eclipses. Na avaliação de D’Avila Gallo,

⁶ Os elementos utilizados para a caracterização dos monges foram retirados dos principais estudos sobre a Guerra do Contestado e sobre a presença do messianismo nos movimentos sociais. Embora apareçam de maneira parcial e limitada, compreendem o esforço de traçar, a partir da presença e influência dos líderes religiosos, o caráter místico que permeia a história e a memória dos monges.

⁷ D’Avila, mesmo constatando uma certa distância do monge no confronto com as autoridades, ressalta o fundo social de suas práticas: “Se a sua doutrina, na época, não parecia causar reação popular (não se tem notícia de convulsão social durante a peregrinação do monge; tampouco de rebelião, quando da deportação do peregrino), o mesmo não se pode afirmar quanto ao ponto de vista das classes dominantes, pois, para evitar consequências graves, deportaram o ermitão”(GALLO, 1999, p.95).

⁸ A entrevista foi realizada em 02 de outubro de 1999, na cidade da Lapa/PR, onde a crença nos monges permanece viva na gruta que abrigou o eremita através de oferendas, orações e de uma fonte de água considerada possuidora de propriedades ‘milagrosas’.

“O segundo monge é considerado o monge político, pelo seu discurso apocalíptico que situa o advento da República como o marco derradeiro, anunciador da guerra escatológica, quando, então, os justos e os eleitos serão recompensados. A sua passagem pelo Contestado representa o estabelecimento do elo entre a história e a utopia. Isto é, o tempo saturado e decadente encontra, segundo o prognóstico professado no livro do *Apocalipse*, uma perspectiva de renovação, quando adota os sonhos do profeta como possibilidade, concentrando no milênio a esperança de realização de uma história diferente.” (GALLO, 1999, p.96)

Desde 1840 até por volta de 1908 estes monges deixaram registro em todo sul do Brasil, muitos nas cidades do Paraná e de Santa Catarina. Depois deles, o terceiro monge a pisar no sertão foi José Maria de Agostinho, por volta de 1912. De início, muitos pensaram que fosse a reencarnação do monge desaparecido. Ex-militar no Paraná, Miguel Lucena de Boaventura (seu nome verdadeiro), assim como os monges anteriores pregava a igualdade e o bem, chegando a organizar o povo em acampamentos e marchas baseando-se nesses princípios. Formou também uma guarda pessoal, formada por 24 sertanejos, que foram chamados de 12 pares da França. Simpático à monarquia e crítico do regime republicano, inspirava-se nas aventuras do rei francês Carlos Magno. Em sua peregrinação, encontrou a região do Contestado (disputada então pelos estados do Paraná e de Santa Catarina) agitada, envolvendo-se assim com o clima de exploração e miséria dos sertanejos⁹.

De maneira semelhante ao monge João Maria de Jesus, difundia em sua pregação apocalíptica vários castigos dos céus, identificando a República como a “ordem do Demônio” e a Monarquia como a “ordem de Deus”. Pela sua atitude junto à população dos sertões, e também pela sua participação no primeiro conflito, que deu início à Guerra do Contestado, foi considerado o monge ‘guerreiro’. Esta caracterização é encontrada inclusive nos jornais da época, embora de maneira menos ‘lisonjeira’, como revelam as expressões “sanguinário”, “rebelde impostor”, “belicoso”, “inimigo da ordem”, entre outras.¹⁰ Foi este homem que, em um período de crise, entrou na história como líder de um dos mais importantes movimentos políticos e messiânicos do País.

O messianismo é um aspecto indissociável dos movimentos sociais e um fenômeno que se repete na história, quando o povo clama por justiça. Mesmo antes da eclosão da Guerra do Contestado, já aparecem relatos sobre a atuação de José Maria junto à população sertaneja. De início, não há um tom abertamente alarmista sobre o assunto, e nem mesmo a condenação explícita de suas pregações. Aparece apenas a descrição curiosa de um monge que foi notícia até mesmo nos jornais da capital, devido aos seus anseios religiosos e ‘revolucionários’.

