

A AUSÊNCIA DA GUERRA

HISTÓRIAS DO CONTESTADO ATRAVÉS DA FUGA, DO TERRITÓRIO E DA RELIGIOSIDADE

DIBE AYOUB

RESUMO *Apesar de sua duração e de seus impactos, a Guerra do Contestado (1912-1916) permanece pouco rememorada como parte da história do estado do Paraná e como parte da história das populações que vivem em regiões que foram afetadas por ela. Pretende-se discutir como a ausência da Guerra, enquanto evento fixo no tempo e caracterizado por violências extremas, constitui as historicidades de grupos que atualmente lutam por seus territórios tradicionais. Assim, observam-se as construções e práticas particulares que os sujeitos têm de sua história e da história da região do Contestado, as quais passam pelo parentesco, pelo território e pela religiosidade.*

PALAVRAS-CHAVE *Guerra do Contestado; historicidade; paisagem; religiosidade.*

ABSTRACT *Although its duration and impacts, Contestado War (1912-1916) remains little recollected as part of the history of the state of Paraná, and as part of the history of the people who live in regions that had been affected by the conflict. This article intends to discuss how the absence of the War, as an event fixed in time and characterized by extreme violence, constitutes the historicity of groups currently fighting for their traditional territories. By doing so, it observes the particular constructions and practices that subjects have of their history and of the history of Contestado region, which pass through kinship, territory and religiosity.*

KEY WORDS *War; historicity; landscape; religiosity.*

1 “Sertanejos” e “caboclos” eram os termos utilizados para definir os moradores que habitavam o interior desses estados. Os que participaram da Guerra viviam geralmente em terrenos de florestas de araucárias, onde praticavam o extrativismo de ervamate, a produção de roças de subsistência e a criação de porcos à solta (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p.35-37).

A GUERRA

O ano 2012 marcou o centenário do início da Guerra do Contestado, conflito que afetou os territórios do sul do Paraná e do interior de Santa Catarina entre 1912 e 1916. A Guerra teve como atores centrais uma população de pobres “sertanejos”,¹ os quais vivenciaram, entre fins do século XIX e início do XX, as intensas transformações na estrutura fundiária dessa região. Em 1912, diversas pessoas que haviam perdido suas posses e moradias em razão da construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande e de concessões de terras para outras companhias e coronéis uniram-se ao monge José Maria, em Taquaruçu (SC), e a partir de então, tomou corpo o movimento messiânico que se organizava em redutos com governo e práticas religiosas próprias, contra o qual o Estado promoveu a Guerra.

Com o advento da República, a propriedade das terras públicas havia sido transmitida aos estados, administrados por “coronéis” que distribuíam esses territórios entre seus amigos e outros chefes políticos (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p.65; BALHANA, 1969, p.199). Além disso, em 1889, o engenheiro Teixeira Soares foi autorizado pelo Governo Imperial a construir e usufruir de uma ferrovia entre Itararé (SP) e Santa Maria da Boca do Monte (RS), a qual se tornaria a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande (ESPIG, 2008, p. 117). Através de um processo de incorporação iniciado em 1906 e completado em 1909, a ferrovia foi adquirida pela *Brazil Railway Company* (ESPIG, 2008, p. 133). Junto à sua subsidiária madeireira, *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*, a *Brazil Railway* obteve do governo federal o direito de explorar uma área de quinze quilômetros para cada lado do eixo da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. Somado às concessões das terras devolutas aos estados, esse processo tornou frequentes as expulsões da população que se estabelecera nesses territórios como posseira – ou seja, sem títulos legais – ou que estava entre os estratos sociais menos favorecidos.

José Maria, por sua vez, é um dos monges que compõem, no sul do Brasil, a crença em religiosos andarilhos, que transitavam pelo interior curando pessoas, profetizando e disseminando práticas como a construção de cruzeiros em morros e o uso de certas nascentes de água como fontes de poderes curativos (MACHADO, 2004, p.164; KARSBURG, 2012, p.12). Apesar de suas diferenças pessoais e dos distintos períodos em que exerceram suas pregações, esses três monges são concebidos pela população das regiões por onde passaram como um único monge, João Maria, que era o nome de dois desses peregrinos (José Maria era o terceiro). O primeiro, João Maria de Agostinho, de origem italiana, era discípulo de Santo Antão. Sua trajetória eremita pelas Américas começou na Venezuela, em 1838, e teve fim nos Estados Unidos, em 1869. Chegou ao Rio Grande do Sul em meados da década de 1840, atravessando o planalto meridional brasileiro ao menos duas vezes entre 1845 e 1851 (KARSBURG, 2012, p.409). Foi com João Maria de Agostinho que se iniciou a tradição dos “santos olhos d’água do monge João Maria”, fontes e nascentes em cujo poder curativo diversos grupos do interior dos estados do sul creem até o presente.

O segundo monge, João Maria de Jesus, era Atanás Marcaf, imigrante sírio vindo de Buenos Aires, que passou pela região entre 1890 e 1908. Sua fotografia, em que aparece sentado de pernas cruzadas ao lado de uma capelinha, é bastante difundida entre os seguidores do monge, tendo se tornado uma espécie de imagem hegemônica dele. Já José Maria é representado por histórias controversas, divididas entre aqueles que o classificavam como um falso profeta, charlatão, que se aproveitava da fé do povo, e opiniões segundo as quais ele era um grande curandeiro, que jamais estimulava o fanatismo e cujas práticas de cura não possuíam origens mágicas, mas giravam em torno do conhecimento das propriedades da flora local (MACHADO, 2004, p. 175-176).

Em agosto de 1912, José Maria, então estabelecido em Campos Novos (SC), compareceu à Festa do Bom Jesus na

localidade de Taquaruçu, a convite de líderes comunitários da região. Sua presença, porém, estendeu-se para além dos festejos, em virtude da vinda de doentes e de pessoas curiosas para conhecê-lo. Dentre elas, havia tanto habitantes das comunidades mais próximas, quanto posseiros que haviam sido expulsos de suas terras pela *Lumber* e pela *Brazil Railway*. Eram pessoas que não tinham mais para onde voltar, e que esperavam pelo retorno de João Maria. Aos poucos, uma espécie de povoado se formou ao redor do monge, atraindo cada vez mais gente. Por volta de setembro de 1912, havia cerca de 700 crentes nesse reduto (QUEIROZ, 1957, p.17).

Devido ao aumento da influência do monge sobre seu território, o Coronel Francisco de Albuquerque, superintendente do município de Curitibaanos, tenta dialogar com José Maria a fim de saber de suas intenções. Frente à negativa do monge em ir até o coronel, este último envia uma mensagem para o governador de Santa Catarina, na qual afirma que os sertanejos haviam proclamado a monarquia nos sertões de Taquaruçu (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p.87-8). O envio de tropas do exército para dispersar os fiéis fez com que eles, guiados pelo monge, seguissem até Irani, nos campos de Palmas, já no Paraná.

Aqui entra em cena a então questão dos limites entre os estados de Santa Catarina e do Paraná, objeto de disputa e de discussão desde 1840 (BALHANA, 1969, p.206). A introdução de José Maria e de seus fiéis em Irani gerou ainda mais tensões entre os dois estados, já que o governo paranaense tomou esse movimento como uma invasão do inimigo (BALHANA, 1969, p.201). Novamente o exército é chamado para agir em Irani. Lá, o monge é morto em combate e a população de fiéis retorna a Taquaruçu. Em 1914, eles sofrem um novo ataque, fato considerado o verdadeiro estopim da guerra. A partir daí, mudam seu reduto de lugar e novos redutos vão surgindo. Diferentes lideranças – inclusive uma moça de 15 anos, Maria Rosa – comandam os crentes ao longo dos anos. Eles foram pejorativamente chamados pelas autoridades, pelo exército e

pela imprensa da época de “fanáticos”, termo politicamente usado para deslegitimar sua luta e retratá-los como pessoas que viviam uma espécie de delírio coletivo. Com o avançar da Guerra, passaram a promover assaltos a fazendas da região, período que é conhecido como a fase de “jaguncismo” do movimento.

