

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM PATRIMÔNIO
CULTURAL E SOCIEDADE

MEMÓRIAS DO CONTESTADO: O MESSIANISMO NA REGIÃO DO
CONTESTADO À LUZ DA TEORIA DOS COMPLEXOS CULTURAIS

MEMORIES OF THE CONTESTADO: MESSIANISM IN THE REGION OF THE
CONTESTADO IN THE LIGHT OF THE THEORY OF CULTURAL COMPLEXES

MEMORIAS DEL CONTESTADO: EL MESIANISMO EN LA REGIÓN DEL
CONTESTADO A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LOS COMPLEJOS CULTURALES

ELIVELTO TRAIN

ORIENTADOR: Dr. EULER RENATO WESTPHAL

COORIENTADORA: Dra. LUANA DE CARVALHO SILVA GUSO

JOINVILLE – SC

2024

ELIVELTO TRAIN

MEMÓRIAS DO CONTESTADO: O MESSIANISMO NA REGIÃO DO
CONTESTADO À LUZ DA TEORIA DOS COMPLEXOS CULTURAIS

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville – Univille – Linha de pesquisa Patrimônio, Memória e Linguagens como requisito para a obtenção do título de mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade sob orientação dos professores: Dr. Euler Renato Westphal e Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso.

JOINVILLE – SC

2024

Catálogo na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

T768m	Train, Elivelto Memórias do Contestado: o messianismo na região do Contestado à luz da teoria dos complexos culturais / Elivelto Train; orientação Dr. Euler Renato Westphal; coorientação Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso. – Joinville: UNIVILLE, 2024. 171 f.: il. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural – Universidade da Região de Joinville) 1. Brasil - História - Campanha do Contestado, 1912-1916. 2. Messianismo. 3. Religiosidade. 4. Patrimônio cultural. I. Westphal, Euler Renato (orient.). II. Gusso, Luana de Carvalho Silva (coorient.). III. Título. CDD 981.05
-------	--

Termo de Aprovação

“Memórias do Contestado: O Messianismo na Região do Contestado à Luz da Teoria dos Complexos Culturais”

por

Elivelto Train

Banca Examinadora:

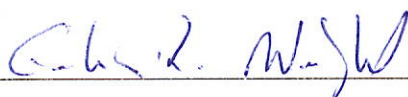
Prof. Dr. Euler Renato Westphal
Orientador (UNIVILLE)

Profª. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso
Coorientadora (UNIVILLE)

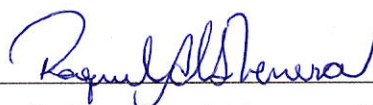
Prof. Dr. Glauco Barsalini
(UNIVILLE)

Profª. Dra. Roberta Barros Meira
(UNIVILLE)

Dissertação julgada para a obtenção do título de Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade.



Prof. Dr. Euler Renato Westphal
Orientador (UNIVILLE)



Profª. Dra. Raquel Alvarenga Sena Venera
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade

Joinville, 21 de agosto de 2024.

“Deus nunca falou de outro modo aos homens que não na e pela psique; e a psique o compreende, e nós o experimentamos como algo psíquico. Quem diz que isso é psicologização nega o olho que enxerga o sol.”

(*“Cartas / Carl Gustav Jung”*, [1932], 2002, p. 114).

AGRADECIMENTOS

Nos últimos 30 meses, minha energia psíquica e meu tempo estiveram direcionadas ao Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade. Durante este período recebi apoio e compreensão de diversas pessoas que de alguma forma facilitaram todo o processo.

Gostaria de agradecer aos meus orientadores Dr. Euler Renato Westphal e Dra. Luana da Silva Gusso, pelas ímpares contribuições. Ambos auxiliaram no processo de construção teórica desta dissertação, sempre orientando para novas aprendizagens. Obrigado pela liberdade que me foi dado para expor minhas ideias, e ouvi-las cordial e atenciosamente.

Sou igualmente grato às professoras Dra. Raquel Alvarenga Sena Venera, e Dra. Roberta Barros Meira, que estiveram presentes na banca de qualificação, pelas pertinentes e enriquecedoras recomendações, bem como a todos os professores do Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade.

Agradeço profundamente o companheirismo da minha esposa Katyelen de Lima Dutra. Aos meus pais Santina Train e Osni Mauro Train, obrigado por tudo, principalmente pelo incentivo e suporte. Aos meus irmãos, Osmair Train, Dino Train e Liane Train pelo apoio.

Meu caloroso agradecimento aos colegas da XV Turma do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, pelas enriquecedoras contribuições nas diversas discussões em sala de aula. Agradeço em especial a colega Daniani Schons da Silva pelas suas ideias e disponibilidade em me auxiliar na cidade de Joinville.

À Lorenzo Fragoso pela minuciosa revisão do texto de dissertação, bem como pela correção do resumo em espanhol. À Carina Rezler pela correção do resumo em inglês. Grato!

Por fim, gostaria de agradecer aos entrevistados, pela aceitação do convite para expor suas crenças e narrativas pessoais acerca do “São” João Maria. Muito obrigado!

RESUMO

A Guerra do Contestado foi um Conflito Social Armado que aconteceu entre os estados do Paraná e Santa Catarina entre 1912-1916. Este fato histórico teve repercussões e acontecimentos significativos, pois nesta mesma região havia uma disputa territorial entre os referidos estados e é conhecida como “Contestado”. Já a Guerra do Contestado recebe este nome devido estar localizado nesta região. As causas da Guerra do Contestado não podem ser definidas em apenas uma questão, possui uma série de situações que favoreceram a eclosão de um movimento social dos sertanejos residentes no sul brasileiro. Os sertanejos foram derrotados neste conflito, o que, além, da problemática cultural, permaneceu na região memórias traumáticas coletivas que circulam na identidade local. Deste modo, a pesquisa busca problematizar o discurso oficial sobre essa religiosidade e catolicismo popular, bem como entender as formas de silenciamento e de rememoração. A metodologia utilizada é de abordagem qualitativa, segundo o método compreensivo-simbólico do paradigma junguiano. Tem-se como pressuposto a Teoria dos Complexos Culturais da Psicologia Analítica. Nossa perspectiva estará pautada nas imagens arquetípicas e não no arquétipo em si. As entrevistas realizadas são semiestruturadas e se deram de forma presencial para coleta dos dados. A pesquisa busca correlacionar a Teoria dos Complexos Culturais da Psicologia Analítica no que tange à Guerra / Movimento Messiânico do Contestado e as permanências da religiosidade na memória coletiva e cultura popular.

Palavras-chave: guerra do contestado; messianismo; complexo cultural; religiosidade; bem cultural.

ABSTRACT

The Contestado War was an Armed Social Conflict that took place between the states of Paraná and Santa Catarina between 1912-1916. This historical fact had significant repercussions and events, as in this same region there was a territorial dispute between the aforementioned states and is known as "Contestado". The Contestado War gets its name because it is located in this region. The causes of the Contestado War cannot be defined in just one issue, it has a series of situations that favored the outbreak of a social movement of country people living in southern Brazil. The country people were defeated in this conflict, which, in addition to the cultural problems, left in the region collective traumatic memories that circulate in the local identity. In this way, the research seeks to problematize the official discourse on this religiosity, as well as understand the ways in which these religious expressions are silenced and remembered. The research has a qualitative approach and the interviews carried out were semi-structured and took place in person to collect data. Content Analysis will be used for data analysis. The assumption is the Theory of Cultural Complexes of Analytical Psychology. Our perspective will be based on archetypal images and not on the archetype itself, therefore, the comprehensive-symbolic method of the Jungian paradigm will be used as a tool. The research seeks to correlate the Theory of Cultural Complexes of Analytical Psychology with regard to the War / Messianic Movement of the Contestado and the permanence of religiosity in the collective memory.

Keywords: Cultural heritage; cultural asset; cultural complex; memory; Contestado War.

RESUMEN

La Guerra del Contestado fue un conflicto social armado que tuvo lugar entre los estados de Paraná y Santa Catarina entre 1912 y 1916. Este hecho histórico tuvo repercusiones y acontecimientos significativos, pues en esta misma región había una disputa territorial entre dichos estados, conocida como "Contestado". La Guerra del Contestado recibe su nombre debido a que estaba ubicada en esta región. Las causas de la Guerra del Contestado no pueden definirse en una sola cuestión, sino que hay una serie de situaciones que favorecieron el estallido de un movimiento social de los habitantes de lo sertan residentes en el sur de Brasil. Los habitantes de lo sertan fueron derrotados en este conflicto, lo que, además de la problemática cultural, dejó en la región memorias traumáticas colectivas que circulan en la identidad local. De este modo, la investigación busca problematizar el discurso oficial sobre esta religiosidad, así como entender las formas de silenciamiento y de rememoración de estas expresiones religiosas. La investigación es de enfoque cualitativo y las entrevistas realizadas fueron semiestructuradas y se realizaron de manera presencial para la recolección de datos. Para el análisis de datos se utilizará el Análisis de Contenido. Se tiene como supuesto la Teoría de los Complejos Culturales de la Psicología Analítica. Nuestra perspectiva estará basada en las imágenes arquetípicas y no en el arquetipo en sí; para ello, se utilizará como herramienta el método comprensivo-simbólico del paradigma junguiano. La investigación busca correlacionar la Teoría de los Complejos Culturales de la Psicología Analítica en lo que respecta a la Guerra / Movimiento Mesiánico del Contestado y las permanencias de la religiosidad en la memoria colectiva.

Palabras clave: Patrimonio cultural; bien cultural; complejo cultural; memoria; Guerra del Contestado.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do território envolvido na Guerra do Contestado	21
Figura 2 - Juan Maria d'Agostini	39
Figura 3 - João Maria de Jesus	42
Figura 4 - José Maria de Santo Agostinho e as Virgens.....	45
Figura 5 - Altar de Um "Curandeiro" com Imagens de Santos.....	106
Figura 6 - Cruz de Madeira e Imagem em Gesso.....	111
Figura 7 - Capelinha de madeira com a imagem de "São" João Maria	111
Figura 8 - Plaqueta de Agradecimento	143
Figura 9 - Plaqueta removida	143
Figura 10 - Cruz e o Cedro-Rosa	146
Figura 11 - Cruz na Gruta do Monge.....	147
Figura 12 - Bica de Água Curativa.....	147

SUMÁRIO

1.0 INTRODUÇÃO	11
2.0 CAPÍTULO I - GUERRA DO CONTESTADO, FIGURAS MÍSTICAS, MESSIANISMO.....	21
2.1 OS MONGES PROFETAS.....	32
2.1.1 joão maria d'agostinis.....	35
2.1.2 joão maria de jesus	41
2.1.3 josé maria de santo agostinho.....	45
2.2 MESSIANISMO NO CONTESTADO.....	47
3.0 CAPÍTULO II – MEMÓRIA, PSICOLOGIA ANALÍTICA, COMPLEXO CULTURAL	54
3.1 MEMÓRIA	54
3.2 PSICOLOGIA ANALÍTICA: UMA APROXIMAÇÃO	72
3.3 COMPLEXO CULTURAL.....	81
4. 0 CAPÍTULO III: MEMÓRIA CULTURAL, RELIGIOSIDADE E APROXIMAÇÕES E/OU DISTANCIAMENTOS DA IGREJA OFICIAL	88
4.1 MEMÓRIA CULTURAL E RELIGIÃO COMO SISTEMA CULTURAL	89
4.2 SANTO CANONIZADO PELO POVO	93
4.3 APROXIMAÇÕES COM A IGREJA CATÓLICA OFICIAL	99
4.4 SINCRETISMOS	101
4.5 RETORNO DO SAGRADO E (RE)ENCANTAMENTO DO MUNDO	106
5. 0 CAPÍTULO IV: A RELIGIOSIDADE ATUAL NA REGIÃO DO CONTESTADO PODE SER CONSIDERADA UM BEM CULTURAL?	112
5.1 (RE)ENCANTAMENTO DO MUNDO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA	112
5.3 ESPIRITUALIDADE, COMPLEXO CULTURAL E A FORÇA DO TRAUMA.....	116
5.4 ESPIRITUALIDADE COMO POSSIBILIDADE DE INTEGRAÇÃO PSÍQUICA: A EXPERIÊNCIA COM O NUMINOSO	121
5.5 FUNÇÃO TRANSCENDENTE E O ARQUÉTIPO DA TOTALIDADE.....	125
5.6 RELIGIOSIDADE (ESPIRITUALIDADE) COMO BEM CULTURAL	129

5. 7 NOÇÕES PRELIMINARES SOBRE PATRIMÔNIO CULTURAL	134
5. 8 ESPAÇOS SAGRADOS E CRÍTICAS DA POPULAÇÃO ACERCA DA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO	141
5. 9 UMA VISÃO CRÍTICA SOBRE MUSEUS DO CONTESTADO	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
REFERÊNCIAS.....	158
APÊNDICES	167
APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA.....	167

1.0 INTRODUÇÃO

A Guerra do Contestado aconteceu nos limites de estado entre Paraná e Santa Catarina num período de fortes transformações no início do século XX. Os dois estados estavam em uma disputa junto ao STF (Supremo Tribunal Federal), para decidir com qual dos dois obteria a posse do planalto catarinense que se estende até a Argentina. Santa Catarina angariou três vitórias consecutivas em 1904, 1909, 1910, favoráveis à anexação legal do território disputado, como veremos no mapa no primeiro capítulo. Segundo Kormann¹ (2012), o Contestado foi esse processo legal em relação à disputa territorial, já a Guerra do Contestado foi um conflito social armado. Cabe salientar que a disputa territorial não foi o principal motivo.

Dentre alguns fatores estava o abandono social (desprovidos de sustentação por meio de políticas públicas para atender as demandas socioassistenciais), econômico (a população sertaneja da região (sobre)vivia, principalmente com as culturas de subsistência agrícola e não recebia subsídios econômicos para manutenção das necessidades básicas como alimentação, moradia, acesso à educação, justiça), religioso (devido à dificuldade do alcance da Igreja Católica oficial em detrimento também da religiosidade popular, no qual “São” João Maria era o representante), político (pois, além de não se ter políticas sociais, os sertanejos residentes eram considerados empecilhos às negociações entre o governo brasileiro e as demandas de empresas estrangeiras). A este último fator podemos incluir a vinda de empresas estrangeiras para exploração de madeiras, a construção da estrada de ferro, a demissão dos trabalhadores da estrada de ferro, a expulsão dos sertanejos de suas terras. A presença de empresas estrangeiras, em concordância com o interesse político nacional, culminou na expropriação dos sertanejos de suas terras, e como os desempregados da ferrovia também não possuíam terras, ambos se juntaram formando redutos, pois, para a construção da ferrovia em questão, houve um pagamento do governo brasileiro de 15 quilômetros em cada lado, somando-se 30

¹ José Kormann, é Dr. em História Moderna, pela Universidade de León, na Espanha. Publicou 28 livros, e a maioria são sobre a Região Norte Catarinense. O autor também é considerado por alguns historiadores como memorialista, tornando-se uma figura regional importante para a compreensão da historiografia e memórias do contestado. Este autor foi escolhido pela proximidade que tenho com suas obras.

quilômetros. Esta faixa de terras pertencentes ao estrangeiro, poderiam ser explorados os seus recursos naturais, bem como a venda posterior desses terrenos. O fato é que entre sertanejos e demitidos, ambos estavam sem terras e sem suas antigas residências. Desprovidos de recursos para sobrevivência e autoproteção estavam à mercê das situações. Surge neste momento figuras religiosas conhecidas como João Maria D'Agostini, João Maria de Jesus e José Maria de Santo Agostinho, tendo este último plantado a crença no ressurgimento messiânico de “São” João Maria. Estes monges² tiveram papel fundamental no desenrolar do conflito social e serviam de motivação para enfrentar as adversidades. Este completo abandono, fez com que os sertanejos se agarrassem com a única coisa que lhes sobrou: a fé (Kormann, 2012).

A Guerra Sertaneja do Contestado é considerada um dos maiores movimentos sociais deste período e possui fortes características messiânicas. As características messiânicas tiveram papel preponderante na motivação e desfecho do conflito armado do contestado. As atuações dos sujeitos históricos que perpassaram pelos sertões do sul do Brasil, influenciaram crenças populares na região do contestado, sendo os monges João Maria de Agostini, João Maria e José Maria, conforme afirma Neto (2020).

Discutiremos a vida destes personagens, no entanto, cabe salientar, que a população que reside atualmente na região do contestado, não diferencia os três monges, não raro, referem-se aos três como se fosse um só sujeito, o “São³” João Maria. As características messiânicas do contestado começam a aparecer com a crença na ressurreição de José Maria, morto no reduto do município de Irani. A partir de então, videntes traziam mensagens deste monge para os redutos, conhecidos como cidades santas, local onde os sertanejos se reuniam num ato de autoproteção frente às forças governamentais (Tonon, 2008).

² No sul do Brasil, os devotos entendem por monge um homem solitário que peregrina e andarilha com intuito de ensinar as pessoas a buscar a salvação. Dentre as suas práticas estariam as curas de doenças por meio de ervas, águas e outros elementos naturais. Contudo, esse termo é inadequado para se referir ao São João Maria, pois não é nenhum sacerdote ou membro da igreja. Tradicionalmente eles são assim conhecidos pelo povo, independente da cultura da igreja. O próprio povo cria seus santos (KARSBURG, 2014).

³ Durante a pesquisa utilizo entre aspas o termo “São” ao se referir ao nome genérico dado aos três monges. “São” pela igreja católica é uma referência aos que tem o título de “santo venerável” canonizado segundo os ritos tradicionais. No entanto, “São” João Maria não é um santo canonizado pela igreja, mas é considerado “canonizado pelo povo.”

É importante reconhecer duas terminologias que ajudam a situar e compreender o movimento do contestado em uma ordem de fenômenos, juntamente com outros processos históricos semelhantes. Messianismo está relacionado à crença do retorno de um “Messias”, um “Salvador” que munido de poderes sobrenaturais será o líder que levará à vitória do bem contra o mal, trazendo consigo um reinado de justiça e perfeição. No milenarismo, há também a promessa de um reino de justiça e felicidade que será possível ser alcançada coletivamente pelos fiéis (Espig, 2023). Além da crença em “São” João Maria e seu retorno messiânico, a devoção dos sertanejos também direcionava-se ao Sebastianismo. São Sebastião era protetor dos homens, da fome e da peste no sertão muito antes de “São” João Maria aparecer. São Sebastião era venerado pelos sertanejos, tendo como homônimo o Rei de Portugal Dom Sebastião falecido em 1578, que representava a esperança de novos tempos. Essa crença tinha fundo religioso, político, messiânico, similar com o que aconteceu entre os sertanejos do Contestado (Espig, 2023).

O objetivo principal deste trabalho é tratar o movimento messiânico e as memórias religiosas do contestado sob o ponto de vista da teoria dos complexos culturais da psicologia analítica. Esta proposta evidencia o caráter interdisciplinar e visa integrar, de tal modo, a buscar contribuições de outras áreas do saber como história, psicologia (Tonon, 2008). O interesse em pesquisar as memórias religiosas no contestado e correlacionar com a psicologia analítica se deu primeiramente pela curiosidade em entender melhor a representação de “São” João Maria na nossa região, pois próximo a minha residência existe uma cruz que representa essa figura santificada e sempre ouvi desde a infância narrativas pessoais. Outro motivo a considerar é o fato de buscar um tema que se relacionasse ao programa de mestrado que é sobre Patrimônio Cultural e Sociedade. Tendo em vista essas duas motivações, ressalto que minha formação é em Psicologia e a especialidade em Psicologia Analítica, influenciaram na escolha para a análise do cultural no contestado. Como o Programa de Mestrado é interdisciplinar, foi possível vincular todas essas perspectivas, com vistas a contribuir com a ciência e também com a população. Como minha formação não é em História, o movimento de aproximação com autores da perspectiva sócio-histórica foi constante, principalmente pela indicação de livros e artigos por meio de colegas do programa, orientadores, e pesquisas pessoais, que já traziam uma análise do messianismo no contestado. Sobre o tema “memória” busquei

autores clássicos na historiografia, e me distanciei um pouco da memória no sentido cognitivo, para dar espaço à memória cultural, religiosa, coletiva e também individual. Sobre os complexos culturais, foram feitas revisões da literatura em artigos publicados principalmente no Brasil. O complexo cultural é um termo aplicado na psicologia analítica para fazer análise do cultural. Os autores utilizados sobre psicologia e complexo cultural foram acionados devido a aproximação do autor com o tema e também pela experiência acadêmica e profissional. E quando se trata de bens culturais, o “*Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade*” forneceu os subsídios necessários. Evidentemente a indicação de autores não foi a única fonte de levantamento bibliográfico, pois, intensas e constantes revisões da bibliografia foram feitas no decorrer da pesquisa.

A discussão psicológica está ao entorno da teoria dos complexos culturais da psicologia analítica, que é uma maneira de analisar os conflitos intergrupais, de tal modo, a descrever psicologicamente esta dinâmica interna no social. Complexo cultural é um termo criado pelo norte-americano Samuel Kimbles (2004), Psicanalista Junguiano, que estimulou o diálogo da psicologia com a sociologia, ciência política, e estudos sobre o cultural. Kimbles (2004) propõe uma possibilidade de análise cultural e social, a partir das teorias dos complexos de tonalidade afetiva de Jung⁴ (Silva; Serbena, 2021). O complexo de tonalidade afetiva consiste na imagem de determinada situação psíquica, que representa uma vivência real, com forte carga emocional, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência” (Jung, 2013, p. 31). Em outras palavras, o complexo de tonalidade afetiva está no nível pessoal da psique, como esta terminologia é longa, no dia a dia utiliza-se genericamente “complexos” para designar essa disposição interior psíquica. Esse termo emprestado e amplificado por Kimbles (2004), é aprofundado em direção ao social e cultural. Sendo assim, o inconsciente cultural é povoado por complexos culturais.

O médico e analista junguiano, Joseph Henderson (1903-2007) foi quem primeiro observou que o pensamento junguiano, possuía poucas contribuições no entendimento da dinâmica grupal. A partir desta lacuna Henderson (1984) propôs o

⁴ Carl Gustav Jung (1875-1961), Psicólogo e Psiquiatra Suíço, fundador da psicologia analítica.

conceito de *inconsciente cultural*, que seria o nível da psique cultural, e está no entremeio de conceitos sobre o *inconsciente pessoal e coletivo* de Jung.

Também analisaremos o papel da cultura e as memórias coletivas (Halbwachs, 2006). Este autor contribuiu com as noções de memória individual e coletiva, considerando o tempo e o espaço como características sociais, suas assimilações e compartilhamentos. Destaca que as informações que estão na memória coletiva compõem a memória individual. Sendo assim, a memória coletiva liga-se intrinsecamente à sociedade e ao indivíduo, tendo este último o papel de interpretar as informações recebidas a partir de percepções pessoais. A memória é nesse sentido uma construção de experiências sociais assimiladas e integradas desde nossa infância. Outros autores também serão acionados na discussão sobre memória como Assmann (2011), Bosi (2023), Candau (2021), LeGoff (1990), Nora (1993), Pollak (1989), Geertz (2008).

Geertz (2008) tece múltiplas concepções da cultura e fornece subsídios para a discussão sobre a memória cultural. Este autor, assim como outros acionados de maneira interdisciplinar para os fins da pesquisa, direciona para as questões do patrimônio cultural, uma vez que o contestado em si é um patrimônio histórico, material e imaterial, e natural. Longe de se fazer uma amarração grosseira do patrimônio com a psicologia, analisaremos se as expressões religiosas no contestado podem ser consideradas um bem cultural.

Seguindo esta concepção sobre memória cultural e religiosa no contestado, é importante incutirmos o termo catolicismo popular (ou rústico para alguns autores), que é uma forma de religiosidade que se desenvolve propriamente em regiões interioranas brasileiras em comunidades rurais. O catolicismo popular se manifesta em procissões, novenas, festas, romarias, promessas. Esses ritos religiosos são escolhidos e mantidos pela população rural conforme sua utilidade e associações próprias que fortaleçam a solidariedade nas relações intrafamiliar e grupal (Queiroz, 1976).

A metodologia da presente pesquisa é qualitativa, de natureza básica, exploratória. As entrevistas realizadas seguiram um modelo de perguntas semiestruturadas. As entrevistas foram presenciais com pessoas que vivem na região do Contestado, isto é, nos limites do estado entre Paraná e Santa Catarina, para

investigar as permanências do Monge “São” João Maria na memória coletiva e nas manifestações religiosas.

A pesquisa contou com um universo de 09 participantes e foram escolhidos pela seleção por conveniência (quando o pesquisador sabe o perfil de entrevistados que deseja). Os entrevistados são homens e mulheres entre 30 a 92 anos. Os diálogos com os entrevistados aconteceram em um dos locais e horários agendados previamente. Os convidados foram cordialmente convidados a participar da entrevista semiestruturada. As entrevistas tiveram duração média de 30 minutos. Após essa coleta de dados, as narrativas pessoais gravadas em áudio, foram transcritas para posterior análise.

Na psicologia analítica a entrevista serve para a apreensão do material inconsciente. Para tanto, faz uso de recursos metodológicos projetivos (como explicaremos nos próximos parágrafos), já para a apreensão do material consciente, faz-se uso das funções da consciência (pensamento, sentimento, sensação, intuição) (Penna, 2009). Agora, quanto à apreensão dos conteúdos históricos e culturais nas entrevistas será acionada a Análise de Conteúdo de Bardin (2016).

Frequentes e intensas revisões da bibliografia foram acionadas em cada etapa da pesquisa. Contemplamos o caráter sócio-histórico e as memórias da religiosas na região do contestado, relacionados à Teoria do Complexo Cultural da Psicologia Analítica. Para esta análise será utilizado o Método Compreensivo-Simbólico do paradigma junguiano com objetivo de compreender e interpretar a realidade dos fenômenos psíquicos (Penna, 2009).

O método Compreensivo-Simbólico segue os parâmetros científicos de pesquisa. Esse método na psicologia analítica é composto por três etapas, que é a escolha do tema propriamente, a apreensão do fenômeno que é a coleta de dados (neste caso as revisões bibliográficas e entrevistas), e por último a compreensão dos fenômenos que é a análise do material (Penna, 2009). Um método científico permite a utilização de diversos recursos metodológicos (no caso da presente pesquisa, serve-se do material das entrevistas semiestruturadas, da observação do pesquisador, ida à campo como estratégia exploratória, registro de fotos que compõem o acervo do autor).

Penna (2009) explica que o método e os recursos metodológicos objetivam apreender o objeto de estudo na psicologia analítica dos fenômenos culturais. Neste caso, os seres humanos são fonte de informações, tal como personagens, fatos de ordem histórica e/ou ficcional. Outro fator importante desta análise do cultural na psicologia analítica são as fontes não-verbais para análise e compreensão (caso das fotos, por exemplo).

Ao pesquisar com esse método da psicologia analítica, e os recursos metodológicos, neste trabalho, as entrevistas sugerem o contato com outro ser humano, isto é, uma relação entre pesquisador e pesquisado. Existe uma dinâmica intrínseca entre ambos. Não sendo possível negar esta dinâmica, cabe ao pesquisador manter uma postura consciente quanto às expectativas e crenças pessoais. Portanto, evitar posturas preconceituosas em relação ao objeto que está sendo investigado. Essa postura é necessária para não comprometer a investigação, uma vez que o pesquisador pode ter complexos culturais constelados. “O caráter numinoso do símbolo tanto captura quanto fascina o pesquisador, mobilizando forte carga energética de emoções e curiosidade intelectual, que são, inevitavelmente, fonte de fantasias projetivas sobre o objeto” (Penna, 2009, p. 173). A subjetividade do pesquisador não pode ser negada, por isso, a utilização minuciosa das fontes (Penna, 2009).

A hermenêutica junguiana é também conhecida como amplificação simbólica (rede de associações ao entorno de um mesmo núcleo fenomenológico). Esse processamento simbólico-arquetípico visa amplificar (amplificar não é o mesmo que ampliar) significados para interpretação nos níveis particular (individual) e coletivo (arquetípico), rumo à sintetização do objetivo e subjetivo, do individual e o cultural (Penna, 2009).

Uma estratégia utilizada para alcançar as semelhanças entre sentido e significado é a *circum-ambulação* ao entorno da expressão do símbolo no seu aspecto histórico (causal) e prospectiva (teleológica [finalidade]) e estabelece as conexões entre passado, presente e futuro do fenômeno que está sendo pesquisado. “O tratamento hermenêutico [dos símbolos] conduz teoricamente ao longo da análise à síntese do indivíduo com a psique coletiva [arquétipo ou cultural]” (Penna, 2009, p. *apud*, Jung, Vol. VIII/II, p. 146).

A última etapa é a produção do relato da pesquisa, que após a análise e compreensão do material colhido, o processamento simbólico-arquetípico está praticamente pronto. Neste ponto é necessário comunicar esses novos conhecimentos e debater crítica e cientificamente a transformação constante da pesquisa, cumprindo a função científica e cultural (Penna, 2009).

Além do Método Compreensivo-Simbólico da psicologia analítica para interpretar os fenômenos culturais (complexo cultural), a Análise de Conteúdo, com seu conjunto de técnicas, auxiliará no material coletado.

A análise dos dados aconteceu a partir do método de Análise de Conteúdo, que é um conjunto de técnicas de pesquisa com objetivo de buscar sentido ou sentidos do material coletado. Na análise de conteúdos são estudados os conteúdos linguísticos implícitos ou explícitos, no entanto, para a análise de conteúdo é necessário seguir etapas (Campos, 2004).

Inicialmente, temos a etapa de pré-análise que se refere à compreensão da leitura flutuante com o qual o pesquisador deve estar em contato direto e intenso com o material obtido em campo, de tal modo, a identificar as relações entre hipóteses ou mesmo pressupostos iniciais. Na próxima etapa, o pesquisador necessita identificar categorias, que são palavras ou expressões significativas, e a partir deste ponto, o conteúdo da fala é organizado. As inferências e interpretações são propostas a partir da escolha das categorias que serão inter-relacionadas com o quadro teórico desenhado inicialmente (Cavalcante; Calixto; Pinheiro, 2014).

Na análise de conteúdo, apreende-se um conjunto de técnicas de análise adaptável bastante vasto que são as comunicações. São técnicas que sistematizam as descrições dos conteúdos das mensagens, e que também possibilitam inferir conhecimentos sobre a produção. Dentre as diversas técnicas de análise de conteúdo, a escolhida para esta pesquisa é a análise categorial. Após a transcrição das entrevistas, sucedeu-se a primeira etapa de análise de conteúdo que recebe o nome de leitura flutuante, que é o primeiro contato que temos com o texto, “os documentos a analisar e em conhecer o texto, deixando-se invadir por impressões e orientações” (Bardin, 2016, p. 126). A partir desta leitura flutuante, exaustiva e repetitiva vão se formando hipóteses emergentes, e com o passar da leitura os temas ficam cada vez mais nítidos as especificidades e contextos, que podem vir a ser o uso de palavras,

frases, atos frequentes, ou mesmo omissões e bem como outros elementos repetitivos. Caso um tema ou vários destes índices aparecerem na área temática, temos uma categoria de análise (Bardin, 2016).

Nesta pesquisa foram formuladas categorias sobre a religiosidade encontradas na condição atual sobre o tema na região do contestado. Como é um trabalho qualitativo, a frequência e quantidade de unidades não foram os principais critérios para se estabelecer uma categoria de análise. São chamados de *classes* as categorias de análise, que é a reunião de unidades de registro em um título genérico. Essas características similares dessas unidades de registro são feitas por conta deste agrupamento.