“Não há quem não tenha ouvido falar em nosso Estado desse José Maria Agostinho, o monge de longas barbas e de cajado à mão (*ilegível*), errante pelos sertões, inculcando-se um ser divino e vindo ao mundo para redimir a humanidade. José Maria (*ilegível*) percorria os nossos sertões fazendo prédicas e distribuindo cinzas e água com que, dizia, curava qualquer moléstia. José Maria dizia-se profeta e onde quer que ele pousasse, os crédulos plantavam uma cruz. Distribuía raízes milagrosas, dava água santa e tisanas de efeitos curativos extraordinários. Assim, ele andou por Canoinhas,

⁹ “Apesar de ser considerado um homem bom e pacífico, cuja intenção principal era estimular a fé, sua presença na região provocou o receio das autoridades, temerosas dos efeitos supostamente nefastos dos seus ensinamentos para a ordem estabelecida. Essa conduta das elites parecia uma regra no Contestado, pois o temor, na verdade, provinha da reunião de gente”. (GALLO, 1999, p.72)

¹⁰ Estas expressões apresentam-se diluídas nos textos jornalísticos do *Diário da Tarde* (Curitiba-PR) que fazem referência ao monge do Contestado.

Timbó, Putinga, Três Barras e outros lugares, que eram o campo de peregrinação do ‘santo’.

Quando uma moça queria casar contra a vontade dos pais, bastava um benzimento do monge para que ela desistisse da sua intenção. (...) O peregrino dos sertões chegou a conquistar inúmeros adeptos que o acompanhavam, em romaria, de um lugar para o outro. Ele resumia toda a filosofia nesta frase: o homem é bom; os homens é que são ruins. E assim pensando é que o velho vivia isolado do mundo. Tal foi o renome de José Maria que a imprensa deste Estado dele se ocupou. Pelos jornais do Rio, se verá que o “santo” transformou-se em um revolucionário. Tal como o Antônio Conselheiro, de Canudos. (Diário da Tarde, 25/09/1912)

A reunião de seguidores em torno de José Maria incomodava principalmente os coronéis da região, grandes latifundiários de terras. A organização social e política era ditada por eles, que incentivavam o processo de exploração econômica e dominação política; consideravam o movimento, desse modo, uma ameaça às suas propriedades e aos seus interesses. Os motivos que levaram ao alarme começaram no momento em que a fama do monge já havia se propagado, assim como a identificação do público com o seu discurso.

É neste clima de exaltação e insegurança que se dá o primeiro combate, em Irani, que resulta na morte de José Maria, conforme ele mesmo anunciara.¹¹ No caso do Contestado, o messianismo se pauta também na crença na ressurreição de José Maria, quando videntes (em sua maioria crianças e mulheres) passam ‘ordens’ recebidas do monge aos demais integrantes das ‘cidades santas’ (redutos). A simbologia das orações, dos rituais e das práticas de guerra também reafirmam o caráter místico e religioso do movimento, constituindo importante fonte para a compreensão da cultura popular.

Depois de um ano da morte do monge, quando a guerra inicia propriamente, os antigos seguidores místicos e messiânicos se organizam, crenes na ressurreição de José Maria.¹² Na análise de Vicente Telles¹³, trata-se do início da ‘guerra santa’, quando os sertanejos se orientam não mais pela presença física do monge, mas pela crença na formação de um ‘Exército Encantado’ chefiado por José Maria e São Sebastião:

“No combate de Irani, os sertanejos saíram vitoriosos com o lucro na alma, nutrindo a esperança na ressurreição de José Maria. Enquanto isso, o coronel Albuquerque em Curitiba continuava seu despotismo governamental. As companhias estrangeiras expulsando com maior intensidade e violência o povo de suas terras. E foi sob esse clima de opressão política e penúria coletiva que os sertanejos não encontraram outra alternativa senão buscar uma organização entre eles. Qual seria? Unir-se para buscar a