Tendo como base de sua conceituação os significados de “arma” e “de quem da arma se servia”, o termo “jagunço” aparece inicialmente como sinônimo de “capanga” de um clã ou de um grupo de parentes, ou de um chefe político (QUEIROZ, 1976, p.220). Desde seus primeiros usos e concepções, no século XIX, “jagunço” remete a armas e a personagens armados presentes em diferentes situações de conflito. Como discute Queiroz, o termo serve para indicar sujeitos específicos que mobilizam e são mobilizados dentro de determinadas “lutas”, motivadas por interesses distintos e que variam de teor ao longo do tempo. O termo que, tanto quanto “fanático”, contribui para a construção de uma imagem negativa, foi utilizado pela mídia e pelo exército para caracterizar os seguidores de Antônio Conselheiro, em Canudos (1896-1897), cujo movimento de caráter messiânico organizado em redutos era um óbvio ponto de similitude com os devotos de João Maria que entraram em guerra contra o Estado na primeira década do século XX, em uma região distinta. É assim que “jagunço” também passou a ser tomado como o guerreiro defensor de um líder religioso. Foram igualmente a mídia, o exército e as elites regionais que impuseram essa nomenclatura aos seguidores do monge no sul do Brasil.

Com os constantes ataques sofridos, a situação dessa população tornou-se cada vez mais insustentável. A queda de diversos redutos fez com que a população remanescente se acumulasse no reduto de Santa Maria, que também acabou sendo cercado pelo exército. Esse cerco gerou uma multidão de famintos, que não tinham para onde escapar em busca de alimento. Em abril de 1915, as tropas do Capitão Potiguara tomaram Santa Maria e o povoado foi incendiado (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p.229). A Guerra acaba em agosto de 1916, com a prisão

de Adeodato – o último líder dos “jagunços” – e a rendição dos integrantes do movimento perante o exército. Coloca-se em prática, então, o plano do governo de dispersar essa população pelo interior dos estados em questão, muitas vezes através da própria ferrovia. Para Queiroz (1957, p.34), não foram nem os soldados, nem as ordens de Adeodato para o cessar das batalhas que acabaram com o conflito. Segundo a autora, os “jagunços” não teriam sido vencidos se a fome, as doenças, e a miséria não os houvessem dizimado. Quanto aos números de mortos, fala-se em vinte mil, dos quais mil seriam membros do exército.

A Guerra do Contestado é pouco lembrada como marco da história paranaense. Com isso quero dizer não só da sua ausência ou mínima presença no ensino de história e geografia locais, mas também na falta de monumentos e outros lugares de memória – como os museus – na região afetada pela Guerra. O centenário do conflito, porém, reabre essa discussão, alavancando congressos acadêmicos no sul do país, exposições em museus, um seriado sobre o Contestado na principal emissora paranaense de televisão, publicações de livros, artigos em jornais, e o documentário “O Contestado – Restos Mortais”, de Sylvio Back, lançado em 2012.

Além de contar com testemunhos de moradores da região contestada, e com narrativas de especialistas acadêmicos, jornalistas e conhecedores locais, o documentário traz ainda filmagens de sessões mediúnicas de incorporação dos espíritos daqueles que lutaram na Guerra. Esses espíritos revelam episódios de violência, de incerteza, de dor, e performatizam, com seus corpos, vozes e gestuais, situações vividas nos combates. Ao traçar esse caminho peculiar, em que a experiência religiosa possibilita acessos e incorporações da memória e a quebra do espaço-tempo das narrativas orais, o filme inspira a possibilidade de pensarmos em outras historicidades em torno do Contestado.

Uma primeira questão que se coloca é a de quais traços de memória são procurados quando se investiga a Guerra, e se o foco neles não desviaria a atenção dos modos com que as populações das regiões afetadas concebem suas próprias noções de história,

dando recortes particulares ao movimento do Contestado. No interior da porção centro-sul do Paraná, onde pesquiso comunidades rurais de posseiros e de faxinalenses, fala-se pouco da Guerra em si mesma. Conta-se apenas de algum conhecido que tem uma espada, um uniforme dessa época, ou cuja família veio à região fugindo do conflito. No entanto, o silêncio sobre os combates se contrapõe a um outro tema que remete à Guerra, é amplamente comentado, e figura como prática consolidada ao longo dos anos entre diversos grupos rurais dessa região: a crença em São João Maria e em seus poderes curativos.

Para a população do Contestado, sempre houve um só monge João Maria. Até hoje, os habitantes dessa região guardam fotografias dele, amuletos, livretos com suas histórias, e fazem o uso de plantas medicinais que eram receitadas pelo monge.² Há quem diga que São João Maria ainda está vivo, e que a qualquer hora ele pode surgir novamente. Suas andanças pelos sertões do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul deixaram marcas no ambiente, promovendo uma espécie de geografia de suas caminhadas e da crença em sua pessoa. As nascentes por onde ele passou são tidas como fontes de águas abençoadas, utilizadas na região pesquisada para batizar crianças e benzê-las, assim como para curar doentes. São popularmente conhecidas como “santos olhos d’água” de São João Maria. As grutas onde ele repousou tornaram-se lugares de peregrinação e de pagamento de promessas – como é o caso das grutas do município da Lapa (PR) e de Porto União (SC). Nos morros, por recomendação do monge, foram erigidos cruzeiros de cedro.

Todos esses elementos apontam para memórias incorporadas em práticas e lugares, as quais remetem ao Contestado, pois invocam experiências religiosas e crenças que se relacionam aos eventos desse conflito. Outro elemento rememorado são as profecias do monge, ainda acionadas nessa região para falar de questões contemporâneas que atingem as populações que lá vivem. A crença em João Maria e nos olhos d’água relaciona-se ainda à colonização desses lugares

2 É o caso da vassourinha, utilizada para diversos fins medicinais e conhecida na região como “vassourinha de São João Maria”.

pelas famílias sertanejas, e podem ser vistas como um dos elementos “tradicionais” desses grupos que hoje reivindicam direitos sobre o território. A memória ativada nos olhos d’água sobre a passagem do monge por esses lugares remete tanto a elementos que caracterizam o modo de vida dessas populações, sua fé, suas maneiras de perceber o meio-ambiente em que vivem e de agir sobre ele, quanto a noções acerca do tempo de existência das famílias nesses territórios. Assim também, o parentesco é acionado como elemento de memória para falar do tempo da Guerra, das nascentes sagradas e das práticas que as envolvem. Nesse sentido, a memória pode ser vista como um conjunto de reivindicações, um ato de engajamento que se conecta a consequências e fins morais no presente, ao mesmo tempo em que estabelece uma relação com o passado (LAMBEK, 1996).

Tendo em vista esses modos de rememorar o Contestado, os quais enfatizam a religiosidade em detrimento aos eventos violentos da Guerra, pretendo analisar duas temáticas distintas. A primeira diz respeito às histórias de uma família sobre sua mudança para o município de Pinhão (PR), as quais se fundamentam em lembranças de fuga da Guerra e de chegada a um território que tornam sagrado. A segunda gira em torno da crença nos olhos d’água e no monge, e é analisada segundo dados de campo obtidos em Pinhão e em Palmas (PR),³ e a partir do filme “As Águas do Monge”, que foi produzido a partir do “Projeto Águas em Movimento”, em 2008. Financiada pela Petrobrás e executada através de sindicatos, associações de trabalhadores rurais, organizações de educadores populares e cooperativas dos municípios que abrangeu, o Projeto buscava a recuperação ambiental do entorno das nascentes caracterizadas como “santos olhos d’água”. Também visava à organização política das comunidades e ao desenvolvimento de práticas de solidariedade que acredita-se terem sido preconizadas pelos monges, tal como os mutirões de trabalho coletivo em hortas comunitárias. Através dessas reflexões, pretendo propor questões acerca do modo com que esses grupos elaboram sua historicidade.