A análise de conteúdo perpassa por uma etapa intermediária: “se a descrição é a primeira etapa necessária e se a interpretação é a última fase, a inferência é o procedimento intermediário, que vem permitir a passagem, explícita e controlada, de uma à outra” (Bardin, 2016, p. 44). Ainda sobre inferência: é “a intenção da análise de conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção, inferência esta que recorre a indicadores” (Bardin, 2016, p. 44).

As quatro categorias identificadas nas narrativas pessoais foram: religiosidade; preservação; memória; guerra do contestado. As interpretações teóricas das categorias identificadas, serão realizadas ao longo dos capítulos, baseando-se no diálogo interdisciplinar com a história do contestado, memórias religiosas, psicologia analítica e cultura. Saliento que em virtude de não haver pessoas que tiveram contato direto com as questões do contestado, a pesquisa tratará apenas de relatos e narrativas pessoais repassadas de geração em geração, a partir de seus antepassados que perpetuaram suas memórias com base em informações coletivas compartilhadas. Para tanto, também foram utilizadas revisões bibliográficas constantes dos temas afins desta pesquisa para fundamentar, memória, bens culturais, religiosidade, messianismo, arquétipo, complexos culturais e psicologia analítica. Friso que a fundamentação sobre a historicidade da Guerra do Contestado é vasta, contando com dezenas de dissertações e teses, contudo, devido os objetivos da dissertação, realizamos uma aproximação e contextualização com o tema, pois o foco são as expressões religiosas.

A dissertação está dividida em quatro capítulos e todos contemplam os resultados e análise das entrevistas orais em consonância com a fundamentação teórica decorrentes das permanentes revisões bibliográficas.

O capítulo I, objetiva contextualizar o que foi o Contestado e a Guerra do Contestado, entender como a questão do limite de Estados entre Paraná e Santa Catarina estão relacionados com o conflito social armado. Abordaremos também outras motivações que serviram de estopins para a guerra na região Contestada, pois a religiosidade teve papel primordial no desenrolar deste conflito social e apresentaremos três sujeitos históricos, que se transformaram em um só “São” João Maria, e que representou o nascimento do messianismo entre os sertanejos do contestado.

O capítulo II, mais teórico, explora os conceitos de memória (individual e coletiva), identidade, lembranças, recordações, esquecimentos, silêncios, o valor da oralidade, os jogos sociais de poder e repressão social em uma perspectiva sócio-histórica. Apresentamos também algumas noções básicas sobre a psicologia analítica, como o papel dos aspectos conscientes (ego) e inconscientes (*Self*), inconsciente pessoal e coletivo, arquétipos, imagem arquetípica, símbolos, a teoria dos complexos de tonalidade afetiva, complexos culturais e suas manifestações nos grupos sociais.

O capítulo III, busca aproximações e/ou distanciamentos da religiosidade na região do contestado com a Igreja Católica Oficial. Há um aprofundamento nas questões de memória cultural como padrões culturais como sistema de símbolos, religião como um sistema cultural, sistema cultural como uma teia de significados, “Reencantamento do mundo” e “Encantamento” com o sagrado e seu aspecto numinoso. A santificação de um santo não canonizado e exposição de relatos dos entrevistados referente às curas, milagres, simpatias, benzimentos, orações, imagens do “São” João Maria.

O capítulo IV, à guisa de considerações finais, busca constatar se a religiosidade na região do contestado é um bem cultural. Para tanto, ativamos a discussão sobre patrimônio cultural e os simbolismos da memória e expressões religiosas.

2.0 GUERRA DO CONTESTADO, FIGURAS MÍSTICAS, MESSIANISMO

A Guerra do Contestado foi marcada pela violência do governo brasileiro contra a população cabocla, residentes nos estados do Paraná e Santa Catarina entre o período de 1912 – 1916. No período referido houve um verdadeiro massacre da população sertaneja, a fim de atender interesses do governo vigente, considera-se assim, um dos episódios mais sangrentos em território brasileiro, segundo o historiador Neto (2020). Estima-se que 10 mil sertanejos pereceram neste conflito, não só pelos embates e também por doenças como o tifo ou a própria fome que assolava os redutos. A guerra mobilizou cerca de 7 mil soldados brasileiros de seu efetivo em momentos mais intensos de luta. Esses números, às vezes, mostram-se divergentes. O fato é que o conflito resultou numa verdadeira carnificina. O mapa a seguir ilustra a região da Guerra do Contestado:

Figura 1 - Mapa do território envolvido na Guerra do Contestado



Fonte: Senado Federal, 2024.⁵

⁵ Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/07/01/ha-100-anos-o-fim-da-sangrenta-guerra-do-contestado>>. Acesso em: 06 jul. 2024.

No decorrer dos textos, são empregados os termos sertanejo e caboclo, para fazer menção aos habitantes do meio rural que vivem (viviam na pobreza), tal qual ainda é utilizada na região do planalto. Segundo o historiador Machado (2004), a terminologia “caboclo” não tem conotação étnica, embora fossem mestiços e negros, haviam também os “acaboclos” que eram descendentes de imigrantes europeus, por tanto, brancos caboclos, como por exemplo, alemães e poloneses. A principal característica dos caboclos é a do homem pobre que trabalhava em lavouras, posseiros, agregados, peões, que sobreviviam basicamente e economicamente das atividades de subsistência, e que acreditavam no “São” João Maria. Já o termo sertanejo é utilizado genericamente para se referir a conflitos e guerras similares pelo território nacional (similares no sentido de movimentos sociais sertanejos), pois tinham em comum conflitos com a questão da posse de terras, resistência em aceitar os representantes do poder local instituído, bem como a esperança mística e religiosa para a solução dos problemas. Alguns movimentos sertanejos são Canudos, Caldeirão, Pedra Bonita (Machado, 2004).

Como constatamos, os movimentos religiosos se mostraram presentes em outros conflitos similares no Brasil. Destaco na nossa contextualização Canudos. O contestado é conhecido também como “*Novo Canudos*”. A Guerra de Canudos aconteceu no sertão baiano entre os anos de 1896 e 1897, tendo o título de uma das maiores guerras civis em território nacional. Este conflito, assim como no Contestado, teve um líder chamado Antônio Conselheiro, que pensava ser um messias enviado por Deus para ajudar o povo do nordeste. Dentre os principais motivos que serviram de estopim para a guerra estão os problemas econômicos e sociais no início da Primeira República. A preocupação governamental do aumento de poder atribuído ao líder messiânico, Antônio Conselheiro. Os conflitos de terras entre a população pobre e latifundiários e também o descaso do governo com esta população residente nessa região e foi para Arraial do Cabo onde haviam nordestinos em situação vulnerável, deslocaram-se reunindo 25 mil sertanejos e lá formou-se a “Cidade Santa de Belo Monte”. Esse grupo de pessoas era acusado de defender vieses monárquicos, uma vez que a república foi recém instaurada, ao término do conflito, a destruição de canudos foi completa, perecendo essa população sertaneja. O conflito também culminou com o falecimento de 5 mil soldados. Como podemos constatar a guerra de

Canudos tem similaridades com a Guerra do Contestado (político, religioso) (Ventura, 1997).

“Diferentes abordagens e interpretações do conflito do Contestado continuam polemizando entre si nos campos político e acadêmico” (Machado, 2004, p. 23). Na historiografia brasileira o movimento do contestado permaneceu como um assunto que não teria uma visibilidade significativa, no entanto nas últimas décadas as pesquisas sobre este acontecimento histórico deixaram de estar na penumbra, pois há mais pesquisas na segunda metade do século XX, comparado com a historiografia de Canudos. Inicialmente, sociólogos e antropólogos interessaram-se pelo conflito armado, e atualmente historiadores estão se debruçando de maneira profunda neste tema. A contribuição destas três áreas de conhecimento abriu as portas para pesquisas posteriores nas mais diversas áreas, confirma o historiador Tonon (2008).

Interessante notar que atualmente, após mais de 100 anos da Guerra do Contestado, as memórias compartilhadas são de gerações posteriores àquelas que de fato, vivenciaram e participaram dos dramas da guerra. São memórias do passado transmitidas de geração em geração. Nesse sentido, existe uma reelaboração da memória nas mais diversas formas. Alguns exemplos que podemos trazer à baila é o interesse e investimentos em museus, monumentos, reportagens ou mesmo grupos folclóricos com intuito de atrair o turismo para os municípios; as mudanças da igreja católica em relação ao movimento do Contestado; a construção de instituições como a Universidade do Contestado, e não se sabe exatamente quais são as transformações que estas instituições podem ter influenciado as memórias destas gerações atuais (Machado, 2004). Esses elementos acima citados são caminhos para auxiliar na manutenção histórica, religiosa, turística, e também na atualização de memórias. A população também tem suas percepções sobre o fato histórico e as reelabora com a transmissão geracional, permitindo que se juntem também informações de instituições e veículos de comunicação.

Existiu e ainda existe um silêncio governamental sobre as questões relacionadas ao contestado e à guerra do contestado, silêncio este que foi preenchido pela imigração de descendentes alemães e italianos oriundos da região gaúcha (1930-1940) e que trabalhavam com o cultivo agrícola. A razão para esta nova força de trabalho se deu em decorrência da substituição da força de trabalho da abolição da escravidão. Este silêncio imperioso pode ser constatado pelo fato de que a primeira

publicação (obra de ficção) sobre a guerra aconteceu no ano de 1964, produção de Guido Wilmar Sassi, intitulado “*Geração do Deserto*” que por sinal enfrentou diversas dificuldades para sua publicação, devido a ditadura militar e as perseguições (Machado, 2004).

A partir do ano de 1990 como descrito acima, foram construídos campus universitários que levam o nome “*Universidade do Contestado*” em Mafra, Curitiba, Concórdia, Canoinhas, Caçador, Fraiburgo e Porto União. Hoje não se tem mais vergonha em dizer que é descendente de família de caboclos que participaram do movimento do contestado. Antes existia uma certa vergonha em relatar que tiveram nas gerações anteriores familiares que participaram e conviveram nas “*cidades santas*”, uma vez, que os consideravam “*fanáticos*” religiosos, “*jagunços*” e “*bandidos de cruz na testa*” (termos pejorativos utilizados por parte da imprensa, políticos e população para se referir aos sertanejos envolvidos no conflito do contestado). Embora nas últimas três décadas o silêncio tenha sido quebrado, ainda assim, não se ensina nas escolas sobre a guerra do contestado, e quando se ensina é de maneira superficial (Machado, 2004). Nos meios de comunicação essa falta de visibilidade também é evidente. São as pessoas idosas que transmitem oralmente as histórias da família e envolvimento com o movimento religioso do contestado (Machado, 2004).

Esses silêncios aparecem nas entrevistas realizadas e fornecem noções sobre o desconhecimento da Guerra do Contestado na atualidade por parte da população, mesmo residindo na região Contestada. Vejamos alguns exemplos:

“Sei muito pouco” (M.G.R. - Entrevistado 1)

Respostas superficiais e genéricas se fizeram presentes e outras um pouco mais elaboradas como a do Entrevistado 3 que associa o contestado, com a figura de João Maria e seu antepassado que conversou com ele:

A guerra que eu nem havia no mundo, mas meus avô contavam a guerra que deu maior no Brasil, foi a de jagunço. Acho que foi essa época aí por você, ó, profeta São João Maria andava, né? Foi por aí que o São João Maria andava, aí ele, os meus avô conversou com ele. E aí me falaram o que ele falou. Olha, vai chegar um tempo... ele tava ali em Porto União, né? Aí, ele vai chegar um tempo que vai acontecer isso, acontecer aquilo e tá acontecendo (J.R. – Entrevistado 3).

A entrevistada seguinte já aponta que na sua cidade (Lapa - PR) não é muito falado sobre o Contestado, no entanto, explica que conhece algumas construções na cidade que contam sobre o Contestado:

O Contestado na verdade sobre o que contam para a gente da guerra que teve do Contestado aqui na cidade não tem na Lapa, a gente não tem muita informação sobre o contestado até por mais é das revoluções que teve inclusive o cerco da Lapa, mas assim do Contestado muito não... não... é falado. O Contestado, tem monumentos, tem várias construções que remetem (L.M.A. – Entrevistado 4).

Já a entrevistada 6 explica que já ouviu falar, mas que não prestou atenção suficiente: “pois olha, agora assim no momento, eu diria que não, porque até foi assim que a gente escutou, a gente nunca prestou muita atenção, né? Nessa parte aí de guerra essas coisas (L.F.T – Entrevistado 6).

O mesmo acontece com o Entrevistado 7, que além de não prestar atenção quando o assunto era o contestado, na escola teve disciplinas que contemplavam o assunto e que estudou apenas para obtenção de nota:

Eu já ouvi até uma porção de coisa mas assim detalhado... [...] Quando às vezes, a gente vem de lá para cá e a gente, às vezes, não presta muita atenção como devia. São histórias e daí a gente não presta atenção. Não segue a história na frente, mas eu já ouvi falar já. Até estudei um tanto, mas porque na matéria caiu, a gente tinha que estudar (A.M.R. – Entrevistado 7).

Os entrevistados 1, 5 e 8 nunca tinham ouvido falar sobre a guerra do contestado e simplesmente começaram a relatar histórias sobre “São” João Maria.

Interessante notar, que a maioria, mesmo sabendo da existência deste conflito não conseguia relatar ou explicar nenhuma situação sobre a história do contestado. Normalmente esta pergunta foi ignorada, ou simplesmente remetiam-se ao assunto sobre o “São” João Maria, portanto há pouco domínio sobre esse assunto, contudo a religiosidade, mostra-se resistente e robusta com o passar do tempo nas comunidades do sul brasileiro. As expressões religiosas do passado e na atualidade serão abordadas no decorrer dos capítulos, principalmente no último.

De acordo com o historiador Kormann (2012), o termo “Contestado” possui uma diversidade de significados dependendo dos autores que se debruçaram sobre esta

temática. As variáveis conceituais: “Movimento ou Guerra do Contestado”, “Guerra Sertaneja do Contestado”, Território do Contestado”, “Movimento Messiânico do Contestado”, “Contestado paranaense”, “Contestado catarinense”, “Contestado no Imaginário” (TONON, 2008). Ainda sobre os diversos nomes utilizados para a Guerra do Contestado: “Guerra Camponesa do Contestado”, “Campanha do Contestado”, “Guerra dos Pelados e dos Peludos”, “Revolução dos Jagunços”, “Revolução dos Fanáticos”, “Guerra de São Sebastião”, “Guerra dos Monges”, entre outros.

Os motivos para o início do conflito armado são vários. O medo iminente das transformações que poderiam vir a acontecer incentivou os sertanejos a defenderem suas terras a sua maneira, com poucos recursos materiais, encontraram motivação no monge José Maria. O monge, enquanto líder religioso, trazia-lhes mensagens de coragem e determinação para continuidade do movimento que tem como base o messianismo. O messianismo é um movimento religioso e milenar que tem como representação, a crença no retorno (ressurreição) de um messias salvador. Na crença dos sertanejos do contestado esse messias estava cristalizado na imagem de São” João Maria (Neto, 2020).

A luta por estas terras com base na crença religiosa, não são os únicos motivos para o início da guerra. Outros fatores também foram determinantes como a expulsão dos sertanejos de suas casas e terras para a construção da linha férrea, aliado ainda à disputa interestadual entre Paraná e Santa Catarina, no que tange ao território e limite de estados (Neto, 2020). O Contestado foi um processo junto ao STF (Supremo Tribunal Federal) acionado pelos dois estados mencionados para decidir qual dos dois teria direito de ficar com o planalto catarinense que vai até a divisa com a Argentina. Neste processo Santa Catarina saiu vitoriosa por três vezes consecutivas (em 1904, 1909, 1910) e obteve o direito de usufruir da região contestada (Kormann, 2012).

As motivações que levaram à eclosão da Guerra, Kormann (2012) complementa que as situações naquele tempo eram propícias e iminentes, decorrentes do completo abandono em que os habitantes da região enfrentavam, abandonados religiosa, econômica, política e socialmente, à mercê da falta de educação escolar. A situação dos caboclos era vulnerável, devido a situação política, social e cultural. Era um povo segregado, considerados bárbaros e mal educados por tentar reagir revoltosamente à exclusão social, indefesos e desfavorecidos por carecerem de defesa legal dos tribunais. Não tinham a quem recorrer, não podiam

contar com os políticos, não podiam contar com a igreja oficial (sem batismos ou rituais religiosos de padres ou pastores), não podiam contar com o sistema judiciário (valia a lei dos mais fortes), sequer tinham terras (foram expropriados) ou eram considerados cidadãos, pois, não eram paranaenses nem catarinenses, para onde fossem não os aceitavam (Kormann, 2012). Outro fator que contribuiu para a guerra foi a Proclamação da República, face às desconfianças da legitimidade desta nova forma de poder; esta falta de confiança era um terreno fértil para interesses de pessoas mal-intencionadas; os resquícios da Revolução Federalista, por meio de revolucionários, espalharam no norte catarinense a restauração da monarquia, proclamando-se assim, a monarquia em Taquaruçu. A Revolução Federalista aconteceu entre os anos de 1893 e 1895, após a Proclamação da República (1889). Sobre estes restos da revolução Federalista o autor a seguir afirma:

Os restos de contingentes da própria revolução Federalista que permaneceram nos sertões do Planalto Norte Catarinense e ali agiam a seu modo, pois o próprio 'monge' João Maria de Jesus era chamado por seus adversários de resto de Maragatos e até como tal ele foi preso e levado desse ambiente (Kormann, 2012, p. 29).

Outros fatores também foram determinantes como a expulsão dos sertanejos de suas casas e terras à construção da linha férrea, além disso, vale ressaltar, a vinda da *Brazil Railway* e a construção da estrada de ferro, que tinha como forma de pagamento do governo à companhia de 15 quilômetros de terras à direita e à esquerda da Ferrovia, sempre ziguezagueando pelas melhores terras e florestas, e, convenientemente, expulsando proprietários de terras e posseiros. Ao finalizar a construção da ferrovia, os colaboradores foram demitidos e deixados à deriva da própria sorte, e sem condições de voltar às origens. Deste modo, desprovidos de assistência, posseiros e proprietários expulsos, aliado aos desempregados, juntam-se formando grandes aglomerados ou redutos. Tece-se a esperança no âmago popular, e renasce a crença do retorno profético (Kormann, 2012).

É este um dos fatos mais complexos que se possa imaginar. Todas as correntes ideológicas encontram razões para sua eclosão: a direita e a esquerda, o espiritualismo e o materialismo, a república e a monarquia, o capitalismo e o marxismo, banditismo e a organização social espontânea, a interferência catarinense e paranaense, a ausência e desinteresse governamental mancomunada com o coronelismo, bem como o interesse

sorratário de fins lucrativos e talvez a principal causa, a discriminação social (Kormann, 2012, p. 59).

Este conflito armado teve participação de sujeitos históricos na região do contestado, são monges profetas que perpassam pela região sul do país. A respeito dos referidos monges a compreensão é confusa, e pode causar certas ambiguidades, inconsistências, ou simplesmente trazer compreensões errôneas sobre cada um deles. O primeiro monge, João Maria d'Agostini, é aquele que pode ser considerado autêntico. O segundo é João Maria de Jesus, tendo como nome verdadeiro, Anastás Marcaf, um imitador das práticas do primeiro e que muitos o confundem devido às similaridades. Já o terceiro monge denominava-se José Maria de Agostinho (ou de Jesus), seu nome verdadeiro Miguel Lucena de Boaventura. A figura deste último monge é que foi responsável por agrupar os sertanejos desprovidos de suas terras que serviam de subsistência, essa expulsão se deu para atender os interesses estrangeiros da empresa *Brazil Railway* e da *Lumber* (Kormann, 2012).

A *Southern Brazil Lumber and Colonization Company* está ligada diretamente à construção da estrada de ferro que interliga os três estados do sul brasileiro. Com essa finalidade, o governo brasileiro, firmou compromisso ao contratar a *Brazil Railway Company*. Esta empresa foi a responsável por construir a ferrovia que atravessava o Planalto Norte Catarinense. A linha ferroviária tinha início em Itararé – SP com destino até Santa Maria – RS (Tompsonski, 2016). Este contrato dava os seguintes direitos à empresa:

O contrato para a construção da ferrovia estabelecia que a empresa responsável pela empreitada – a *Brazil Railway Company* – teria o direito de explorar as terras adjacentes à linha tronco, numa extensão de até quinze quilômetros do leito da linha férrea. Essas terras eram cobertas por milhões de pinheiros ou araucárias, imbuías, canelas pretas, cedros e cabriúvas. Objetivando extrair e comercializar essa madeira de alto valor econômico e, mais tarde, vender parte daquelas terras a imigrantes europeus, a *Brazil Railway Company* constituiu uma subsidiária, a *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*. Em 1910, a *Lumber* instalou em Três Barras, então território paranaense contestado por Santa Catarina, uma moderna serraria. A empresa instituiu um processo industrial altamente mecanizado, com elevada organização técnica, tornando-se a maior madeireira da América do Sul (Tompsonski, 2016, p. 181).

Brazil Railway Company deteve durante trinta anos o controle do capital estrangeiro, culminando em sua estatização em 22 de julho de 1940, conforme Decreto-Lei 2.346, assinado por Getúlio Vargas. Essa estatização por decreto

presidencial foi firmada sob a justificativa dos interesses nacionais. À interesses nacionais apreende-se que o fator econômico foi preponderante. “O fato da Brazil Railway Company e suas filiais controlarem setores de fundamental importância para o Brasil, tais sejam, ferroviário, portuário, energético e de colonização, contribuiu para a estatização” (Tomporski, 2016, p. 181). Outros motivos para a estatização foram a má gestão do Grupo Farquhar, que tinham expressivas influências na economia nacional, este fato fez com que as desconfianças dos investidores se intensificassem.

Os atrasos no cumprimento de obrigações com credores de capitais – alavancados em bolsas europeias – geraram descontentamento e abalaram a confiança dos investidores estrangeiros na economia nacional. Isso constrangia a administração pública do país. Com base nessa justificativa, o primeiro artigo do decreto incorporou ao patrimônio da União os bens e direitos tanto da Brazil Railway Company – existentes em território nacional – quanto de suas dependentes, caso da Southern Brazil Lumber and Colonization Company, além de outras onze companhias (Tomposki, 2016, 181).

O foco da referida empresa estava na exploração de madeiras. A obra teve início em 1908 e passava pelo território do Contestado e sua inauguração estava prevista para 1910. Contou com oito mil trabalhadores vindos de todo território nacional, que posteriormente foram dispensados. Estes trabalhadores desejavam construir suas casas junto à linha férrea, isto não sendo possível, sem poderem voltar às suas terras natais, aliado a impossibilidade de comprar terrenos, a única opção seria juntar-se aos moradores já expulsos da faixa de trinta quilômetros, esta extensão de terras foi loteada e estava destinada à venda para imigrantes europeus. Estas questões fizeram com que expropriados e os caboclos ficassem contra o governo e coronéis que defendiam a companhia (Calonga, 2008).

Calonga (2008) contextualiza o que significavam os coronéis nesta época. Com a proclamação da república, as grandes áreas de produção agrícola eram predominantemente destinadas à exportação. Os produtores rurais eram colonos, meeiros, e posseiros, como não existiam leis que amparassem as pessoas e as propriedades, o poder de decisão estava nas mãos dos coronéis. “Coronel era o chefe, o protetor, o compadre, o juiz, o organizador de festas, mas sobretudo, era quem ‘mandava nas consciências” ’ (Calonga, 2008, p. 56). Com a aceleração e modernização com recursos materiais utilizados a partir de 1850 no mundo, principalmente Europa e Estados Unidos, dando espaço para o capital estrangeiro,

em nome do progresso com o apoio governamental e das elites, houve a inserção do capitalismo no meio rural, e os poderosos para atender esses interesses estrangeiros, expropriaram terras e modificaram tradições e costumes.

Um termo amplamente utilizado pela imprensa e governo para designar os sertanejos seguidores do monge José Maria, resumia-se em “fanáticos”, principalmente até 1914, quando o reduto em Taquaruçu foi completamente destruído. “Banditismo” e “jaguncismo” são as outras denominações em decorrência deste evento e organização cabocla, utilizado como sinônimo para “fanatismo” (Machado, 2004).

Para entender este conflito, a religião e a cultura popular são de suma importância no contestado e ditaram a forma das ações das pessoas envolvidas na região. Os sujeitos históricos, autodenominados monges profetas, proporcionaram a sabedoria que permanece viva no imaginário social e nas gerações posteriores. Os profetas monges eram andarilhos e nestas caminhadas realizavam pregações entre os sertanejos com base no que se chama de catolicismo popular. A junção entre catolicismo popular e as práticas de pregação dos monges é que possibilitaram a sólida adesão entre os sertanejos (Tonon, 2008).

Este catolicismo “rústico⁶” é uma forma de religiosidade popular com base no catolicismo, pois possuem expressões religiosas como festas, danças, rezas, sem a necessidade de representantes oficiais da Igreja. Uma característica marcante do catolicismo rústico é o senso de ajuda e solidariedade mútua para combater as intempéries do tempo e dos colonizadores. A base econômica destes indivíduos é a de subsistência e compartilhamento (Oliveira, 2010).

Oliveira (2010) explica ainda que o catolicismo popular nasceu influenciada pela igreja católica, não que ela quisesse isso, mas isso ocorre pela apropriação de leigos (sertanejos) sobre os ensinamentos religiosos, denotando desta maneira, certa autonomia em relação às pregações da Igreja Oficial. Essa autonomia se deve pelas práticas de indivíduos que auxiliam a população através de curas, milagres, maneiras de proteger-se, e que independem de líderes religiosos para os seus cultos, missas, rituais religiosos e pregações. Essas práticas bastam para dar alento aos indivíduos e famílias interioranas, de tal modo, que mesmo sem a intervenção da igreja o homem

⁶ Catolicismo rústico é um termo que não é mais utilizado e foi substituído por catolicismo popular.

do campo seja agraciado pelo poder divino, a religiosidade neste sentido, não alcança à nível nacional, antes sim, mais local, mesmo que haja forte influência do catolicismo oficial. Como se percebe há uma interdependência das crenças locais em relação à Igreja oficial.

O termo catolicismo rústico foi cunhado por Queiroz (1976) para denominar as manifestações religiosas populares. O catolicismo rústico é para a autora uma forma de religiosidade popular católica, que tem como base as manifestações religiosas nas festas, danças, e rezas coletivas, sem a presença direta de representantes da igreja oficial. Essas comunidades rurais vivem economicamente da subsistência com forte senso de solidariedade grupal que confere o sentimento de proteção às condições imprevisíveis da natureza.

Ao explicar sobre o catolicismo rústico, Monteiro (2011), revela que a Igreja emprestou os ritos religiosos aos leigos. As comunidades campesinas mantem certa autonomia religiosa sobre o catolicismo oficial. Essa autonomia se expressa nas práticas curativas e religiosas que proporcionam o sentimento de proteção e autodefesa, por meio da tradição e festas aos padroeiros locais que dispensavam os representantes oficiais da igreja católica para realização de cultos. Mesmo sem a intervenção da igreja, o catolicismo rústico tem forte relação com as questões de terra e território no campo, onde floresce a relação com o sagrado, seja pelo consolo, cura o provisão. Essa religiosidade não está ligada tanto a sociedade nacional como à comunidade local. Apesar dessa religiosidade carregar fortes vínculos com a igreja oficial, mantem-se independente, num movimento de adaptação às diferentes condições naturais e sociais (Monteiro, 2011).

Brandão (1981) contribui explicando que alguns rituais do catolicismo popular é a criação e recriação de camponeses brasileiros:

a) diretamente na sociedade camponesa [...]; b) nas cidades, às vezes nas capitais de província, de onde foram expulsas - em certos casos, da igreja para o adro, do adro para a rua e, ainda, da rua para a roça - ou de onde começaram a sair quando contingentes de antigos pequenos sítiantes ou trabalhadores agregados de fazendas começaram a migrar para a cidade (Brandão, 1981, p. 107).

No Brasil, o campo religioso é um campo amplo para pesquisas acerca das relações sociais constituintes da cultura de determinados povos. Na atualidade, o

catolicismo rústico brasileiro, manifesta-se nas mais diferentes festas entre as populações interioranas e sertanejas, ou mesmo em grandes cidades por iniciativa de migrantes originários da zona rural. De modo geral, essas festas religiosas acabam se tornando um acontecimento marcadamente urbano, trazendo consigo as diversas disputas e conflitos de instituições religiosas e políticas devido a rentável oportunidade turística (Brandão, 1981).

Após essas noções sobre o Contestado e a Guerra do Contestado, vamos entender o papel dos monges neste conflito social.

2.1 OS MONGES PROFETAS

Neste início do século XX, a Guerra do Contestado ganha consistência com as fortes influências messiânicas nas divisas entre Paraná e Santa Catarina. Para entender este movimento messiânico é fundamental discutir a importância dos monges neste movimento social, pois eram conhecidos pela população como João Maria de Agostini, João Maria, José Maria (Calonga, 2008). Nesta citação, contemplamos o nome dos três sujeitos históricos que se autodenominavam monges profetas. Não há consenso sobre qual seria o termo correto, incluindo-se algumas vezes uma letra a mais ou a menos (Kormann, 2012). Tonon (2008) por exemplo escreve João Maria D'Agostinis, João Maria de Jesus, e José Maria de Santo Agostinho.

Os mesmos representavam esperança ao povo abandonado em todos os aspectos pelas instituições brasileiras. Os monges significavam, para além da espiritualidade, uma contrarreação às explorações acometidas pelos que tinham poder. Esses monges representavam o sonho em uma nova sociedade com justiça social (Calonga, 2008).

Os monges eram lideranças espirituais bem quistas e aceitas pela população sertaneja em meio ao abandono governamental para atender às exigências nacionais e estrangeiras com o uso do exército e outras forças policiais dos dois estados limites da região contestada (Oliveira; Silva, 2019).

Tinham poucas coisas materiais a oferecer e o pouco que possuíam dividiam com os necessitados, ofereciam profecias, curas, indicação de remédios, benzimentos

e pregações. As pregações religiosas eram de cunho católico e não raro padres descontentes, criticavam as formas de pregações, devido as falas ou práticas dos monges não atenderem ao catolicismo ortodoxo. Os monges e os sertanejos vivenciavam de maneira peculiar o catolicismo, em outras palavras, um catolicismo rústico [popular] (Oliveira; Silva, 2019).

Sobre o catolicismo popular no contestado, o Sociólogo Douglas Teixeira Monteiro (2011) contrasta a diferença entre os padres os (porta-vozes das instituições religiosas) e os monges itinerantes que percorriam as regiões do Sul do Brasil. Enquanto o primeiro percorria no sertão, o segundo vivia no sertão. Os monges tinham um papel semelhante ao do padre, mesmo que se trate do florescimento do catolicismo rústico. A população cabocla tinha dificuldades em assimilar a postura dos padres, enquanto os monges eram parte integrante da vida social da população sertaneja, denotando assim, a autonomia do catolicismo popular. O catolicismo popular no contestado proporcionou explicações para as demandas da sociedade, entendimento da natureza, e dos fenômenos sobrenaturais, que serviam de fator protetivo contra as incertezas diárias (Monteiro, 2011).