¹¹ Sobre o envolvimento de um líder místico no desfecho da guerra, contrariamente ao que se escreve nos jornais, de um modo geral, D’Avila Gallo assim assinala: “Considerando a proliferação de profetas, curandeiros e peregrinos na região, como, então, se poderia afirmar que a formação dos conflitos de classe, ali, estaria condicionada à dedicação a este ou aquele profeta? Tais conflitos antecipavam-se à presença desses personagens que, na verdade, aparecem como catalisadores, concentrando nos seus atos e palavras as expectativas de uma vida melhor, abrindo caminho para realizá-la, administrando o descontentamento geral. Isto é, ao compreenderem os anseios e aspirações dos sertanejos e ao empregarem uma linguagem popular na interpretação dos conflitos de toda natureza, os monges criaram um ambiente propício para aglutinação dos sertanejos.” (GALLO, 1999, p.91)

¹² Segundo Vinhas de Queiroz, José Maria teria dito o seguinte para os seus seguidores: “Eu vou começar a guerra de São Sebastião em Irani, com os meus homens que lá me esperam. Mas olha, Euzébio, marque bem o dia de hoje. No primeiro combate sei que morro, mas no dia em que completar um ano me esperem em Taquarussu que eu venho com o grande exército de São Sebastião.” (QUEIROZ, 1981, p.110)

¹³ A entrevista com o pesquisador da cultura sertaneja foi realizada pela autora em 04 de outubro de 1999, na cidade de Irani/SC, que abriga um cemitério dos combatentes do Contestado e seguidores de José Maria.

proteção dos céus. Como guerrear? Com facão de pau, espeto de guaramirim, míseros instrumentos físicos nas mãos de maltrapilhos para lutar contra canhão, metralhadora e até avião dos poderosos. Por isso eles precisavam, mais do que nunca, da cumplicidade dos céus, e os céus proporcionaram esta ajuda, mandando São Sebastião nas figuras místicas de um João, outro João e um José, todos Maria. (Depoimento de Vicente Telles)

Estas considerações sobre a forma de organização dos sertanejos coincidem com o relato de uma testemunha ocular da história, que atuou ao lado do pai, Chico Ventura, na organização da revolta. Trata-se de João Paes de Faria¹⁴, que na época tinha 12 anos de idade e tocava tambor na guerra. De acordo com Faria,

“O fanatismo começou na casa do meu pai, que se chamava Francisco Paes de Faria, o Chico Ventura. Chegaram uns 20 homens, mais ou menos, com o falecido Euzébio, e nós tava tirando madeira para fazer uma mangueira. Vieram nos chamar pra ir lá, o pai não queria ir, mas depois foi e quando chegamos estava aquela trinca. Eles estavam pondo em ação; colocavam uma mulher de um lado e um rapaz do outro lado da sala. Eles se cobriam para adivinhar o que iam fazer, para receber instrução, era um exercício de combate. Foi chegando gente, chegando gente, e nós fomos se preparando para brigar.

Aquela gente que vieram lá em casa começaram a dizer que o José Maria ia aparecer. Daí meu pai disse: “como José Maria, se dizem que ele morreu lá no Irani?” Mas ele não morreu lá. Aquelas pessoas que estavam na sala, cobertas com lençol e colcha branca, adivinhando, diziam que o José Maria ia aparecer. Mas ele não apareceu.” (Depoimento de João Paes de Faria)

Na análise de Nilson Thomé¹⁵, o aspecto messiânico do movimento está ligado à herança cultural deixada pelos monges, uma vez que a guerra inicia propriamente depois da morte de José Maria, no primeiro conflito.