3 Separados por 228 km, Pinhão localiza-se no centro-sul do Paraná, enquanto Palmas se localiza no sudoeste. No primeiro município desenvolvo pesquisas desde 2009, tendo como foco grupos sociais que lutam pela regularização fundiária de seus territórios, disputados com uma empresa madeireira e com outros agentes. Parte dessa pesquisa foi financiada pelo Projeto Memórias dos Povos do Campo no Paraná, através do Convênio ITCG/MINC, e apoiada pela Associação das Famílias dos Trabalhadores Rurais de Pinhão (AFATRUP). Já em Palmas, realizei estudos, no ano de 2012, a fim de produzir o Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Adelaide Maria Trindade Batista, documento que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), organizado e elaborado pelo INCRA, segundo a Instrução Normativa n. 57 de 20 de outubro de 2009, que regula os procedimentos de reconhecimento dos territórios quilombolas no Brasil.

OLIVEIRA E REIS: O ÊXODO E A PROMESSA AO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Família pioneira de uma comunidade de faxinal,⁴ os Oliveira têm seu passado, sua permanência na terra e a percepção do seu futuro vinculados a experiências de guerras e revoltas no sul do Brasil. A fuga da guerra e a errância pelo interior do Paraná os levaram a Pinhão e ao local onde a família vive até hoje. Considerando as narrativas que a seguir serão descritas, assim como genealogias obtidas em campo, tem-se que os Oliveira possivelmente chegaram ao município entre as décadas de 1910 e 1920. Com eles, trouxeram a devoção ao Divino Espírito Santo. Quando se estabeleceram como primeiros habitantes daquelas terras, fizeram uma promessa a esse santo, segundo a qual ergueriam uma igreja para ele e em seu dia (celebrado no Pentecostes) o homenageariam e realizariam uma mesada de anjo, que é uma prática bastante comum de pagamento de promessa nessa região. Trata-se de um grande almoço destinado aos anjos, representados por todas as crianças da comunidade que tenham menos de 10 anos. Os Oliveira promovem anualmente a Festa do Divino Espírito Santo em seu faxinal, unindo também as outras famílias que agora vivem na área. É ao santo que alguns deles percebem que devem sua permanência nessas terras, afetadas, desde os anos 1970, por disputas territoriais com a madeireira Indústrias João José Zattar S/A.

As narrativas apresentadas a seguir foram contadas por dois irmãos, bisnetos do ancestral fundador da comunidade, em ocasiões distintas, durante a semana que procedeu a Festa do Divino Espírito Santo no faxinal. O primeiro é Damião, de 58 anos; a segunda, Rosa, de 55 anos.⁵ Ambos são trabalhadores rurais e casados com pessoas da comunidade. Também participaram intensamente dos conflitos com a madeireira, ela inclusive levando um tiro numa das ameaças de expulsão promovidas pelos “jagunços” da empresa. Enquanto

4 O faxinal é um modo de apropriação do território onde algumas terras, antigamente de uso comum, eram exclusivamente destinadas à criação de gado e de porcos à solta. As terras para o plantio geralmente ficavam perto de rios e distantes dessas áreas reservadas à criação. No caso do município de Pinhão, as áreas de faxinal são também de matas de araucárias e a população costuma praticar o extrativismo de erva-mate nelas. Os faxinais, sua territorialidade e a identidade coletiva de faxinalense são reconhecidos pelo Estado do Paraná desde 2007. Em 2013, foram oficialmente declaradas duas áreas de faxinais no município de Pinhão. Para além delas, há muitas outras comunidades rurais que levam o nome de “faxinal”, mas que não se percebem a partir da identidade política de “faxinalense”, como é o caso daquela onde vive a família Oliveira.

5 Utilizo-me aqui de nomes fictícios, tendo em vista o contexto de conflito de terras em que elaboro minha pesquisa e as estratégias adotadas em prol da preservação da identidade dos sujeitos.

Rosa vive numa área de posse (não documentada), seu irmão obteve recentemente a usucapião de seu terreno.

A narrativa a seguir, contada por Damião em sua residência, insere-se em um trecho de uma entrevista gravada, cujo tema principal era o conflito com a madeireira. Quando para de falar desse assunto, ele passa a discorrer sobre a história da comunidade sem que houvesse sido questionado a respeito. Começa dizendo-me que havia ouvido minha conversa com uma senhora na Festa do Divino sobre a vinda dos antepassados para Pinhão. A mulher em questão é uma prima dele, cuja família, Reis, aliou-se à madeireira no período em que o conflito ocorria.⁶ Damião contesta, então, o discurso da prima, dizendo que o lugar de onde sua família veio não era o que ela havia me dito. E passa a discorrer sobre as guerras e sobre a relação dos Oliveira com elas:

É uns causos antigos assim que eles contavam. Das revoltas. Sempre tava em revolta nesse tempo. Daí teve depois a guerra do Getúlio Vargas, a guerra do Getúlio começou em 30 e terminou em 36. A guerra do, deu a guerra dos fanáticos, a Guerra do Contestado. É, aquela guerra terminou, o último combate foi ali em Irani, pra cá de Palmas um pouquinho, numa cidadinha por nome Irani (...). O meu tio foi comandante nessa guerra do Contestado. Daí ele contava bastante coisa assim. Aí onde terminou esse combate ficou, tem um museu ali que tem tudo do começo ao fim da guerra, quando começou, como foi, quando terminou. Tem no museu ali tudo as histórias. É, monge João Maria. Contestado eles queriam que o estado de Santa Catarina fosse por a divisa pelo Iguaçu, e daí não ficou por lá, e por não ficar ali diz que deu uma revolta, um combate. Mas nessa revoltinha que deu morreu cinco mil e seiscentas pessoas (...). Guerra dos jagunços. Meu tio foi comandante nessa guerra, contava bastante... Comandou mil duzentos e cinquenta soldados de Mafra, é, de Mafra a Lages. (...). Daí disse ele que pesou a coisa lá, tiraram a relação de tudo o gasto daquela soldadera. Diz que até ali não tava muito, mas daí pesou. Daí é, disse ele “Graças a Deus!” chegou o ano de 36 que deu o final da

6 Maiores observações sobre a versão da prima de Damião serão elaboradas mais adiante.

guerra, terminou aquela Revolução daí ele pegou já, meio pro lado final. Ainda bem, né?

Damião busca, em sua narrativa, reconstruir aquilo que ouvia seu tio militar contar sobre as guerras em que havia lutado. Nesse sentido, a percepção que elabora acerca da posição dos parentes militares constitui seu relato. O salto que ele faz entre a Guerra do Contestado e a Revolução de 30, confundindo os combates, mas marcando claramente os nomes dos diferentes eventos, incita ao questionamento sobre o que do seu ponto de vista é mais importante: a história das guerras ou a história de sua família?