Os personagens religiosos tornaram-se um só para os sertanejos, pois viam-nos como divindades, capazes de produzir curas aos males. Curas que se difundiam entre os caboclos cujos milagres aumentavam sua fé e veneração. Todos os objetos ou atitudes dos monges, tornaram-se fontes de significação, como por exemplo, as nascentes que saciavam a sede, árvores que permitiam o descanso e cinzas da fogueira que os aquecia, representavam, benesses, qualidades terapêuticas, concentração para rituais de rezas (Queiroz, 1976).

A preponderância dos monges no contestado como movimento messiânico culmina na obstinação sertaneja em busca de proteção e autopreservação, concomitante à idealização de um mundo justo e repleto de paz. Os personagens monges são os que deram tom e configuraram o messianismo no sul do país (Neto, 2020).

Os sertanejos tinham um certo “encantamento” (ainda trabalharemos este termo) quando se tratava dos monges profetas e explicamos também que existia uma crença de que os três fossem o mesmo personagem. Como vimos, isso se deu após um curto espaço de tempo, em que sujeitos com aparências físicas parecidas, práticas

similares, e nomes parecidos confundem ou mesmo mesclam-se os sujeitos históricos. Fica evidente que essa visão perdura até os dias atuais, contudo, nas entrevistas foi possível constatar que alguns entrevistados sabiam, em alguma medida, que o São João Maria não seria apenas uma pessoa, como segue na percepção do entrevistado 1:

Dizem que esse monge da Lapa não é o mesmo que passou aqui. Esse da Lapa disque não ficou mais que dez anos lá, né? Li num jornal que ele tava lá e que daí sumiu e ninguém sabe onde ele foi, não acharam ele morto nem vivo em lugar nenhum também, né? Assim ele apareceu e desapareceu. Mas até bem pouco tempo eu achava que era um só. Os jornal que falam. Que tinha o de Agostin e o de Jesus que passou aqui (M.G.R. – Entrevistado 1).

Nesse mesmo sentido o entrevistado 2, explica que acredita que o primeiro personagem que andarihou pelo sul do país fazendo pregações é o “legítimo” e que é a este que se deve fazer pedidos e orações: “pelo que ele fez, ele é legítimo. Eu acho que... Disse que ele mesmo disse que ia ter muitos João Maria, mas se a gente pede para ele na fé, é ele eu acho, que é o primeiro João Maria” (R.M.R – Entrevistado 2).

Seguindo essa linha, em que há uma percepção de diferenciação entre diferentes figuras místicas, o entrevistado a seguir confirma que o João Maria é um Italiano, conforme histórias que ouviu de seu pai:

Então, tá, mas daí é isso, a história que o pai contava para a gente. Para a gente ficar sabendo que Seu João Maria existiu que foi uma pessoa igual a nós. E hoje as pessoas querem saber. Como foi a vida do São João Maria, ninguém sabe ninguém sabe porque quando ele saiu da Itália. É italiano. Percorreu o mundo. Toda cidade que ele passava ele ficava horas ou dias e daí seguia viagem (A.S. – Entrevistado 8).

Com este relato vamos aos personagens históricos, João Maria D’Agostini, João Maria de Jesus, José Maria de Santo Agostinho, respectivamente.

2.1.1 João Maria D'Agostinis

O primeiro personagem, era um Italiano, João Maria Agostini, tem seu nome registrado em Sorocaba no livro de estrangeiros na data de 24/12/1844; profissão autodeclarada: *eremita solitário*. Residia em Ipanema, no entanto, as peregrinações estendiam-se pelo sul do Brasil, tendo registros de sua passagem à Santa Maria no Rio Grande do Sul. Também percorreu várias regiões do Paraná, principalmente no município da Lapa. Em todo o trajeto, dedicava-se aos procedimentos de curas, pregações, construindo capelas e erguendo cruzeiros, bem como realização de procissões. Na Lapa, como mencionei anteriormente, o monge tem fortes repercussões até os dias atuais. As memórias do monge permanecem vivas entre os devotos, como o profeta vivia na gruta da Lapa, a vertente de água passou a ser considerada milagrosa e com poder curativos. Os fiéis frequentam o local e enchem suas garrafas com a água santa e espantar seus males (Queiroz, 1976).

Alexandre de Oliveira Karsburg, Dr. em História Social pela UFRJ, apresenta um estudo detalhado sobre a vida do primeiro monge, conhecido como João Maria de Agostini (ou Agostinho, como algumas fontes sinalizam). Este autor evidencia as dificuldades em traçar e entender a trajetória deste monge, que teria nascido em 1800 em Piemonte na Itália, chegando ao Brasil em 1844, autodenominando-se “*solitário eremita*”, o qual realizava ensinamentos religiosos, denominando-os de “*seu mistério*” (Karsburg, 2014). Kormann (2012) concorda que João Maria d'Agostini foi um Italiano que nasceu em Piemonte, no entanto, o ano é 1801. Perpassou pelas terras do Pará ao Rio Grande do Sul, e aos poucos juntava grandes multidões, e repentinamente, sumia, e aparecia misteriosamente em outros lugares longínquos. Esse comportamento ajudou a aumentar a sua fama. Não era seu interesse permanecer em meio às multidões, contribuiu espiritualmente para com as pessoas, e depois continuaria como eremita, e assim seguia, confortando corações e anunciando calamidades (Kormann, 2012).

Nilson Thomé é citado por Karsburg (2014) e realça a carência de documentos que gozem de veracidade necessária, considerando a quase nulidade de registros escritos sobre ele em sua época. Karsburg (2014) reelabora a rota do monge a partir de pistas documentais e históricas.

Em 1844 e 1849 existem indícios que percorreu o Rio de Janeiro nessas duas datas. O monge andou também por São Paulo (Sorocaba) à Rio Grande do Sul (Santa Maria), deixando seu rastro de fama, devido às curas milagrosas, considerado um verdadeiro santo pela população simpatizante e devota. Historiadores possuem hipóteses para este misterioso monge. No entanto, o interesse da maioria dos pesquisadores é investigar mais as crenças, do que propriamente a vida e trajetória do monge (Karsburg, 2014). Para todos os efeitos, o foco deste trabalho de dissertação, ruma às crenças populares em relação ao monge. Entretanto, é importante nos familiarizarmos com a trajetória e dados históricos.

A cristalização do monge, através das lendas, profecias, aparições e milagres são passadas de geração em geração, santificando-o, mesmo não sendo canonizado pela igreja católica. Monge não é o termo mais assertivo para designar João Maria de Agostini, mas para a tradição popular sim, uma vez que ele não fazia parte de uma instituição religiosa. João Maria e a população tinham diálogos com a Igreja Católica. João Maria apesar de ser considerado um santo eleito pelo povo, não é canonizado pela igreja, pois não se enquadra dentro das regras institucionais religiosas (Karsburg, 2014).

As pessoas que viviam solitárias em meio às imbuías, ervais e pinheirais, eram desassistidas e permaneciam com as suas simplicidades, sem sequer imaginar algo maior ou algum ser superior. Apenas a partir de 1849 é que o primeiro monge tem aparição nesta região. O povo tinha assim, um vislumbre da ajuda que não vinha e a motivação pela crença de uma força superior, nos locais onde passou o primeiro monge e que deixou sua fama de santidade, curas, e milagres pelos lares, não só em sua época, mas também hoje no seio das famílias, a despeito dos costumes ou autorização das instituições religiosas. O primeiro monge não tem altares elaborados com estátuas, mesmo assim, mora no íntimo coração dos humildes da região (Kormann, 2012).

Monge João Maria, considerado santo por milhares de pessoas, é venerado em dezenas de oratórios espalhados de São Paulo ao Rio Grande do Sul, principalmente no planalto paranaense e catarinense. Canonizado pelo povo, até o momento não foi reconhecido pela Igreja Católica, o que não minimiza sua importância para o fiel que reserva lugar especial para ele em seus altares domésticos. Contudo, se a tradição popular vê unicamente o santo, contando-lhe as façanhas, as lendas e os milagres, sabe-se que, desde há algum tempo, sob o nome Monge João Maria, vários indivíduos se

apresentaram. A descrição a respeito deles assemelha-se: anacoretas de cabelos longos e grisalhos, a barba longa e o olhar manso, que desejavam a solidão e o isolamento, a quietude e as durezas da vida contemplativa, buscando passar longas horas em orações e em êxtases, tal como o haviam feito muitos outros que fugiram ao convívio dos homens para se aproximarem de Deus. Mais severos para consigo mesmos do que para com o seu próximo, esses homens são representados de maneira simples, vestidos pobremente, assemelhando-se ao povo humilde do sertão brasileiro. Sendo indigentes, repartiram com os seus semelhantes o único bem que possuíam: a fé (Karsburg, 2014, p. 18).

Os locais onde residiu brevemente ou pernitoiu é motivo do interesse de pesquisadores que investigam a vida de João Maria de Agostini, todavia, são inconclusivas algumas constatações, pois, percorreu além do Brasil, outros países da América, como Estados Unidos, Argentina, Peru, México, falecendo não se sabe bem onde, quando e como (Karsburg, 2014). Já Kormann (2012) afirma que Agostini faleceu no Paraguai próximo ao Rio Pilcomayo. O primeiro monge profetizou que viriam falsos profetas depois dele, e que não se deveria segui-los. Esta anotação foi feita pelo bispo que o acompanhou em sua morte no Paraguai às margens do Rio Pilcomayo (Kormann, 2012).

Inúmeras foram as teorias sobre o paradeiro e a morte desse que foi considerado o primeiro dos andarilhos a palmilhar os sertões do sul do Brasil, inspirando outros a seguir conduta análoga. Nenhuma prova contundente foi encontrada que servisse para que os pesquisadores tivessem certeza do destino do eremita italiano em terras brasileiras (Karsburg, 2014, p. 26).

Existem diferentes interpretações sobre o aspecto cultural ao entorno de Agostini, alguns pesquisadores o consideram mais pelo viés popular e outros como entendedor do Evangelho, não há consenso. Pinheiro Machado, coloca o peregrino com relações próximas à Igreja Católica, sendo um pertinente coadjuvante dos interesses da Igreja, mesmo ele não realizando rituais religiosos como batismo, crisma e casamento, ele conseguiria atingir as almas mais simples dos habitantes dos sertões (Karsburg, 2014).

A sua memória é denegrida por muitos que o apontam como um louco e por outros que o acusam de responsável por uma carnificina. Em compensação, habita o coração dos simples o lugar dos eleitos. Frequenta as suas orações singelas, acalenta as suas esperanças, povoa os seus temores e persiste na sua fé. Tem lugar no seu coração e no seu oratório, canonizado pelo amor do sertanejo, ao lado dos que com sua justiça e com a sua sabedoria, a Igreja

santificou (Cabral, [autor não informou o ano] p.107, *apud*, Kormann, 2012, p. 21).

Este monge não era contra os costumes da igreja católica, e era bem quisto pelos religiosos em sua época, tanto é que eram rezados terços em devoção à Santíssima Maria em seus acampamentos. A convite de padres, proferiu pregação aos fiéis nas igrejas em São Paulo (Sorocaba) e Paraná (Lapa) (Kormann, 2012).

Ao relacionar a atuação e presença de João Maria de Agostini no Brasil com outros personagens, não pretendo explicá-lo pelo grupo a que se assemelhava – no caso, os frades capuchinhos. Há, sem dúvida, muito de parecido entre eles, tinham práticas comuns e a ideia de autonomia do projeto evangelizador. Agostini atendia às necessidades da Igreja, mas não estava sob vigilância de nenhuma ordem religiosa. Esta condição dava-lhe liberdade, mas criava problemas às autoridades seculares na hora de decidir como agir com ele. De fato, não era um religioso como os demais, mas isso não impede que o vejamos próximo da espiritualidade dos capuchinhos, aliás, espiritualidade inspirada no santo fundador da ordem, Francisco de Assis. Talvez os que fizeram seu registro acreditaram se tratar mesmo de um frade, talvez franciscano, quem sabe capuchinho, e certamente não cobraram documentos de pertença a uma dessas ordens religiosas. A vestimenta e a aparência física eram similares, quando não idênticas (KARSBURG, 2014, p. 57).

Karsburg (2014) Descreve a atuação do monge em sua permanência no Brasil (1844-1852), bem como em outros países da América. Sua prática pelos sertões brasileiros difundiu fama em função das curas milagrosas a ele atribuídas a partir das águas consideradas santas. Esse autor, caracteriza João Maria de Agostini como peregrino e eremita das Américas, mesmo nos Estados Unidos, a partir de 1863, o monge mantinha a fama de curandeiro missionário, assim como fazia em todos os lugares onde esteve andorilho. Deste modo, percebemos que a influência deste monge reside principalmente no Brasil e Estados Unidos.

A foto a seguir é do eremita Juan Maria d'Agostini, tirada por ocasião de sua saída da cidade de Santa Fé, 1867. Esta foto foi encontrada junto a outros objetos pessoais do eremita morto em abril de 1869, em uma gruta próxima ao povoado de Mesilla, estado do Novo México, sul dos Estados Unidos, segundo fonte dos Arquivos da Universidade do Estado do Novo México, Estados Unidos, em Coleções Especiais.

Figura 2 - Juan Maria d'Agostini



Fonte: Alexandre de Oliveira Karsburg, 2014⁷.

Karsburg (2014) descreve o monge da seguinte maneira:

“[...] o indivíduo está vestido em trajes de eremita, com manto e hábito com capuz, carrega um livro embaixo de um dos braços – possivelmente uma Bíblia – e está apoiado em um cajado; possui cabelos curtos e barba branca que se estende até o peito; seu rosto é comprido, sua pele é branca e não parece ser de estatura elevada; a mão direita, apoiada na bengala, está com luvas; a mão esquerda, postada na altura do abdômen, sem luvas, apresenta um aleijão, notadamente em três de seus dedos. A imagem do retratado guarda incrível similitude à descrição física do “frei João Maria de Agostinho” presente no Livro de Registros de Estrangeiros da cidade de Sorocaba, feita em 24 de dezembro de 1844. O sinal particular da mão esquerda parece ser uma prova irrefutável de se tratar do mesmo indivíduo. Ao contrário do que se poderia pensar, o aleijão na mão esquerda não significa que lhe “faltassem dedos” – antes, sim, um “defeito” físico que pode ter sido mais um atributo a mais a ter se somado na crença popular que fez dele um “homem santo” (Karsburg, 2014, p. 29).

A foto evidencia similaridades com a descrição de Karsburg (2014). Já Kormann (2012) explica que muitas lendas se contam sobre o primeiro monge, no

⁷ Disponível em: <<https://images.app.goo.gl/CKdwRUwbHeyELx329>> Acesso em: 07 jul. 2024.

entanto, não existe nenhuma fotografia do mesmo, exceto as fotografias dos posteriores “falsos” monges (Kormann, 2012). Não há consenso sobre os locais de sua passagem pelas Américas, fazendo com que as narrativas pessoais também apareçam nas entrevistas orais. A entrevistada 6 (L.F.T) explicou que seu pai soube por intermédio de um amigo que viu uma cruz de “São” João Maria no Paraguai

Bem, meu pai que comentava, ainda quando a gente era criança. Meu pai tinha um amigo e esse amigo dele saía muito viajar. Ele viajava muito longe e eu lembro de uma passagem... que meu pai tocava violão e tudo e esse amigo dele também tocava violão. E daí eles iam lá e começavam a conversar sobre essas histórias assim. - Seu José, mas é que ele (João Maria) foi lá para o Paraguai e que lá no Paraguai ele acabou (faleceu). Ele viu lá uma cruz de São João Maria. Aí o meu pai ficou tudo espantado, né?

Outra narrativa pessoal encontramos no entrevistado 8 (A.S) que acredita que o monge percorreu o mundo:

Então São João Maria, ninguém sabe o fim dele, para onde foi e como foi, porque ele saiu da Itália!? Ele percorreu ao mundo, ele percorreu o mundo. Aonde ele parava, ele procurava o lugar que tivesse água e um lugar de se alojar que não tivesse chuva, por isso que ficou aqui a gruta do São Maria do Monte da Lapa. Porque ali ele tinha água do lado e a caverna que ampara, que não chove.

João Maria de Agostini peregrinava pelos sertões brasileiros e outras regiões da América em prol do pagamento de uma promessa feita à Santa Mãe de Deus. O monge tem como epicentro de crenças populares no planalto norte catarinense e na região da Lapa – PR, sem que isso signifique que aqui é o início de sua trajetória. No Rio Grande do Sul, na vila de Santa Maria da Boca do Monte, mais conhecida como Campestre, possuía uma fonte de água santa com poderes curativos, local este, que estava disposta a imagem de Santo Antônio Abade. Segundo seus fiéis, o monge era o verdadeiro messias.

A Vida do monge Agostini não pode ser verificada apenas pela conhecida Guerra do Contestado. Considerado santo milagreiro pela população e impostor por autoridades políticas e jornalistas, mobilizou médicos, políticos e a população para análise e experimento das águas consideradas santas. O experimento foi realizado em Santa Maria no Rio Grande do Sul pelo médico Thomaz Antunes de Abreu em

1848 e o resultado saiu em 1849, concluindo-se que as “águas santas” eram em suma potáveis, mesmo assim, os devotos não diminuíram a crença. Interessante notar que os jornais da época acompanhavam a questão das águas santas do monge, o governo na época chegou a pedir para os deputados verbas para a análise da água (Karsburg, 2014).

Em 1849, na Ilha do Arvoredo (SC), o pároco Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva, encontrou-se com o famoso monge e escreve:

o monge possuía bons conhecimentos das Escrituras, era versado em “Teologias” e sabia “perfeitamente as línguas latina e francesa”. Descreveu-o, ainda, como um “[...] verdadeiro Eremita, ou Anacoreta, que deixando a sociedade, convenceu-se de que melhor poderia servir a Deus buscando o ermo e a solidão, onde seguindo o Instituto de Santo Antônio Abade, vive em continua oração, na mais completa abstinência, e entregue a vigílias e mortificações (Karsburg, 2014, p. 38-39).

Sua mão esquerda era aleijada, entendido por muitos como castigo divino, impossibilitando-o, provavelmente, de dificuldades em seguir o sacerdócio. Conforme regras de sua religião, não poderia ser ordenado, devido a mão aleijada. Mas este fato atraía os olhares da população, que entendia que este seria o milagre da punição, tendo assim, uma forma de chamar as pessoas à conversão (Karsburg, 2014).

2.1.2 João Maria de Jesus

O monge sucessor de João Maria Agostini, denominado João Maria, seu nome verdadeiro é Anastás Marcaf. Possui similaridades com João Maria Agostini, tal como a pregação nos sertões e permanências em meio às matas. O intuito ao peregrinar nos sertões era a de propagar, de maneira idêntica, os passos do antecessor. João Maria queria ter seguidores (que acreditassem nele) e não ser seguido pelas pessoas (durante as caminhadas). Mantinha-se de doações e esmolas, vegetariano, não pernoitava nas residências e aglomeravam caboclos para a reza de terços e novenas (Queiroz, 1976).

O segundo monge, João Maria de Jesus, identificado como Anatás Marcaf (ou Mercap), veio de Buenos Ayres, não se sabe se ele era de origem turca ou francesa,

mas estava envolvido com federalistas e alguns o consideram o profeta que veio orientar a população. Fazia profecias e também praticava curandeirismos⁸, este monge é confundido com o primeiro, em função de uma foto tirada e atribuída ao “verdadeiro” monge, mas que na verdade é deste segundo. Essa mescla fez nascer a crença de que João Maria tinha 150 a 158 anos de idade, uma vez, que para a população eram um só (Kormann, 2012).

Figura 3 - João Maria de Jesus



Fonte: Jornal Correio do Povo.⁹

Esse monge jamais aceitava hospedagem e pernoitava ao relento, próximo às grutas, nascentes, riachos ou em baixo de árvores, trazia consigo a caixa de oratório e ali mesmo preparava sua refeição. Como o povo era desassistido, pediam-lhe orações, conselhos, remédios naturais, e alimento para suas crenças na esperança de que milagres pudessem acontecer (Kormann, 2012). “Ele dirigia rezas coletivas e cânticos religiosos, batizava e fazia casamentos, mas não celebrava missas, muitos sertanejos deixavam seus filhos por anos a fio sem os batizar, na esperança de que o santo voltasse e os batizasse” (Kormann, 2012, p. 64).

Era fonte também da anunciação de desastres e o perigo iminente de que o fim do mundo estaria próximo com o “escurecimento do sol que duraria três dias, nuvens

⁸ A prática do curandeirismo supria o distanciamento religioso e político.

⁹ João Maria de Jesus. O segundo monge. Esta foto é encontrada nas casas de devotos. Muitos atribuem a imagem equivocadamente ao primeiro monge. Fonte: Disponível em: <<https://images.app.goo.gl/SqAYDYfERGrGS1yS7>> Acesso em: 07 jul. 2024.

de gafanhotos corroendo as colheitas, destruição de muitos povoados” (QUEIROZ, 1976, p. 269), instilavam terror entre seus adeptos.

O primeiro monge tinha reputação ilibada para a igreja católica, enquanto o segundo não. Tem-se registro do segundo monge somente em 1893, quando aparece para os soldados da revolução federalista e se apresenta como monarquista, trazendo consigo uma bandeira branca com uma pomba vermelha central. Este monge era um forte adepto do Sebastianismo, de tal modo, que D. Sebastião e São Sebastião, na mentalidade do povo, carente de esperança, alimentou a crença de que viria um “*exército de Deus*”, um “*exército de anjos*”, um “*exército encantado*” (Kormann, 2012). O segundo monge aconselhou os excluídos a se agruparem no Irani, a fim de tentar ajudar a resolver a problemática dessas pessoas.

O historiador Eduardo Salomão (2009), faz uma análise sobre o exército Encantado de São Sebastião, e busca evidências sobre a reelaboração da crença Sebastianista na Guerra do Contestado. Esse autor busca evidências da relação com o Exército de São Sebastião com a crença do retorno do Rei Dom Sebastião e as analisa.

evidências da relação do mito do “Exército de São Sebastião” (mártir católico) presente na Guerra do Contestado (1912-1916), com o mito sebastianista: a crença no retorno do rei D. Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer Quibir em 1578. Através de um processo de reelaboração dos símbolos e significados da religiosidade, no Contestado não mais o rei Encoberto (D. Sebastião), mas o mártir católico (São Sebastião) é quem entrara em cena no comando de um Exército encantado para restaurar a monarquia (Salomão, 2009, p. 01).

Assim como Salomão (2009), não é nossa intenção caracterizar a Guerra do Contestado como uma revolta sebastianista, mas sim estudar este fenômeno de reelaboração da crença em São Sebastião com a assimilação das qualidades do rei Dom Sebastião. Este autor ainda explica que esse assunto ainda é controverso na Guerra do Contestado e mesmo diversos autores contribuindo com este assunto, muitas indagações acabam por não mostrar essa relação entre D. Sebastião e São Sebastião.

Ao analisarmos a hipótese de que a crença no “Exército encantado de São Sebastião” encerraria uma relação evidente com a crença sebastianista, é inevitável admitirmos que, face à leitura das referências sobre o mártir São Sebastião na Guerra do Contestado, temos em nossas mãos um tema

até o momento controverso. Consultando os pesquisadores que se manifestaram à respeito, não encontramos uma proposição que responda a muitas das questões formuladas sobre essa possibilidade (Salomão, 2009, p. 17).

Além dos “vivas” a “São” João Maria, outros Santos também recebiam destaque, como São Miguel, São Jorge (santos considerados guerreiros), especialmente São Sebastião. A crença em São Sebastião já era forte entre os sertanejos mesmo antes da Guerra. “São Sebastião era considerado o santo patrono do sertão, protetor dos homens contra a fome e a peste, e várias capelas do interior eram a ele dedicadas” (Espig, 2023, p. 243).

Durante a guerra, ao que tudo indica, a crença em São Sebastião mesclou-se à história de um homônimo, o Rei de Portugal, Dom Sebastião, batizado em homenagem ao santo. Dom Sebastião morreu na batalha contra os mouros em 1578. O referido Rei representou para os portugueses a esperança por novos tempos em que a pátria voltaria à grandeza de outrora. O Sebastianismo fez ressurgir a existência de um “rei encoberto” que viria miraculosamente com um exército para salvar Portugal de seus inimigos. O movimento Sebastianista era de fundo político, religioso e messiânico. Resquícios desta mitologia estava presente nos sertões catarinenses e provavelmente tenha se amalgamado ao São Sebastião (que também era chamado de maneira inovadora: o Rei da Glória). “A crença no exército encantado de São Sebastião parece ter sido um dos pilares da santa religião do contestado, e a expectativa por sua ação miraculosa continuou até o final.” (Espig, 2023, p.244).

Contemplada essa análise sobre D. Sebastião e São Sebastião na Guerra do Contestado, descreveremos o papel do último personagem José Maria de Santo Agostinho.

2.1.3 José Maria de Santo Agostinho

Figura 4 - José Maria de Santo Agostinho e as Virgens



Fonte: Página do Itaiópolis de Antigamente no facebook¹⁰.

José Maria, posterior aos dois primeiros, faleceu em uma batalha no município de Irani, Estado de Santa Catarina, juntamente com um grupo de sertanejos. Após sua morte, nasce efetivamente o movimento messiânico do contestado, os seguidores das pregações do Monge José Maria, reagruparam-se formando redutos (vilas santas ou irmandades místicas), vislumbrando coletivamente (consciente ou inconscientemente) uma reelaboração mística, um verdadeiro encantar-se novamente. Esse novo encantamento, nas irmandades místicas, é fortalecido pela crença inabalável no retorno do monge. As visões e presságios oferecidos por duas crianças, o menino Joaquim e a menina Rosa, corroboram a crença no retorno messiânico do profeta para a guerra santa (Tonon, 2008).

Sobre o terceiro monge:

Seu povo, era um povo desassistido de tudo e de todos. Sem amparo algum das instituições sociais, da administração pública, sem recurso na doença e sem qualquer conforto religioso na alegria ou na dor. É nestas horas, especialmente, que torna-se forte, muito forte, o apego a Deus, sob qualquer forma que ele venha, o misticismo criador de fórmulas e ritos, o messianismo esperançoso na vinda de alguém que possa resolver o impasse da ausência

¹⁰Foto de Miguel Lucena de Boaventura é o nome verdadeiro de José Maria (homem ao centro). O mesmo está ao lado das virgens que o acompanhavam. Estava envolvido com a Guerra do Contestado, e faleceu em 22 de outubro de 1912, em Irani. Esta foto também se encontra no acervo do Museu do Contestado, em Caçador - SC. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2223174094613365&id=1537761263154655&set=a.2227962917467816>> Acesso em: 18. jul. 2024.

total de significado e do porquê das instituições que lá estão apenas para explorar e sacrificar, desperta vivaz a tendência de apegar-se ao sobrenatural já que o natural para mais nada serve. E José Maria, principalmente, caiu neste quadro e o manipulou ou foi por ele manipulado” (Kormann, 2012, p. 83-84).

Em 1911, reuniu as pessoas em Taquaruçu, conhecido hoje como Fraiburgo. Taquaruçu nesta época estava sob a jurisdição de Curitibanos, no qual dois coronéis estavam em uma disputa acirrada, a saber, coronel Albuquerque e Henrique de Almeida, com este ajuntamento, Henrique de Almeida estava em vantagem, enquanto Albuquerque não conformava-se com isso, tendo essa questão da desvantagem, e por estar de mãos atadas, por não poder fazer nada para modificar o agrupamento ou a figura de José Maria, faz denúncia ao governador de Santa Catarina, dizendo que houve a proclamação da monarquia pelos fanáticos na localidade de Taquaruçu. Imediatamente houve reação em Florianópolis, Curitiba, e Rio de Janeiro, ao que se sabe, esse problema foi resolvido, de tal maneira que migraram para o município de Irani, local este em que José Maria foi aceito como João Maria que retornara (Kormann, 2012).

Ali rezavam, cantavam, faziam vias-sacras; organizaram os doze pares de França, a Confraria do Menino Deus, as virgens de Joana d’Arc, o exército de São Sebastião ou de D. Sebastião. Mas nada de mal era praticado; contudo, quem não gostou disso foi o Paraná, que com este ato, considerou seu território invadido por Santa Catarina. [...] Era o início da Guerra Camponesa do Contestado (kormann, 2012, p. 85).

João Gualberto era o capitão de Curitiba que com arsenal bélico desfilou pelas ruas cantando vitória e que traria os ditos catarinenses magrelas, amarrados para um novo desfile. A postos estrategicamente em Irani, o exército foi surpreendido por trás, e os sertanejos venceram a batalha. Após sanguinolento confronto, o povo, volta a Taquaruçu, montando assim, a Cidade Santa, tendo como comandante Teodora, uma vidente. De igual maneira, Albuquerque denúncia, acontecendo uma segunda chacina, deste ponto, renasce um outro reduto em Caraguatá, atual Campos Novos, comandados espiritualmente, desta vez, pela virgem Maria Rosa de 15 anos, que era concebida como Joana d’Arc dos sertões (Kormann, 2012).

O terceiro monge, José Maria de agostinho ou de Jesus (Miguel Lucena de Boaventura), entendedor de estratégias militares surge em meio ao abandono político

e religioso, José Maria que foi quem “organizou os campos santos, verdadeiros quartéis militares de profundo fanatismo religioso” (KORMANN, 2012, p. 25).

A partir do falecimento do monge José Maria, intermediários como as “Virgens” ou pessoas com visões acentua, ainda mais, a crença e esperança na vitória da guerra que estaria por vir. Estes intermediários são considerados líderes e desempenharam papéis importantes, são eles: Teodora, Manoel, Joaquim, Maria Rosa, Chiquinho Alonso e Adeodato. A crença na ressurreição de José Maria é que fortaleceu as características messiânicas, após seu falecimento, as videntes seriam um receptáculo das orientações do monge que são repassados à população, mais especificamente nos redutos, ou cidades santas. “A simbologia das orações, dos rituais e das práticas de guerra também reafirmaram o caráter místico e religioso do movimento” (Calonga, 2008, p. 53).

2.2 MESSIANISMO NO CONTESTADO

O sociólogo Michel Löwy (2011), especializado nas contribuições acerca do messianismo, ajuda a aprofundar sobre o tema do messianismo e a postura utópica no socialismo moderno. O autor entende que na Europa Central existe uma corrente messiânica-romântica com aspirações socialistas e divide essa linha em dois polos. “O primeiro é formado pelos judeus religiosos com sensibilidade utópica: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, o jovem Leo Löwenthal” (Löwy, 2011, p. 40). Este grupo de pensadores negam a assimilação e afirmação da identidade judaica, tanto nacional e cultural, como religiosa. Contudo, esse anseio por renovação nacional e religiosa no judaísmo, não os encaminha ao nacionalismo político enquanto estiver intrinsecamente associado à concepção de judaísmo da cultura alemã. “Todos manifestam – em graus distintos – uma visão utópica universal do tipo socialista libertária, que eles articulam – de modo explícito ou implícito – com sua fé religiosa messiânica (Löwy, 2011, p. 40).

O segundo polo dessa corrente é formado por judeus que aceitaram a assimilação judaica, “ateu-religiosos, libertários: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, o jovem György Lukacs, Manès Sperber” (Löwy, 2011, p. 40). E de modo diferente do grupo anterior, se distanciam do judaísmo, sem, necessariamente,

romper os laços. Explica que o ateísmo religioso permite uma aproximação paradoxal do espírito, que aparenta querer buscar “com a energia do desespero, o ponto de convergência messiânica entre o sagrado e o profano” (Löwy, 2011, p. 40).