“Todo messianismo, associado ao misticismo, de cunho sebastianista, foi sendo alimentado ao longo dos anos. Na região, foram fundamentais os ensinamentos e o modo de vida do segundo monge João Maria e de José Maria. O Contestado começa um ano depois, não tinha nenhum vivo. Seus seguidores místicos e messiânicos é que conduzem o movimento e reúnem a população. Terminou o Contestado, este misticismo não morreu. E a prova disso é a influência messiânica que está impregnada há 150 anos, sendo responsável pelo surgimento de novos monges e profetas.” (Depoimento de Nilson Thomé)

A trajetória dos monges pela região contestada é considerada pela historiografia um dos motivos que levou os sertanejos a pegar em armas para lutar por uma nova sociedade. O messianismo¹⁶, assim esboçado, constitui um elemento marcante na compreensão do contexto social da época, assim como o modo como é entendido pelas classes dominantes. Desse

¹⁴ Foi com profundo interesse que colhemos o depoimento do senhor João, em 06 de outubro de 1999, na cidade de Lebon Régis/SC, entrando em contato com histórias e relatos da vida nos redutos e dos combates entre os sertanejos e as forças oficiais.

¹⁵ A entrevista com o historiador nos foi concedida em 05 de outubro de 1999, em Caçador/SC.

¹⁶ O conceito de messianismo, para Vinhas de Queiroz, “compreende todo e qualquer conjunto de crenças religiosas, idéias e atividades, através dos quais uma coletividade dada expresse a sua recusa diante de intoleráveis condições de existência, manifestando a esperança de que um herói sobrenatural abrirá as portas de uma vida livre de misérias e de injustiças”. (QUEIROZ, 1981; p. 250)

modo, adequando-se à prática social e à esfera ideológica da população dos sertões, a religião converte-se em esperança de ‘regeneração’ do mundo (a terra sem males, o reino dos céus), orientando os rumos do movimento. Para Vinhas de Queiroz,

“Numa região e numa época em que os valores religiosos e mágicos perpassam toda a ideologia, onde a religião possuía sentido tão pragmático que as roças eram benzidas e se acreditava curar as pessoas rezando sobre as feridas, onde servia inclusive para justificar as desigualdades e legitimar a estrutura social existente, não há que estranhar tenha sido impregnada de crenças religiosas e de misticismo a atmosfera explosiva e emocionalmente carregada que as tensões produziam.” (QUEIROZ, 1981, p.250)

É inegável a simbologia presente nas mais diversas práticas dos integrantes do movimento do Contestado. Ela se manifesta no símbolo da ‘guerra santa’ – José Maria –, nos princípios religiosos e comunitários que regem a vida nos redutos, nas orações, na crença no Exército Encantado de São Sebastião¹⁷ e até mesmo nas práticas de guerra.

Nas ‘cidades santas’, os sertanejos reuniam-se duas vezes ao dia ao toque de um velho tambor. Punham-se em forma e, enfileirados, percorriam o gramado gritando vivas a todos os santos, a José Maria e à liberdade¹⁸. Em combate, empunhavam bandeiras brancas enfeitadas com uma cruz verde que, segundo eles, possuíam o mágico poder de destruir 50 soldados cada vez que descrevessem três cruces no ar.¹⁹

Também a ‘guarda de honra’ do movimento possuía um sentido não apenas prático, por reunir os mais habilidosos combatentes. Os “12 pares da França” (uma referência às histórias do rei francês Carlos Magno) possuíam o mesmo sentido dos apóstolos de Cristo, sendo responsáveis pela cerimônia de purificação dos novos integrantes do movimento.

Nas memórias de João Paes de Faria, os valores religiosos dos sertanejos assumem presença marcante²⁰:

“Rezava muito aquele povo, Deus atendia as orações. Era um barulho de reza para tudo quanto é lado, em todas as famílias estavam rezando o Creio em Deus Pai e um terço, era bonito de ver. Tinha as crianças, que fincavam uma cruz ali, outra lá e outra lá adiante, fazendo o desenho de um coração. E tinha duas mulheres que ensinavam as crianças. Ficavam todas segurando uma bandeirinha branca na mão, balançando, e uma vela na mão. Era bonito de ver de longe aquelas crianças formando um coração. E quando vinha a força, tinha que brigar. Era rezar e brigar” (Depoimento de João Paes de Faria).

