

RITUAIS DE DEVOÇÃO: DÁDIVAS NO MESSIANISMO DO CONTESTADO

DEVOTION RITUALS: GIFTS AT CONTESTADO MESSIANISM

Celso Vianna Bezerra de Menezes*

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

Palavras-chaves: Cultos religiosos. Rituais. Performance.

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

Keywords: Religious cults. Rituals. Performance.

* Professor Adjunto de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisador do Núcleo de Pesquisa de Antropologia da Performance e Drama (NAPEDRA) da USP. E-mail: cvbmenezes@uel.br

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

Seguidores dos monges, pregadores religiosos bastante conhecidos em toda a região interiorana do sul do país, fundaram várias vilas, os chamados “redutos”, onde criaram uma comunidade de sertanejos, participantes da “Santa Religião”. Eram a favor de um reino milenarista, que muitos identificavam com a monarquia, no qual vigoraria a lei de Deus e onde todos teriam terra, paz, prosperidade e justiça. Motivo de preocupação dos chefes locais, mandatários dos dois Estados e dos dirigentes da República brasileira, foram atacados por várias expedições militares; os habitantes dos redutos passaram então à resistência armada. Nos quatro anos que durou, a guerra envolveu mais de 20.000 sertanejos e fez mais de 5.000 vítimas.

Na vasta literatura dedicada à Guerra do Contestado, muito se discutiu sobre o caráter e objetivos do movimento. A primeira constatação era que a própria situação social que ensejou o surgimento dele, vaticinava a impossibilidade objetiva de sua vitória. Mas, além disso, e ao contrário dos movimentos revolucionários laicos, afirmava-se que os movimentos messiânicos levariam sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social. No dizer de Maurício Vinhas de Queiroz, é que “dadas as circunstâncias, é sempre um tipo de alienação: o messianismo é uma revolta alienada”. No limite, segundo ele, “quando determinados limites não são respeitados, é lícito concluir que o movimento se torna *autista*”.¹ Essa mesma questão é proposta por Henri Desroche a partir das sugestões formuladas por Roger Bastide. Ele se pergunta: “é possível levar adiante a distinção entre ‘messianismos bem sucedidos’ e ‘messianismos fracassados’? ou melhor: não pertence à essência de *todo* messianismo o ser, em maior ou menor grau, um messianismo fracassado?”.² O sucesso não poderia ser fruto do seu próprio fracasso, de seu destino ao fracasso? Não seria um fracasso criativo, aquele que teria como extensão possível às formas da esperança realizadora? É o que se perguntam Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime quando sugerem que “Toda questão é saber de que modo as utopias revolucionárias ‘realizam’ o projeto religioso messiânico: seja por rejeitar este último em um submundo religioso definitivamente desaparecido, seja por cumprir suas promessas, atualizando-o sob uma forma secular”.³ Segundo estes autores Henri Desroche teve na sociologia da esperança “o projeto de fazer explodir, por meio de uma sociologia da utopia, as classificações habituais dos fenômenos em ‘religiosos’ e ‘não-religiosos’. A sociologia de Desroche da esperança apreende a dinâmica

da autocriação do social em todas as manifestações coletivas em que se exprime a capacidade dos grupos humanos de transcender pelo imaginário as determinações da vida ordinária”.⁴ A utopia evocada de um futuro diferente, sonhado, contra um presente recusado. Assim, o que se sugere é uma atitude contra os achados habituais da sociologia das religiões: os avanços da utopia religiosa manifestam a dialética das religiões da oposição diante das religiões do poder. Desperta uma atenção às periferias, aos pequenos grupos minoritários e aos fenômenos marginais de subversão da ordem simbólica dominante, como veremos melhor mais à frente.