Essas posturas contraditórias, associando rejeição ao religioso e ao mesmo tempo a paixão pelas correntes milenaristas e místicas do judaísmo e cristianismo, remete a “uma espiritualidade messiânica revolucionária que tece, entrelaça, entrecruzam de modo inextricável o fio da tradição religiosa com o da utopia social” (Löwy, 2011, p. 40). Nos estudos de Löwy (2011) Walter Benjamin ocupa posição de destaque na descrição utópica, crítica, paradoxal, sobre a configuração messiânica judaica na utopia revolucionária, terá expressão máxima. Para descrever essa cultura utópica e messiânica da Europa Central, vislumbrando um futuro utópico socialista, o autor aciona além de Walter Benjamin, Gustav Landauer, Ernst Bloch, que apesar das diferenças, seguem a mesma visão (Löwy, 2011).

Embora estejamos falando sobre o messianismo da Europa Central, o movimento messiânico no Contestado também vislumbrava um futuro utópico socialista com base na configuração messiânica revolucionária.

Machado (2014) sinaliza que não se é possível separar os aspectos religiosos e políticos neste conflito, pois todos os líderes que gozavam de poder político nos redutos, estavam relacionados a uma conexão espiritual que os legitimava.

É fundamental descrever um pouco sobre o termo escatologia que Le Goff (1990) utiliza em seus escritos, e que fazem relação com a crença do retorno de um messias. A escatologia tem natureza profética com potencial de revelação dos ditos fins últimos, como se constata no Apocalipse de São João. Escatologia é uma palavra de origem grega “tá escháta” que significa as “últimas coisas” e que “designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo” (LE GOFF, 1990, p. 325). Um exemplo disso é o Dia do Julgamento final, fazendo menção à crença apocalíptica cristã, estas crenças do fim do mundo são foco de interesse de historiadores das religiões, assim como filósofos e teólogos (Le Goff, 1990).

Individual ou coletivamente a escatologia é assumida. No âmbito individual está direcionado às concepções de ressurreição e vida eterna pós morte. Essas ideias

sobre escatologia partem principalmente da concepção judaico-cristã, já que é no cristianismo que a alma é imortal e o corpo apenas na ressurreição (LeGoff, 1990).

O termo milenarismo significa:

“[...] o aparecimento dessa era está ligado à vinda de um salvador, de um guia sagrado que ajuda a preparação para o fim dos tempos, deus ou homem, ou homem-deus, chamado Messias na tradição judaico cristã, derivando daí o nome de messianismos, dado aos milenarismos ou movimentos similares, centrados em volta de uma personagem” (LeGoff, 1990, p. 329-330).

Milenarismos e messianismos são de suma importância neste estudo sobre escatologia. O fim dos tempos no milenarismo acontece antes do fim em si e ocorre basicamente no nível religioso e político, agora o messianismo-milenarista concebe o fim dos tempos como o grande dia, o dia do início de um novo mundo e uma nova era. Para tanto, em geral, as profecias cumprem essa evocação do fim dos tempos por meio de visões, e denota deste modo, o imbricar entre escatologia e profetismo (LeGoff, 1990). O autor propõe também a aproximação entre as ideias de escatologia e mito, tendo esta última um papel fundamental sobre as questões de origem, e vai ao encontro com as narrativas e o passado, enquanto a escatologia volta-se ao futuro, campo propício para as visões proféticas (LeGoff, 1990).

O movimento milenarista foi que incentivou a população sertaneja do contestado e trouxe a esperança da salvação no novo milênio, pode ser definida por outros termos “[...] como movimentos sócio-religiosos messiânicos, proféticos, incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado ‘messianismo rústico brasileiro’” (Welter, 2007). Monteiro (2011) esclarece que este catolicismo popular resiste principalmente na região serrana de Santa Catarina. Dentre as circunstâncias descritas no trabalho e as questões religiosas, pode-se compreender “o surto milenarista que acompanhou o desenvolvimento da Guerra Santa” (Monteiro, 2011, p. 96).

Espig (2023) resume que o messianismo está ligado à crença do retorno do “messias” dotado de poderes místicos e de liderança que conduzirá o povo na vitória contra o mal, que garante a instauração de um reino de justiça e perfeição. Já o milenarismo “ênfatiza a existência de um reino de justiça e felicidade [...] a ser

alcançada de forma coletiva pelos fiéis” (Espig, 2023, p. 240). Reconhecer essas duas terminologias ajudam a situar e compreender o movimento do contestado em uma ordem de fenômenos juntamente com outros processos históricos semelhantes (Espig, 2023).

Os monges desempenharam papel fundamental em toda a situação histórica. Permanecem no imaginário social e coletivo através de pedaços de memórias arraigadas não só nos escritos ou crenças populares, e também, na oralidade dos povos da região do contestado. Existe uma aura numinosa que transcende a compreensão racional, decorrentes das predições e pregações dos monges do contestado (Tonon, 2008).

Como os monges são chamados de profetas, Kormann (2012) informa que profecia é proferir algo e dizer em nome alguém, no entanto, normalmente faz menção direta a um profeta, de modo a projetar um acontecimento futuro em nome de uma figura divina e que vem através de uma revelação também divina, existem diversas profecias que surgem espontaneamente no contexto social e são reproduzidas pelas populações consensualmente, para tal, a presença de figuras míticas ou lendárias, as profecias ganham endossamento popular.

Adotamos o conceito de profeta, pois os monges são assim referenciados em alguns momentos. Na literatura sobre a trajetória das personagens religiosas no Contestado, os termos, “monge”, “monge e profeta”, “São” (santo), são utilizados, acredito que seria interessante aprofundar sobre a questão profética com base na visão teológica. Para esta explanação, trataremos o assunto de uma maneira de fácil apreensão, trazendo a contextualização sobre profecias/profetas, as definições a seguir são com base em estudos no Antigo Testamento (Jensen, 2009).

O sacerdote, teólogo, e Professor Dr. Pe. Mauro Negro (2009) afirma que:

O Profeta é uma pessoa apaixonada e a paixão é por algo ou alguém. A paixão do Profeta é pelo Senhor que se revelou através de Moisés e se mantém revelando pela sua própria ação na história. O Profeta é um paradigma de ação, de adesão, de arrebatamento pela Palavra do Senhor, que o toma de modo quase absoluto (Negro, 2009, p. 153).

O profeta tem a prerrogativa de comunicar, enviar a Palavra (de Deus), ser o mensageiro, o transmissor da palavra ouvida e acolhida. O profeta age como alguém

que está sempre à frente da linha de combate, não no sentido da guerra, mas sim, arriscando, propondo e se expondo. O profeta não deve se intimidar ou sentir medo, independente dos ataques, mentiras e força que tentam corromper a mensagem que deve ser transmitida. A mensagem que o profeta defende não é a sua mensagem, antes sim, um alerta originário de Deus, nesse sentido, um profeta não age por si, movido por aspirações ou imaginações próprias, e sim pela vontade de Deus, “As palavras na boca do Profeta não significam apenas palavras ditas, voz humana, são também tantas e tantas ações, realizações, atos simbólicos, às vezes complexos ou até dramáticos” (Negro, 2009, p. 158). É fundamental entender, que não se trata de o profeta ter um poder, pois, refere-se mais a autoridade (Negro, 2009).

Profeta não é profissão, é vocação, vocação de um chamado misterioso e até ilógico e que independe de desejos pessoais para tal, a vocação profética é tida como uma imprevisibilidade.

O Profeta não está à margem da história, mas mergulhado nela até a medula dos ossos e atuando nela dramaticamente. O profeta demole seguranças humanas, desafia os personagens, acusa, repreende, elogia, tudo de modo intenso, vivo. O Profeta é passional, pois a palavra que ele apresenta não pode ser dita de modo tranquilo, sem exigir um envolvimento afetivo (Negro, 2009, p. 166).

Essa intensidade e envolvimento afetivo, evidentemente, vai além da transmissão da mensagem de Deus às pessoas, é também um canal de comunicação das falas do povo à Deus, portanto, o Profeta representa, defende e intercede pelo povo, em seguida veremos que os profetas são quase sempre rejeitados:

O Profeta é um “sinal de contradição”, não de incoerência como a expressão contradição poderia ser entendida, mas sim de conflito entre tendências opostas, entre ações conflitantes. O Profeta não tem sucesso em sua missão — ele é, geralmente, um fracassado! Ele não tem ilusões e não espera do povo, do rei ou de quem quer que seja um gesto de apoio. Ele tem amor ao povo que acusa e amor absoluto ao Deus que representa (Negro, 2009, 170).

Após essa descrição de características proeminente dos profetas, convido para nos voltarmos ao contestado, onde essa visão, além de profética e messiânica, compartilhada por pessoas da região do contestado é que ajudaram a cristalizar essas

características aos sujeitos históricos ditos monges-profetas. “A linguagem religiosa era compartilhada por todos” (Machado, 2004, p. 24).

O movimento social do Contestado iniciou-se com um fenômeno religioso de exaltação milenar com fortes características messiânicas, mantendo basicamente estas características místicas, com maior ou menor intensidade, até a sua liquidação final (Machado, 2004, p. 25).

Este autor critica o termo messianismo empregado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) para estudar esse movimento social e religioso. O termo messianismo acaba por alimentar atitudes preconceituosas, denotando certa patologia desse “fanatismo”, oriundos da “ignorância” cabocla. Ao contrário, Machado (2004) considera que a guerra santa evidencia a tomada de consciência da população desassistida socialmente, e perceberam nitidamente a situação deplorável em que se encontravam, à margem. Por um lado, o governo atendia aos interesses de empresas estrangeiras, ou àqueles que tinham poder, enquanto, os discursos e atos da organização cabocla, na defesa de seus direitos e sobrevivência, defendia a santa religião e da monarquia celeste, resume-se assim, as duas faces deste conflito social (Machado, 2004).

Interpretar esse movimento, antes de tudo, é debruçar-se sobre um exercício de descobrimento de significados, no qual as palavras que se justapõem com as imagens e acontecimentos irão provocar uma rica produção no imaginário social, sendo que esse irá desencadear uma ruptura com a ordem vigente. Vale destacar, a apropriação pelos rebeldes das palavras proferidas pelos monges em seus discursos, rezas, predições e aconselhamentos, não unicamente nos monges, os sertanejos buscaram os signos da luta, mas em uma diversidade de outras fontes inspiradoras” (Tonon, 2008, p.13).

O autor salienta que a linguagem sertaneja tinha uma conotação e representação próprias, são conjuntos de símbolos e significados que não apareciam apenas na dita guerra santa dos pelados, mas também nas concretudes simbólicas como as bandeiras e cabeça com o cabelo raspado. Os devotos de José Maria compartilhavam características físicas parecidas como o cabelo raspado rente a cabeça, essa peculiaridade física dos caboclos da irmandade forneceu certa similaridade grupal e passaram a ser chamados de pelados. Já os representantes das forças governamentais passam a ser chamados de “peludos”, justamente pela distinção visual, aliado aos chapéus com fitas brancas, os caboclos devotos de José

Maria carregavam uma bandeira branca com uma cruz verde pintada ao centro, de tal modo que o vermelho era proibido por lembrar dos “pica-paus”, as fitas utilizadas deveriam ter a altura (1,70 metro) do monge (Machado, 2004).

É evidente que não podemos tratar a memória da Guerra do Contestado, reproduzida e contada pelos moradores do planalto, como uma fonte fixa, imóvel ou amorfa. A memória é espaço de recriação e reelaboração de experiências individuais, familiares e sociais. Mesmo sendo relatada por um indivíduo, a memória é fruto de concepções, visões e experiências socialmente compartilhadas (MACHADO, 2004, p. 41).

Neste capítulo trouxemos à tona aspectos importantes sobre o Contestado e a Guerra do Contestado, os principais motivos que levaram à eclosão do movimento social e religioso com fortes características milenaristas-messiânicas, representadas nas figuras místicas dos três monges. Descrevemos também suas trajetórias e práticas, bem como o papel do messianismo na Guerra Sertaneja do Contestado. No próximo capítulo vamos adentrar em aspectos teóricos de memória, psicologia analítica e complexo cultural.

3.0 CAPÍTULO II – MEMÓRIA, PSICOLOGIA ANALÍTICA, COMPLEXO CULTURAL

3.1 MEMÓRIA

Como o título anuncia, neste capítulo nos debruçaremos em uma discussão teórica sobre memória, psicologia analítica e complexo cultural.

O movimento do contestado pode ser visto a partir do descobrimento de significados. Evidentemente, os historiadores trazem contribuições ímpares ao entendimento das questões relacionadas à memória e identidade de sujeitos e povos. A autora, Aleida Assmann (2011), será amplamente utilizada na presente dissertação para explicar as memórias e lembranças do movimento social do contestado. Halbwachs, Candau, Le Goff, Bosi, Pollak, também serão evocados. Como este capítulo trata de diferentes perspectivas teóricas sobre memória e suas ramificações, as ideias são expostas em uma espécie de blocos textuais.

Como a guerra aconteceu no início do século XX, e se teve poucas publicações sobre o assunto nas décadas seguintes ao acontecido, o que se perpetuou foram as lembranças dos habitantes locais de histórias que ouviram de seus entes queridos, e recentemente, nas últimas décadas se expandiu um considerável número publicações sobre a temática.

Maurice Halbwachs (2013), sociólogo, estudou o que hoje se chama memória coletiva e tece suas principais ideias sobre o tema no livro intitulado “A Memória Coletiva”, nesta obra o autor explica que a recordação e a localização das lembranças devem ser analisadas na perspectiva dos contextos sociais, que servem de fundamento para a reconstrução da memória. As memórias não são só individuais, pois, nenhuma recordação pode existir segregada dos grupos sociais. Como vimos, o autor concebe que a memória é uma reconstrução, e não uma reprodução repetida e linear das vivências, acontecimentos e, atualmente, também não se diferencia neste mesmo sentido de determinado tempo e espaço no conjunto das relações sociais.

No campo da análise das lembranças, o autor utiliza o termo comunidade afetiva para designar a construção das lembranças que se dá por intermédio das

relações entre indivíduo e sociedade, ou seja, a memória do indivíduo é influenciada pelas lembranças do(s) grupo(s) quando estas combinam de alguma maneira. Então, a memória integra o coletivo e o individual, sendo a memória do indivíduo um ponto de vista dos grupos sociais. Nas palavras do autor: “Lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (Halbwachs, 2013, p. 30).

Mesmo situações e eventos onde apenas um único indivíduo vivenciou algo, ainda assim, as lembranças são consideradas coletivas e podem ser evocadas por outros que não estavam presentes, necessariamente. Isso porque as recordações das lembranças podem vir não por meio de testemunhos e sim a partir de uma maneira “material e sensível” (Halbwachs, 2013, p. 31).

Numa rememoração é essencial que os testemunhos que foram externalizados pelos membros de um grupo construam lembranças com pelo menos um resquício ou fragmentos de rememoração. Esses conjuntos de reminiscências fragmentadas são parte do processo de rememoração, desde que estejam concatenados e que sejam consensuais entre indivíduo e grupo social. É fundamental a concordância nas rememorações (Halbwachs, 2013).

Os grupos e indivíduos podem perder contato na reconstituição das lembranças quando não há elementos consensuais nos compartilhamentos. As reconstruções e o reconhecimento das lembranças acontecem por parte das pessoas de um grupo e quando se passa a não ter o compartilhamento das lembranças, abrem-se lacunas para indagações (Halbwachs, 2013):

Que importa que os outros estejam ainda dominados por um sentimento que outrora experimentei com eles e que já não tenho? Não posso mais despertá-lo em mim porque há muito tempo não há mais nada em comum entre mim e meus antigos companheiros. Não é culpa da minha memória nem da memória deles. Desapareceu uma memória coletiva mais ampla, que ao mesmo tempo compreendia a minha e a deles (Halbwachs, 2013, p. 39-40).

As memórias se apegam mais às vivências, experiências, do que o que os livros podem fornecer. Do ponto de vista da preservação da memória, os livros não teriam tanto valor, pois, a história vai em direção aos fatos e dados organizados cronológica e sistematicamente a fim de distinguir acontecimentos entre períodos, o que pode

favorecer um quadro incompleto. Contudo é mediante a memória histórica é que temos a impressão de um momento histórico que permite a recordação de determinados momentos. Na lembrança são emprestados dados do passado no presente para que possa acontecer uma reconstrução da memória que outrora também já passou por pontos de vista já alterados em épocas anteriores (Halbwachs, 2013). Os grupos sociais, o confronto de testemunhos possui um papel na atualização e complementação das memórias individuais (Halbwachs, 2013).

Halbwachs (2013), ao se referir à memória e aos espaços, explica que os grupos sociais tentam moldar-se à imagem daquele local, segundo as influências que o local tem sobre o grupo, assim:

cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, por que todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida em sua sociedade” (Halbwachs, 2013, p. 160).

Michael Pollak (1989) é um sociólogo que contribuiu nos estudos sobre a memória, bem como o esquecimento e silêncio das memórias. Esse autor compartilha do pensamento de Maurice Halbwachs, citado anteriormente neste capítulo e corrobora com a ideia da memória coletiva. Ambos os autores concordam com a memória afetiva à qual há uma adesão afetiva do grupo com as memórias coletivas que ali permeiam aquele espaço. Existe uma coesão social e não uma coerção:

[...] longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica,³ acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de “comunidade afetiva (Pollak, 1989, p. 03).

Na continuidade da discussão sobre memória coletiva constata-se que a memória nacional encerra a forma mais plena de memória afetiva. A memória passa pelo crivo de uma espécie de seletividade em que há uma barganha no sentido de conciliar memória coletiva e memória individual. Desse modo, não é suficiente somente os testemunhos, precisa também ter pontos de contato e concordâncias para se construir uma base comum acerca das lembranças compartilhadas.

Ele consiste muito mais na irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente. Essa memória "proibida" e "clandestina" ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória[...] (Pollak, 1989, p. 05).

Pollak (1989) continua discorrendo sobre as lembranças traumatizantes que aguardam de maneira latente o momento mais oportuno para expressarem-se. Essas lembranças presas ao silêncio são relançadas oralmente por intermédio das gerações e permanecem vivas não por publicações e sim por transmissão oral. “O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (Pollak, 1989, p. 5). Em geral, encontramos esse problema nas relações entre grupos minoritários e a sociedade que a engloba.

Nesta pesquisa as entrevistas serviram como uma escuta. Mas na época dos eventos do contestado, a população tinha essa escuta? A quem eles relataram seu sofrimento? “Para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (Pollak, 1989, p. 05).

As razões políticas dos silêncios se juntam as pessoais, no qual os pais não querem que as lembranças de feridas assolam as futuras gerações, contudo, quando se percebe que as testemunhas oculares vão desaparecer “elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento” (Pollak, 1989, p. 04).

Pollak (1989) explica que as lembranças proibidas, indizíveis, vergonhosas, permanecem guardadas por meio de estruturas informais e passam pela sociedade englobante sem serem percebidas. [...] As fronteiras desses silêncios e "não-ditos" com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (Pollak, 1989, p. 06).

Ainda sobre o que é dito e o não dito:

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva

organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos (Pollak, 1989, p. 06-07).

Os traumatismos e rupturas múltiplas sofridas pelos indivíduos, mostra a dificuldade de uma construção que seja coerente com a própria continuidade da história. “Assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões” (Pollak, 1989, p. 11).

O antropólogo Joël Candau (2021) também contribuiu com noções sobre memória e identidade e analisa as de que maneira “passamos de formas individuais a formas coletivas da memória e identidade” (Candau, 2021, p. 11). Evidentemente, o autor considera esses dois temas fundamentais, principalmente para as ciências humanas e sociais, além das questões relacionadas à cultura. Vê o processo de formação da identidade como uma construção social, remetendo este conceito com a relação dialógica com o Outro, que vai sendo atualizada a partir do passado reconstruído no momento presente. Memória e identidade estão intimamente interligadas em geral (Candau, 2021).

A memória se manifesta de diferentes maneiras: a primeira delas o autor denomina protomemória que é uma memória de baixo nível, que pode ser relacionado com a memória procedural (memória repetitiva ou memória hábito) que trazem costumes introjetados no dia a dia através da repetição desde a mais tenra infância, por exemplo, e que repercutem no repertório comportamental como aprendizagem primária. A segunda forma é a memória propriamente dita, que possui alto nível e remete basicamente à memória de recordação ou reconhecimento. A terceira forma é a metamemória que vai na direção da nossa própria concepção da memória “e é capaz de discorrer sobre ela para destacar suas particularidades, seu interesse, sua profundidade ou lacunas [...]” (Candau, 2021, p. 24).

Este autor faz importantes apontamentos sobre memória e identidade e ajuda a fazer questionamentos a fim de aprofundar nos temas de memória e identidade e fugir de termos ou significações ou representações generalistas, e aponta para a pertinência do termo retóricas holísticas. A retórica basilarmente é uma técnica de persuasão. Retóricas holísticas são para o autor (Candau, 2021).

O emprego de termos, expressões, figuras que visão designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como outra coisa que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos. Designamos assim um reagrupamento de indivíduos (a comunidade, a sociedade, o povo), bem como representações, crenças, recordações (ideologias X ou Y, a religião popular, a consciência ou a memória coletiva) ou ainda elementos reais ou imaginários (identidade étnica, identidade cultural) (Candau, 2021, p.29).

Candau (2021) problematiza a metáfora chamada memória coletiva aplicada para designar o compartilhamento afetivo do que foi comunicado grupalmente. Segundo o autor, seria pertinente se realmente a transmissão das memórias coletivas são compartilhadas com um determinado número de pessoas dentro de um grupo específico, segundo as representações oriundas do passado determinadas pelo social ou de acordo com a égide das regras da cultura (Candau, 2021).

Candau (2021) argumenta sobre a evocação e as lembranças e a confusão entre elas. Evocação são as lembranças manifestas por meio das transcrições ou verbalizações. Já as lembranças propriamente não se confundem com as lembranças conservadas, “(cujo conteúdo resta incerto, inclusive para os primeiros interessados) e são apenas a expressão parcial entre tantas outras possíveis” (CANDAU, 2021, p.33). “Toda tentativa de descrever a memória comum a todos os membros de um grupo a partir de suas lembranças, em um dado momento de suas vidas, é reducionista, pois ela deixa na sombra aquilo que não é compartilhado” (Candau, 2021, p. 34).

Candau (2021) chama atenção para não se confundir ao analisar a metamemória com a memória coletiva, pois podem ser atos de memória que é o fato de se lembrar:

Num primeiro momento deve-se fazer a distinção entre o dizer que há uma memória coletiva e realmente acreditar que ela exista, ou seja, ela existe no plano discursivo, mas não no concreto. A realidade dessa memória, por outro lado, parece poder ser deduzida da existência de atos de memória coletiva, existência facilmente verificável com a ajuda de dados empíricos: comemorações, construção de museus, mitos, narrativas, passeios dominicais em um cemitério etc. Ora, a existência de atos de memória coletiva não é suficiente para atestar a realidade de uma memória coletiva. Um grupo pode ter os mesmos marcos memoriais sem que por isso compartilhe as mesmas representações do passado. [...] Se a probabilidade do compartilhamento total ou parcial dos atos de memória (o fato de se lembrar) é em geral elevada – esse compartilhamento é empiricamente verificável. [...] Mesmo que exista em uma determinada sociedade um conjunto de lembranças compartilhadas pelos seus membros, as sequências individuais de evocação dessas lembranças serão possivelmente diferentes, levando em consideração as escolhas que cada cérebro pode fazer no grande número de combinações da totalidade de sequências (Candau, 2021, p. 35-36).

Ao falar sobre memória da comunidade, Candau (2021) é enfático ao explicar que dados factuais, mesmo compartilhado por todos em um grupo e com a suposição de se chegar a uma totalidade, ainda assim, as recordações dos descendentes em uma família ou comunidade, são tomadas a partir do que cada sujeito interpreta em relação aos fatos transmitidos pelos seus antecessores, seja no âmbito familiar com seus vínculos e graus de parentesco e/ou na relação com a região em que se estabeleceu determinadas situações, aliado ainda ao fato das predisposições biológicas particulares que exercem força em maior ou menor grau. Aqui se faz presente o poder da repetição de comportamentos por meio da transmissão das representações comunicativas. A memória coletiva é também essa repetição de representações. Candau (2021) utiliza o exemplo de um passeio semanal em um cemitério, que por sua periodicidade pode ser durável culminando na constituição e construção de representações culturais, com a qual a “versão mental é o produto da interpretação de uma representação pública, que é ela própria a expressão de uma representação mental” (Candau, 2021, 38).

Candau (2021) ao se utilizar o pensamento de Sperber, reforça o fato de que não é possível se conceber uma teoria relevante e inovadora que engloba em sua totalidade ou distribua suas representações como os mitos, rituais e formas artísticas.

A dúvida em um grupo pode sugerir fragilidade de uma retórica holística, de tal modo que o grupo vá tentar manter a retórica frente a ataques externos no seu interior, contudo a dúvida pode surgir a partir da difusão de ideias de sujeitos externos. Considerar a possibilidade da dúvida é um caminho perigoso para uma seita. Quando

um sujeito dentro de um grupo começa a indagar sobre crenças e compartilhamentos como se fossem aparentes começam a surgir as frases como: diz-se que... ou é dito que... Fica evidente a relação com as crenças compartilhadas e representações (Candau, 2021).

Candau (2021) chama atenção ao tentarmos obter dados de uma parcela de um grupo, pois para ele deve-se seguir com o rigor a totalidade do grupo e entrevistar cada um dos membros de determinado grupo, para considerar a hipótese do compartilhamento das crenças e representações grupais.

Denomino memória fraca uma memória sem contornos bem definidos, difusa e superficial, que é dificilmente compartilhada por um conjunto de indivíduos cuja identidade coletiva é, por esse mesmo fato, relativamente inatingível. Uma memória fraca pode ser desorganizadora no sentido de que pode contribuir para a desestruturação de um grupo (Candau, 2021, p. 44).

Pois, a memória forte é a que possui um grau de pertinência de retóricas holísticas. Quando os sujeitos se lembram e compartilham lembranças mutuamente para socializar estas memórias que vai na direção objetiva da memória factual e denota a subjetividade de seus sentimentos ao externar as memórias (Candau, 2021).

Quando existe um grupo restrito com determinados sujeitos individuais as memórias podem se abrir entre elas, no qual, o ouvir um do outro visa alguns mesmos objetos tais como: as comemorações, locais sagrados e monumentos que servem de apoio para o fortalecimento do compartilhamento de memórias, isto é, um grupo foca em determinadas memórias e estas podem vir a ser uma homogeneização parcial que permite pressupor em maior ou menor medida a proporção das representações e compartilhamento do passado (Candau, 2021). “A memorização coletiva é possível, pois o contexto é aquele de uma memória forte enraizada em uma tradição cultural – a glorificação e elogio dos heróis” (Candau, 2021, p. 46).

Candau (2021) não concorda plenamente com Maurice Halbwachs no sentido em que ele “se equivocou em ver nas memórias individuais os ‘fragmentos’ da memória coletiva, conferindo a essa a substância com a qual tende a despojar as primeiras” (Candau, 2021, p. 48). Contudo, explica que concorda com a insistência em expor veementemente a importância da rememoração dos quadros sociais, ou seja, uma linha ou corrente do pensamento social.

Nem encarregado de explicar o presente ou prever o futuro, nem estagnado sob o peso do passado, esse tempo da coletividade tem a função de criar uma duração própria na qual o grupo se reencontre semelhante a si próprio. Estabilidade necessária, singularidade exemplar na qual cada grupo inventa sua própria história, possui uma memória que lhe pertence e difere fundamentalmente daquela do grupo vizinho. De fato, nas sociedades nas quais as formas de sociabilidade exaltam a diferença, esse tempo serve para pensar o outro. A memória coletiva aparece como um discurso de alteridade no qual a posse de uma história que não se compartilha confere ao grupo sua identidade (Candau, 2021, p. 50, apud, Sonabend, 1980, p. 310).

A psicóloga brasileira Ecléia Bosi (2023) apresenta concepções pertinentes ao integrar a conhecida diacronia e sincronia na História. A primeira se refere a eventos ocorridos numa mesma temporalidade e a última evidência uma sequência segundo a lógica da ordem cronológica, isto é, um acontecimento seguido do outro. No livro “O Tempo Vivo da Memória: ensaios da psicologia social”, explica que a memória oral no nosso passado recente é uma importante ferramenta na construção da crônica do dia a dia, aquilo que se conta junta-se a diferentes tempos. A autora também levanta questões e problematiza a atual valorização da oralidade enquanto tradição (BOSI, 2003). Os vínculos com o passado nutrem a formação da identidade (Bosi, 2003).

As pessoas comuns do dia a dia ao relatarem suas memórias trazem paixões individuais, estas paixões sugerem tonalidades que não são trabalhadas nas salas de aula com os ensinamentos tradicionais, mas trazem aspectos diferentes e próprios, contrários da cultura à qual estavam inseridos (Bosi, 2003).

A narrativa busca coletivamente nas memórias instituídas, no lugar de utilizar as suas próprias memórias de um determinado momento, situação ou período. Nota-se aqui a potência da ideologia nas construções da memória coletiva (Bosi, 2003).

Quando nos remetemos à memória oral estamos falando também de esquecimentos e omissões que tem significativas repercussões, no sentido de influência e significados na construção dos acontecimentos históricos e que fazem parte do dia a dia das pessoas. Esse compartilhamento de memórias orais somam uma diversidade de indivíduos, cada qual com sua perspectiva de ver o mundo, por meio de experiências particulares (Bosi, 2003).

Problematiza a desagregação da memória, citando o capitalismo que tem como base o sistema econômico, a função unicamente econômica dos espaços e objetos, empobrece ou dificulta a permanência de experiências individuais, emoções aliadas ao espaço onde se reside, sejam casas, bairros, ruas, mesmo imagens, sonoridades que tinham significados próprios e subjetivos (Bosi, 2003).

No processo de verticalização das cidades, as casas e espaços antigos são substituídos pelas grandes cidades com seus prédios modernos, de tal modo que a memória coletiva acabe por se dispersar no tempo e no espaço (Bosi, 2003).

Embora essa dispersão seja evidente, ainda assim, em raros momentos, acontecem determinados eventos com intuito de comemorar, festejar, valorizar uma memória coletiva, que tem o efeito de reconstruir esse mapa afetivo da cidade (Bosi, 2003).

[...] Os lapsos e incertezas das testemunhas são o selo da autenticidade. Narrativas seguras e unilineares correm sempre o perigo de deslizar para o estereótipo. [...] Nos idosos, as hesitações, as rupturas do discurso não são vazios, podem ser trabalhos da memória. [...] A fala emotiva e fragmentada é portadora de significações que nos aproximam da verdade. Aprendemos a amar esse discurso tateante, suas pausas, suas franjas com fios perdidos quase irreparáveis (Bosi, 2003, p. 64-5)

A narrativa é para o entrevistador uma possibilidade de se fazer leitura crítica sobre os depoimentos, pois a riqueza encontra-se nessa pluralidade de narrativas coletivas. O entrevistador precisa considerar que não existe uma verdade única e sim um leque de diferentes concepções sobre a verdade (Bosi, 2003).