¹⁷ Os sertanejos acreditavam que todos aqueles que morriam passavam para “o outro lado”: o lado do Exército Encantado, formado pelo santo guerreiro padroeiro do sertão, por José Maria e por todos aqueles que defenderam em batalha a liberdade. Assim, o Exército Encantado foi considerado uma nova manifestação do sebastianismo no Brasil.

¹⁸ Na religiosidade cabocla resgatada no filme *Guerra dos Pelados*, de Sílvio Bach, as ‘formas’ realizadas nos redutos são carregadas de rituais como bandeiras brancas, cruces, palavras e cantos.

¹⁹ Passados alguns combates, as práticas de guerra foram sendo aprimoradas, embora o valor simbólico das bandeiras tenha permanecido na maior parte dos conflitos.

²⁰ O estudo de Vinhas de Queiroz apresenta semelhante descrição: “Todos os dias, de manhã às oito horas e de tarde às quatro, havia as formas, para as quais os fiéis eram convocados por meio de cornetas, e não podiam faltar a não ser que tivessem motivos muito sérios.(...) Muita gente carregava flâmulas e estandartes, inclusive bandeiras do Divino, que eram vermelhas e com uma pomba branca no centro. A bandeira principal, sempre branca e ornada com uma cruz verde, sustentava-a o comandante da forma. Ele dava vivas a José Maria, a São Sebastião e à monarquia, os quais eram respondidos pela multidão. Depois todos cantavam antigas rezas.” (QUEIROZ, 1981, p.192)

Percebe-se, através dos valores e procedimentos dos sertanejos, a importância da religiosidade em suas vidas. Toda essa simbologia, no entanto, não conquistava a simpatia dos representantes do catolicismo oficial²¹, que se empenharam em tentar uma ‘pacificação’, quando perceberam a possível dimensão do movimento. O crescente descrédito do discurso pautado no catolicismo erudito nas comunidades do interior evidencia um contexto de marcantes contrastes com a vida do sertanejo. Assim, a recusa da religiosidade ‘oficial’ representa uma forma de resistência e luta face ao cotidiano opressor a que os seguidores de José Maria estavam submetidos.

É baseando-se na presença e na influência dos valores do ‘catolicismo rústico’ que se pode ver e compreender parte da trajetória dos líderes religiosos e explicar determinadas convenções sociais que se lançam em oposição a tais princípios e crenças. Basta lembrar que os valores de uma ‘nova’ sociedade projetada pelo advento da República implicam também em uma visão negativizada de práticas que se chocam com as perspectivas de ‘civilização’. É na luta contra velhos hábitos coloniais²² que as formas ‘não-oficiais’ de religiosidade passam a ser condenadas pela sociedade. Na análise de Sevcenko,

“Não era de se esperar que essa sociedade tivesse tolerância para com as formas de cultura e religiosidade populares. Afinal, a luta contra a “caturrice”, a “doença”, o “atraso” e a “preguiça” era também uma luta contra as trevas e a “ignorância”; tratava-se da definitiva implantação do progresso e da civilização. (SEVCENKO, 1983, p.33)

A proibição de festas populares, como a de Judas e do Bumba-meu-boi, e o combate policial a todas as formas de religiosidade popular (líderes messiânicos, curandeiros e feiticeiros) fazia parte do processo de urbanização e desenvolvimento que se estendeu por todos os estados brasileiros. Essa negação de manifestações religiosas também encontra respaldo nos discursos que envolvem o Contestado, instituindo uma polêmica pautada, na maioria das vezes, pelo viés do ‘fanatismo’. Desse modo, o conjunto de observações, opiniões, análises, conceitos e pré-conceitos em torno da cultura popular contribui para a compreensão de uma das nuances daquele conflito: a divergência existente entre a racionalidade republicana e o modo de vida da maioria da população ou, em outros termos, a incompreensão e o desprezo das elites em relação aos pobres.