Segundo Lambek, a memória é a expressão culturalmente mediada da dimensão temporal da experiência, compreendendo ideias de continuidade contextualmente situadas por parte dos sujeitos e reivindicações sobre o significado do passado, sendo simultaneamente uma prática moral e artesanal (LAMBEEK, 1996, p. 248). Nesse sentido, pode-se dizer que a noção de tempo insere-se em quadros mentais já existentes, mas é construída segundo demandas atuais acerca da experiência passada, e narrada como uma espécie de *poiesis*, em que eventos e circunstâncias são vistos sob certa perspectiva e colocados juntos de um modo particular (LAMBEEK, 1996, p.144). Assim, ao falar do Contestado, Damião aciona, de seu próprio ponto de vista, diversos elementos presentes na historiografia da guerra. Enfatiza a questão dos limites entre os estados e define a guerra como sendo “dos fanáticos” e dos “jagunços”, acionando o vocabulário construído por aqueles que combatiam o movimento messiânico. Damião cita o combate de Irani, as muitas mortes, o monge – para ele, João Maria – e mais: fala de um museu em Palmas, onde estariam “tudo as histórias”. Mas a experiência do tio nas guerras, como comandante de uma grande tropa de soldados, não está no museu. Ela está marcada no trânsito dos ancestrais e nas lembranças de Damião, que ouvia esses “causos”.

A seguir, no trecho em que fala da vinda da família Oliveira a Pinhão, Damião ressalta novamente a relação de seus antepassados com as guerras e fala sobre a promessa ao Divino Espírito Santo, realizada para que eles permanecessem no novo território:

Eles vieram aqui de perto de Curitiba (...). Daí eles vieram dali, moraram um bom tanto em Mallet, Pátio Velho, Covalzinho, Serra da Esperança. Dali desse lugar, que eu não sei se do Pátio Velho, ou Mallet, ou fosse da Serra da Esperança, eles vieram de a pezinho, puxando um cargueiro, pra vir nesse lugar. Esse João Pedro Gomes era bisavô delas, deles lá, e bisavô meu. Daí no caso eles contavam bem, os meus avós, contavam bem contado e eu gravava. Eles vieram bem sofrido nesse tempo, o velho era comandante na guerra, no tempo do Gumercindo Saraiva. Ele era comandante, até trouxe de lá uma adaga, e usava aquela adaga. Trouxe a família, um cargueiro de tralha. Uma criança de repente tava cansada, às vezes ponhava no cesto, de repente ponhava na garupa do cargueiro, e vieram. Ele trouxe essa imagem do Divino. Tinha a imagem do Divino e fez um pedido ao chegar aqui. Que havia de a família, havia de ele terminar a vida dele aqui, tudo a família ia. Havia de viver a vida inteira e terminar a vida aqui. Pra fazer a festa, ele queria fazer essa mesada de anjo como o pessoal vem fazendo aí. Pro pessoal fazer essa mesada de anjo, qual fosse ficando assumindo, e fazendo. Pro pessoal não cobrar, o que fizesse não cobrar. Um pedido que ele fez. Por causa do sofrimento assim, tempo da guerra, a pessoa passa várias coisas né. Sofrimento, depois uma mudança de longe pra vir, cansativa, a pezinho. E de certo por tudo essas coisas que até a gente venceu alguma coisa, né. Que a família... tá aí né.

Se a história da Guerra do Contestado está no museu de um outro lugar, a história dos Oliveira se constitui na busca por um território em que ficassem livres das guerras, na fixação nessa nova terra, e numa promessa de continuidade. É ela que sustenta

o presente e a resistência da família frente aos conflitos de terra mais recentes, sendo renovada todos os anos.

No caso de Damião, o “tempo” do seu bisavô é o que constitui a relação dos Oliveira com o território onde vivem. E em seu relato, esse tempo é também o de Gumercindo Saraiva, comandante das tropas rebeldes da Revolução Federalista,⁷ acionado como referência para falar da época do bisavô. Esse aspecto remete a discussões como as elaboradas por Carsten (2007) e Empson (2007) acerca das intersecções entre parentesco e memória. Como se percebe, o passado, enquanto tempo das guerras, é todo referenciado pelas relações de parentesco. E no caso, as relações que importam são aquelas que se têm com os ancestrais que chegaram a Pinhão, os quais também tiveram sua existência material vinculadas a essas terras. Linhagens anteriores não compõem essa percepção do passado e os lugares em que a família viveu anteriormente referem-se ou a um momento de deslocamento, ou a uma origem em algum ponto do sul do Brasil que não se sabe onde fica – foi esquecido, deixado para trás.⁸ A história dos Oliveira começa com seu êxodo.

De acordo com Carsten (2007, p.90), diferentes tipos de parentesco combinam-se a circunstâncias históricas, políticas e econômicas, para produzir disposições acerca do tempo e das atividades de memória e de esquecimento. Essas cadeias de continuidade que se produzem entre parentes podem tomar várias formas e ter um impacto político mais amplo. Assim também, os lugares não são simplesmente repositórios de memórias, mas são moldados pelas experiências de vida e pelas maneiras com que elas são lembradas (SCHRAMM, 2011, p.5-6). O que torna um lugar importante e sagrado também tem a ver com dinâmicas econômicas e políticas. No caso da família Oliveira, esse é um território reivindicado pelo grupo, que passou por intensas ameaças de expropriação ao longo dos anos 1980 e 1990. É nessa direção que a própria promessa feita pelos antepassados ultrapassa a linha da religiosidade e entra na arena da política, sendo articulada atualmente, por Damião, como

7 Saraiva foi um dos condutores militares da marcha da Revolução Federalista pelo sul do Brasil, iniciada no Rio Grande do Sul, em 1893. O objetivo dos federalistas era libertar o Rio Grande do então governador, Júlio de Castilhos, e obter a autonomia política do estado frente à República do Brasil. Em sua marcha pelo Sul, rumo à capital republicana, Gumercindo Saraiva dirigiu-se para Santa Catarina e depois para o Paraná, totalmente hostil aos revolucionários. A tropa foi barrada em uma batalha no município da Lapa (PR), episódio que ficou conhecido como o “cerco da Lapa” (BALHANA, 1969, p.188-193).

8 Há também descendentes de Gomes que afirmam que ele e a família partiram do Rio Grande do Sul.

o ato que os protegeu na luta pela permanência na terra, onde vários de seus parentes permanecem como posseiros.

Rosa, por sua vez, aciona a Guerra do Contestado como o evento que deu origem às andanças dos Oliveira até Pinhão. Quando questionada sobre a história de seus antepassados, em uma entrevista gravada em sua casa, ela também falou do trajeto dos bisavós e da promessa ao Divino Espírito Santo:

Deu aquela guerra lá, que atingiu o Contestado em Santa Catarina. E daí nossos bisavós fizeram aquela promessa pra saírem vivos com a família deles e se acampar num lugar que eles pudessem viver. Eles vieram de trem até em Curitiba, em Curitiba terminava a linha do trem. Daí se acamparam um pouco em Curitiba, mas não ficaram em Curitiba. Dali pra diante eles arranjaram animal, cargueiro assim, sabe? Carregaram até as crianças no cargueiro. De a pé, eles fizeram firme, caminhando pelo onde que iam ficar. Até que vieram parar aqui nesse lugar. Era um matão. Não tinha morador nenhum. Daí diz que eles limparam um lugarzinho assim, começaram a se acampar, diz que o tigre gritava perto de onde eles estavam com as crianças. (...) Daí se acamparam ali onde mora o meu pai, ali eles fizeram os primeiros acampamentos. Ali, mais pra frente, que eles vieram com umas três ou quatro famílias, tudo junto naquele grupo, sabe? Uns se acamparam mais pra lá, outro ali, outro mais assim, foram fazendo seus lugarzinhos com a sua moradia. E ficaram. Porque era um lugar que eles podiam ficar à vontade, ninguém incomodava ali, o terreno assim, porque não tinha ninguém de dono, parece assim. Aqueles tempos era comum. E daí nossos bisavós fizeram essa promessa pra levantasse a igreja, no lugar que eles viessem se acampar, a igreja do Divino Espírito Santo. Fizeram a promessa pro Divino Espírito Santo, pra escapar dessa revolta. E daí, aonde eles se acampassem fazer essa Igreja e enterrassem as espadas, sabe? Enterrar, sepultassem as espadas. Diz que sepultaram pra frente, pra lá. (...) É naqueles banhados pra lá assim, foi enterrado essas armas. Então era lá a igreja, bem onde é a igreja evangélica lá, cristã, lá era esta igreja.