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

Algumas distinções se fazem necessárias⁵ Primeiramente, aquela que distingue as cerimônias dos rituais. Segundo Victor Turner, as primeiras são confirmatórias e os rituais, transformadores. Diz ele que considera o “termo ‘ritual’ mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo ‘cerimônia’ tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais”.⁶ Esta distinção é importante, pois mostra como V. Turner procura revelar o caráter dinâmico, vivo e transformador da vida ritual, ou seja, uma posição contrária àquela que podemos chamar de formas congeladas ou frias de estudar as sociedades: um foco permanente nos “símbolos em movimento e nos sistemas de ação,

quando toma o ritual como drama, e o drama (as crises políticas, sociais e de vida) como ritual.⁷

Outra distinção importante é indicada por Stanley Tambiah. Segundo ele, é preciso separar os “atos ordinários” que expressam atitudes e sentimentos diretamente (por exemplo, o choro denota a tristeza nas sociedades ocidentais) e “comunica” esta informação na interação entre as pessoas (a pessoa que chora deseja exprimir a uma outra seu sentimento de tristeza) dos comportamentos rituais⁸ caracterizados não pela intenção, mas pela “simulação” das intenções. Em outras palavras, afirma S. Tambiah que “rituais como comportamentos convencionais não designam ou querem expressar intenções, emoções ou estados mentais de indivíduos de um modo direto, espontâneo ou ‘natural’. Elaborações culturais de códigos consistem em um *distanciamento* de expressões espontâneas e intencionais porque espontaneidade e intencionalidade são, ou podem ser, contingentes, lábeis, circunstanciais ou mesmo incoerentes e desordenadas. [...] Assim, *distanciamento* é o outro lado da moeda das convenções; o distanciamento separa as emoções privadas dos atores de seus comprometimentos com uma moralidade pública”.⁹

Do mesmo modo, John Dawsey mostra como, a partir da distinção das noções de performance e de competência sugeridas por Victor Turner, o enfoque centrado na “competência tende a privilegiar o estudo das gramáticas que subjazem às manifestações culturais”¹⁰ típico dos estudos que persistem em equiparar o social com o sócio-estrutural. Nos estudos de performance, ao contrário, podemos pensar estes momentos extraordinários onde assistimos à suspensão dos papéis próprios da vida cotidiana. Nestes momentos excepcionais, os personagens são figuras liminares¹¹ cujo distanciamento permite pensar a vida social como um meta-teatro, ou um contra-teatro.

A antropologia da performance estudada por Victor Turner em seus últimos trabalhos, bem como os estudos de Richard Schechner sobre performance estética, nos permitem pensar os efeitos de distanciamento: a subjuntividade dos atos, ou o agir “como se”, ou ainda, a experiência de ser ao mesmo tempo “não-eu” e “não não-eu”. “Trata-se de um eu vendo-se sendo visto pelo outro, como outro”.¹² Ainda segundo John Dawsey, é este “desvio metodológico” promovido por Turner que permite um “lugar olhado das coisas” privilegiado: as margens (a anti-estrutura) onde se capta a intensidade da vida social e a partir da qual se pode compreender uma estrutura social. Segundo suas palavras, “trata-se de um olhar atento e de uma abertura calculada, tal como o cálculo de um risco, do antropólogo em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades” [...] “Experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao cotidiano. Trata-se de mais do que um simples espelhamento do real. A subjuntividade que caracteriza um estado performático, liminar, surge como o efeito de um ‘espelho mágico [...] Abrem-se fendas no real, revelando o seu inacabamento. Tensões suprimidas vêm à luz. Estratos

culturais e sedimentações mais fundas da vida social vêm à superfície. Assim, nos espaços liminares, se produz uma espécie de conhecimento: um abalo”.¹³

O estudo das práticas religiosas que ora propomos remete às noções de magia, tomadas como crenças, mas sobretudo como práticas, ou seja, buscamos entendê-las e analisá-las enquanto ritos. Pretendemos nos apoiar nas formulações sobre os rituais empreendidos por Mariza Peirano, que procura pensar conjuntamente os mitos e os ritos, o *dito* e o *feito*, título, aliás, de uma de suas publicações.¹⁴ Esta autora parte das definições operativas de Stanley Tambiah e acredita que o ritual deve ser entendido tendo como pressupostos quatro quesitos: 1) ele é um sistema cultural de comunicação simbólica; 2) é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos; 3) frequentemente expresso por múltiplos meios; 4) é uma ação ritual *performativa*.¹⁵

Segundo a autora, podemos desta forma esclarecer como se dá a eficácia do ritual, analisando-a em três sentidos: a) no sentido pelo qual dizer alguma coisa é também fazê-la; b) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação e c) no sentido de valores que são criados e inferidos pelos atores durante a ação. “Rituais são adequados para realizar essas funções aparentemente diversas (combinar as dimensões do viver e do pensar), porque são *performativos*. Desta forma, a eficácia da ação social, que Marcel Mauss tanto insistiu em incluir em sua visão da sociedade, recebe uma formulação renovada...” (*idem*).¹⁶