Heranças dos monges na memória popular

Depoimentos de pessoas que dizem ter conhecido o Monge do Contestado, devotos e fiéis que se dirigem até alguns dos locais por onde João Maria teria passado, orações afixadas em pedras, fontes ou grutas que serviram de base para as passagens do Monge, entre outras

²¹ A análise de Nilson Thomé permite melhor entender os motivos pelos quais os sertanejos não aderem ao discurso oficial da Igreja Católica:

“Do ponto de vista religioso oficial, observa-se que os padres que estavam aqui eram todos franciscanos alemães. Se conhecer um pouco o pensamento desses padres, você verá que a piedade deles estava um pouco deficiente: eles tinham o caboclo como um sujeito que não valia nada, que pouco adiantava trabalhar com ele. Isso faz com que a igreja se retire da assistência direta ao caboclo; apesar de ter tentado reverter, tentou tarde demais. Quando o banditismo já começou os padres tentavam abafar o movimento, mas aí o caboclo já tinha criado uma religiosidade própria, o catolicismo rústico. É a grande discussão entre o sagrado e o profano: o que é o sagrado para a igreja pode não ser mais para o caboclo, e o que é profano para a igreja é sagrado para o caboclo. Mudam os valores” (Depoimento de Nilson Thomé).

²² Conforme registra Nicolau Sevcenko, o projeto de construção de uma sociedade ‘civilizada’ incluiu a campanha de obrigatoriedade do uso de paletó e sapatos para todas as pessoas, sem distinção. O objetivo do regulamento era pôr termo à “vergonha e à imundície injustificáveis dos em mangas-de-camisa e descalços das ruas da cidade”. (SEVCENKO, 1983; p.33)

manifestações, ilustram hoje algumas das incontáveis expressões populares que têm no líder místico uma esperança e sustentação de crença.

Fotografias de fiéis que dizem ter recebido graça e ajuda, além de outras que ainda esperam pela intervenção e força do Monge, se misturam a imagens, pequenas estátuas de santidades cristãs variadas (São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, São Judas, São Jorge, a versão do candomblé da Rainha do Mar, dentre outras) são expressões e associações mais frequentes junto à Gruta da Monge, no município da Lapa/PR, ao Olho D'Água São João Maria, em Ponta Grossa/PR, ao local onde o Monge teria deixado uma cruz em Canoinhas e Mafra/SC, no cemitério do Irani/SC, onde João Maria estaria enterrado, depois de morrer numa das lutas da Guerra do Contestado (1912), dentre outros locais.

Essas referências geográficas que parecem concentrar algumas manifestações populares em torno da crença na força (espiritual) do líder místico do Contestado materializam, na região que cruza os estados de Santa Catarina e Paraná, expressões que sobrevivem à revelia ou paralelamente ao suposto predomínio da cultura do consumo das representações contemporâneas, à cultura da mídia ou mesmo à força simbólica de instituições tradicionais que historicamente não abrem muito espaço para manifestações folclóricas da religiosidade popular brasileira (como a Igreja Católica, o Estado ou mesmo a escola oficial).

As frases, cartazes colados, rabiscos em pedras ou mensagens deixadas por devotos expressam um pouco a complexidade e riqueza do sincretismo religioso que forma a cultura popular das centenas (ou milhares) de visitantes que semanalmente dirigem-se à gruta, olho d'água e fonte por onde o Monge passou. “Esta água é pura e abençoada por Deus e todos os santos e São João Maria”, diz a placa que um devoto que fez questão de afixar junto a uma pedra na fonte, localizada no Bairro de Uvaranas, município de Ponta Grossa. Mensagens impressas em xérox, escritas sobre fotografias, desenho da figura do Monge, estátuas de santos que se misturam e dividem espaço com as imagens de João Maria formam um sincretismo próprio da cultura brasileira, que sobrevive à revelia da indiferença ou incompreensão dos espaços e meios comerciais de mídia na região, estado ou país.