Daí quando eles ficaram crente mudamos pra cá, quem ia ficar com o santinho?

Ao contrário de Damião, Rosa não fala em jagunços e fanáticos ou da presença de um tio nas tropas do exército nacional. Sua ênfase, aquilo que parece lhe importar nesse contexto, é a fuga da guerra e a religiosidade que funda seu vínculo com o território. A história começa em Santa Catarina, sendo Curitiba um ponto de passagem dos antepassados, aqui representados como mais de uma família. Ela ressalta que os primeiros acampamentos deles foram no mesmo lugar em que seu pai vive hoje, antigamente um “matão”, sem “dono”. Por outro lado, Rosa caracteriza essa época como sendo de terras “comuns”, o que significava que, na ausência de proprietários, era possível estabelecer-se nelas como posseiros. De fato, as posses são até hoje significativas na estrutura fundiária de Pinhão, o que inclusive possibilitou que a madeireira que é parte no recente conflito fundiário registrasse muitas terras em seu nome. Até a década de 1970, a lei que vigorava no faxinal dos Oliveira era consuetudinária, segundo a qual as terras eram de uso comum para a criação de animais, mas todos marcavam as cabeças de seus rebanhos e tinham acordos sobre onde começavam e terminavam seus terrenos de posse de onde extraíam a erva-mate.

Acerca da promessa ao Divino, Rosa afirma que o ato se realizou em Santa Catarina e foi cumprido em Pinhão com o “sepultamento” das espadas utilizadas na guerra e a construção de uma igreja ao santo, cujas imagens – duas pombas de madeira, assim como uma bandeira branca e outra vermelha – vieram junto com a família.⁹ No lugar onde era a igreja havia também um cemitério de crianças. Atualmente, o terreno pertence à Congregação Cristã no Brasil, igreja evangélica pentecostal. Nos anos 1990, um senhor que morava na terra da igreja converteu-se, “passou para crente”, como costumam dizer os católicos. Lançando mão de seu direito de posse e de uma estratégia de impedimento da realização de missas (ele e seus pares religiosos entoavam

9 É interessante notar que há descrições segundo as quais o segundo monge João Maria teria surgido junto com os soldados da Revolução Federalista, no Vale do Rio do Peixe (SC). O monge teria inclusive apoiado a Revolução contra a República e o governo sul rio-grandense. Junto com ele, levava uma bandeira do Divino Espírito Santo, cuja crença é bastante difundida no sul do Brasil (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p.51). Por outro lado, como descrito no trabalho de Karsburg (2012, p.35), não eram somente os pobres que acreditavam no monge, mas também membros da elite e militares. Assim, a crença em sua figura atingia variados estratos e grupos sociais no sul do Brasil, ultrapassando os limites do movimento messiânico que lutou na Guerra do Contestado, chegando ao próprio exército.

cânticos justamente no horário das celebrações católicas, na frente da igreja), conseguiu fazer com que os católicos mudassem a igreja de lugar. Hoje, ela fica no terreno de posse dos Oliveira.

Cabe ainda descrever uma outra versão sobre o êxodo dos Oliveira e a origem dos santos que os acompanharam ao longo de sua história. Como se viu, os Oliveira têm por grande ancestral a figura de João Pedro Gomes, militar que lutou em guerras na República Velha. Outra ramificação dos descendentes de Gomes é a família Reis. Tanto os Oliveira quanto os Reis originam-se do casamento de netas de Gomes (as quais eram primas cruzadas) com homens da comunidade. Enquanto os Oliveira têm como pai um senhor posseiro, cuja história também se liga à fuga de territórios marcados pela Guerra do Contestado, os Reis são filhos de João, senhor que era proprietário, militar, e inspetor de quartirão no faxinal onde vivem os descendentes de Gomes. Por outro lado, os Reis fizeram alianças com a madeireira no período em que a empresa tomou terras na comunidade, ameaçando expropriar justamente os Oliveira. Essa questão trouxe uma série de desavenças entre as duas famílias, cujas marcas permanecem no presente, mas não as impedem de conviver entre si. Essas disputas incidem sobre a disputa da própria história da comunidade, como se vê quando Damião enfatiza que a história que contou é diferente da versão da prima, que caracteriza como equivocada.

Para os Reis, a família veio de Santa Catarina, também fugindo de uma grande guerra. Nas narrativas de diferentes mulheres da família, destaca-se um episódio em que os antepassados tiveram que esconder seus filhos por semanas em meio a um trigal, para que os homens do exército não capturassem as crianças. Além disso, enquanto para os Oliveira seus antepassados trouxeram os dois santos, para os Reis somente uma das pombinhas de madeira veio com o grupo de Gomes. A imagem seria propriedade de sua avó materna, que era casada com o filho de João Pedro Gomes. A outra pombinha de madeira

pertenceria ao avô paterno deles, ou seja, ao pai do inspetor de quartelão que se tornou inimigo dos Oliveira. E para os Reis, a promessa ao Divino Espírito Santo é feita com o objetivo de não haver mais guerra.

Apesar das versões distintas sobre de onde os Gomes vieram, há uma ideia geral que sustenta as narrativas sobre sua chegada: a fuga de um lugar e de um tempo de guerras e uma busca sofrida por um território de liberdade, que precisou ser criado como o espaço daquele grupo. Ainda que hoje a igreja dos católicos não esteja mais em seu lugar original, aquele permanece como um lugar sagrado, na medida em que é concreto e diz respeito a um passado de violência, já que as armas da guerra foram “sepultadas” – ou seja, passaram por uma espécie de funeral – dentro dele. Assim, o faxinal em que vivem os Oliveira e os Reis, sobretudo a área em que a família se instalou e o local em que foi erguida a primeira igreja ao santo, pode ser tido como “paisagem enquanto memória”, na medida em que a percepção dele é um ato de lembrar, de engajar-se em um ambiente carregado de passado. Pode ainda ser visto como “paisagens de memória”, onde há uma intencionalidade na formação do lugar como espaço privilegiado (SCHRAMM, 2011, p.10).¹⁰

Esses espaços são também espécies de “heterotopias” (FOUCAULT, 1986) para os descendentes dos Gomes. Delineados por conjuntos de relações sociais, eles são reais ao mesmo tempo em que invocam uma utopia, um lugar que não possui materialidade e é idealizado. Aqui, a utopia está na visão construída sobre um processo de êxodo dos antepassados e de encontro com um território de liberdade, que permanece buscado e celebrado ano após ano nas celebrações do Divino, já que a fixação da família nessas terras não impede que ela venha a sofrer novamente a possibilidade e o medo de ter que se deslocar novamente.

A Festa do Divino Espírito Santo celebra a continuidade da família nas terras escolhidas pelos ancestrais e cumpre a

10 As expressões utilizadas por Schramm, aqui traduzidas e colocadas entre aspas, são respectivamente: “landscape as memory” e “landscape of memory”.

promessa feita por eles (ainda que as famílias possuam visões distintas acerca dessa promessa). Enquanto cerimônia, apresenta um caráter ritual – performativo e formalizado –, na qual o que se expressa permeia a mentalidade do grupo para além da ocasião da festa, como nos termos de Connerton (1989). A performance ritual, por sua vez, combina memória cognitiva e memória habitual, no sentido de prática incorporada e realizada pelo corpo. Assim, a expressão do conhecimento nessas celebrações tem a ver com recordações e com performances, e com noções que permeiam a vida cotidiana.