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

Do exposto, fica bem claro que a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através desta resposta que as contradições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isto, em casos como estes, um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam. [...] Elas são, porém, superadas por uma nova realidade criada simultaneamente com uma nova linguagem. Do mesmo modo, a persistência eventual de continuidade de teor patrimonialista, restos do que existia antes, não deve iludir de forma a que se perca de vista o que há de radicalmente novo. É dentro desse universo semântico novo, e da realidade muito concreta a ele associada, que é preciso conduzir a investigação. Reconhecer que existe um antes e um depois é fundamental.¹⁷

Respeitar o hiato entre o antes e o depois. A crise provoca o desencantamento. O movimento é a resposta ao desencantamento, não à crise, por isso ocorre o “reencantamento”. Daí a ideia de que o depois explica o antes, e não o contrário, assim elimina-se a noção de causalidade. O movimento, tal como ocorreu, foi uma resposta dentre muitas possíveis. Deste modo, assim como a noção de *discurso*, preconizada por Johannes Fabian¹⁸, a noção de performance permite dar ênfase à abordagem que procura desvelar os sentidos e pôr em relevo a ideia de interlocução: a resposta possível no contexto histórico determinado, que inclui a sociedade e o momento histórico brasileiros.

A devoção ao Monge São João Maria nos dias atuais, sobretudo a peregrinação aos locais santos, pousos, águas santas e cruzeiros, são coletivas, muito embora os ritos ganhem feições individuais. Os rituais dos devotos unem o sobrenatural com o mundo terreno, o mundo do cotidiano. O drama pessoal e social, como desemprego, crise familiares, alcoolismo, problemas financeiros, desigualdades, é exposto de forma bastante crua nas rezas, nos pedidos, nas oferendas. O batismo é o rito de passagem que permite a entrada neste outro mundo, sagrado, efêmero e liminar; ele é a condição sem a qual pessoa alguma pode se considerar devota e, nesta condição, estabelecer uma relação com a dimensão sagrada do Monge. As rezas individuais são o meio de estabelecer esta relação. Como nos diz Marcel Mauss, a prece é precisamente um dos fatos que unem o rito à crença: “Ela é plena de sentido como um mito. [...] Nelas as necessidades da linguagem fazem com que a própria oração muitas vezes especifique ela própria as circunstâncias, os motivos de sua enunciação”.¹⁹ Ela é como um fato em que ação e representação se correspondam intimamente. Além disso, observa-se a separação formulada por Mauss: a ritualização se opõe à espiritualização, ou individualização. O mesmo pode ser observado nas Festas do Divino Espírito Santo, onde “as rezas constituem um meio simbólico de concentração coletiva e individual dos devotos [...] Mas constituem também um meio para os indivíduos intensificarem sua comunicação com o Divino. Ao longo das rezas percebem-se tanto a dimensão coletiva e ritualizada das preces quanto sua dimensão individualizada e espiritualizada. [...] Uma dimensão mais individualizada, interiorizada e espiritualizada e uma devoção mais coletiva e ritualizada”.²⁰ As preces são parte de um processo que envolve também a troca com os mortos e com os deuses, as dádivas e as contradádivas. Seja no momento em que se faz alguma “promessa” ou quando se pretende retribuir alguma “graça” recebida.²¹

Em um bairro da periferia de Ponta Grossa existe um veio de água às margens de um córrego. Dizem que foi um lugar de estadia do monge João Maria. A visitação era frequente e o lugar de difícil acesso: as pessoas tinham que percorrer caminho bastante íngreme e estreito, entre uma construção e o córrego que passava abaixo. A prefeitura do município fez algumas obras no lugar: de início uma ponte sobre o córrego e, depois, a própria ponte recebeu

uma cobertura e paredes. Uma escadaria foi também construída para os devotos descenderem da rua até o veio de água. Ao lado, em uma pequena casa de madeira, mora Dona Antonia e sua família. Ela toma conta do lugar e seu marido trabalha na prefeitura. O lugar é bem cuidado, mas ela diz que não ganha nada pelo trabalho. De um lado, a imagem de João Maria dentro de um oratório, do outro, em cima da parede, enfileirados, inúmeras imagens: São João Maria, Nossa Senhora de Aparecida etc.