A dona de casa Paomira de Oliveira, que mora ao lado do Olho D'Água São João Maria, em Ponta Grossa, testemunhou vários casos em que as pessoas tiveram graças atendidas e realizaram milagres (menino com problema na perna, homem que deixou de beber, etc) e acredita que a vida do seu filho, atropelado por uma moto, com traumatismo craniano, foi salva graças à fé em João Maria. Cuida de uma criança que foi abandonada na gruta assim que nasceu, no dia de Corpus Christi. O depoimento de dona Paomira é emblemático da crença que gira em torno da figura do Monge:

“Vim morar aqui há uns 7 anos e estava passando muita dificuldade. Um dia chegou um velhinho e ficou sentado num banco, sem falar nada. Depois de um tempo ele foi lá para cima, vi que ele deixou uma sacolinha embaixo do banco, que tinha 2 cebolas, uma laranja e duas batatas, e fui atrás para levar. Quando eu fui devolver ele não aceitou e disse que eu sabia o que era para fazer com aquilo. Eu entendi e deixei no meio das pedras.

O velho disse também que sabia que eu tinha um pedaço de pão, que estava guardando para o meu filho, mas que era para dar para ele que ia receber em dobro. Na tarde do mesmo dia, chegaram duas pessoas trazendo sacolões de comida que duraram uns cinco meses.

Eu não acreditava em nada antes disso, mas depois tive certeza que era o João Maria. Depois ele voltou mais uma vez e pediu para que eu dissesse para todos que

chegassem aqui para fazer chás naturais e acreditar nas promessas.” (Paomira de OLIVEIRA, 2004).

A crença em torno do poder espiritual do Monge também não se restringe aos mais velhos. O adolescente Alexandre de Oliveira, filho de Dona Paomira, tem apenas 11 anos e faz questão de contar que também já viu João Maria, nas proximidades do Olho d’Água, em Ponta Grossa:

“Eu conversei com João Maria, e ele salvou a vida da minha família. Ele falou comigo e depois sumiu feito um vulto. Quando eu fiquei no hospital, pedi muito para ele cuidar de mim, e hoje estou bom. Cuido de uns pés de couve que tem aqui atrás porque me disseram que era disso que ele se alimentava. Ele continua vivo, e tem mais gente que já viu e já falou com ele.” (Depoimento de Alexandre de OLIVEIRA, 2004).

A lógica e conhecimento histórico em torno do líder sertanejo nem sempre parecem andar próximos no modo como alguns devotos vêem o Monge. É o que revela o depoimento da senhora Ruth de Lara, entrevistada em fevereiro de 2004, quando a mesma visitava o Olho d’água São João Maria, em Ponta Grossa:

“Dizem que o monge era gaúcho e que lutou em uma revolução que aconteceu na Lapa, em que morreu muita gente. Minha avó conheceu ele em União da Vitória, quando ele ainda era moço. O que eu sei é que ele ficava nos lugares em que tinha água e plantação de couve e arruda. Ele curava muitas pessoas e fazia batismos. Uns falam que era mais de um monge, mas acho que era um só, que andou por toda parte, aqui no Paraná. O certo é que se ele não fosse importante, não curasse, ninguém mais ia se lembrar dele, porque já faz tanto tempo! Dizem que se ele continuasse vivo já ia ter uns 140 anos.” (Depoimento de Ruth de LARA, 2004).

Não muito diferente, e igualmente expressivo, o depoimento da senhora Rosalina Vatrín, que reside no município de Canoínhas/SC, ilustra a lenda que alimenta o imaginário popular de milhares de moradores da região:

“Quando chove forte, eu corro pegar a foto de São João Maria e rezar para pedir proteção. Aqui atrás (da casa) tem um cruzeiro que ele plantou quando passou por aqui, há muito tempo. Minha sogra que contava e dizia que ele protegia toda região. Qualquer um que fica doente ou quer pedir alguma graça vai lá e é atendido. Por isso que eu digo: João Maria não morreu. Ele ainda anda por essas bandas, fazendo milagres. Esses dias eu soube que ele vive lá no morro do Taió, e já tem uns 200 anos. Ta velhinho o coitado. E dizem que ele vai voltar e vai testar o coração das pessoas. Ele vai voltar como um mendigo, ou como um cachorro feio e bernento. Se chegar na tua casa um mendigo ou um cachorro é pegar um pedaço de pão e dar, porque ele vai testar o coração das pessoas, como é e como não é. Aquele que maltratar ele amaldiçoa e aquele que cuidar ele abençoa”.(Rosalina VATRIN, 1999).