Jacques LeGoff (1990) é autor de diversos livros, sendo considerado dentre tantos, o clássico livro intitulado “História e Memória” e tece com erudição e propriedade assuntos relacionados a memória e identidade nos âmbitos individual e coletivo. As grandes sociedades desenvolvidas e em desenvolvimento sempre traz consigo as classes dominantes e dominadas “lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção” (LeGoff, 1990, p 475).

LeGoff (1990) explica sobre a propriedade da memória na conservação de informações, atrelando ao psiquismo graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LeGoff,

1990, p. 423). Seguindo essa linha psicológica, tanto psicanalistas, quanto psicólogos, insistem em estudar o propósito da recordação e do esquecimento e saber como a memória individual se comporta com as manipulações conscientes e inconscientes acerca da afetividade, desejos, inibições e a própria censura. De igual maneira, a memória coletiva, também está presente na luta das forças sociais pelo poder” (LeGoff, 1990, p. 426). Historicamente, as sociedades dominaram e dominam a memória e o esquecimento.

Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento (LeGoff, 1990, p. 426).

A memória coletiva é para alguns grupos, um instrumento de poder e não apenas uma conquista. LeGoff defende que devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LeGoff, 1990, p. 476).

Aleida Assmann (2011) debruçou-se acerca das concepções e transformações da memória no período que comporta as últimas décadas, especialmente depois do Nazismo na Alemanha, o holocausto, e o silêncio ensurdecido da coletividade sobre este fato. Centralmente, a autora demonstra com potente erudição seu pensamento, mostrando que não existe uma essência da memória, pois a coletividade lembra-se das coisas, assim como os indivíduos. Desse modo, o recordar é algo construído pela cultura, de acordo com o espaço e tempo em que são formulados e produzidos.

Assmann (2011) não está preocupada em separar conceitualmente memória e história, e considera que as duas são formas de recordar sem que se anulem. História e memória comumente são utilizadas como se fossem diferentes entre si, e então encontramos teóricos que descrevem a memória coletiva, citando pensadores como Nietzsche, Halbwachs, Nora, Niethammer, entre outros para expor suas ideias sobre memória e história.

Segundo Assmann (2011), Nietzsche entende história e memória como dois modelos que se contrapõem, uma vez que via com preocupação a possibilidade de a

memória cultural não conseguisse se conter ao essencial “com o sobrepeso da história, a memória cultural teria perdido suas duas funções principais, intensidade e identidade, isto é, a energia impulsionadora e a autoimagem formativa (Assmann, 2011, p. 144). Na história, o presente estaria sob o peso do passado e, na memória, o passado sob o peso do presente (Assmann, 2011).

Halbwachs (2006) contribui, sobremaneira com os estudos sobre a memória individual e coletiva, e tece suas concepções das características sociais no espaço e no tempo, bem como a sua assimilação e compartilhamento dessas memórias. Deste modo, as informações oferecidas pela memória coletiva é que compõem as memórias individuais. A memória está intrinsecamente interligada na sociedade e se reverbera a partir das interpretações que os sujeitos fazem dos fatos percebidos individualmente a partir da lógica coletiva. A memória sendo assim, é uma construção das experiências sensíveis que temos desde nossa tenra infância e que vão sendo construídas, integradas, assimiladas, a partir das prerrogativas sociais.

O testemunho tem papel indispensável na compreensão das memórias coletivas...

Recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permaneçam obscuras para nós. O primeiro testemunho que podemos recorrer será sempre o nosso. Quando diz: ‘não acredito no que vejo’, a pessoa sente que nela coexistem dois seres – um, o ser sensível, é uma espécie de testemunha que vem depor sobre o que viu, e o eu que realmente não viu, mas que talvez tenha visto outrora e talvez tenha formado opinião com base no testemunho de outros (Halbwachs, 2006, p. 29)

Convém destacar que estes testemunhos que ajudam a compor as memórias individuais e coletivas vão sendo construídas, reconstruídas no momento presente, a partir do conjunto de recordações do passado. No presente, necessita-se buscar as lembranças que estão fora de nós, para recompor uma base comum de reconstrução da memória individual pelo da coletividade. “Qualquer recordação de uma série de lembranças que se refere ao mundo exterior é explicada pelas leis da percepção coletiva” (Halbwachs, 2006, p. 62).

Visto brevemente sobre a concepção da memória coletiva, Assmann (2011) também o ativa em sua discussão sobre história e memória. Maurice Halbwachs contribuiu com o conceito de memória coletiva, e que também fez distinções entre memória e história, seu interesse estava mais voltado a entender e identificar que maneira as pessoas se mantinham conectadas umas às outras grupalmente, um agregador comum. As lembranças tendem a estabilizar o grupo, porém as lembranças são estabilizadas também a partir do grupo, sobre esta estabilidade da memória coletiva, Halbwachs concebe que se o grupo se dissolver a memória é então perdida, que é onde estavam as lembranças, refletindo assim, diretamente a perda do senso de identidade com o grupo (Assmann, 2011).

Sobre a distinção que Halbwachs faz sobre memória coletiva e histórica, Assmann (2011) escreve:

a memória coletiva assegura a singularidade e a continuidade de um grupo, ao passo que a memória histórica não tem a função de asseguarção identitária; - as memórias coletivas, assim como os grupos aos quais estão vinculadas, existem sempre no plural; a memória histórica, por sua vez, constrói uma moldura integradora para muitas narrativas e existe no singular; - a memória coletiva obscurece ostensivamente as mudanças, ao passo que a memória histórica é nelas que se especializa (Assmann, 2011, p. 144-145).

É pertinente discorrer sobre a importância do entrelaçamento entre história e psicologia. Nora (1993) contribui neste quesito ao falar sobre história, memória e lugares da memória, que hoje recai sobre o individual, um dever individual, que é a transferência “da memória: do histórico ao psicológico, do social ao individual, do transmissivo ao subjetivo, da repetição à rememoração” (Nora, 1993, p. 18).

“A psicologização integral da memória contemporânea levou a uma economia singularmente nova da identidade do eu, dos mecanismos da memória e da relação com o passado” (Nora, 1993, p. 18). A memória privada e as lembranças interiorizadas mostram uma nova forma de ver a memória na contemporaneidade...

Porque a coerção da memória pesa definitivamente sobre o indivíduo e somente sobre o indivíduo, como sua revitalização possível repousa sobre sua relação pessoal com seu próprio passado. A atomização de uma memória geral em memória privada dá à lei da lembrança um intenso poder de coerção interior. Ela obriga cada uma a se lembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade. Esse pertencimento, em troca, o engaja inteiramente. Quando a memória não está mais em todo lugar,

ela não estaria em lugar nenhum se uma consciência individual, numa decisão solitária, não decidisse dela se encarregar. Menos a memória é vivida coletivamente, mais ela tem necessidade de homens particulares que fazem de si mesmo homens-memória (Nora, 1993, p. 18).

Nora (1993) faz uma crítica e descreve sobre a complexidade dos lugares de memória. Os lugares de memória mencionados são os aspectos simultâneos do material, simbólico e funcional. As memórias possuem um lugar, e estão repletas de simbolizações. O autor resume estas simbolizações trazendo exemplo sobre o um minuto de silêncio, “que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve periodicamente para uma chamada concentrada da lembrança” (NORA, 1993, p.21-22). Em outras palavras, material pela questão demográfica, funcional pela transmissão de lembranças e simbólico “visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por um pequeno número, uma maioria que deles não participou” (Nora, 1993, p. 22).

Pierre Nora, historiador francês, ecoa que não existe alma ou espírito coletivo, e que se trata apenas de signos e símbolos de uma sociedade. Um exemplo disso são as nações, em que a comunidade toma para si a simbologia política, de tal maneira que as pessoas dessa comunidade não se conhecem, mas requerem para si mesmos esse compartilhamento comum (Assmann, 2011).

Memória e história: não são sinônimos de modo algum, como já sabemos hoje, são opostos em todos os aspectos. [...] A memória é sempre um fenômeno atual, uma construção vivida em um presente eterno, enquanto que a história é representação do passado. [...] A memória orienta a recordação para o sagrado, a história expulsa-a: seu objetivo é a desmistificação. A memória surge a partir de um grupo cuja conexão ela estimula. [...] A história, por sua vez, pertence à todos e a ninguém, e por isso é designada como universal (Assmann, 2011, p. 145-146, apud, Nora, 1990, p. 12).

Assmann (2011) ao expor estas ideias com as respectivas distinções e oposições entre Nietzsche, Halbwachs e Nora, traz à tona novos conceitos ao falar sobre a recordação, que são a memória funcional e memória coletiva. A memória funcional está ligada diretamente à identidade grupal, vinculada ao passado, presente e futuro e tem relação com um portador, seja um indivíduo, grupo, ou instituição e é seletiva. Esta memória funcional equivale à memória coletiva, a qual ela chama

memória habitada. Em contrapartida, a memória cumulativa, tem como características de não seletividade, no qual passado, presente e futuro, independem de um portador, de tal maneira, que tudo é igualmente importante. A esta memória cumulativa pertence ao que chamamos de memória histórica, enquanto a autora se refere à memória inabitada. Memória habitada e inabitada são dois modos da recordação (Assmann, 2011).

Existe um imbricamento dessas duas formas de recordação, ilustrado pelos processos psicoterápicos, em que a memória do indivíduo está calcada no consciente, ou seja, as experiências que estão à disposição da pessoa, que ao serem evocadas possuem determinados tipos de sentidos próprios, e que vai em direção ao autoconhecimento, seja pela interpretação ou determinações de si mesmos. Além dos aspectos conscientes das recordações que estão disponíveis para acessarmos quando assim desejarmos, existe uma contraparte no qual não temos acesso, ou pelo menos, parcial acesso, devido experiências traumáticas, e permanecem como memória cumulativa, está reserva mantêm-se por diversos motivos de ordem pessoal e inconscientes. Essas lembranças esquecidas e latentes podem ser ressignificadas e reinterpretadas à luz dos resgates que se dão em momentos oportunos (Assmann, 2011).

Ainda sobre a memória funcional, ela é atualizada no sujeito, não contendo, necessariamente, toda a recordação, mas sim em partes. Seguindo o pensamento de Halbwachs, que tem como pressuposto que a lembrança ingressa na memória construída coletivamente e são perpassados em forma de símbolo, que por sua vez, contêm em si, as significações socialmente construídas, e com a produção de sentido disponibilizado pela memória e mantido por ela também (Assmann, 2011, p. 148-149).

A cumulativa, as lembranças que permanecem em parte conscientes, em partes inconscientes não é oposta a memória funcional, mas sim a permeia como nas entrelinhas, denotando um caráter de perspectiva. Sem os aspectos amorfos o plano consciente não teria a possibilidade de reconfiguração e mudanças, permanecendo numa espécie de estagnação (Assmann, 2011).

A autora sinaliza que a junção entre memória funcional e cumulativa tem a contribuição de Karl Deutsch, o qual considera o processo de aprendizagem para a

reordenação psíquica de acordo com os conteúdos disponíveis, chamado de “recursos auxiliares livres”. (Assmann, 2011. P. 149).

As memórias funcional e cumulativa não podem ser distinguidas, pois a memória individual é transferida para a memória cultural. Nesse sentido, a autora frisa a importância da memória oral na cultura, através de suas manifestações que servem de mantenedoras das expressões culturais, assim como o papel da escrita é potente para registrar mais do que se é possível evocar pela recordação, isto consiste na acumulação de informações que acaba sendo limitante devido a não necessitar da memória viva (Assmann, 2011).

A função da memória coletiva está na legitimação, deslegitimação e distinção. A primeira se refere à história oficial, utilizada pelas nações que a partir do saber histórico, em geral pela genealogia, para firmar e legitimar seu poder de dominação, daí a importância dos memoriais. A deslegitimação por sua vez é uma forma de contra recordação, como por exemplo, quando o poder oficial investe na destruição da recordação. “O motivo de uma contra recordação cujos portadores sejam os vencidos e oprimidos é a deslegitimação de relações de poder consideradas opressivas” (Assmann, 2011, p. 152). A terceira e última função da memória cultural encontra-se na distinção: “o termo compreende todas as formas simbólicas de expressão que se apresentam a delinear uma identidade coletiva” (Assmann, 2011, p. 152). No campo religioso, a distinção expressa-se na comunidade pela manutenção de atos religiosos como festas e ritos.

Creio ser oportuno acionar as memórias sobre o contestado e o “São” João Maria, na perspectiva dos entrevistados. São diversas as histórias, memórias, contos, e concepções sobre as lembranças e recordações compartilhadas de geração em geração, principalmente no que tange às questões que envolvem a religiosidade. O aspecto religioso no contestado, não se encerra apenas em ritos e manifestações religiosas, mas também nos próprios “causos” narrados que perpassam gerações, independente do apoio de instituições ou não para esta difusão do passado no presente. A história seguir remonta à dieta do monge que era basicamente couve “ele só come couve” (J.R – Entrevistado 8), e também sobre o seu poder de não se molhar ou apagar o fogo que o aquecia mesmo com uma forte chuva:

Uma vez que ele tava dormindo de baixo de uma árvore, vinha uma tromenta tão feia, né? E passou um homem da roça e queria levar ele pra casa, né? Ele pediu couve, porque a comidinha dele era couve né? O grizadinho. Lá onde ele dormia, né? Comia com farinha e dormia ali. Aonde ele tava o foguinho não apagava, e nada moiava ele ali. Daí o homem queria trazer sem farta ele pra casa. Ia morrer com aquela chuva (M.G.R – Entrevistada 1).

Outros relatos similares vieram à tona também relativos à couve e temporais:

Mas ele (monge) tava lá. Tinha um homem fugindo da roça. Tava chovendo. Chegou lá e ele com foguinho na beira da estrada, no barranco e se aquecendo e não chovia onde ele estava sozinho. Daí, chegou para ver e conversou com ele, ele não tava falando não. Mas vamos lá em casa, eu te levo lá, tem casa, tem rancho, tem onde se esconde lá. E porque posar aí na chuva. Não eu vou ficar aqui mesmo!” Queria só um feixe de couve e leite (A.M.R - Entrevistado 7).

Continuando...

São João Maria carregava uma chocolateira Ele andava com uma chocolateira. Chocolateira que ninguém sabe o que era para esquentar. Que os tropeiros usavam muito para fazer o café tropeiro. E o João Maria sempre andava com o bordãozinho e a chocolateira nunca deixava seu bordão e chocolateira. Acho que ele ia embora, deve ser... Aprontou um temporal, mas vinha embolando tudo, o temporal moendo, parece um tornado assim, São João Maria chegou numa fazenda. E o São João Maria passando na frente da Fazenda. O dono da fazenda gritou para o velhinho: escape! temporal! chegue! o velho chegou no portão, o velhinho não queria chegar daí. Entre vem para dentro! Não, não, não, não tem perigo, não vai acontecer nada. Não quis entrar para dentro da casa, se escondeu numa estribaria do lado da casa onde o velhinho se escondeu, nessa daí e eles dentro da casa. A família preocupada com ele fora, aquele tornado vinha roncando, moendo tudo, aprontando muito barulhão de temporal. Nossa Senhora! Esse véio vai... coitado... de repente cai o paiol, e estrebaria e mata o velho ainda. Mas vinha aquele temporal e não fez nada ali naquele paiol. O velho, na casa, não tem nada, nada, nada, passou, o velhinho agradeceu e foi embora. Abençoou e ele foi embora, mas na saída o velhinho pediu uma folha de couve. Eu só quero uma, uma folhinha de couve, foram lá e tiraram umas folhas de couve, ele pegou o maço de folha, e ele disse não, não quero mais, eu quero só três folhas, então daí deram três. O resto façam para se alimentar aí, quero só três pegou e daí foi, foi embora, nunca mais eles viram esse velhinho (A.S. – Entrevistado 8).

Essas histórias são tão ricas que gostaria de trazer mais algumas que foram colhidas nas entrevistas. A que se segue é sobre uma galinha e aparece novamente a couve, contudo ele não aceitou o presente.

Foi uma mulher, disse assim: pois é, eu vejo que come couve sem nada, não come carne, só comia só couve. Eu vou matar uma galinha, um frango, aí eu vou levar lá. Pegou um frango. Mas aí o frango escapou dela. Escapou dela e saiu correndo e ela foi não podia mais pegar o frango, escapou. Mas foi lá e disse: ô frango do diabo. Mas foi lá pegou o frango, despenou, e levou. Ela foi lá e disse, eu trouxe um frango pro senhor, pro senhor comer, o senhor parece que só come couve. Não, não, não, pode levar embora, não é pra mim, você entregou para o diabo. O que ela falou lá, ela pensou que ele não sabia. A mulher ficou pensativa e pensou, o profeta sabe das coisas mesmo, e daí, dali em diante foram vendo que ele era profeta. Ele só comia couve (J.R – Entrevistado 3).

Outro conto similar sobre galinha, citação um tanto longa, mas quis manter a configuração e o contexto:

O meu avô estava presente na época que veio uma senhora com uma criancinha. Para pedir uma cura pro São João Maria. E essa mulher desesperada com as crianças veio no monge. Encontrou o velhinho lá. Pediu uma benção. E o velhinho fez o benzimento. E falou para ela assim, ó, daqui 15 dias volte aqui, eu quero te ver. Ela foi embora com aquela criança. Dali os 15 dias ela voltou pro monge. Só que ela queria agradecer o milagre que aconteceu com as crianças que foram curadas, ela não tinha o que oferecer para João Maria, ela sabia que João Maria morava ali, comia ali, bebia ali, as pessoas levavam comida. Agradecer as coisas, ele vivia de agradecimento, doação. Ela foi pegar uma galinha. E no desespero a galinha começou correr, ela não conseguia pegar a galinha no cercado. Daí, uma hora ela pegou um pau, para zonzar a galinha, para poder pegar e deu uma bordoadada na galinha e a galinha não... não ficou tonta, não acertou a pancada. Daí ela se desesperou e chamou o nome. Ô galinha do diabo, eu não consigo te pegar, eu vou te matar. Na segunda bordada, ela acertou na galinha, Galinha, ficou tonta, ela pegou a galinha. Pegou a galinha, amarrou as duas pernas da galinha, pois não há sacola. Para não morrer afogado e veio embora. Desceu pela guta, pelo carreirinho, segurando pelas árvores que não tinha escada, aí não tinha nada, era bem difícil acesso e chegou lá, né? E o João Maria... Oi minha filha. Como é que você tá? Tô bem, graças a Deus. Deu tudo certo, meu pai. As crianças tão ótima. Ótima! Eu não tinha o que trazer para o senhor. Para agradecer trouxe essa galinha. O São João Maria não pegou a galinha, falou: minha filha, o que você depender de mim eu te ajudo, só que o presente eu não vou aceitar. Por que meu pai? a única coisa que eu tinha para te dar, para te oferecer, essa galinha, não tinha nada mais. Não! A galinha já tem dono. A galinha já tem dono? Pode levar galinha de volta que já tem dono. A mulher ficou desesperada com aquilo não... não sabia o que fazer. Não entendia também o assunto. Voltou embora com a galinha, chegou em casa soltou a galinha e a galinha disque desapareceu do pátio. O dono (o diabo) de certo veio buscar. Aí ela demorou a cair na realidade. Que ela tinha. Na hora de pegar galinha, ela tinha entregue a galinha para Satanás, né? Galinha do diabo. Essa é a situação, João Maria não quis a galinha mandou ela levar de volta, entregar, porque ela não sabia que o São João Maria era um profeta. Era um sábio. Tinha um poder enorme. Ficou sabendo depois que a galinha sumiu do pátio que o dono veio buscar. Então essa é uma história que aconteceu no tempo dos antigos nessa região da Lapa. Essa história da galinha aconteceu na Lapa (A.S – Entrevistado 8).

Mais histórias como essa são compartilhadas pelas populações nos seios de suas famílias. Por hora, essas histórias já cumprem o papel de mostrar a riqueza da memória coletiva e cultural. Retornando a Assmann (2011), sobre a função cultural da memória cumulativa é dar subsídios para renovação futura (de memórias funcionais) da cultura, que acaba por auxiliar na criação de novos sentidos, na medida que a memória coletiva completa as frestas da memória funcional.

3. 2 PSICOLOGIA ANALÍTICA: UMA APROXIMAÇÃO

A memória foi amplamente discutida no subtítulo anterior, tanto no seu âmbito pessoal como coletivo, conceitualmente, socialmente, bem como seu papel na formação da cultura e suas implicações. A memória tem forte relação com a psicologia e é impossível falar desta ciência, sem de alguma forma fundir os conhecimentos interdisciplinarmente. O texto que se segue é uma aproximação com alguns conceitos do léxico junguiano.

A psicologia analítica é uma abordagem psicológica que fornece subsídios norteadores para a prática profissional. É a abordagem psicológica que rege os caminhos a serem delineados. Em outras palavras, uma abordagem psicológica é escolhida pelos psicólogos (ou o psicólogo seria escolhido pela linha da escola psicológica?). Existem três grandes escolas psicológicas, as comportamentais, psicanalíticas e humanistas. Neste trabalho, o pesquisador em questão segue a abordagem da psicologia analítica (ou psicanálise junguiana como sugere (Stein, 2006) que norteará todo o processo de análise das entrevistas conforme o método compreensivo-simbólico descrito na introdução e que segue o paradigma junguiano.

Evidentemente, no processo de investigação psicológica na psicanálise junguiana, a consciência tem papel de destaque, pois, é a partir dela que é possível apreender a realidade dos fenômenos psíquicos. Desse modo, a consciência é a primeira preocupação da psicologia enquanto ciência, por considerar os produtos oriundos da psique inconsciente. Os acessos a esses conteúdos inconscientes são de difícil exploração direta, justamente por estar em um nível desconhecido. Sendo assim, a realidade desses produtos da consciência, supõe-se serem originários do inconsciente. “Tudo o que conhecemos a respeito do inconsciente foi transmitido pelo

próprio consciente” (Jung, 2017, p. 12). A natureza da nossa psique é completamente desconhecida e se expressa através da consciência, que por meio de seus elementos e dados, regem nossas ações. Muitos psicólogos consideram que a consciência é sobretudo a percepção, voltado para o mundo externo, no qual a consciência seria um produto oriundo exclusivamente de dados sensoriais. Freud iria por esta mesma linha de raciocínio, de tal modo que o inconsciente seria derivado da consciência. Inversamente, Jung considera que o inconsciente é o elemento inicial e que a consciência é um produto nascente do próprio inconsciente (Jung, 2017).

Nesta mesma linha, é importante salientar, que o consciente precisa de um ponto de referência: o eu. “[...] podemos definir a consciência como a relação dos fatos psíquicos com o eu” (Jung, 2017, p. 15). O “*Eu*” é uma formação complexa no qual percebemos de maneira geral nosso corpo e existência, a partir dos registros de nossa memória, acúmulo de recordações, culminando em um complexo de fatos psíquicos.

Stein (2006) ao explicar a consciência do ego, refere-se como a superfície psíquica do indivíduo que está exposta a possíveis perturbações pessoais ou do ambiente externo e que desencadeiam reações emocionais. Estas perturbações não são necessariamente positivas, exceto, quando exageradas. Quando positivas possibilitam ao ego a resiliência e a competência para resolver conflitos. No entanto, algumas perturbações de consciência nem sempre estão vinculadas a fatores externos, mas sim, internos, com reações comportamentais ou experiências inexplicáveis. “Somos criaturas, impulsionadas por emoções e imagens, tanto quanto somos racionais e ambientalmente adaptadas” (Stein, 2006, p. 41).

Como podemos observar nas considerações acima, o inconsciente é intangível e sua natureza não é possível captar de maneira direta e sim inferirmos os produtos dela advindos, a esta fonte dá-se o nome de inconsciente. Jung (2017) não desconsidera o papel dos aspectos sensoriais, para tanto, utiliza-se de dois termos para designar as fontes de conteúdo do consciente e inconsciente:

Os conteúdos *ectopsíquicos* da consciência derivam, em primeiro lugar, do ambiente, e são recebidos através dos sentidos. Além disso, também provêm de outras fontes, como a memória e os processos de julgamento, que pertencem aos setores *endopsíquicos*. Uma terceira fonte de conteúdos conscientes seria o lado obscuro da mente: o inconsciente. Conseguimos uma aproximação dele através das propriedades das funções *endopsíquicas*, as funções que não se encontram sob o domínio da vontade. São o veículo

através do qual os conteúdos inconscientes atingem a superfície da consciência (Jung, 2017, p. 34).

Se não podemos apreender os processos inconscientes de maneira direta e observável, Jung propõe classificar produtos que chegam ao limiar da consciência. Uma delas é de origem pessoal com material reconhecível (aquisições pela influência do ambiente e processos instintivos) e a outra reprimida ou esquecida. Evidentemente, tem pessoas que têm consciência destes conteúdos, enquanto outros, permanecem alheios e ignoram. Jung nomeou estes conteúdos de *inconsciente pessoal (mente subconsciente)*.

Stein (2006) ao tentar explicar a estrutura da psique, ilustra seu funcionamento através do sistema solar e seus movimentos, em termos de um objeto tridimensional. A nossa consciência do ego estaria representada pelo planeta terra, e os planetas, meteoros, satélites, ao redor, no espaço seriam o inconsciente. Os objetos mais próximos, o que primeiro nos deparamos, podem ser considerados os *complexos*. “O inconsciente é povoado por complexos” (Stein, 2006, p. 41). Jung ao continuar o desenvolvimento do seu pensamento, mais tarde o chamou de inconsciente pessoal.

Jung possuía um anseio científico e para tal começou a desenhar essa área da psique para entender o ego (complexo) e os aspectos de natureza inconsciente. Começou a explorar e empreender um instrumento científico chamado “Experimento de Associação Verbal”, e os resultados deste projeto foram colocados no livro Estudos de Associação Verbal, ou em alemão, *Diagnostische Assoziationsstudien*. Este estudo se deu na Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, com apoio do professor Eugen Bleuler. A partir de 1902 e nos próximos cinco anos os estudos experimentais desenrolaram-se, e Jung começou a utilizar o termo “complexo”, tomando emprestado do psiquiatra alemão Theodor Ziehen¹¹. Este termo foi amplamente utilizado na época, inclusive por Freud e o círculo psicanalítico (Stein, 2006).

Jung estava interessado em ir além da superfície da consciência. O consciente possui fórmulas relativamente simples para se mensurar, mas os fatores subjetivos eram um problema. Jung com alguns residentes psiquiatras começaram a fazer

¹¹ Theodor Ziehen (1826-1950) foi quem inicialmente utilizou a contagem do tempo no teste de associação de palavras.

experimentos com humanos para entender a psique, colocando-a em contato com estímulos verbais, e observando, posteriormente, as reações sutis do indivíduo. O primeiro experimento continha 400 palavras-estímulo e logo depois foi reduzido a 100. Essas palavras-estímulo eram palavras comuns, como cabeça, agulha, pão, bem como outras mais provocantes como infiel, acariciar. Os sujeitos eram instruídos a dizer a primeira palavra que viesse à sua mente ao receber a palavra. Isso gerava as mais diversas reações nos sujeitos, como pausas, respostas bombásticas, sem nexos, e até mesmo reações fisiológicas. O nome do aparelho que media essas reações chamava-se psicogalvânico.

As palavras-estímulo trazem à tona conteúdos inconscientes, e associa a outros materiais ou conteúdos que emergem por meio de lembranças, fantasias, imagens e pensamentos. O que indica um complexo são essas reações perturbadoras na consciência no indivíduo, desta forma Jung concluiu que poderia mensurar (medir) a carga emocional, pois, esta intensa carga energética perturbadora no complexo seria passível de ser quantificada, e, abria também a possibilidade de investigar o inconsciente (Stein, 2006).

Jung enviou o livro *“Diagnostischen Assoziationsstudien”* a Freud, que, por sua vez, enviou de imediato uma carta agradecendo e encontraram-se no ano seguinte, até romperem em 1913. “O espírito de Jung era basicamente não freudiano e por isso o seu mapa da psique é imensamente distinto do de Freud” (STEIN, 2006, p. 45).

A via régia para o inconsciente são os complexos, e não os sonhos como Freud concebia. O complexo é central na psicologia profunda. Este termo complexo é utilizado amplamente, e é de domínio popular, no entanto, é na psicologia profunda que ela se torna mais significativa e com maior aplicação (Jacobi, 2016). Nesse sentido, podemos tecer algumas concepções sobre o complexo: “Um complexo é um aglomerado de associações – espécie de quadro da natureza psicológica, mais ou menos complicada – às vezes de caráter traumático, outras, apenas doloroso e altamente acentuado” (Jung, 2017, p. 60). São também “grupos autônomos de associações, com tendência de movimento próprio, de viverem independente de nossa intenção” (Jung, 2017, p. 61).

Normalmente consideramos o complexo como pessoal, no entanto, podem aparecer também complexos familiares e sociais, de tal modo, que os sujeitos se

apropriam do coletivo para si. Ao pertencer a um mesmo grupo parental ou culturas tradicionais, existe uma coparticipação daquele inconsciente compartilhado (STEIN, 2006). “[...] todo e qualquer complexo contém um componente arquetípico (isto é, inato, primitivo)” (Stein, 2006, p. 45).

Adentramos assim no mundo arquetípico, no pensamento junguiano é fundamental a teoria arquetípica. Em seus escritos, Jung não estava preocupado em tornar sua obra sistemática, produzindo a partir do ponto onde estava, sem necessariamente fazer revisões, aprofundando sempre o material que já possuía (Barcellos, 1991).

O arquétipo é ao mesmo tempo um símbolo e vice-versa, isso porque, o arquétipo manifesta-se aqui e agora, no espaço e tempo presente. O arquétipo por si é imperceptível, e depende de um desenho (representação) básica e ser apreendido através do símbolo. Sendo assim, um arquétipo é um símbolo latente em potencial e que pode vir a ser ativado, por meio de seu núcleo dinâmico, em outras palavras, temos uma constelação psíquica, em conjunto com a consciência, com objetivo de ser atualizado e manifesto como símbolo (Jacobi, 2016).

Outra classe de conteúdos tem origem desconhecida, e que não tem nenhuma relação com as aquisições do sujeito, e que se refere particularmente ao caráter mítico, pertencentes aos conhecimentos da *humanidade*, denominado de natureza coletiva. Inicialmente, Jung acreditou que isso poderia ser hereditário ou mesmo uma questão de “herança racial”, para tirar esta dúvida, viajou para os Estados Unidos e estudou os sonhos dos negros e chegou à conclusão que não havia nenhuma relação com hereditariedade ou herança racial. (Jung, 2017, p. 35).

Jung chamou esta natureza coletiva de arquétipo. Este termo é uma expressão emprestada de Santo Agostinho. Encontramos esta referência em Jung (2013) no volume VIII/II, intitulado “*A Dinâmica do Inconsciente: a natureza da psique*”, no capítulo VI “*Instinto e Inconsciente*”, no qual afirma:

Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos arquétipos como idéias metafísicas [...], em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente [...] como imitações, cópias. Como bem se sabe, a filosofia medieval desde Agostinho – do qual tomei a idéia de arquétipo – até Malebranche e Bacon ainda se encontra no terreno platônico, sob este aspecto, embora a Escolástica já desponte a noção de que os arquétipos são

imagens naturais gravadas no espírito humano, e com base nas quais este forma seus instintos (JUNG, 2013, p. 79).

Entretanto, Jung (2013) retifica-se em uma correspondência a Father Victor White, no livro “Cartas”, volume II, em 24/09/1948:

Descobri há pouco que a palavra arquétipo foi empregada pela primeira vez por Filo: De opificio mundi, 69 [...] Até agora achava que tivesse ocorrido pela primeira vez no Corpus hermeticum [...]. Santo Agostinho não usa a palavra “arquétipo”, como eu supus erroneamente no passado, mas apenas a idéia; mas ela ocorre em Dionísio Areopagita (JUNG, 2002, p.111).