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

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

trazido umas coisas para mim. Tinha várias cestas básicas, cestona, não daquelas pequenas, não. No outro carro, tinha colchão, roupa, de tudo, de tudo. Tanto que até hoje eu não compro roupa, não compro roupa. Depois daquele dia, eu nunca mais passei necessidade Depois daquele dia, nunca mais faltou nada.

A história contada por Dona Antonia é bastante recorrente. Ouvi-a várias vezes, com pequenas diferenças. Dona Antonia é quem afirma que o monge já lhe trouxe muitas graças, mas a maior delas foi seu filho caçula, o Elvis:

Era de madrugada, umas duas horas da manhã. Os cachorros começaram a latir, sem parar. Meu marido olhou pela janela e disse: devem ser aqueles maloqueiros, de novo. Então, eu me levantei também e viemos ver o que era. Ali, neste chão, estava a criança recém nascida. Ela devia ter acabado de nascer, pois ela estava com o cordão umbilical, ainda. Nós pegamos para a gente. A mãe dele disse que ia matar. Já tinha matado um e ia matar esse também. Hoje ele está com cinco anos e bem de saúde, melhor que eu.

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

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

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

Os batismos são as práticas mais recorrentes excetuando os pedidos de ajuda para uma ou outra necessidade do devoto. Eles são feitos independentes dos batismos realizados regularmente nas Igrejas, católicas ou não. Quase

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

Os batismos seguem quase sempre um mesmo ritual: a arruda usada em Ponta Grossa é substituída pela vassourinha, planta bastante comum nos campos no entorno da Gruta da Lapa e tida como uma planta usada e receitada por São João Maria. Os batismos não são somente das crianças: crianças já crescidas e mesmo adultos são vistos sendo batizados. A crença mais difundida é que após o batismo os devotos passam a ficar protegidos dos males comuns ao mundo cotidiano. Na Lapa os devotos são vistos pelo campo no entorno da Gruta à sua procura. A vassourinha e a água santa são as lembranças levadas pelos visitantes, além das fotografias, quadrinhos, santinhos, colares etc., vendidas pelos ambulantes no parque que circunda a Gruta.

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

Estava um dia ali mesmo no olho d'água, quando viu chegar um casal e o filho. O menino, com aparelho nas pernas, não conseguia andar. Ele era para amputar a perna, ele ia amputar a perna no dia 29 de Agosto... Eu não me lembro do ano que era, aqueles tempos. Então, o casal se ajoelhou

e o guri do lado. De repente, o guri começou a gritar: “mãe me acuda que tem um bicho mordendo, tem um bicho mordendo”. O pai disse para deixar o menino que não era nada, que estava tudo limpinho. Então, deu um estouro. Deu um estouro no aparelho da perna do menino e o menino saiu correndo. Os pés do piázinho era tudo virado para trás. E ele saiu correndo. O pai disse que no dia seguinte ia levar o menino para se operar. No dia seguinte ele ia operar. O pai, então, perguntou para ela o que ele ia dizer? Ela disse para ele contar a verdade: que o milagre de Deus existe e fé de vocês é grande. Isso foi uma coisa que mais me emocionou... E, depois por aí vai a história de São João Maria, por aí vai. Acontece bastante.

A crença em São João Maria e em seus milagres é bastante disseminada em toda a região. Segundo Duglas Monteiro, os devotos do monge, e a população de modo geral, não separa o mundo terreno e o extraterreno. Essa concepção, onde se nota uma impregnação religiosa da vida cotidiana não faz “uma demarcação nítida entre os fenômenos da natureza, da sociedade e do sobrenatural”.²² Seria uma visão cosmicizante do mundo que pode ser notada nas atuações do monge: benze roças, santificava as fontes de água, aviava receitas e distribuía orações aos devotos. Esta visão permite aos seus devotos uma segurança diante das incertezas da vida cotidiana.