Considerações Finais

Essa série de relatos, depoimentos, informações, além das imagens, fotografias, mensagens afixadas nas grutas, olho d’água e locais de homenagem ao Monge ilustram basicamente duas questões. Em primeiro lugar, essas crenças sobrevivem à revelia ou paralelamente à presença e descaso oficial, seja por parte do Estado, das igrejas tradicionais

ou mesmo da racionalidade lógica que parece predominar nos modos de ser, pensar e agir de boa parte da população brasileira, geralmente sintetizada no padrão classe média de consumo. Em segundo lugar, a crença dessas milhares de pessoas, que de algum modo partilham e reconhecem um poder de ação mística – religiosidade para além das religiões dominantes – ao que tudo indica já existiu ou continua existindo independentemente da indiferença (descaso ou ausência) da ação dos principais espaços midiáticos. Raramente, e bem diferente de outros setores que envolvem e atraem pessoas na vida social, o cotidiano desses espaços de visitação e homenagem pública são pautados ou sequer agendados pela grande maioria dos jornais, emissoras de rádio, internet ou televisão, seja em nível local das cidades onde esses locais recebem visitas de devotos de diferentes regiões e tampouco da mídia regional ou estadual.

Em terceiro lugar, essas manifestações de crenças religiosas, expressas em comportamentos e ações de devoção a uma das figuras que historicamente foi desconsiderada, quando não visivelmente desprezada pelos poderes oficiais instituídos, indica a presença viva de manifestações próprias da cultura popular que se relacionam com o sagrado, de modo sincrético, e que, ao mesmo tempo, legitimam essas expressões folkcomunicaçãois, espontâneas, sem controle social prévio e, pelo que se pode verificar no que diz respeito às crenças no Monge Maria, também passam a estabelecer relações próprias e individuais de comunicação sustentadas na lógica da representação do que aqui se denomina de “religiosidade rústica”.

Referências Bibliográficas

- AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: A organização da irmandade cabocla*. 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.
- BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- CALDEIRA, Jorge et al. *Viagem pela História do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas – O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- _____. *Os bestializados – O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- DERENGOSKI, Paulo Ramos. *Guerra no Contestado*. Florianópolis: Insular, 2000.
- GALLO, Ivone Cecília D’Avila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes – O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- OLIVEIRA NETO, Godofredo de. *O bruxo do Contestado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social – A Guerra Sertaneja do Contestado*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1981.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão - Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano. Sociedades e Instituições (1889-1930)*. São Paulo: Difel, 1977, vol. 2, pp. 39-92.
- THOMÉ, Nilson. *Sangue, suor e lágrimas no chão contestado*. Caçador: Universidade do Contestado, 1989.
- _____. *A Insurreição Xucra do Contestado*. Rio de Janeiro: Index, 1987.

_____. *Rio Branco e o Contestado: Questão de limites Brasil-Argentina*. Caçador: Universidade do Contestado/Incon, 1993.

_____. *São João Maria na história do Contestado*. Caçador: Universidade do Contestado, 1997.

VALENTINI, José Delmir. *Da Cidade Santa à Corte Celeste – Memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. Caçador: Universidade do Contestado, 1998.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4ª ed. Brasília: UnB, 1998.

Entrevistas e Depoimentos

Dinorah Aubrift Pinto, Lapa/PR, 02 out.1999.

Vicente Telles, Irani/SC, 04 out. 1999.

Nilson Thomé, Caçador/SC, 05 out. 1999.

João Paes de Faria, Lebon Régis/SC, 06 de out. 1999.

Rosalina Vatrín, Canoinhas/SC, 07 de out. 1999.

Paomira de Oliveira, Ponta Grossa/PR, 04 de fev. 2004.

Ruth de Lara, Ponta Grossa/PR, 04 de fev. 2004.