Na citação a seguir, traz algumas ilustrações dessa natureza arquetípica, reveladas nos temas mitológicos impessoais:

Arquétipo significa um “typos” (impressão, marca-impressão), um agrupamento definido de caráter arcaico que, em forma e significado, encerra *motivos mitológicos*, os quais surgem em forma pura nos contos de fadas, nos mitos, nas lendas, e no folclore. Alguns desses motivos mais conhecidos são: a figura do herói, do redentor, do dragão (sempre relacionado com o herói, que deverá vence-lo), da baleia ou do monstro que engole o herói. Outra variação deste mito do herói e do dragão é a katábasis, a descida ao abismo, ou nekyia. Os senhores se lebram da Odisséia, quando Ulisses desce *ad ínferos* para consultat Tirésias, o vidente. O mito de nekyia encontra-se em toda a antiguidade e praticamente no mundo todo. Expressa o mecanismo da introversão da mente consciente em direção às camadas mais profundas da psique inconsciente. Desse nível derivam conteúdos de caráter mitológico ou impessoal, em outras palavras, os arquétipos que denominei *inconsciente coletivo* ou *impessoal* (Jung, 2017, p. 35).

Jung (2013) elucida as diferenças que existem entre o arquétipo em si mesmo com as representações dele advindas enquanto experiências fenomenológicas. O arquétipo é um constructo teórico que possui limitações, uma vez que o arquétipo constitui um aspecto incognoscível, de natureza psicoide. No entanto, é passível de ser estudado desde que sejam constatadas as suas manifestações, ou seja, os fenômenos psíquicos são representados e observados nas experiências humanas por meio dos símbolos (Jung, 2013). Esta delimitação é importante pois define fronteiras entre psíquico e o não psíquico, possibilitando o conhecimento científico e bases metodológicas para estudos no ramo da psicologia (PENNA, 2009).

A concepção global da psique tem importância fundamental no entendimento sobre arquétipo no pensamento junguiano. Trata-se de uma visão universal cujas

características são básicas na compreensão da psique humana (Stein, 2006). O ser humano não nasceu de *tábula rasa*, apenas nasceu inconsciente. Traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana, e isto ele deve a milhões de anos de desenvolvimento humano” (Jung, 2013, p. 312-313).

A mente inconsciente é parecida com nossas características corporais e funções fisiológicas. Algumas pessoas não sabem que o timo existe, e naturalmente ele não deixa de existir só porque não se sabe de sua existência. Nossa mente e nosso corpo são um local de armazenamento de relíquias e memórias. Jung considera que o ser humano não nasce uma *tábula rasa*, e sim já vem com uma estrutura psíquica pré-definida.

O homem “possui” muitas coisas que ele não adquiriu, mas herdou dos antepassados. Não nasceu *tabula rasa*, apenas nasceu inconsciente. Traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana; e isto se deve a milhões de anos de desenvolvimento humano. Da mesma forma como os instintos dos pássaros de migração e construção do ninho nunca foram aprendidos ou adquiridos individualmente, também o homem traz do berço o plano básico de sua natureza, não apenas de sua natureza individual, mas de sua natureza coletiva. Esses sistemas herdados correspondem às situações humanas que existiram desde os primórdios: juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, uniões, etc. Apenas a consciência individual experimenta essas coisas pela primeira vez, mas não sistema corporal e o inconsciente. Para estes só interessa o funcionamento habitual dos instintos que já foram pré-formados de longa data (Jung, vol. 4, §728).

Considera ainda, que o ser humano herda influências dos antepassados e adquire características próprias da natureza, seja ela individual ou coletiva. Este autor traz uma ilustração para exemplificar esta questão ao explicar como poderia um pássaro saber qual rota ele deve seguir numa migração e como os pássaros podem ter o conhecimento inato de fazer um ninho para procriar e cuidar de seus filhotes sem que tenham sido ensinados prévia e individualmente, denotando assim, o seu caráter instintivo. “Estes sistemas herdados correspondem às situações humanas que existiram desde os primórdios: juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, acasalamientos” (Jung, 2013, p.313). Nesse sentido o arquétipo tem uma natureza instintiva que Jung denominou modelo instintivo, congênito ou preexistente [...] de *arquétipo*. Esta é a imagem, carregada com o dinamismo, que não podemos atribuir a um ser humano individual” (Jung, 2013, p.313).

Stein (2006) argumenta que na concepção junguiana é necessário compreender que arquétipo e instinto estão profundamente arraigados. Todos nós os possuímos e são considerados verdadeiros dons dados pela natureza, pois é comum a todos os seres humanos, independente de classe social, gênero, cor, idade. “O arquétipo é uma fonte primária de energia e padronização psíquica. Constitui a fonte essencial de símbolos psíquicos, os quais atraem energia, estruturam-na e levam, em última instância, à criação de civilização e cultura.” (Stein, 2006, p. 81)

Jacobi (2016) explica que o conteúdo fornecido pelo inconsciente coletivo, o arquétipo, para tornar-se conhecido (consciente), necessita para ser representável, a percepção concreta de suas manifestações em imagens, isto é, “ele [o arquétipo] se torna representável e só então se torna uma *imagem* verdadeira – a imagem arquetípica, o símbolo” (Jacobi, 2016, p.92).

As representações destes símbolos aparecem nas mais diversas situações humanas, sendo a religião uma das representantes simbólicas. Assim, retomo a questão dos complexos, no livro “A Interpretação do Dogma da Trindade”. Jung faz uma análise psicológica desse simbolismo trinitário e traz à luz aspectos religiosos e arquetípicos. Tendo o arquétipo um caráter compulsivo, justamente por ser um material inconsciente, ao tornar-se consciente possui um caráter numinoso. A racionalidade humana e a dificuldade que ela tem para compreender o caráter numinoso e compulsivo do arquétipo, leva às discussões, disputas verbais, intrigas e violências (Jung, 2013).

Foi o conceito de inconsciente coletivo que deu a Jung uma distinção em relação às outras psicologias ditas profundas. O arquétipo é a fonte inicial da vida psíquica e a padroniza. “Constitui a fonte essencial de símbolos psíquicos, os quais atraem energia, estruturam-na e levam, em última instância, à criação de civilização e cultura” (Stein, 2006, p. 81).

Os arquétipos aparecem na cultura através da imaginação, “arquétipo pertence a toda cultura, a todas as formas de atividade humana. Assim, os vínculos primários da psicologia arquetípica são mais com a cultura e a imaginação do que com a psicologia médica e empírica” (Barcellos, 1991, p. 10, *apud*, Hillmann, 1991).

Os arquétipos, quando aparecem, têm um caráter distintivamente numinoso, o qual só pode ser descrito como “espiritual”, se acharem que “mágico” é uma palavra forte demais. Consequentemente, este fenômeno é de suma importância para a psicologia da religião. O seu efeito, porém, não é claro. Pode ser curativo ou destrutivo, mas jamais indiferente, pressupondo-se, naturalmente, um certo grau de clareza. Esse aspecto merece o epíteto de “espiritual” por excelência. Isto é, acontece não raras vezes que o arquétipo aparece sob a forma de espírito nos sonhos ou produtos da fantasia, ou comporta-se inclusive como um fantasma. Há uma certa aura mística em torno de sua numinosidade, e esta exerce um efeito correspondente sobre as emoções. Ele mobiliza concepções filosóficas e religiosas justamente em pessoas que se consideram muito acima de semelhantes acessos de fraqueza. Ele nos impele com frequência para o seu objetivo, com tão inaudita paixão e tão implacável lógica que o sujeito submete-se ao seu sortilégio, não quer e, em última instância, já não deseja livrar-se dele, justamente porque tal experiência traz consigo uma profundidade e plenitude de sentido que era impensável antes (Jung, vol. 8, § 405)

Os arquétipos só podem aparecer através da imagem, que por sua vez, só são possíveis à imaginação. “Imagem é psique”. Esta máxima, elucida que na psicologia arquetípica, o arquétipo, tem uma representação imagética, produto espontâneo e autônomo da psique, por isso, não raro, psicólogos desta linha de pensamento, dizem a seus clientes que “fiquem com a imagem”. Mas isto não fica apenas no plano individual, as imagens aparecem também na cultura, e por serem produções espontâneas necessitam de atenção, no sentido de experimentá-las e não explicá-las, pois as imagens precisam de relacionamento. As imagens são sempre mais abrangentes que o conceito, as imagens realizam-se através da experimentação, manifestando-se em fantasias, sonhos, poemas, de tal modo a mostrar sua face arquetípica. As imagens são complexas para se compreender, justamente por gozarem de qualidades autônomas. Como é possível perceber, a imagem se reflete em uma multiplicidade de significados (Barcellos, 1991).

A linearidade atrapalha a apreensão desta simultaneidade acima descrita, pois, a psicologia profunda vai em direção ao inconsciente. É como se a metáfora do inconsciente localizasse um pouco abaixo da consciência, seja desde nossa tenra infância (memórias) ou pelos arcaísmos dos mitologemas. (Barcellos, 1991).

Stein (2006) critica uma psicologia que tende a ser espiritualizada e sem alicerces, por isso, é importante notar, que arquétipos e instintos estão intimamente relacionados, assim como mente e corpo não podem ser separados.

A teoria dos arquétipos de Jung pode facilmente produzir concepções errôneas, pois, de fato, essa teoria tende a tornar-se platônica as ideias de Jung, no entanto,

Platão entendeu as ideias como forma de abstração ou eternas, enquanto que Jung debruçou-se nas ideias como fatos psicológicos (Stein, 2006).

O autor também explica que os locais também podem ser geograficamente simbólicos, culturais e étnicos, representados nas imagens (fantasias) geográficas. A anima mundi é concebida como a alma de todas as coisas, enquanto possibilidade, a alma é, portanto, a metáfora-chave, um aprofundamento, no entanto, seu oposto é o espírito, que está nas alturas. “A alma é múltipla, pessoal, feminina, metafórica; o espírito é unitário, concentrado, masculino, racional” (Barcellos, 1991, p. 15).

3.3 COMPLEXO CULTURAL

Na construção teórica da psicologia analítica, Jung recebeu influência de diversas culturas com a proposição de validar seu pensamento quanto ao conceito de arquétipo, por meio de características compartilhadas pelos mitos. Em relação ao coletivo, Jung apresenta em 1925, um diagrama com a configuração de diversas camadas da personalidade. “Este diagrama é composto por influências do núcleo familiar, clãs, nações, grandes grupos” (Silva; Serbena, 2021, p. 166).

Jung não escreveu muito sobre o aspecto cultural ou inconsciente cultural, mesmo escrevendo sobre o inconsciente coletivo. Ao que se sabe, Jung tinha um certo receio em falar sobre as massas em sua época, seja pelas acusações equivocadas ou mesmo por estar focado em outros aspectos da sua construção teórica. A citação a seguir evidencia esse medo de falar sobre o caráter nacional:

A inoportuna incursão de Jung em discussões sobre o caráter nacional e, em especial, sobre a psique alemã nos anos de 1930 (Jung 1936/1970) efetivamente barraram uma consideração mais detalhada entre grupos com base na raça, etnia e identidades tribais/nacionais por junguianos, que foram profundamente afetados e limitados pelas acusações de antissemitismo contra Jung e seus seguidores. Após a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto, poucos quiseram tratar do tema do “caráter nacional” ou de complexos culturais, com medo de serem manchados com acusações de discriminação ou, pior ainda, de contribuir para justificação do genocídio. Com isso, os junguianos aprenderam muito bem que pisar nas minas terrestres dos complexos culturais pode ser muito doloroso e destrutivo (Singer; Kaplinsky, 2019, p 55).

A teoria do complexo cultural é relativamente nova no meio acadêmico. Silva e Serbena (2021) explicam que na teoria junguiana não há um aprofundamento nas questões relacionadas à cultura em relação à psique. Para preencher esta fresta ou lacuna, Henderson (1990), em seus estudos, oferece o termo Inconsciente Cultural para explicar o nível cultural da psique. O Inconsciente Cultural estaria no entremeio da concepção de inconsciente pessoal e coletivo.

Esses mesmos autores elucidam que o entendimento sobre o Inconsciente Cultural traz dificuldades para o processo de análise dentro do campo do conhecimento científico. Desse modo, o autor Samuel Kimbles propôs o termo Complexo Cultural, seguindo a teoria dos complexos de tonalidade afetiva desenvolvida por Jung. Neste sentido, o Inconsciente Cultural é composto por Complexos Culturais, passíveis de serem analisados e estudados em termos grupais, sociais e culturais. O interesse na teoria dos Complexos Culturais “está na descrição da dinâmica dos conflitos intergrupais.” (Silva, Seberba, 2021, p. 161).

Thomas Singer (2021) define complexo cultural da seguinte maneira:

[...] um complexo cultural é definido como um agregado autônomo, em grande parte inconsciente e emocionalmente carregado de memórias, afetos, idéias, imagens e comportamentos que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico e que são compartilhados por indivíduos dentro de um grupo. Os complexos culturais são ativos tanto na psique do grupo como um todo quanto no indivíduo, no que podemos pensar como sendo o nível grupal da psique do indivíduo (Singer, 2021, p. 115).

Os complexos culturais tem como característica a autonomia, repetição, junção de experiências e memórias, tendem a ser rígidos e impermeáveis, carregados de afeto e emoções, que embora tendam ser destrutivos, podem produzir uma identidade cultural salutar (Singer, 2021).

Silva & Serbena (2021) trazem seis aspectos do complexo cultural:

1. Os Complexos Culturais são complexos que operam no nível do grupo do Inconsciente Cultural. Estes complexos organizam crenças e emoções coletivas profundamente arraigadas, organizando parte da vida em grupo. Eles mediam a relação entre indivíduo e o seu grupo de referência.
2. Funcionam de forma autônoma dentro de cada indivíduo ou grupo. A autonomia dos complexos sob a consciência se vincula à percepção restrita das diferenças. Enfatizando tanto a identificação e diferenciação do grupo, como o sentimento intenso de pertença e alienação dolorosa. Os Complexos Culturais são centros de nucleação em um movimento contínuo de imagens

e afetos, levando a narrativas e rituais passados de geração em geração. Funcionam de maneira centrípeta, ou seja, por meio de uma força que puxa e mantém a psique grupal em si mesma, para o seu próprio centro. 3. Organizam as atitudes, emoções e comportamentos que compõem a vida em grupo. Os Complexos Culturais funcionam como campos emocionais, são impessoais e atuam em prol do grupo. Eles impulsionam em direção a sentimentos e ações, por meio de uma indução psíquica. 4. Facilitam a relação afetiva do indivíduo com os padrões culturais do grupo. Em seu aspecto positivo, estruturam o sentimento de pertencimento, sendo a identidade alcançada por meio da identificação com o grupo cultural, social ou étnico. Negativamente, geram preconceitos, atitude de ameaça a alteridade, dentro da dinâmica nós/eles (Us/Them) como categorias de longa data junto com imagens e respostas afetivas estereotipadas. 5. Proporcionam ao indivíduo e ao grupo um senso de pertencimento e identidade dentro de uma continuidade histórica de pressupostos emocionais compartilhados. Este senso de pertencimento se vincula tanto aos eventos negativos (linchamento de multidões), quanto positivos (patriotismo). 6. São uma maneira da psique de narrar sua relação com o grupo” (Silva; Serbena, 2021, p. 170-171).

A teoria do complexo cultural advém do entendimento do conceito de complexo de tonalidade afetiva de Jung que possui uma nucleação arquetípica. O arquétipo em si é uma noção que precisa ser analisada com cuidado para evitar considerações errôneas acerca do seu real significado, principalmente quando se trata de realizar estudos e pesquisas científicas que visem ilustrar as realidades objetivas e subjetivas (Penna, 2009).

O complexo cultural tem um caráter universal e específico para Singer (2021). Universal no sentido de que a psique humana tem uma estrutura inata comum a toda a humanidade e o caráter específico do complexo cultural, seriam os conteúdos de cada tempo e espaço dos povos. Assim, como Jung considerou estas estruturas arquetípicas inatas no cérebro dos seres humanos em sua coletividade, Singer (2021) também considerou que os complexos culturais possuem manifestações próprias e singulares.

Os complexos culturais não são negativos, sequer positivos, são forças inconscientes que podem emergir à consciência, cabe aos indivíduos decidirem sobre como proceder. Podem permanecer totalmente inconscientes a sua influência e transmitir através de gerações o senso de pertencimento ao grupo. Podem, ainda, utilizar-se como potencial transformador de si e do grupo. “Mais habitual é que as tensões geradas por complexos culturais tendem a colocar grupos uns contra os outros e frequentemente resultem em estagnações prolongadas ou perigosas regressões” (Singer, 2021, p. 125). “(...) os complexos culturais nem sempre são

“politicamente corretos”, embora o “politicamente correto¹²”, possa ser ele próprio um complexo cultural” (Singer; Kaplinky, 2019, p. 58).

Se considerarmos o preconceito do governo, mídia e parte da população na época dos eventos da guerra do contestado, podemos constatar um complexo cultural pelo preconceito étnico que havia em relação aos sertanejos ou “caboclos”. Como vimos anteriormente, a guerra do contestado manteve-se no silêncio nas décadas posteriores, tanto por parte do governo quanto por parte da população. Isso se deve ao trauma cultural que acompanha este evento. Essas marcas permaneceram latentes, para reverberar novamente nas últimas décadas. Esta é a força autônoma do complexo cultural sobre os sujeitos e instituições, no qual o pano de fundo baseava-se no preconceito àquelas classes sociais e étnicas “inferiores”, e que busca um caminho para integração, não pelo politicamente correto e sim pela mudança psíquica e comportamental, uma vez, que o politicamente correto pode ser considerado, às vezes, também um complexo cultural.

No Brasil existem poucas publicações sobre o complexo cultural, é um tema em expansão que alguns autores estão utilizando em suas pesquisas a perspectiva analítica de explicação do social e como isso afeta tanto o coletivo quanto o individual. Neste ínterim, os autores Figueiredo; Nasser; Silva; Radominski (2020), fazem uma importante reflexão sobre os problemas da obesidade em nossa cultura, e fornecem uma perspectiva sobre o comer a partir de constructos teóricos da psicologia analítica. Apesar do assunto nos remeter à obesidade atrelada ao complexo cultural, no Brasil,

¹² O termo politicamente correto merece atenção, pois os autores são norte-americanos, e devemos considerar a política e cultura em que vivem. O politicamente correto inicialmente foi utilizado nos EUA em meados do século XX pela esquerda para sugerir um comportamento politicamente correto em defesa dos direitos civis, principalmente quando se tratava de preconceitos “raciais” (étnicos). No Brasil esse comportamento chegou no final do século XX e início do XXI (Zanardi; Machado, 2018). Apesar de ter nascido como um movimento político de esquerda, no Brasil, a direita também se apropriou desse termo, e o chama de a “ditadura do politicamente correto” e o concebe como uma forma de censura e de ataque à liberdade de expressão. O politicamente correto é um termo e uma postura que visa o respeito nas relações sociais, e reduzir assim os preconceitos. Inicialmente essa atitude mirava o preconceito contra os negros, mas expandiu-se em relação a outros segmentos como a homo afetividade, moradores de rua, indígenas, mulheres e pessoas com deficiência. No Brasil, inclusive elaborou-se uma cartilha do “*Politicamente Correto & Direitos Humanos*”, e propõe substituições de palavras com cunho negativo ou pejorativo, por outras menos agressivas e mais brandas. Evidentemente que essa mudança de linguagem não resolve a questão do preconceito, pois antes, é necessária a mudança da consciência das pessoas para culminar num comportamento assertivo e evitar assim a manutenção dos estigmas decorrentes dos preconceitos (Zanardi; Machado, 2018).

é fácil constatar a fome, e que podem representar simbolicamente uma das facetas da realidade brasileira. Poderíamos nos perguntar se não estamos sendo incongruentes ao falar de fome quando se trata de obesidade. O ponto alto é justamente este, uma vez que Jung em sua psicologia, nos instiga em tentar compreender estes aspectos aparentemente paradoxais, que ele chama de oposições, no entanto, são complementares e que fazem jus à fluidez da vida natural. Sobre essa oposição pode-se constatar que há tensão, e onde há tensão há energia (psíquica), objetiva-se a integração de conteúdos e sistemas tanto consciente quanto inconsciente, a união da totalidade deles. Este processo acima descrito pode ser apreendido ao se adentrar no conceito de individuação elaborado por Jung, que em linhas gerais significa que nos tornamos ou realizamos. A individuação não tem relação unicamente com o sujeito, uma vez que este abriga dentro de si as mais diversas facetas sociais. A neurose retrata neste sentido, os conflitos que cada um carrega em si, são para além das questões individuais, uma busca incessante pela conciliação interna das exigências da natureza e culturas no qual estão inseridos.

Elucidam ainda, que segundo afirmativas de Jung, que o termo complexo se tornou usado para as mais diversas situações, tratados com banalidade, no entanto, num entendimento aprofundado sobre os complexos, existem tendências de sermos “possuídos” pelo complexo e não o contrário. Os complexos respondem à vontade individual também, mas sua força é negada ou reprimida, podem retornar com sua força original, de acordo com situações favoráveis que sirvam de gatilho para sua ativação ou constelação (Figueiredo; Nasser; Silva; Radominski, 2020).

Este termo exprime o fato de que a situação exterior desencadeia um processo psíquico que consiste na aglutinação e na atualização de determinados conteúdos. A expressão “está constelado” indica que o indivíduo adotou uma atitude preparatória e de expectativa, com base na qual reagirá de forma inteiramente definida. A constelação é um processo automático que ninguém pode deter por vontade. Esses conteúdos constelados são determinados complexos que possuem energia específica própria (Figueiredo; Nasser; Silva; Radominski, 2020, p. 364, apud, JUNGd, 2011, p. 41).

Novais (2016) escreve um artigo e traz à tona o tema da problemática da corrupção no Brasil, para tanto se utiliza do constructo teórico da psicologia analítica no que concerne ao complexo cultural e traumas culturais. O autor explica o ponto de

vista de Jung sobre o trauma, e replica a afirmativa de Jung que o complexo tem em sua origem um trauma vivenciado ao longo da história (Novaes, 2016).

Uma expressão recorrente e orientada aos brasileiros quando se trata de complexos, logo, esboça-se o sentimento de inferioridade, chamado de “complexo de inferioridade”, originalmente descrito como “complexo de vira-latas” por Nelson Rodrigues. Vira-latas remete à simplicidade, passividade e pouco valor, dotados de resistência e instinto de sobrevivência. Este termo faz menção ainda à miscigenação dos brasileiros e é sinônimo de estigmas, de acordo com a não democracia racial do nosso país (Novaes, 2016).

Foram identificados quatro traumas brasileiros mais evidentes: a colonização, escravidão, ditadura, pobreza e fome, que teve e tem repercussões culturais traumáticas nas gerações que se sucederam (Novaes, 2016). Já Tancetti Esteves, (2020) diz que a afirmação de Walter Boechat (2018), partindo das ideias de Leonardo Boff sobre o que se pode compreender da alma brasileira, isto é, a identidade brasileira. Boechat identifica quatro complexos culturais brasileiros, são eles: “colonialismo, escravidão, holocausto indígena¹³ e corrupção” (Tancetti; Esteves, 2020, p. 57).

Estes complexos atuam na dimensão intermediária entre o nível pessoal e o nível arquetípico da psique, fazendo parte de ambos, mas, concomitantemente, constituem-se como uma dimensão única, na medida em que seus conteúdos e atividades estabelecem uma ponte entre os domínios do individual, da social e do arquetípico. “Complexos culturais” encontram-se no centro de conflitos entre grupos e são expressos na vida grupal em todos os momentos: politicamente, economicamente, sociologicamente, geograficamente e religiosamente. Por exemplo, basta pensar nos conflitos entre cristãos e judeus, brancos e negros, homossexuais e heterossexuais para começar a imaginar como são poderosos os processos individuais e coletivos ativados pelos “complexos culturais” (Tancetti; Esteves, 2020, p. 56-57, apud, Singer; Kimbles, p. 20, 2004, tradução nossa).

Quando o poder impera e questões de lugar social estão associadas a diferentes grupos, que abrem caminho para que seres humanos hajam de maneira desumanizada e violenta, devido às repressões, contata-se que os complexos

¹³ Faço uma observação aqui quando o autor se refere à holocausto indígena: holocausto é uma palavra técnica para o holocausto judeu no período nazista, e como tal deve ser usado apenas para este evento. Considerando o politicamente correto exposto acima, e considerando a proibição do termo holocausto para outros fins que não o holocausto judeu, não estamos falando de um complexo cultural na própria terminologia?

culturais se reproduzem através da “opressão, violência, discriminação, inferioridade e trauma, distribuídas, não uniformemente entre as polaridades, mas que afetam todos os indivíduos envolvidos por se tratar, justamente, de uma dinâmica relacional” (Tancetti; Esteves, 2020, p. 57).

Neste capítulo elucidamos alguns conceitos e constructos teórico sobre história, memória e lembranças. Adentramos no pensamento junguiano segundo seu paradigma, isto é, o mundo dos arquétipos e imagens arquetípicas, presente na teoria dos complexos de tonalidade afetiva e complexos culturais, bem como explicações sobre o consciente e inconsciente coletivo. Este embasamento teórico é basilar para as posteriores análises que acontecerão nos dois capítulos que se seguem. Algumas questões que merecem aprofundamento: Será possível considerar o messianismo do contestado como um complexo cultural? O arquétipo da espiritualidade aparece nos rituais religiosos dos devotos de São João Maria”? Os distanciamentos e aproximações com a igreja respondem também às influências dos complexos culturais? Os dogmas da igreja oficial encerram complexos? Será possível curar um complexo cultural a partir de um trauma transgeracional?

4. 0 CAPÍTULO III: MEMÓRIA CULTURAL, RELIGIOSIDADE E APROXIMAÇÕES E/OU DISTANCIAMENTOS DA IGREJA OFICIAL

Nos capítulos anteriores contextualizamos o que foi o Contestado e o Conflito Social do Contestado com os múltiplos fatores que contribuíram para o seu desfecho, bem como a importância da crença no retorno messiânico para a população cabocla. Discutimos também sobre memória e história, e como isso afeta a memória coletiva. Essa relação com a memória e história nos remete aos registros históricos, seja pela escrita, ou pela oralidade das histórias do Contestado, ainda presente entre descendentes sertanejos. Essas lembranças de memórias, às vezes traumáticas, aparecem como sintomas na coletividade e não raro estão respondendo à energia psíquica direcionada do individual para o grupo e do grupo para o individual, formando um todo complexo, um complexo cultural. O presente capítulo se propõe em abordar os aspectos religiosos e as proximidades e distanciamentos da igreja oficial, contemplando para tanto as entrevistas que estão sendo fornecidas por candidatos que aceitaram falar sobre o que “São João Maria” representa religiosamente para elas.

As discussões sobre memória e o tema da guerra do contestado, dão vazão a uma diversidade de interpretações. De tal modo, a oferecer uma visão interdisciplinar do contestado. E como tal, a linguagem é importante e simbólica para a compreensão deste movimento social e religioso, pois “a linguagem é a mediação entre os sujeitos e as diferentes áreas do conhecimento e da percepção da realidade” (Westphal, 2012, p. 74).

Como a pesquisa se compromete com aspectos simbólicos, as entrevistas ajudam a materializar os discursos de diferentes sujeitos envolvidos no contestado, mesmo nas permanências de longa duração e reminiscências no imaginário coletivo (Tonon, 2022). “O simbólico comunica para além das gerações e das diferenças de sujeitos e de culturas. As gerações que não existem mais são alteridades que devem ser ouvidas e compreendidas” (Westphal, 2012, p. 74).

Os relatos, os objetos, e outras representações que nos remetem ao movimento histórico, demonstram que é possível também, realizar estudos que considerem as questões relacionadas ao patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial. O material, por exemplo, são os cruzeiros levantados em locais onde “São”

João Maria pernoitava. No que se refere ao imaterial, podemos exemplificar os rituais e crenças religiosas que permeiam o imaginário coletivo (Queiroz, 1976).

As manifestações religiosas populares não são amparadas pela igreja oficial, considerando a não canonização do santo eleito pelo povo (Kormann, 2012), desta forma temos o catolicismo popular:

o catolicismo popular como as formas de religiosidade populares católicas desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência e baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros. Em tais regiões, a religião adquiriu um estatuto de solidariedade grupal, tendo uma utilidade prática e concreta no combate às hostilidades da natureza mas, também, dos colonizadores (Oliveira, 2010, p. 05)

Eric Wolf é acionado por Machado (2004) para falar sobre os movimentos camponeses, os quais desenvolvem uma espécie de mito com o sonho de igualdade e justiça social, mesmo que careçam de organização nos movimentos milenares e atos dos bandidos sociais. Estes movimentos camponeses seriam nascimentos repentinos e autônomos se um sonho milenar. Ao invés de entendermos os movimentos camponeses com rótulos como reacionários de um lado, ou de simples reações por outro. Deve-se buscar o aprofundamento de suas origens, causas, formas de expansão e limitações a partir de suas criações (Machado, 2004).

Como podemos constatar existe uma relação interdisciplinar quando se fala do contestado, pois, contemplam-se assuntos relacionados a religião, sociedade e teologia. Esse diálogo vai de encontro com as teologias públicas, responsável por analisar a interação entre esfera pública e teológica, apoiados pelos aspectos culturais, sociais e políticos da vida em comunidade.

4. 1 MEMÓRIA CULTURAL E RELIGIÃO COMO SISTEMA CULTURAL

A memória cultural tem algumas formas simbólicas, como um tipo de instituição exteriorizada, objetivada e armazenada. Que podem ser estáveis ou transcendentais às situações, de tal modo, que podem ser repassadas para gerações vindouras (Assmann, 2011).

Há uma interação da memória pessoal com objetos exteriores, mesmo que estes objetos em si não tenham memórias, podem servir para lançar à consciência memórias que estavam latentes. Os objetos podem ser imagens, histórias, ritos, objetos de modo geral, como por exemplo, louças, cruzes... Quando pensamos em grupos e sociedades, os símbolos possuem papel primordial, pois o grupo não tem memória como faculdade, assim como o é na memória pessoal, para tanto, elas funcionam no nível social, mais como lembranças como os arquivos, museus, monumentos, bibliotecas, dentre outras instituições que preservam as memórias, em outras palavras, isso seria memória cultural (Assmann, 2011).

O antropólogo Clifford Geertz (2008), apresenta densas contribuições quando o assunto é cultura, principalmente no livro “*A Interpretação das Culturas*” em 1973 (ano da sua primeira edição). Cultura para o autor é o poder e o objetivo da sua ação. É a transmissão histórica de um conjunto de significados que são incorporados nos comportamentos por meio dos símbolos, no qual certamente, não haveria cultura se não houvesse homens e vice-versa, uma vez que o homem é inerente à cultura. Cultura e religião, ajudam-nos a entender esta dinâmica, pois segundo o autor, religião é um sistema simbólico que atua no sentido de estabelecer motivações e disposições nos sujeitos com entendimento conceitual de uma existência geral ordenada com uma roupagem que dê a concepção de verdadeiro, real, factual, dessas disposições e motivações que aparentam ser realistas.