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

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

O olho de água de Dona Antonia recebe visitas o dia todo e os rituais são “privados”, assim como na Lapa e nos outros locais de visitação, como no Irani, Campos Novos e Canoinhas. Mariza Peirano afirma que os “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as rela es sociais”.²³ Chamamos os rituais a São João Maria de “privados”, no entanto, o que se observa   um repertório relativamente definido, compartilhado e público de categorias, classifica es, formas e valores. Assim também, eles seguem certas sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, ou seja, apresentam uma formalidade, uma rigidez e uma redundância.²⁴ Não nos esqueçamos das palavras de Lévi-Strauss, quando nos alerta que a cura traz benefícios aos indivíduos particulares, mas a crença na cura traz segurança ao grupo.²⁵

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

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

São João Maria, intercedei ao nosso Deus de Misericórdia, Amor e Bondade, para conceder a este pecador a Graça Divina para realizar seus negócios, desejos e aspira es. Dai-me, Senhor, pela intercessão de São João Maria, saúde e bons anjos protetores para livrar-me de malefícios, inveja e acidentes.

Amém.

Em Ponta Grossa, na bica de água da Dona Antonia há uma ora o afixada num quadro:

Ora o do Profeta João Maria

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

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

Senhor João Maria

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

Peço a cura da perna e pé do Gabriel.

Peço para meu pai pare de beber e fumar.

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

Abençoe o Lincon e Aline e saúde para eles.

Peço que tire esse medo meu de dirigir.

Agradeço por tudo.

Obrigada

Kelly

E outro bilhete:

São João Maria e a Santa Cruz e Santa Emídia.

Eu preciso que voceis me fortaleça.

Eu agradeço por tudo o que voceis já fizeram por mim.

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

E me ajuda a receber os meu dinheiro.

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

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

Por meio destas orações e destes pedidos, o sistema de troca com o Divino se faz presente. Assim também a Coroa na Festa do Divino, que não apenas “representa” o Divino Espírito Santo, não é apenas a substituição de uma entidade ausente (conforme o sentido moderno da palavra “representação”), encarnação visível de um domínio invisível; mas, ao contrário, ela é uma entidade, ela é a presença mesma do Espírito Santo com seus poderes e virtudes.²⁶

O que observamos em todas estas práticas e ritos religiosos é uma concepção que traduz determinadas percepções devocionais. Como aponta Rubem César Fernandes em *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*, observa-se a

questão mais funda de uma diferença de perspectivas devocionais. Os padres falam da romaria como uma metáfora da doutrina da imitação de Cristo; mas os piracicabanos tomam a metáfora ao pé da letra, ousando uma interpretação que ofende a ortodoxia. Para os padres há um problema de ‘excesso’ na devoção dos romeiros: exagero no sacrifício, que ameaça a transformar a penitência de um ato de contrição em ato de orgulho; exagero também na eficácia que se atribui às promessas, numa banalização do ‘milagre’. ‘Milagre mesmo eu nunca vi, disse-me um padre que passou a vida adulta em Pirapora. Eles recebem graças, conforto, apoio, mas milagre é outra coisa’. Para eles, a fé dos romeiros oscila entre uma pretensão embrutecida que exagera a penitência dolorosa e uma crença infantil que mal distingue o natural do extraordinário. O excesso é um problema de ‘ignorância’, e a luta do padre é a ‘educação’ da fé popular.²⁷

Eficácia, exagero, crença infantil e, sobretudo, a “metáfora ao pé da letra” nos leva a entender tal perspectiva como a explicitação da metonímia tão própria dos ritos sacrificiais um tanto quanto apartados das metáforas tão próprias dos mitos. A metonímia se caracterizaria exatamente pela ligação sem mediações entre representação e coisa representada: nos rituais de devoção ao Monge, nota-se a presença da couve tão apreciada em vida por ele; os ex-votos na forma de pés, pernas, miniaturas de casas, muletas, bonecas, fotografias etc.

Não custa lembrar que o clássico texto de Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, adiantava o que somente alguns anos depois seria sistematizado por Victor Turner. “Assim, o ritual focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante. Em tudo isto, ajuda a percepção. [...] O ritual pode vir, primeiro, formulando a experiência. Pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza simplesmente a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência, expressando-a. Isto é verdadeiro para a linguagem. Podem existir pensamentos que nunca foram traduzidos em palavras. Uma vez que as palavras são formuladas, o pensamento muda e é limitado pelas próprias palavras selecionadas. Assim, o discurso criou alguma coisa, um pensamento o qual podia não ser o mesmo”.²⁸