A comemoração tem início com uma missa, na qual as pombas de madeira que representam os santos – um envolvido por uma bandeira vermelha, o outro por uma branca, e ambos por flores das mesmas cores – são posicionadas em frente ao altar. Dotadas de poder simbólico, já que incorporam a memória da trajetória ancestral, elas são objetos sagrados que contêm a história do grupo. Representam não só o Divino Espírito Santo, mas também antepassados e uma tradição de devoção que é mais antiga que o território familiar. Depois da missa, é feita uma procissão ao redor da igreja e são erguidos mastros com bandeiras do Divino feitas pela comunidade. Após a colocação dos mastros, tem início a mesada de anjo, no interior da igreja. Os santos são então reposicionados no altar, em frente à mesa onde as crianças comerão, chamada de “a mesa dos anjos”. Nele, há também imagens de Nossa Senhora e de outros santos de devoção particular de sujeitos específicos, assim como um quadro com um desenho de João Maria, no qual está escrito “Viva São João Maria de Agostinho, Profeta”. Após o almoço, as crianças passam por baixo das bandeiras dos dois santos, recebendo suas bênçãos. Depois disso, os adultos fazem suas refeições.

Há, portanto, uma série de atos que compõem a Festa e que envolvem diferentes espaços e diferentes relações com o tempo passado, o presente e o futuro. As crianças, por exemplo, ao simbolizarem anjos que são ritualmente alimentados, representam um caminho de acesso ao divino, e com ele, de cumprimento

de expectativas com relação ao que se passou e ao que virá. A participação ativa das crianças possibilita a incorporação de práticas por elas, a transmissão do conhecimento histórico do grupo e a afirmação da continuidade da comunidade no porvir. Há, nesse sentido, um certo temor de que esse rito tradicional se acabe por conta do desinteresse dos mais jovens e das conversões para outras religiões. Por outro lado, essas celebrações alavancam a atualização de conflitos entre as famílias que compõem a comunidade e suas disputas com relação à história desse lugar, de seus antepassados comuns e de seus embates entre si.

Cabe ainda ressaltar que os Reis fazem sua própria mesada de anjo, na casa de um dos homens da família, filho de João, o já citado e falecido inspetor de quarteirão. Afirmam que sua mesada não é motivada por nenhuma promessa, mas sim pela vontade de celebrar os santos e os laços familiares. Enquanto no evento realizado na igreja mulheres de toda a comunidade se engajam no preparo do almoço dos anjos, na festa organizada pelos Reis são senhoras mais vinculadas a eles que fazem a refeição. Monta-se um altar na sala, com as mesmas bandeiras e santos que são utilizados na mesada da igreja, e em frente a ele posiciona-se a mesa onde as crianças almoçarão. Enquanto os anjos se alimentam, os convidados e anfitriões rezam e entoam cânticos ao Divino Espírito Santo e a outros santos de sua devoção.

Sociais e políticas, as comemorações envolvem a coordenação de memórias de grupo e individuais, cujos resultados são produtos de lutas (GILLIS, 1994, p.5). No caso da Festa do Divino, esse encadeamento de memórias envolve não só os descendentes dos Gomes – cujas ramificações, Oliveira e Reis, têm claras disputas entre si –, mas todas as famílias que vivem na comunidade, e que, seja como parentes, compadres, amigos, ou vizinhos, estão conectadas. As narrativas discutidas exemplificam como esses conflitos em torno da memória podem gerar-se dentro das próprias famílias, nas quais sujeitos diferentes possuem versões diferentes de alguns detalhes que são abordados

nessas histórias. Mais do que isso, mostram como a memória também é um processo político de construção de indivíduos e grupos sociais.

A historicidade dos Oliveira e Reis, portanto, gira em torno do encontro com um lugar e da celebração desse encontro. O que vem antes é a Guerra, um evento drástico cujas minúcias foram esquecidas para dar lugar a um recomeço, a uma busca por uma terra de paz. Aqui, há tanto a criação de um lugar sagrado, de uma “heterotopia”, quanto objetos que vieram com os antepassados e que incorporam práticas da história. Mortos, os ancestrais permanecem relacionando-se com os vivos, através da paisagem, da celebração anual da Festa do Divino e de seu acionamento nas lutas do presente.

OS OLHOS D'ÁGUA E A CRENÇA NO MONGE JOÃO MARIA

Os olhos d'água, lugares “de” e “enquanto” memória de João Maria, são parte dos elementos que constituem a crença no monge e propiciam saúde e bênçãos. Nascentes que são exaltadas por nunca terem secado, os olhos d'água representam as mensagens do peregrino, que para muitos permanece vivo. Ao passo que são lugares por onde ele andou e repousou numa época de guerras, remetem também ao futuro, tendo em vista as mensagens proféticas do monge, que é tratado como santo pela população dessa região.

Os santos olhos d'água também representam um movimento de criação de um lugar, de uma “heterotopia” que remete aos ideais preconizados pelo monge em suas passagens. Além disso, essas fontes formam uma espécie de rede pela região contestada, desenhando um território sagrado em uma área mais ampla, marcada por uma guerra que é silenciada. As nascentes do monge também podem acarretar em um posicionamento das pessoas em relação a uma sociedade de antepassados e a um ambiente, já que, ao guardarem as histórias de quando João Maria

passou por elas, os olhos d'água também guardam as lembranças dos antigos que com ele conviveram. São, portanto, lugares que invocam “diferentes tipos de ações e de relações, que envolvem diferentes valores e escalas de tempo” (BLOCH, 1971, p.219-20).

Relembrado por seus hábitos, que o diferenciavam do restante da população, São João Maria era um andarilho. Nunca passava muito tempo no mesmo lugar, buscava repousar e fazer fogo perto de nascentes, realizava batizados, tinha amplo conhecimento de plantas medicinais, possuía poderes sobrenaturais – como realizar curas, não se molhar em meio a tempestades e andar sobre águas – e difundia anúncios do fim dos tempos. Narrativas muito semelhantes acerca desses feitos do monge se repetem em diferentes lugares dos estados do sul do Brasil. Além disso, as pessoas carregam objetos que incorporam a memória do peregrino, como sua fotografia, amuletos, e um livro que chamam de “Bíblia de São João Maria”, o qual contém suas mensagens.

Há muitas histórias de sujeitos que viram o monge ou ouviram outros contar que o conheceram. Nas comunidades remanescentes de quilombo de Palmas, por exemplo, conta-se que João Maria vinha almoçar na casa dos antigos moradores e que nunca dormia nas residências deles, mas sempre no mato, onde havia água. Ele gostava muito de couve, porém só a comia se ela estivesse rasgada. Também há a lembrança de que ele fazia suas próprias sandálias. O olho d'água onde ele repousava está hoje no terreno de um médico, que recentemente comprou terras em uma das comunidades, a qual busca a demarcação de seu território tradicional. Se no passado os quilombolas tinham livre acesso à fonte, hoje precisam pedir permissão para entrar no terreno.

Em Pinhão, João Maria disse para uma antiga moradora do faxinal onde vivem os Oliveira que o documento daquelas terras, feito pelos primeiros donos, jamais seria encontrado, pois fora posto numa garrafa que foi enterrada em algum lugar do território. Essa história pode ser vista à luz das dificuldades

e medos vividos pelos posseiros sobre os locais em que se estabeleciam, e da ameaça de expulsão em caso de aparecerem os portadores dos títulos legais das terras. Remete, também, a uma outra crença local: a de que existem tesouros dentro de garrafas e de panelas enterrados pelo território. Esses tesouros são chamados de “encantes”, e guardados por “visagens” – espíritos que estão presos a um encantamento, e que devem guiar os vivos ao encontro dessas riquezas, para em troca libertarem-se do fardo que os prende a esse mundo.