A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, e também é um símbolo a tela “Guernica” ou o pedaço de pedra pintada chamada “churinga”, a palavra realidade ou até mesmo o morfema *ing*. Todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças (Geertz, 2008, p. 68).

Os padrões culturais são permeados por sistemas de símbolos que são vitais, pois são fonte de informações exteriores. São modelos que norteiam a vida dos sujeitos. Os padrões culturais são uma espécie de modelo que rege o movimento dos homens, lembrando que para Geertz (2008), esses modelos têm dois sentidos. Sentido “de” e sentido “para”. O modelo “de” se refere à realidade enquanto manipulação de estruturas simbólicas, como no caso da construção de uma teoria

explicativa sobre o funcionamento de algo. Já o sentido “para” significa utilizar esta teoria para construir algo. O modelo “para” tem relação direta com a natureza e o modelo “de” são realidades unicamente humanas. Para o autor existe uma intransponibilidade das realidades “para” e “de” e que esta disposição simbólica é que apresenta ao ser humano a sua forma distinta de pensamento humano.

O sistema de símbolos para Geertz (2008), atua no sentido de fixar duradouramente, poderosas e penetrantes disposições e motivações. A primeira, são as tendências, inclinações, habilidades, propensões, hábitos, capacidades, compromissos. Disposições tem ainda dois tipos, motivação e ânimo. Motivação é a inclinação e tendência persistentes e crônicas para a execução de alguns comportamentos, e a experimentação de determinados tipos de sentimento em situações específicas. E quando se refere ao ânimo, essa motivação muda mais em relação à intensidade e não conduz a coisa alguma. Então, disposições ou ânimos são como fontes e motivações em termos de consumação.

Nos entremeios das motivações e disposições, ambas se estabelecem conforme conceitos da ordem de uma existência geral. Considerando a explicação acima, isso significa que a religião tem o poder de ancorar recursos simbólicos para formulações analíticas tanto cognitivas quanto emocionais (expressão de sentimentos, afeições, sensações). Àqueles que estejam dispostos a aceitar, o simbolismo religioso fornece uma garantia cósmica, no sentido de compreender o mundo, seja na oportunidade de definição de suas emoções ou a sensação de precisão de seus sentimentos, seja suportando-o triste ou alegremente (Geertz, 2008).

Weltanschauung e *Lebensanschauung* são conceitos que significam cosmovisão e visão de vida, respectivamente, e são fundamentais para entender os padrões culturais que norteiam e orientam a vida diária e que são representados materialmente nos mais diversos rituais. Geertz (2008) destaca que o homem pode até ter capacidade de lidar com situações diversas e adversas com sua adaptabilidade e imaginação, contudo não pode lidar com o caos. Portanto, a religião possibilita ao ser humano um sistema que símbolos que sustentam as *Weltanschauung* e *Lebensanschauung* que dão sentido e direção à vida humana.

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida

idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto a visão de mundo torna-se emocionalmente convincente porque se apresenta como um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida (Geertz, 2008, p. 67).

A religião como sistema cultural e as suas atividades simbólicas repousam sobre o “verdadeiramente real”, esse objetivo de intensificação do verdadeiramente real deseja torná-lo inviolável segundo suas revelações que discordam da secularização. A apreensão de que as concepções religiosas são verídicas, apresentam-se nos comportamentos consagrados sinalizados nos rituais e que estes investimentos religiosos diretivos são considerados corretos, o que inclui a cosmovisão (*ethos*) e a visão de vida (mundo).

Há fusão entre o mundo vivido e imaginado nos rituais, tendo um único conjunto de formas simbólicas debaixo desta mediação. Em geral o que modela a consciência espiritual dos povos são as grandes e elaboradas cerimônias públicas. No entanto, as formas cerimoniais podem ser realizadas por intermédio das citações de um mito, lenda ou conto, consulta à oráculos, decoração de túmulos. Tanto Geertz (2008) como Assmann (2008) concordam que os rituais são expressões máximas da religião e esta perspectiva religiosa atualiza a memória cultural das religiões. Fato é que a religião é vinculada essencialmente à cultura e que esta contém símbolos que acionam a memória cultural, transmitidas e atualizadas na continuidade das gerações.

Os símbolos e seus significados não são interpretações para Geertz (2008). E sim são públicos que consistem em fontes de informações externas. Em contrapartida, as interpretações sobre símbolos e significados são próprias e individuais de cada pessoa. A crença das pessoas de que algo pode ajudar é uma disposição individual e interpretativa do uso simbólico e seus significados.

Como a cultura é uma teia de significados (Geertz, 2008) e os símbolos acionam a memória cultural, é por meio das expressões religiosas que podemos mensurar esses significados.

4. 2 SANTO CANONIZADO PELO POVO

O movimento religioso que aconteceu no contestado teve suas funções no período da guerra e sua espiritualidade manteve-se viva nas décadas posteriores com as lembranças e reminiscências materiais e imateriais. Ao falarmos sobre o monge, João Maria, durante a pesquisa foi colocado entre aspas o “São” João Maria, pois os personagens foram três que se confundem na memória de muitos devotos como estudamos anteriormente, e a utilização do substantivo “São”, refere-se a santo, ou como é entendido no catolicismo, é aquele que foi canonizado, eleito santo segundo a tradição da Igreja Católica Oficial com seu representante máximo, o Papa.

Resumidamente, apresentarei o processo de beatificação pela igreja católica, segundo documentos do Vaticano. A Constituição *Divinus Perfectionis Magister* e o documento *Sanctorum Mater*, é que instruem a forma pela qual uma canonização procederá. Primeiramente, é necessário fazer, a pedido dos fiéis, uma solicitação ao bispo diocesano, ou por iniciativa dele próprio. Ao receber esta solicitação o bispo inicia um processo de investigação biográfica do candidato a Santo. Nessa investigação, levam-se em conta suas virtudes, martírios, fama de santidade e milagres. Tendo esse processo se iniciado, o candidato a Santo é tratado como Servo de Deus (CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA, 2024).

Deste ponto em diante, é designado um postulador que terá o papel de investigar a vida do Servo de Deus e em seguida um grupo de teólogos censores examinam as informações levantadas. Caso aprovado pelos examinadores, o bispo continua o processo de investigação e interrogatórios com as testemunhas. Também é feito, separadamente, o exame de virtudes e martírios do Servo de Deus no qual deve ter práticas heroicas, pautadas na fé, esperança, justiça, caridade, e a própria questão dos milagres. Após esta etapa o documento é enviado à Roma, para a Congregação da Causa dos Santos (CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, 2024).

Na Congregação para a Causa dos Santos, historiadores, teólogos, médicos de diferentes países compõem um grupo de consultores para avaliar o pedido de beatificação e subsequente aprovação. Após aprovação do decreto de reconhecimento de virtudes heroicas é declarado Servo de Deus Venerável. Saliento

que uma comissão de médicos é que faz o exame das curas e milagres. Destarte, é submetido a um Congresso Especial de Teólogos, depois, à Congregação de Cardeais e Bispos, que validam a constatação de virtudes heroicas e milagres por intercessão do Servo de Deus Venerável. O milagre deve ser inexplicável à luz da ciência e medicina, necessariamente, uma cura plena, rápida e duradoura. Após o decreto é agendada uma cerimônia de Beatificação, presidida pelo Papa, Bispo ou Cardeal (CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, 2024).

Certamente indagamo-nos: Mas “São” João Maria não é um santo. Não foi canonizado pela igreja. Sequer é considerado católico, segundo a tradição das últimas décadas e atualmente. Chegamos à conclusão inevitável de que se trata de um santo que não é santo, pelo menos não em vias oficiais. Contudo, a religiosidade e crenças de parte da população acredita que o mesmo é um santo, então, estamos falando de um santo canonizado pelo povo, um santo popular que não necessita da permissão da igreja católica para se fazer promessas e receber bênçãos divinas atribuídas ao “São” João Maria.

Ressalto neste momento que não é do interesse dos pesquisadores e conseqüentemente da dissertação validar ou não a concepção da igreja católica apostólica romana ou dos devotos de São João Maria pelo catolicismo popular. Interessa-nos a discussão sobre as manifestações religiosas que permeiam o imaginário das pessoas devotas da figura do monge João Maria, concebido como santo popular (Gaeta, 1999). Compartilhamos o interesse da autora em estudar...

personagens que jamais serão guindados aos altares e que, contudo, são cultuados popularmente sendo reconhecidos como mediadores junto ao divino, para operar milagres, tal qual os santos oficiais. Não iremos abordar as formas de cultuá-los, nem dimensionar o nível devocional que ocorre ao redor de cada um deles. O desafio aqui é o de partir dos perfis santorais romanos e estabelecer as maneiras como estes modelos foram apropriados pela população, os filtros que receberam e as formas com que foram devolvidos à esfera pública em recriações moveidias, ora se aproximando, ora se distanciando dos modelos canônicos originais. A proposta é a de evidenciar que nessa construção há um substrato comum santificante que percorre os dois processos.” (Gaeta, 1999, p. 58-59).

Essas indagações e afirmações acima são confirmadas em parte nas entrevistas realizadas com pessoas que são devotos do santo. Essa expressão da religiosidade popular neste santo são representativas e mostram a diversidade cultural

e sincretismos religiosos que se animam e difundem-se nas localidades urbanas e principalmente interioranas.

Nas linhas seguintes, nos aprofundaremos neste fascinante meio religioso, ao utilizar falas de entrevistados devotos do santo, aliado à fundamentação teórica, bem como às questões sobre santidade atribuídas a eles. Vamos iniciar com as percepções dos entrevistados sobre o tema da santidade do “São” João Maria, pois uma das perguntas na entrevista foi a seguinte: você considera “São” João Maria um Santo?

A entrevistada 1 (M.G.R) ao apontar que existe diferenças entre São João Maria de Agostinho e São João Maria de Jesus, trata ambos como santidades, e afirma:

Eles tem que ser santo. Ao menos é poderoso são, né? Eu tenho fé. E muita fé no São João Maria, e nunca desacreditei porque como ela viveu tantos anos, ela não sabia o que era tomar um frasco, um comprimido. O remédio dela era aquela garrafinha de água que ela tinha.

Essa garrafinha de água que ela faz menção é em relação a uma simpatia que em breve vamos apresentar.

O entrevistado 2 (R.M.R) ao ser indagado respondeu taxativamente: “sim, eu considero um santo”. Nesta entrevista, o Sr. R.M.R devido sua idade avançada (92 anos) tinha dificuldades na dicção e no áudio gravado não foi possível transcrever todas as suas falas. Contudo, o sentido delas é possível utilizar por meio da explicação do contexto com o qual descreveu determinadas situações em relação ao “São” João Maria. Neste caso, podemos complementar que o entrevistado em questão explicou que o monge era um homem de Deus, e que possuía poder, e por isso poderia fazer “curas” com suas orações e simpatias. Para tanto, ele se utilizava de uma cruz na beira da estrada próximo a sua casa. Esta cruz é cuidada por ele, que fez uma capelinha e colocou uma nova cruz no local para poder fazer suas orações e pedidos de cura. No local ele também acende velas e coloca enfeites com fitas verdes.

Já o entrevistado 3 (J.R) é um curandeiro, e faz benzimentos, orações, simpatias para melhorar diversos males do corpo e da alma, e explica ainda que é descendente de índios, e como tal acredita ter recebido um dom, e que este dom para

além do altar de santinhos que utiliza, o “São” João Maria também faz parte do processo de evocação para produzir curas. Segundo J.R este santo é acionado para tratar de questões depressivas das pessoas e para estas obterem êxito na vida pessoal, amorosa e qualidade de vida. Segue sua fala na íntegra sobre sua devoção em João Maria como santidade e para que o evoca em oração:

Ah, pra São João Maria conforme o meu pedido que eu faço eu faço conforme a pessoa tá, né? Conforme a pessoa, até eu peço para São João Maria que alcance as benção, pra pessoa ser feliz, pra pessoa ir bem na vida bem. Casal viver bem. Família viver bem. Tudo com os milagres que São Maria deixou.

Ainda sobre santidade do monge:

Um santo, um profeta, santo pra mim, porque até para começar falecido meu sogro que era índio. Que era Cacique dos Índio e cuidava dos índios no sertão. O último cacique no meu lugar que ele ficou foi ele cuidava dos índios no sertão. Ele tinha imagem de São João Maria (J.R – Entrevistado 3).

A entrevistada 3 (L.M.A) explica que acredita que ele é um santo popular e sabe diferenciar catolicismo oficial e popular:

Ele é um santo Popular né? Ele não é canonizado na igreja, mas ela é considerado um santo Popular aqui, ele passou eh, tem inclusive o parque que leva o nome dele, né? O Parque do Monge e existem pessoas que vêm visitadas deixam suas eh queimam suas velas, fazem as suas orações e super dura até a data de hoje. Muita gente vem visitar um parque bem movimentado já foi mais inclusive agora nem tanto.

A entrevista 5 (M.L.S.F) expõe que acredita que ele seja um santo, devido ter ouvido desde a infância esta visão de que ele é um santo e apóstolo “sofrido”. Este sofrimento poderemos constatar nos textos a seguir que explica o processo oficial de santificação e que o “São” João Maria possuía algumas destas características tais como o sofrimento. Segunda as palavras da entrevistada:

Ele é um santo e no céu ainda. Te garanto! Porque disque quando São João Maria, quer dizer, antigamente me disseram. Daí eu acho assim, que esse São João Maria, disque ele andava pelo mundo, mas ele era um apóstolo muito sofrido, disque por isso ele morreu ficou santo, né? Mas não eu garantir pro cê, né? Por que foi pessoa... e hoje eu tô com 70 anos né? Então desde

meus 10 anos as pessoas falavam, então faz 60 anos que eu escuto dizer que ele era santo.

Notamos que existe uma certa contradição na sua percepção sobre a santidade dele. Confirma que acredita que ele é um santo pela sua crença pessoal, mas não garante que este fosse um fato. Seu marido (N.N.S.F – Entrevistado 9) estava presente nesta entrevista e também teceu algumas contribuições sobre a crença dele em relação à santidade do monge, dizendo: “Ele é um santo!” Explica que seus pais também acreditavam em João Maria: “meu pai, minha mãe, também acreditavam muito” e ainda explica que muitas pessoas acreditam no “São João Maria, mas não assumem: “tem muita gente que acredita nele, mas também não contam, né?”. Esta crença no monge santificado culmina na representação da cruz: “essas coisas, onde ele passou, né? Deixou o sinal (referindo-se à cruz) dele. Eu acredito muito, meu Deus!” (N.N.S.F – Entrevistado 9).

A entrevistada 6 (L.F.T) também compartilha da crença de que “São” João Maria seja um santo, principalmente pelas histórias que sempre ouviu de seu pai (lamenta-se por não ter ouvido com mais atenção as histórias), e o sentimento de que está sendo abençoada:

Olha tudo que eu escutei assim, eu acredito que sim. E por que que você acha que ele pode ser considerado um santo? Porque assim é da maneira que a gente sempre ouviu, né? O meu pai porque a gente na verdade muitas coisas assim, a gente prestava atenção hoje a gente pensa, né? Porque a gente não prestou mais atenção nas coisas, né? Mas da maneira assim com que ele conduzia essa situação de que ela falava de São João Maria e tudo é porque muitas coisas daquela época lá, então a gente vê no dia de hoje acontecendo, né? Então assim naquela época lá, a gente não tinha eh, talvez tanto conhecimento do que se tratava, né? Mas agora hoje sim dá para se dizer assim que esse homem eu diria assim é um santo profeta, né? [...] Enfim uma das situação que é por eu mesmo assim tudo né? Porque em devoção de a ele, né assim porque a gente a gente já sempre observou tantas maravilhas dele assim, né? Eu considero ele assim hoje como um santo então né? Como e eu assim, eu gosto muito de tanto que na minha casa tem muito Santo, né? Tudo assim porque eu gosto sempre eu gosto muito de estudar a vida dos Santos, né? Então sendo que eles foram que aconteceu e tudo e hoje eu tenho São João Maria assim como um santo, né? Então quando eu passo ali na Cruzeiro que daí a gente vai pra igreja sempre é sagrado assim, né Sempre São João Maria. Rogai por nós e obrigado por estar cuidando tanto de nós, né assim porque a gente vê assim como uma proteção dele assim, né que ele Agradeço também falei povo, né que acolheu ele né também né? Por isso somos tão abençoados, né?

Continuando com as crenças individuais sobre a santidade popular de “São” João Maria, o entrevistado 7 (A.M.R) fala sobre a importância de se transmitir e perpetuar a ideia de que o monge é um santo para as próximas gerações, bem como a importância de se reviver esta religiosidade.

É pelo conhecimento que a gente vê. Entendo as histórias e fatos que se diz pela história real, eu considero. Tem muita coisa que... a gente é... santo e não percebe. Só vai saber depois que morre. Que alguém deixou algum legado. Que se considera Santo [...] Mas eu acredito. Que eu tenho ainda comigo. Ainda a fé que ele foi e a gente precisa reviver essa história para que fique para outra geração.

Um dos entrevistados, o Sr. A.S (Entrevistado 8) Em conversas antes de iniciar a gravação explicava que essa era uma questão difícil para responder, se era uma santidade ou não, mas durante a entrevista foi possível perceber que o entrevistado estava com medo de expor seu posicionamento religioso. Expliquei para o Entrevistado que ele poderia falar livremente sobre qualquer assunto que ele desejasse, pois teria uma escuta qualificada, sem qualquer tipo de preconceito e que se ele não quisesse falar sobre o assunto não teria problema algum, como ele decidiu expor sua religiosidade, também expliquei que se ele não quisesse que isso fosse utilizado na dissertação, respeitaríamos esta decisão, conforme constava no termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE). O entrevistado autorizou na íntegra a utilização da entrevista. Voltando à questão inicial, A.S estava receoso em dizer que é católico de nascimento, mas que participa de um grupo Umbandista na cidade, no qual faz incorporação de algumas entidades, dentre as entidades incorpora o São João Maria. E este é um belo exemplo de sincretismo que discutiremos adiante. Por hora, sua percepção de santidade embora não seja dita de forma explícita, toda a sua narrativa vai ao encontro com essa percepção santificada do monge.

Como é possível constatar nas entrevistas orais, todos o consideram um santo, mesmo com algumas ambiguidades ou dúvidas. Independente dessas inconsistências a fé, ou melhor, a religiosidade permeia e mantém-se viva entre os participantes, seja pela percepção individual, pelo reviver de histórias e memórias compartilhadas, ou mesmo por conhecer parentes ou pessoas que sustentam as mais diversas crenças acerca do mesmo personagem. Ressalto que não é o intuito transformar “São” João Maria um santo, muito menos averiguar a veracidade ou não desta santificação, seja

pelo viés da religião católica oficial ou catolicismo popular. O intuito permeia única e exclusivamente as expressões da religiosidade ao entorno de São João Maria.

Para enriquecer a discussão sobre os “Santos”, Gaeta (1999) apresentou uma importante contribuição em formato de artigo e que o título fala por si só: *“Santos’ que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira”*. O artigo traz temas que são chave para nossa discussão, como santidades populares, culto devocional, história cultural e túmulos milagrosos. A autora observa que a cultura religiosa brasileira, tem recebido fortes influências que confirmam que no final do século XXI e diria que no momento atual também, há um crescimento expressivo das religiões. É como se houvesse um “retorno do sagrado”, um “reencantamento do mundo”, tema de discussão entre os cientistas sociais e termos usados desde a década de 70 por Rubem Alves (1979). O Brasil é um país com sua diversidade cultural e religiosa favorecendo a presença de sincretismos.

4.3 APROXIMAÇÕES COM A IGREJA CATÓLICA OFICIAL

Na região do contestado a religiosidade não era praticada segundo a religião católica oficial como já tivemos oportunidade de discutir, mas as manifestações religiosas têm influências deste catolicismo instituído oficialmente. No Brasil, devido sua vasta capacidade de se fazer mesclas, inclusive com cunho religioso, o que podemos chamar de sincretismos. Essas misturas de religiosas com o oficial e popular foram e são incorporados na vida das pessoas que residem na região contestada onde “São” João Maria passou, sendo assim, a prática da religião católica e o catolicismo popular ajudam a preservar memórias, que inclusive os registros de memorialistas e outros oficiais servem de direcionamento para a formação de identidade religiosa e cultural.

As divisões e sincronias entre os catolicismos oficial e popular é evidenciada por Martins (2013) em que a cultura religiosa implica um espaço geográfico.

O espaço é constituinte de uma cultura religiosa, quando permite o reconhecimento desses lugares densamente significativos para a massa da população, representados principalmente por santuários, que são locais de identificação de símbolos e santos. Assim a ação de dar sentido aos tempos

e lugares é um ato de criação e de exercício singular e único da humanidade, que utiliza a imaginação e fantasias para encontrar saúde física e mental. (Martins, 2013, p. 33).

No mundo inteiro, tanto no passado quanto no presente, existem diversos conflitos em relação à religiosidade. A religiosidade com seu sistema de significação, manifesta-se de diversas maneiras, como em elementos da natureza, tais como sol, árvore, grutas, águas, alimentos, terra, atrelados a rezas, cantos, contos, danças, que podem ser consideradas bens culturais imateriais de comunidades específicas. Assim, a memória social precisa ser valorizada, protegida e difundida a partir do envolvimento entre sujeitos e o mundo (Farinha, Carle, 2014).

Ainda segundo estes autores a religiosidade é marcadamente plural no Brasil. Essa diversidade possui características sincréticas de espiritualidade em um todo específico (características de caráter negro, branco, indígena). Portanto, existe o catolicismo tradicional e as práticas populares e as suas devoções, adorações a santos, que vão desde promessas de milagres a peregrinações. Para os estudos de religião como patrimônio cultural e memória social, os rituais de festa, as comemorações sagradas são de extrema importância para caracterizar o sentimento, o caráter de determinada cultura (Farinha; Carle, 2014, p. 87).

A região do contestado possui seus espaços sagrados e há uma relação direta entre turismo e religiosidade, no qual homem e meio ambiente interagem. Nessa interação, é factível a importância da preservação desses espaços que normalmente são roteiros turísticos. Na Lapa, o Parque Estadual do Monge pode ser considerado um patrimônio natural, “por se tratar de um local com trilhas ecológicas, matas, rochas e pequenas cachoeiras, indicando ser este um lugar, sem dúvida, para quem está em busca de paz e harmonia” (Júnior; Belli, 2013, p. 7). No local também é abrigado uma imagem da estátua do Cristo Redentor. Esse parque se situa na parte mais elevada da cidade e é tido como um lugar que abençoa todos os que lá frequentam. No interior do Parque, encontramos a Gruta do Monge que atrai milhares de pessoas durante o ano, muitos buscam este ponto para pedir milagres e agradecer por meio do pagamento de promessas (Junior; Belli, 2013).

Júnior e Belli (2013), elucidam que as formas de expressões (seja nos modos de criar, fazer e viver) são bens culturais de uma sociedade e para tanto devem ser preservados. Nesse sentido, os autores explicam que a valorização do patrimônio

cultural não se deve permanecer apenas nos bens materiais como monumentos e museus, e sim, valorizar a história e os testemunhos por meio do conhecimento sobre um bem cultural. É necessário compreender quem somos, o que fazemos, para que fazemos, para onde vamos.

4. 4 SINCRETISMOS

O sincretismo religioso pode ser constatado no primeiro capítulo, e embora houvesse divergências entre autoridades religiosas católicas instituídas, havia uma certa flexibilização da igreja, por parte de alguns padres, quando o assunto era a prática católica, mesmo “São” João Maria representando o catolicismo popular. É evidente também a recusa, resistência, críticas (mesmo que velada) por parte de uma parcela de religiosos. Contudo, o enfoque neste subtítulo é explicitar os sincretismos que puderam ser percebidos nas entrevistas, algo tão peculiar na cultura religiosa brasileira.

Antes, faremos uma discussão com base no artigo “Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular”, escrito pelo antropólogo brasileiro Sérgio Ferretti (2014). Em seus estudos sobre o conceito de sincretismo e hibridismo, analisa e expõe a diversidade de pontos de vista e disputa sobre os conceitos de sincretismo e hibridismo ao longo da história. O termo sincretismo, mesmo sendo rejeitado por muitos pesquisadores, se apresenta útil no estudo da religião e da realidade social. Já o conceito hibridismo é considerado moderno e amplo, por estudar elementos da cultura que não sejam necessariamente religiosos. Assim como as religiões afro-brasileiras, a religiosidade no contestado favorece um campo fértil para amplificar as discussões sobre culturas populares.

As palavras possuem um significado simbólico, e é ilustrada com o exemplo da terminologia, “Religiões Afro-Brasileiras” por “Religiões de Matrizes Africanas”, termo preferido pelas pessoas que compõem os movimentos negros. O mesmo acontece com os conceitos de sincretismos e hibridismos. O primeiro é considerado ultrapassado por alguns, devido acreditarem que está mais relacionado a lógica de dominação colonial, enquanto o hibridismo é um conceito mais moderno (Ferretti, 2014).

Durante mais de um século, através de correntes teóricas diferentes, muita coisa foi escrita sobre o sincretismo. Alguns acham que se deve evitar falar em sincretismo que dizem provocar mal estar em vários ambientes. Outros falam em antissincretismo, dessincretização, ou ainda, em relação às religiões de origens africanas no Brasil, em africanização e reafricanização. A trajetória desses conceitos permite visualizar disputas acadêmicas e políticas, que acompanham análises da realidade social. Sincretismo, cultura, identidade, etnicidade, hibridismo, multiculturalismo e outras categorias sociais complexas, necessitam continuar a ser pensadas e repensadas, com a colaboração de diferentes ciências e correntes de pensamento. É importante lembrar que a própria definição dessas diversas categorias continua constituindo um desafio para os especialistas.

Portanto, os usos de termos sincretismo e hibridismo, tem sido usado de acordo com a preferência de cada teórico. Embora negado por alguns pesquisadores, esses conceitos ajudam a compreender muitos aspectos da cultura e religião brasileiras (Ferretti, 2014).

Existe uma pluralidade da religiosidade e da cultura no Brasil, não podemos deixar de acionar o sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall (2002). Dentre as contribuições, destaca-se seu pensamento sobre o multiculturalismo. Explica que é um termo universalizado, e que mesmo com esta difusão, não alcançou clareza do seu significado, sendo uma fórmula ainda em construção. Mesmo com estas dificuldades, o autor reconhece a importância de se utilizar este termo, para articular uma variedade de ideias e práticas sociais.

Hall (2002) distingue multicultural de multiculturalismo. Multicultural é qualificativo. O primeiro “descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua ‘identidade original.’” (Hall, 2002, p. 52). Já o segundo termo, o multiculturalismo é substantivo, “refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas e multiplicidade gerados pelas sociedades múltiplas” (Hall, 2002, p. 52).

Com esta descrição e diferenciação tem-se a possibilidade de compreender que cada identidade é única, que é dinâmica e nunca encerrada, pois se constitui de hibridização, movimento de articulação, de acordo com os vários encontros culturais que causam choques e entrechoques.

Na verdade, o 'multiculturalismo' não é uma doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há 'multiculturalismos' bastante diversos (Hall, 2002, p.53).

Retornando a discussão sobre sincretismo e a sua diversidade de conceituações ao longo da história são deveras importantes. Para os fins da pesquisa, tomamos o sincretismo mais como um processo simbólico desse hibridismo que acontece no contestado. Longe de diferenciar os termos, trago uma perspectiva mais teológica do assunto, no qual o teólogo André Droogers (1981) aponta essa transformação de símbolos no sincretismo:

O sincretismo pode ser visto com aquela parte do processo de transformação de símbolos religiosos em que a inspiração para esta mudança vem de fora, quer de uma outra religião ou de outras religiões, quer da estrutura social ou da sociedade secular. Trata-se não só da mistura de ideias ou práticas religiosas, mas da atividade do homem que brinca com os símbolos da sua própria religião e com os de outras religiões. Pelo fato de ser homem, ele não pode fazer outra coisa. Mesmo se outras pessoas, chamadas sacerdotes ou teólogos, se consideram especialistas na matéria, o homem simples continua a entender a mensagem e a prática religiosa à sua maneira. Assim surgiu a religiosidade popular, apesar do poder teológico da hierarquia eclesiástica (Droogers, 1981, 148).

Sincretismo foi o termo escolhido para utilizar nesta pesquisa, visa uma contextualização intercambiável entre cultura e religião no contestado. Se considerássemos a amplitude que existe sobre esse tema, precisamos nos debruçar sobre as constantes transformações que acompanham as mudanças religiosas, culturais e sociais ao longo das últimas décadas no Brasil. Tendo em vista essas disposições individuais e coletivas sobre a escolha do que cada um convencionalmente acredita, a religiosidade na região do contestado, mostra por excelência esse sincretismo/hibridismo religioso e cultural manifestos no cotidiano dos devotos de "São" João Maria, evidenciado na inter-relação entre catolicismo popular e o catolicismo tradicional, bem como as relações com o espiritismo como veremos em uma das entrevistas.

A quinta entrevistada (L.F.T) acredita que tenha uma ligação com a Igreja Católica, pois próximo a sua residência tem uma cruz vinculada a “São” João Maria e logo atrás desta cruz, ergueu-se uma igreja católica.

Eu tenho certeza que sim, porque eu tava olhando que essa cruz aqui, é bem próximo de uma igreja católica. É bem na entrada, né? Tem a entrada e já uma igreja mais ao fundo, né? Eu acredito que sim, porque assim, da maneira com que ele (o pai da entrevistada) foi falando e da maneira que a gente entendeu? É o que o meu pai falava. [...] E são tudo coisas assim que a gente escutou desse monge, né? Então por isso que eu tenho tanta crença assim, eu confio assim que ele seja um enviado por Deus, né? E que seja um católico, né? [...] diz que essa igreja aqui onde tá, não tinha né? Professor. Você lembra, né? Como que era os fundos dessa cruz? Então aí conversando agora com o pessoal e tudo, mas antes do pessoal comprar a igreja aqui, diz que já era um relato que “São” João Maria dizia que aqui vai sair uma igreja (L.F.T – Entrevistada 6).

Nota-se aqui não só aspectos do sincretismo religioso como a consumação material de uma profecia que aconteceu a mais de 100 anos. Ela continua:

Nossa! Mas naquela época, ali então, era pedra e tudo (refere-se a um local onde retirava-se saibro) e não tinha porque essa igreja ali. Foi começado lá dentro na vila, mas aí o pessoal lá, porque daí era um lugar lá da comunidade, então o pessoal de lá, quando começou de bater o pé, que queria o barracão, aí todos começaram de procurar outro lugar. E começaram dessa forma a pedir para Deus uma luz do que eles iam fazer e provavelmente era para ser aqui, mas a mulher que tinha o terreno aqui, ela não tinha intenção de vender, né? Mas daí não! Mas o pessoal aqui precisa de uma igreja. Uma igreja e tudo. Assim e tudo, e acabaram indo falar com a mulher e a mulher sabendo que era para igreja, ainda acabou vendendo bem mais barato, né? O pessoal começou até de vender latinha, essas coisas e tudo para conseguir e é através da oração. Mas diz que também era uma previsão de São João Maria. Essa igreja é uma profetização. Essa igreja tem mais ou menos, eu acredito que deve ter uns 3 4 anos por aí mais ou menos. [...] Alguém já sabia ali, que já era profecia de “São” João Maria que ia sair uma igreja (L.F.T – Entrevistada 6).