Victor Turner diz que a performance completa uma experiência (a articulação do passado com o presente que tornaria possível a construção de significados). Performance, portanto, diz respeito justamente ao momento da expressão. Conforme Blackburn: “Performance... é seja lá o que for que aconteça com um texto em contexto”.²⁹ Nos rituais sobre os quais nos debruçamos, a imagem do Monge, os objetos significativamente trazidos à cerimônia e a palavra a ele dirigida pelas rezas, preces e orações simulam

a presença efetiva do ausente. A prece ou os pedidos escritos para serem lidos em voz alta, contém o nome do devoto e o nome a quem se endereça a mensagem, o Monge João Maria. Seu nome é pronunciado em voz alta, em muitas ocasiões, repetidas vezes, para que sua presença ritual se realize e a comunicação torne-se possível.³⁰

A performance já foi descrita como um evento comunicativo no qual a função poética é dominante. A experiência daí invocada é consequência dos mecanismos poéticos e estéticos produzidos através de vários meios comunicativos simultâneos. A performance permite uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscitando um novo olhar, criando momentos nos quais a experiência está em relevo.³¹

Como afirma J. L. Austin a análise deve centrar-se não nas frases e elementos isolados, mas no evento de fala total.³²

NOTAS

¹ QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado*. São Paulo: Ática, 1981. p. 253.

² DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: UESP, 2000. p. 52.

³ HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 312.

⁴ *Ibidem*, p. 307.

⁵ O ritual é um dos temas mais discutidos na antropologia, no entanto abdicamos de refazer o longo trajeto que remonta aos trabalhos de E. Durkheim, A. Van Gennep, etc. Do mesmo modo, os estudos sobre a performance na antropologia, embora de discussões bem mais recente, serão retomados somente parcialmente durante a exposição deste trabalho.

⁶ TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005. p. 139

⁷ DA MATTA, Roberto. Apresentação liminar à obra e à graça de Victor Turner e à sua antropologia da ambiguidade. In: TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005. p. 25.

⁸ Observemos que embora se conheçam inúmeras definições de “ritos”, deveria haver para todas elas um pressuposto fundamental: a de que os atores participantes destes atos rituais marcariam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos. Do mesmo modo, Mariza Peirano diz que não separa, em termos absolutos, o que é do que não é ritual. “O motivo é simples: a concepção de que um evento é “diferente”, “especial”, “peculiar”, tem que ser nativa. Em princípio, passa a ser “ritual” o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico” PEIRANO, Mariza. *Temas ou teorias? o estatuto das noções de ritual e de performance*. Brasília: UNB, 2006. p. 3. (Série Antropologia).

⁹ TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought, and social action*. Cambridge: Harvard, 1985. p. 132-133.

¹⁰ DAWSEY, John C. O teatro dos ‘Bóias-Frias’: repensando a antropologia da performance. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 24, p. 16, 2005.

¹¹ Conforme Victor Turner, “enquanto a ‘communitas’ é um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas sócio-estruturais é assunto de escolha consciente, a liminaridade é muitas vezes, ela própria, um ‘artefato’ (ou ‘mentefato’) de ação cultural” TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 6.

¹² DAWSEY, op. cit., p. 21 e 23.

¹³ Ibidem, p. 24.

¹⁴ PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; NUAP/UFRJ, 2002.

¹⁵ PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 40.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974. p. 16.

¹⁸ DICKIE, Maria Amélia S. Milenarismo em contexto significativo: os Mucker como sujeitos. In: MUSUMECI, L. (Org.). *Antes do fim do mundo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004. p.18.

¹⁹ MAUSS, Marcel. *A Prece: ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 231.

²⁰ GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. Entre o divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 29, p. 81, jan./jun. 2008.

²¹ Ibidem, p. 79.

²² MONTEIRO, op. cit., p. 84.

²³ PEIRANO, op. cit., 2003, p. 10.

²⁴ TAMBIAH, op. cit.

²⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 212.

²⁶ MONTEIRO, op. cit., p. 84-85.

²⁷ FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 57.

²⁸ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 82.

²⁹ BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poética e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1/2, p. 198, 2006.

³⁰ SEVERI, Carlo. A palavra emprestada ou como falam as imagens. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 491, 2009.

³¹ LANGDON, E. Jean. Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1/2, p. 166, 2006.

³² AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

Artigo recebido em novembro de 2012. Aceito em dezembro de 2012.