Nunca se sabia quando João Maria iria aparecer, de onde ele vinha e para onde ele iria. Mas quando ele aparecia, várias pessoas queriam que ele batizasse seus filhos, mesmo que eles já tivessem sido batizados na Igreja, contrária a essas práticas do andarilho. Esses batismos, que também envolvem relações de apadrinhamento, ainda são procurados, devido ao caráter sagrado dessas águas que curam e fortalecem. Em Poço Grande, comunidade rural de Pinhão, quem faz essas cerimônias é o Sr. João Oliverto de Campos, ministro da capela local, e padrinho – até a data em que o conheci, em 2010 – de 217 pessoas que batizou no olho d’água ao longo dos anos. Ele tem todos os nomes de seus afilhados escritos em sua “agenda”, um diário que ele mantém, em que escreve “causos” dos antigos moradores, cola recortes de jornais e conta sobre sua vida atual.¹¹ Segundo ele, há casos de pais que, por não terem registrado seus filhos, batizados no olho d’água, recorrem ao Sr. João para lembrar a data de nascimento deles.

João Oliverto, de 86 anos, tem um gosto particular pela história. Viúvo, ele vive sozinho, numa casa antiga, toda feita de madeira nobre. Na sala, as paredes e cantos são preenchidos por retratos de família, mapas antigos, calendários, santos, panelas penduradas, e velhas geladeiras que foram transformadas em armários. Em sua “agenda”, ele descreve uma história da passagem de João Maria por Pinhão (CAMPOS, 2013, p. 355). Escrita em 2005, “Uma História do Morro da Cruz” fala que no ano de 1894, nas três lagoas que lá existem, foi encontrado um dragão morto.

11 Meu contato com a agenda do Sr. João Oliverto se deu durante a pesquisa de campo, numa ocasião de visita à sua residência. Mas cabe ressaltar que ela foi recentemente publicada no livro *Memórias dos Povos do Campo no Paraná – Centro-Sul* (PORTO, SALES E SANTOS, 2013). Nessa obra, o conteúdo da agenda é analisado por Porto (2013), em texto intitulado “Memórias de um mundo rústico: narrativas e silêncios sobre o passado em Pinhão/PR”.

Em poucos dias, passou por lá o “profeta João Maria”, a quem “o povo” contou o que tinha acontecido. O profeta, então, pediu que as pessoas plantassem uma cruz de cedro no morro e que rezassem. No ano de 1900, o lugar escureceu e veio uma grande tempestade. Em 1902, caiu novamente a escuridão, no que parecia ser o prenúncio de outra tormenta. As pessoas rezaram muito e lembraram São João Maria. Depois do temporal, a lagoa do meio ficou repleta de cobras de todas as espécies, todas mortas. Naqueles dias João Maria retornou e disse para o povo que se eles tivessem “abusado”, a tormenta teria matado muita gente e criações, destruído os ranchos e as cobras teriam ficado vivas. Mas como eles haviam erguido o cruzeiro e feito as orações, nada acontecera. O monge os orientou a manterem o hábito de rezar no Morro em todos os dias 3 de maio, porque se no futuro eles abandonassem o cruzeiro, os fenômenos iriam se repetir. E é assim que, a cada ano, celebram-se a passagem e a profecia de João Maria em Poço Grande. Tanto quanto os olhos d’água, esses cruzeiros atribuídos à passagem do monge também compõem a região contestada e seus arredores.

A crença nas predições de João Maria é bastante acionada para falar de coisas que aconteceram e do momento atual. Segundo Welter (2007, p.165), esses discursos proféticos giram em torno de mudanças nas relações familiares e sociais, inovações tecnológicas, carências, alterações climáticas e catástrofes naturais, guerras, apocalipse, e surgimento de um novo mundo. Assim, esses lugares, que operam como pontos de recordação das andanças do monge e das bênçãos que ele trouxe, também promovem a recordação do que ele dizia sobre o futuro e a formulação de perspectivas sobre o que ocorre hoje.

Chama atenção em particular o lugar dos olhos d’água sagrados no “Projeto Águas em Movimento” (2008), financiado pela Petrobrás S.A., como parte do Programa Petrobrás Ambiental, que atinge populações de diversos municípios do sul e centro-sul paranaense. O projeto busca alternativas de geração de emprego e renda para as famílias de pequenos agricultores

através de práticas agroecológicas e promove a proteção de fontes. Dentre elas, estão fontes relacionadas ao monge, que entram no programa não somente com fins de recuperação ambiental, mas como um aspecto importante da “cultura religiosa das populações tradicionais do Sul do Paraná e do Norte de Santa Catarina”, tal como descrito no encarte do dvd de “As Águas do Monge” (2008), filme produzido através do referido projeto.

Ao longo do seu desenvolvimento, o “Águas em Movimento” levantou a existência de 40 “santos olhos” do monge e promoveu a recuperação de 16 deles em municípios da região sul do Paraná, como São Mateus do Sul, Paula Freitas, Porto Vitória, e Pinhão. É interessante a associação que faz entre preservação ambiental e preservação da “tradição”, da “cultura”, enfim, da história desses grupos, que desde o Contestado sofrem as intervenções dos avanços de projetos desenvolvimentistas e do agronegócio – sobretudo através de madeiras – em suas terras. Ressalta-se, porém, que, mesmo no vídeo do projeto, a Guerra não é debatida ou lembrada pelas pessoas que dão depoimentos sobre as histórias dessas fontes de água e as práticas engendradas em torno delas.

O filme aborda, então, um ponto importante da atualidade desses olhos d’água: sua característica de lugar religioso “tradicional” passa a ser mais um elemento passível de acionamento em contextos políticos de reivindicação de terras. Ao debruçar-se sobre questões de mudança e de continuidade no rastafarianismo na Jamaica, Littlewood (1995, p.248) afirma que reconhecer uma resposta à ideologia dominante como “tradição” é reconhecer a coerência e a centralidade de uma tradição subdominante e autoconsciente, ao invés de uma série de respostas individuais determinadas pelo que vem de fora. Ela não tem a forma da ideologia dominante, internamente consistente e marcada por textos (como é o caso do catolicismo pregado pelos padres da Igreja), mas sim uma voz dupla, marcada por antagonismos entre reação e sobrevivência, compromisso e decepção, o lúdico e o apocalíptico. Ainda que a população

do Contestado seja bastante heterogênea, é possível identificar essas vozes duplas e uma certa coerência entre os elementos que compõem a crença em São João Maria nessa região. A autoconsciência dessa população, por sua vez, advém da própria memória-hábito (CONNERTON, 1989) incorporada no espaço e nas redes de parentesco e de vizinhança que compõem a geografia dos olhos d'água e das peregrinações do monge.

Os movimentos em prol dos direitos territoriais dessas populações, sobretudo dos quilombolas e faxinalenses, vêm crescendo nos últimos anos no Paraná. Desse modo, enquanto no passado a relação com o monge poderia invocar um ideal de resistência às leis da República, nos dias de hoje ela pode remeter à continuidade da resistência desses grupos nos territórios que habitam e às suas novas lutas políticas pelo reconhecimento de suas terras e das particularidades de seus modos de uso e de apropriação. É nesse sentido que o filme “As Águas do Monge” provoca a questão da propriedade desses olhos d'água e de como se dá a gestão desses espaços, como lugares sagrados a toda uma localidade.

Tanto no filme quanto nas situações observadas em campo, a questão da ausência como meio através do qual as pessoas se relacionam (EMPSON, 2007), permite compreender o vínculo que os sujeitos percebem existir entre o monge e seus territórios e, portanto, sobre o lado sagrado de suas terras. Por outro lado, o parentesco surge como elemento fundamental nas histórias sobre o monge, já que as relações das famílias com ele atravessam gerações, e que as práticas de batismo nos olhos d'água afirmam e geram laços de parentesco e de compadrio entre pessoas. Conforme são compartilhados ou narrados, esses laços criam e recriam memórias, estabelecendo quebras e continuidades (CARSTEN, 2007, p.101).

A partir das situações aqui descritas, tem-se que a crença no monge não está ligada a um grupo particular, mas é construída segundo as trilhas, pegadas e milagres de João Maria pelo interior dos estados do sul. Ela ganha força num contexto de

fortes transformações sociais e de guerra, norteadas, no início do século passado, a organização de camponeses expropriados de suas posses, os quais compunham a grande maioria da população revoltosa que lutou contra o exército nacional no Contestado. No contexto presente, ela invoca o caráter religioso e de resistência que motivou os sertanejos a lutarem na guerra. Assim, se o conflito em si é pouco lembrado nessas comunidades rurais paranaenses, a figura do monge santo, que também constitui a guerra e que marca essa região, desponta como elemento da relação desses grupos com o tempo e, por conseguinte, da sua noção de história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Michel Trouillot (1995), a história é um modo particular de produção criativa, traçada através de ênfases e silenciamentos, os quais remetem ao modo com que são exercidas determinadas relações de poder. Contextual, a história permite releituras e ressignificações, as quais se constroem a partir da configuração social e das agendas políticas de determinada época. É assim que a autenticidade da história não está na fidelidade ao passado, mas sim na honestidade face ao presente. As diferentes memórias relacionadas ao tempo da Guerra do Contestado aqui discutidas incitam então a reflexão sobre as dinâmicas que fizeram com que, ao longo do tempo, esses grupos tenham construído um conhecimento do passado que relaciona-se com a religiosidade, o parentesco, e o território, e não com os combates e agruras vividos pelo movimento messiânico.

Evento traumático, que acarretou milhares de mortes e a estigmatização da população fiel ao monge, tratada como “fanática” (PEIXOTO, 1995; VINHAS DE QUEIROZ, 1981; MACHADO, 2004), a Guerra foi uma espécie de fim do mundo para as pessoas que a viveram. No entanto, a derrota dos sertanejos não impediu que a crença em São João Maria persistisse ao

longo dos anos, consolidando-se em territórios e práticas que podem ser vistas como constituintes de uma tradição religiosa particular daquela região. Possivelmente, o silêncio sobre a Guerra se ancorou tanto em uma violência epistêmica, quanto na repressão do Estado, e no próprio desejo da população de silenciar a derrota e as trágicas perdas de seus territórios. O que se quer, como mostra a história dos Oliveira, é o futuro, uma paz que se fundamenta sobre alguns elementos muito particulares do passado, dos quais a busca pelas lembranças dos combates não poderia dar conta.

É assim que os santos e as espadas enterradas traduzem uma história da Guerra que passa pela ausência dela. Do mesmo modo, os olhos d'água desenham no território uma experiência religiosa que marcou os intensos conflitos que assolaram a região, simbolizando uma história de encontro com um monge que é também vários monges, na medida em que são diversos os religiosos andarilhos que transitaram pelo sul do Brasil ao longo do tempo. Assim, a ausência material de João Maria não apaga a continuidade de suas bênçãos no mundo presente e nem a possibilidade de que ele apareça novamente.

As historicidades aqui discutidas apontam para reflexões sobre o período da Guerra e seus horizontes e inspiram a olhar para os próprios eventos de violência com outros olhos, observando particularmente os elementos da religiosidade dos seguidores do monge que lutaram contra o exército nacional. Mais do que isso, eles contribuem para a compreensão das visões de história que populações tradicionais da região do Contestado construíram sobre seu próprio mundo face às situações de ruptura – política, territorial, religiosa – que marcam o período da Guerra, tanto quanto seu olhar sobre o presente e as lutas contemporâneas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALHANA, Altiva Pilatti et alli (org). *História do Paraná, vol.1*. Curitiba: Gráfica Editora Cultural Paraná Ltda., 1969.
- BLOCH, Maurice. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London and New York: Seminar Press, 1971.
- CARSTEN, Janet. Connections and Disconnections of Memory and Kinship in Narratives of Adoption Reunions in Scotland. In: CARSTEN, Janet (org). *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Wiley-Blackwell, 2007, p.83-103.
- CONNERTON, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- EMPSON, Rebecca. Enlivened Memories: Recalling Absence and Loss in Mongolia. In: CARSTEN, Janet (org). *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Wiley-Blackwell, 2007, p.58-82.
- ESPIG, Márcia Janete. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. 2008. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
- FOUCAULT, Michel. Of Other Spaces. In: *Diacritics* 16, n.1, p.22-27, 1986.
- GILLIS, John. Memory and Identity: The History of a Relationship. In: GILLIS, John. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 3-27.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- LAMBEK, Michael. The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice. In: LAMBEK, Michael, ANTZE, Paul (org). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge, 1996, p. 235-54.

- LITTLEWOOD, Roland. History, Memory and Appropriation: Some Problems in the Analysis of Origins. In: CHEVANNES, Barry (org). *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. Rutgers University Press, 1995, p.233-252.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- PEIXOTO, Demerval. *Campanha do Contestado: raízes da rebeldia*. Curitiba: Farol do Saber, 1995.
- PORTO, Liliana. Memórias de um mundo rústico: narrativas e silêncios sobre o passado em Pinhão/PR. In: PORTO, Liliana; SALLES, Jefferson; MARQUES, Sônia M. dos Santos (orgs). *Memórias dos Povos do Campo no Paraná – Centro-Sul*. Curitiba: ITCG, 2013, p. 173- 248.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Jagunços. In: *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La “Guerre Sainte” au Brésil: le mouvement messianique du “Contestado”*. Tese (Doutorado), École Pratique des Hautes Études, Universidade de Paris, Paris, 1955. *Boletim* nº187 da FFLCH-USP, São Paulo, 1957.
- SCHRAMM, Katharina. Introduction: Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space. *History & Memory*, v.23, n.1, p. 5-22, 2011.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press. 1995.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e Conflito Social*. São Paulo: Editora Ática, 1981.
- WELTER, Tânia. “O Profeta São João Maria continua encantado no meio do Povo”: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

LISTA DE FONTES

DOCUMENTOS

CAMPOS, João Oliverto de. Agenda. In: PORTO, Liliana, SALLES, Jefferson de Oliveira, MARQUES, Sônia M. dos Santos (orgs). *Memórias dos Povos do Campo no Paraná – Centro-Sul*. Curitiba: ITCG, 2013.

FILMES

Águas em Movimento. Direção: Anderson Leandro. Roteiro: Anderson Leandro. Realização: ARCAC – Cooperativa de Trabalhadores Agrícolas, AMTR – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Paraná, AFATRUP – Associação das Famílias de Trabalhadores Rurais de Pinhão, SINTRAF – Sindicato dos Trabalhadores em Agricultura Familiar (Porto Vitória), Cooperativa Agropecuária dos Reassentamentos do Sul, IEEP – Instituto Equipe de Educadores Populares, Programa Petrobrás Ambiental. Curitiba, Quem TV, 2008. 1 dvd (13:45 min), son., color.

O Contestado – Restos mortais. Direção: Sylvio Back. Produção: Margit Richter. Roteiro: Sylvio Back. Usina de Kyno, 2010. 1 bobina cinematográfica (118 min), son., color.

DIBE AYOUB – Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS-MN/UFRJ, <dibeayoub@gmail.com>.