Neste relato o sincretismo se mostrou em relação à igreja católica, no entanto, a contribuição a seguir, refere-se ao espiritismo, especificamente às práticas de um terreiro de umbanda, no qual o oitavo entrevistado (A.S) incorpora o espírito de “São” João Maria. Explicou que tudo o que acontece no terreiro de umbanda ele não se recorda, e serve apenas como um instrumento para a incorporação dos espíritos. Então os conteúdos por ele intermediados permanecem no plano inconsciente. O entrevistado em questão me convidou para participar dos encontros no terreiro.

Devido à distância e o fato de “São” João Maria incorporar apenas quando quer e em espaços mais longos de tempo (em média a cada dois meses), não foi possível presenciar.

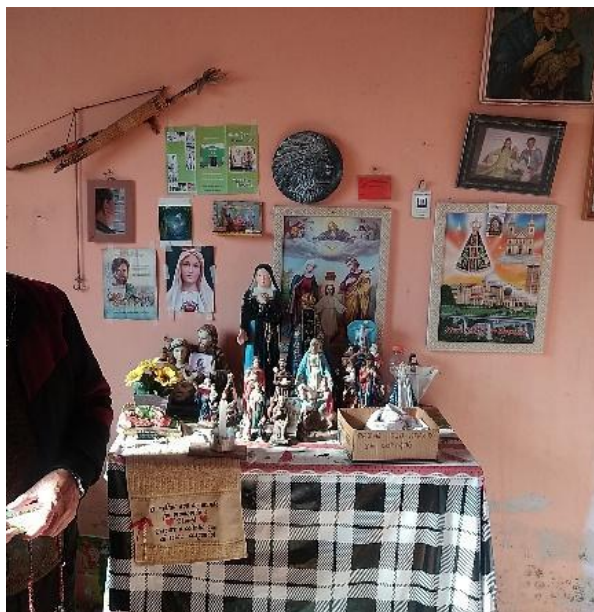
O padre é cada 30 dias. O caboclo guerreiro de São Jorge é toda semana. O índio é toda semana. Um preto velho que foi escravo massacrado pelos Rei muito açoitado é cada duas semanas. E o São João Maria é muito melindroso, ele não se manifesta por brincadeira, quando ele quer, se manifesta! Mas ele dá um sinal da um aviso. Foi a situação que nós tivemos aqui (A.S – Entrevistado 8).

Antes de falar sobre a umbanda e o espiritismo, explicou que teve dificuldades para aceitar o dom que ele revela, devido às contrariedades da família e pressões religiosas, pautados na religiosidade da igreja oficial, a qual fazia parte.

Resumindo a história: voltando novamente lá atrás. Eu tinha 14 anos, eu sofri demais até os 18 e sempre o meu avô falando, vai cumprir tua missão, vai cumprir tua missão, cumpra tua missão que se não, vai pesar na balança. E eu não aceitava, eu não aceitava porque a minha mãe era carola dos Padres. O meu pai não contrariava. Mas a minha mãe! Toda vez ela contrariou o espiritismo. Eu falar de espiritismo, uma das primeiras religiões que saiu no mundo, né? Quando Cristo andava pela Terra era um espírito, já era um Espírito Santo (A.S – Entrevistado 8).

O entrevistado 2 (R.M.R) normalmente desviava-se (inconscientemente) na medida que começava a falar sobre “São” João Maria, não raro iniciava a fala sobre o monge e em seguida complementava com os ensinamentos da igreja católica propriamente, citando algumas posturas pessoas e os mandamentos de Deus e critica os excessos de leis que os políticos criam “O governo fez tanta lei. Diz na Bíblia. Agora que foi muito tempero, perde o sabor” e explica que esse excesso de lei dificulta a compreensão do essencial, daquilo que está na Bíblia “o mundo tá assim, eu não entendo mais”. (J.R – Entrevistado 3) Ao ser indagado sobre rituais religiosos sobre “São João Maria contribui, contudo, falando sobre a tradição católica, e não sobre o santo popular. “Aí, os tempos de fazer novena aqui eles fazem. Novena nas casas. Até eu venho aqui. Fazem aquilo, aconteceu agora em novembro. Deus missionário vem direto o Missionário. Missionário teve aqui. J.R exemplifica melhor este sincretismo ao observarmos o seu altar pessoal onde realiza benzimentos, imposição de mãos, simpatias e orações, intermediadas por imagens de santos católicos, concomitante com sua descendência e crenças indígenas:

Figura 5 - Altar de Um “Curandeiro” com Imagens de Santos



Fonte: Fonte: Acervo pessoal do autor (2023)¹⁴.

A entrevistada 4 (L.M.A), residente na Lapa – PR, compartilhou um conto sobre uma panela de polenta e tal qual como aconteceu com o milagre da multiplicação dos pães e dos peixes na Bíblia, encontrado na Bíblia, no Evangelho de Mateus 15:32–39):

Na verdade é um conto bem geral, né? Que ele passou por aqui, ele fazia muitas curas, Tem também o conto da panelinha de polenta, que era uma panelinha pequena de ferro e muita gente achava, que que não ia servir para todo mundo, né? Mas todo mundo comia. Aquela panelinha pequenininha, né? Quase que a multiplicação da polenta (L.M.A - Entrevistada 4).

4. 5 RETORNO DO SAGRADO E (RE)ENCANTAMENTO DO MUNDO

Sobre esse “reencantamento do mundo” e o retorno do sagrado na contemporaneidade, podemos associar às expressões religiosas no contestado. No primeiro capítulo foi feita menção ao “Encantamento” que os sertanejos vivenciavam com as figuras dos monges profetas. Essa atitude em relação às diversas situações

¹⁴Ao fundo destacam-se os santinhos dispostos sobre a mesa, e aparecem imagens e também o arco e flecha simbolizando sua ascendência indígena.

que permeiam à época do contestado é que possibilitou a forte crença do retorno messiânico de “São” João Maria com seu exército encantado de anjos, para defendê-los do perigo iminente que a república representava. Este anseio por um salvador, é que os animava, motivava, incentivava e mantinha acesa a esperança de um novo mundo, com mais justiça e igualdade. Este reencantamento (Gaeta, 1999 citando Alves, 1979) do mundo, veio justamente num período traumático para a população sertaneja do contestado, e que culminou com a formação da crença, por meio desse “Encantamento (Kormann,2012)”, na santificação popular como solução para as adversidades.

Esse “Encantamento” e “reencantamento do mundo” não aconteceu apenas na época desse movimento social no contestado, ela continua encantando na atualidade. Neste íterim, gostaria de acionar novamente as entrevistas, para enriquecer esse entendimento sobre o encantamento que persiste nos discursos e práticas culturais e religiosas. Ressalto que atualmente esse encantamento não é com o mesmo sentido de ressurreição do monge com seu exército encantado, mas sim, com as novas expressões da cultura e da religiosidade.

Para entre alguns entrevistados a ideia de que quem teve contato com “São” João Maria foi agraciado por uma vida longa. A passagem a seguir remete a esta longevidade, e traz consigo informações pertinentes a uma simpatia que consistia numa garrafa com água santa e uma pedra pequena no seu interior. O relato é de que de que uma parente tinha “ataque” [sic] (convulsões), que “São” João Maria curou com esta simpatia. Essa parente viveu até 104 anos:

Tinha uma pedra dentro da garrafa, né? A pedrinha disque bem pequena que coube na garrafa, bem pequena quando ela resgatou. Daí quando... até está daqui chegou a conhecer (referindo-se a filha dela), meus filhos mais velhos conheceram. A pedra tava grande dentro da garrafa daí, bem bonita daí, mas daí ela tomava água dessa garrafa toda vida, despejava na canequinha, tomava, daí guardava, colocava mais água na garrafa de novo. Essa pedra foi crescendo, não sei onde foi parar, a garrafa com a pedra. Mas ela viveu! Esse eu conheci ainda. Era água curativa dela ali, ficou pra zelo toda vida. Nunca esquecia. E rezava pro São João Maria toda vida. Pai nosso e Ave Maria! isso era toda noite. [...] ela tinha 104 anos quando morreu, naquela época era contado que de trinta em trinta anos a taquara secava. [...] Mas ela tava bem fraquinha, mas nunca se entregou, ninguém carregou, daí quando ela ficou pra morrer foi uns dois meis, mas não deu sacrifício nenhum [...] (M.G.R – Entrevistada 1).

Ainda sobre essa longevidade o entrevistado 3 (J.R) relata que um de seus avôs tinha grau de parentesco (afilhado) com “São” João Maria, e que ambos foram batizados na água da gruta em Porto União – SC, “um faleceu com 112 anos e o outro faleceu com 118 anos”.

(A.S) O entrevistado 8 fala do bisavô dele que conheceu o João Maria: “Meu pai disse assim, tá vendo aqui, aqui era a morada do seu João Maria. Mas quem conheceu o São João Maria foi o pai do meu avô. Meu avô morreu com 102 anos.

Outra situação que gera encantamento na população local é a capacidade de “São” João Maria ir e vir, isto é, aparecer e desaparecer repentinamente, sem deixar rastros. Uma das entrevistadas (L.F.T - Entrevistada 6) relata que “São” João Maria tinha o poder e o dom do fenômeno conhecido como levitação, chamando-o de “*Levita*” [...] e que este poderia sobrevoar e desaparecer. Indagada sobre o que isso significa ela fez um movimento com as mãos sinalizando que ele poderia levitar e contou a seguinte passagem:

Um amigo do meu pai, acredita que o São João Maria ele seria um Levita por causa que era lugar muito distante e que como assim ele tava aqui e como que ele ia, de repente, tá tão longe, por mais que fosse mais dias que demorasse, né? Mas mesmo assim... naquela situação. Então o meu pai dizia assim que ele é. Certamente, ele era um Levita porque ele era muito distante os lugar para naquela época. Não tinha explicação, né? Então meu pai sempre falou assim que ele, provavelmente. Ele era um Levita, que é um levitando, na frase do meu pai, assim, tipo assim, que hoje ele estava aqui. Mas de repente no outro dia, ele já estava muito além, então eu entendia assim que, de repente, ele talvez seria uma pessoa assim, que ele tinha assim o dom de talvez de levitar (L.F.T – Entrevistada 6).

Sobre esse fenômeno da levitação apenas esta entrevistada expôs, contudo apareceram diversos apontamentos que falam sobre esse movimento de João Maria desaparecer misteriosamente, e isso também foi encontrado na revisão da literatura, e que por sinal, aumenta o fascínio da população, pois isso ativa o senso de mistério, aguça a curiosidade e incita as tentativas de explicação, que frequentemente são atribuídas às experiências religiosas, que significa entrar em contato com o sagrado. Seguindo estas aparições e sumiços inexplicáveis, a entrevistada 1 (M.G.R) conta:

Ele aparecia aqui e aparecia não sei aonde. Não sei se ele ia de à pé ou ia à cavalo. Repentino, aparecia aqui, aparecia lá. Só que ele não ia ao encontro de ninguém que tava chegando [...] A pessoa chegava e conversava, se fosse

pra vencer ele venzia, e fosse ensina remédio, ensinava. Ele tinha muitos remédio de erva que ensinava. Mas assim de acompanhasse ou fosse de encontro ele nunca ia (M.G.R Entrevistada 1).

No relato da entrevistada, é evidenciada a liberdade religiosa que o João Maria representava, pois queria que as pessoas que realmente quisessem ajuda, viessem ao encontro dele. O entrevistado 7 (A.M.R) também relatou situação parecida. Contudo, na narrativa mostra-se confuso e não consegue reproduzir a fala com nexos. Então para não comprometer a veracidade das informações, deixo apenas registrado este fato. Lembrando, que a maioria dos entrevistados são pessoas que residem em locais interioranos, nem todos são alfabetizados e alguns com dificuldades de se expressar verbalmente segundo linguagem culta, seja pela idade ou mesmo dificuldades de dicção.

A apropriação do sagrado frente às manifestações cotidianas estão evidentes e ganham visibilidade por considerar que a religião é uma forma dos indivíduos entenderem o mundo. Neste sentido, é oportuno voltar nossa atenção para a constante renovação que vem acontecendo no catolicismo, que são as biografias sobre pessoas consideradas santas. Podemos falar inclusive em “santidade em vida” como ocorreu com Frei Damião que faleceu em 1997, que por intermédio dos meios de difusão televisiva, pela sua grande repercussão alcançou proporções, aumentou ainda mais a ideia de santidade de Frei Damião. A consternação de clérigos, políticos e população, fez com que representantes capuchinhos da arquidiocese de Olinda e Recife reiterassem junto ao Vaticano a canonização dele. Este exemplo evidencia a abundância da busca de sentidos santificantes no contexto nacional (Gaeta, 1999).

Na região do contestado foi possível rastrear alguns lugares sacralizados pela população local, como veremos algumas no último capítulo. Estes locais sacralizados cultuam o monge santo com pequenas capelas, grutas, cruzeiros e imagens em diversas cidades do sul brasileiro. A religiosidade na região do contestado se dá por trabalhos voluntários de manutenção, principalmente os devotos, que mantêm a ideia de santidade do monge profeta milagreiro.

A igreja católica nos processos de santificação também buscou incorporar e flexibilizar as experiências populares de religiosidade e selecionava personagens que poderiam ser reconhecidas como homens de Deus. O imaginário religioso foi tornando-se cristalizado na medida em que eram construídas as biografias

distribuídas às pessoas. Nesses modelos biográficos constavam uma vida com martírios, piedade, caridade, em que os milagres e a resignação frente aos sacrifícios configuram os elementos que fundam esse modelo de santificação (Gaeta, 1999).

Nesse perfilar santificante, os virtuais servos de Deus eram apresentados como heróis ou heroínas cujas qualidades permaneciam intactas no tempo, desde o nascimento até a morte. Eram desenhados com molduras de virtudes, de perfeições humanas e com poderes taumatúrgicos. Eram indivíduos que se abstinham de todos os prazeres que os outros homens comuns desfrutavam e que, ao contrário daqueles, praticavam a castidade, o ascetismo e a pobreza evangélica. Ser santo se mostrava então como um ser uno, total e a santidade emergia como integridade e perfeição. Tratava-se, portanto, de uma legenda da eleição divina (GAETA, 1999, p. 60).

A citação acima, descreve-nos algumas características e qualidades que um santo necessitaria ter, dentre eles a abstenção de prazeres, castidade, pobreza evangélica, revelando integridade e perfeição. Destarte, a santificação popular de “São” João Maria acaba seguindo essas características, e possibilita alimentar a crença coletiva de que ele é um eleito divino. Como estamos falando de santidades, e suas características, no contestado a figura de São João Maria, tanto na sua época quanto atualmente, tem relação com os poderes de cura e milagres atribuídos ao santo. Alguns relatos de milagres apareceram após simpatias, benzimentos ou mesmo orações de/ao “São” João Maria que se seguirão em breve.

Foi possível observar que em alguns lares as imagens de santinhos em forma de fotografias, ou mesmo santinhos em gesso do “São” João Maria, que hoje sabemos que é uma fotografia do terceiro João Maria que se convencionou pela população ser usada como símbolo imagético da fé no monge.

As biografias dos personagens, ali sacralizados pela população, constituem-se nos mesmos moldes das eclesiais em narrativas demarcadas pelo extraordinário e pelo maravilhoso. A presença de sinais santificantes, já consagrados no imaginário dos fiéis, permite-lhes uma transposição mais linear para a qualidade de homens de Deus. A projeção para a eleição divina é registrada por meio de “santinhos” confeccionados quer pela própria família, ou impressos como ex-votos pelos agraciados com favores (GAETA, 1999, p. 64).

Sobre as imagens concretas podemos considerar as fotografias, que inclusive colocamos no primeiro capítulo, figuras em gesso, esculpidas em madeira, ou outras representações. Segue alguns exemplos:

Figura 6 - Cruz de Madeira e Imagem em Gesso



Fonte: Acervo pessoal do autor (2023)¹⁵.

Figura 7 - Capelinha de madeira com a imagem de "São" João Maria



Fonte: Acervo pessoal do autor (2023)¹⁶.

Como podemos ver, os espaços sagrados em meio a natureza, continuam representando a fé em “São” João Maria.

¹⁵Foto tirada no Distrito de Lageado dos Vieiras em Rio Negro – PR. Cruz de madeira, capelinha com pequenas pedras e imagem de gesso do monge João Maria.

¹⁶ Capelinha de madeira com a imagem de “São” João Maria pendurada junto à cruz também de madeira.

5. 0 CAPÍTULO IV: A RELIGIOSIDADE ATUAL NA REGIÃO DO CONTESTADO PODE SER CONSIDERADA UM BEM CULTURAL?

De modo a retomar, até o momento, contemplamos o primeiro capítulo com a apresentação da guerra do contestado e suas determinantes que impulsionaram o movimento social e messiânico do contestado, resumidas nos três personagens principais que são comumente referidos como uma única figura, “São” João Maria. No segundo capítulo, um pouco mais teórico serviu de embasamento para o entendimento das diferentes concepções sobre memória, memória pessoal, memória coletiva, memória cultural, identidade e suas representações. Já neste terceiro, discutimos sobre memória cultural, alguns aspectos sobre a santificação popular de “São” João Maria e o papel da religião como um sistema cultural, repleto de símbolos que acionam e atualizam a memória cultural sobre o sagrado. Evidenciamos o compartilhamento de memórias e narrativas que foram passadas de geração em geração nas cidades do sul brasileiro, e que encantam o povo e encantam a vida pela apropriação do sagrado. Esse encantamento histórico no contestado é revivido pelo reencantamento divino na atualidade.

5. 1 (RE)ENCANTAMENTO DO MUNDO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Neste quarto capítulo, aprofunda-se sobre esse encantamento e reencantamento religiosos com as contribuições da psicologia analítica, principalmente pela sua aura misteriosa e sagrada que ativou e ativa o “*numen*” na psique dos sujeitos, a espiritualidade. O numinoso é uma concepção de um pensamento mágico do sagrado, próprio da psique para ajudar integrar a psique pessoal e grupal.

Deste ponto em diante, as discussões sobre esse assunto terão aprofundamento, rumo ao trauma (ou hipótese de uma possível integração psíquica), ao complexo cultural e o papel da religiosidade na região do contestado. Em partes, a pergunta que comandará esta finalização do terceiro capítulo já foi respondida, mas a coloco de forma mais clara: a religiosidade no contestado (no passado e no presente)

pode ser considerada um bem cultural? Nesse sentido, é possível constatar uma aproximação e entrelaçamento entre religiosidade como bem material. Acionaremos noções sobre patrimônio cultural (cultura material e imaterial) e complexo cultural segundo a psicologia analítica nas questões do Contestado.

Oliveira (2010) explica que o catolicismo popular nasceu através da igreja pela apropriação de leigos sobre os ensinamentos religiosos, denotando desta maneira, certa autonomia em relação às pregações da Igreja Oficial. Essa autonomia se deve pelas práticas de indivíduos que auxiliam a população através de curas, milagres, maneiras de proteger-se, e que independem de líderes religiosos para os seus cultos, missas, rituais religiosos, pregações. Essas práticas bastam para dar alento aos indivíduos e famílias interioranas, de tal modo, que mesmo sem a intervenção da igreja o homem do campo seja agraciado pelo poder divino. A religiosidade neste sentido, não alcança à nível nacional, antes sim, mais local, mesmo que haja forte influência do catolicismo oficial. Como se percebe há uma interdependência das crenças locais em relação à Igreja oficial, mas é independente, no sentido de adaptação de acordo com as demandas da natureza.

Falamos sobre religiosidade e o catolicismo popular, e a grande pergunta que fazemos neste capítulo é se a manifestação da religiosidade (crença no “São” João Maria) é um bem cultural na região do contestado. Sobre religiosidade:

Sejam religiões, sejam experiências com o sagrado, seja simbolismo místico e/ou dogmático, a religiosidade se expressa – ou se objetiva – pelo que foi experimentado, vivido e, conseqüentemente, compreendido por meio de interpretações viáveis pela linguagem. É também linguagem a designação de religião por Bourdieu (1998), que a considera um conjunto de práticas e representações investidas do sagrado e que se expressam por sistemas simbólicos de comunicação e pensamento, em um determinado grupo, e que permeiam a vida cotidiana fundando uma tradição, determinando identidades sociais e marcando memórias coletivas para além dos templos e instituições eclesiais (Oliveira, 2010, p. 03)

Visto um pouco sobre religiosidade, é importante refletir sobre a importância da espiritualidade, cultura e patrimônio, Westphal (2017), escreve:

A tese em discussão é que a teologia proporciona uma teia de significados para que a cultura e seus patrimônios sejam possíveis. Falar de teologia significa falar também de um mundo simbólico que proporciona vínculos

como família, religião, valores, proporcionando identidades históricas e sociais fundamentais, como o sentimento de pertença nas relações intersubjetivas de uma sociedade (Westphal, 2017, p. 228-229).

A espiritualidade se entrelaça com a cultura, proporciona significados à existência humana e nos remete às imaterialidades da cultura na vida humana. A espiritualidade, expressa-se simbolicamente na cultura e ajudam a estruturar a vida dos sujeitos, individual e coletivamente. A espiritualidade está presente nas mais diferentes culturas e é comum em toda a humanidade. Como a espiritualidade é nuclear na formação e representação das culturas ela pode ser compreendida como um padrão de características universais (Westphal, 2017).

O primeiro monge representava essas características universais. Comportamentos típicos dos anacoretas à semelhança do trabalho manual com artesanatos na confecção de rosários, crucifixos e outras imagens simbólicas divinas. Realizava pregações, orações, penitências, aconselhava, acolhia confissões, doava por meio da caridade a ajuda necessária, e conduzia festas e rituais de adoração aos santos. Esses comportamentos denotam aspectos universais, que estão presentes nas manifestações espirituais. “Ao dirigir-se até os homens para chamá-los à penitência e à pobreza, ensinando como levar vida evangélica, Agostini encaixava-se nas imagens preexistentes que permitiram a ele ser identificado como eremita, arquétipo da santidade” (Karsburg, 2014, p. 62). Sobre esses arquétipos santificantes:

Ao se reivindicar para alguns personagens os arquétipos santificantes cristãos, a população reelabora as suas crenças criando legendas, alterando os espaços e os códigos, reapropriando-se de objetos e do uso ao seu jeito. No caso das santidades, a força imagética da infantilidade, da inocência, em oposição à brutalidade e à anormalidade dos assassinos e/ou à presença de uma doença inexplicada sem outorgação de sentido constituem-se nos elementos fundantes de uma história que, para os devotos, se tornou legítima. O que conta realmente é que existe uma história que comprova a eleição divina. Se é verdadeira ou não historicamente, pouco importa. O mito é que fala a verdade: a verdadeira história já pouco mais era do que mentira, apontou Eliade (1987). O mito torna-se mais verdadeiro na medida em que confere à história um sentido mais profundo e mais rico. As diferentes versões, os equívocos, fazem parte das tramas biográficas populares e, desta forma, a sua história nunca se esgota. Constituem-se nos poros por onde as trajetórias se constroem e se reconstroem (Gaeta, 1999, p. 73).

Para Gaeta (1999) a veracidade mítica não é a questão primordial ao analisar os sentidos profundos da reapropriação e reelaboração das crenças. Mito não quer

dizer algo falso, necessariamente, ou mesmo invenção, pois as histórias se tornam significativas na mesma medida em que se amplia ou amplifica o significado de um acontecimento individual, seja ele factual ou não, a cultura se transforma e se formaliza por meio das simbolizações e narrativas auto representativas compartilhadas. “A partir dessas reflexões, podemos entender que a função mais especificamente mítica da história consiste na função clássica do mito em reconciliar os opostos” (Gaeta, 1999, p. 73).

Esta reconciliação de opostos (e complementares), chamado de integração psíquica na psicologia analítica (função transcendente), são fundamentais para a apreensão de imagens arquetípicas. A seguir, Oliveira (2014) aciona o arquétipo e a dimensão coletiva espiritual da coletividade e critica posturas de simplificação museológicas...

simplificar-se em museus, é ignorar que o compromisso com o passado provoca, fenomenologicamente, um duplo comprometimento com o “futuro”: o futuro do presente, efetivo e realizador contraditório de todas as possibilidades acumuladas para perpetrar vida e existência; e impedir a maioria de decidir pela “desistência” (extermínio coletivo); e o futuro de um futuro que reelege uma dimensão espiritual nos sonhos arquetípicos de uma coletividade. Ou seja, religando ou reelegendo, é o futuro que modela a religião (Oliveira, 2014, p. 166).

O assunto sobre o museu será reativado quando escrevermos sobre o patrimônio cultural material e imaterial no contestado.

Dentre as buscas por definições é importante ressaltar a importância da espiritualidade que os sujeitos encontram dentro das religiões expressas na religiosidade. O movimento religioso presente no Contestado destaca-se para além da fé, caminhos ou roteiros turísticos que mostram a religiosidade viva e que aparecem de maneira evidente nos discursos dos habitantes locais. As histórias, contos, lendas, experiências com o “São” João Maria são perpetuados verbal, religiosa e geograficamente, independente do reconhecimento da igreja oficial.

5. 3 ESPIRITUALIDADE, COMPLEXO CULTURAL E A FORÇA DO TRAUMA

A partir deste ponto, analisarei o entrelaçamento da espiritualidade com o complexo cultural e as memórias sobre as personagens consideradas santas no contexto do contestado. O Dr. e psicólogo Antônio Maspoli (2021), traz a explicação que os complexos de tonalidade afetiva, que são como já vimos, imagens psíquicas carregadas energética e emocionalmente, que possui “relativa” autonomia sobre a psique consciente com uma tonalidade própria. Em outras palavras, isso significa que a consciência consegue se controlar até um limite. Como o complexo tem uma característica de autonomia sobre a psique e ações humanas, ela parece ter vida própria, como se existisse uma disposição própria, independente do nosso desejo.

A etiologia dos complexos pode surgir a partir de traumas emocionais, ou situações semelhantes e análogas ao trauma, ou mesmo situações de conflito moral. Estes choques emocionais podem culminar em cisões ou dissociações do sujeito. Os conteúdos inconscientes reprimidos podem emergir para a consciência do sujeito não como uma inspiração e sim como uma possessão (possessão é um termo utilizado para designar estados alterados de consciência em que o complexo com sua característica de autonomia domina, toma posse da psique e posteriores ações dos sujeitos (Maspoli, 2021).

Fica evidente a força da repressão do trauma. Essa repressão não resolve, muito menos dissolve o sofrimento psíquico dos indivíduos, continua ali, interferindo por meio do complexo e da dissociação que se estabeleceu. O trauma continua ativo e latente no inconsciente, modificando e ditando situações como a cognição, emoções, sentimentos, e a própria memória que agem de forma fragmentada e descontínua na consciência. “Isso significa que os elementos normalmente unificados da consciência, isto é, a conscientização cognitiva, o afeto, a sensação, a imagética, não têm permissão para se integrar” (Kalsched, 2013, p. 31).

Como averiguamos no primeiro capítulo, a guerra do contestado deixou marcas indeléveis e traumáticas em sua época, de tal modo, que o trauma foi silenciado pelos envolvidos de ambos os lados no conflito, seja pela posição sertaneja, seja pela posição governamental. O morticínio que culminou na exterminação dos sertanejos, e por meio desse silenciamento, as lembranças, memórias, mantiveram-se vivas e no

simbólico, que é a religiosidade presente ao entorno de “São” João Maria. Nas últimas décadas contamos com uma vasta publicação de livros, artigos científicos que falam da história do contestado e isso ajuda de alguma maneira, a manter alguns aspectos relevantes dessas memórias e recordações de um passado esquecido que começam a ressoar novamente. Anteriormente, no segundo capítulo, tivemos oportunidade de contemplar a discussão teórica sobre complexos culturais, que retomamos neste momento, atrelando ao trauma. A vivência de sujeitos que de alguma forma estiveram envolvidos nas questões do contestado, precisaram lidar com seus traumas. Os traumas pessoais ou coletivos clamam por integração psíquica, pois mesmo o trauma sendo considerado algo ruim, cumpre a finalidade de proteger a psique para que ela não se desintegre, mesmo que isto represente ou se manifeste em disfunções pessoais ou coletivas. Quando o trauma vem à consciência e temos a possibilidade de integrá-lo, o complexo constelado¹⁷ desintegra-se e torna-se mais funcional (Kalsched, 2013).

Antes de continuar no aprofundamento com as questões do complexo cultural, gostaria de compartilhar a percepção dos entrevistados sobre os traumas sofridos pelo monge João Maria, que simboliza os sofrimentos e também segregações cometidas. O Entrevistado 8 (A.S) explicou que na Lapa – PR, o monge não foi bem recebido e mesmo assim, continua abençoando a cidade:

Porque ele saiu dessa cidade aqui. Bem triste, ele foi embora triste, que aqui na cidade ele foi judiado, teve preso, apedrejaram muito e ele. Ele continua abençoando as pessoas fazendo milagre, só que não me deixou. Na minha mente, nem uma previsão do que vai acontecer. Talvez um dia, pode ser que ele passe alguma (previsão na incorporação). A última vez que ele se manifestou ele chorou muito. Chorou muito! Contou história do que aconteceu com ele aqui na Lapa. Ele ajudou muitas pessoas. Foi judiado demais. Foi preso. Saiu muito triste da cidade, mas sempre abençoando as pessoas, mesmo as que fizeram mal para ele. Ele continua (A.S. – Entrevistado 8).

Já na cidade de Rio Negro – PR, existe um relato similar contudo refere-se à duas localidades interioranas onde o monge andarihou e deixou as cruzes nos locais onde dormiu. No Distrito de Lageado dos Vieiras, o monge passou e se sentiu muito bem acolhido, enquanto, na localidade vizinha não foi bem recebido. Segundo a

¹⁷ Constelação “[...] significa o tipo de estado de consciência com que o inconsciente tem uma relação de compensação, o que se manifesta na distribuição da energia psíquica e na correspondente carga do arquétipo tocado e ‘despertado’ pelo problema corrente” (Jacobi, 2016, p. 60).

entrevista, o monge abençoou a localidade que o acolheu e a outra simplesmente ele não abençoou, e que agora este local tem diversos temporais que causam prejuízos de toda ordem, enquanto na localidade abençoada os temporais desviam-se.

Abençoou. Abençoou esse lugar aqui, né? Abençoou, né? de certo é muito, era muito gratidão, né? [...] Ele abençoou que tipo assim, nesse lugar que ia ser um lugar muito livre de tromentas da natureza vamos se dizer assim, né? E no outro lugar muito próximo daqui, ele também passou lá nesse lugar, mas esse povo lá, não foi um pessoal tão acolhedor assim, tipo ele chegou né?, mas ficaram tudo mais assim, né? [...] E agora morando aqui que já faz é uns 30 anos que a gente mora aqui. [...] Essas temporal de escuridão e de chumbo e coisa e tal Não me lembro de qual ano, assim, que foi uma destruição nas antenas e tudo porque todo mundo ficou sem parabólica assim, mas não descobriu o casa não assim as árvores eu lembro sim que ficou tudo quebrado, o galho folha tudo né?, mas assim mas não chegou atingir as casas sabe assim, parece que houve uma proteção muito grande assim, né?

Retomando a discussão sobre os complexos culturais. Quando o complexo fica proeminente, assimila, compreende os novos dados da vida conforme a submissão balizada pelo complexo. Vivencia as situações da vida conforme o complexo constelado originalmente no trauma (MASPOLI, 2021). Este breve retorno à teoria dos complexos é indispensável para pensarmos os complexos não só nas esferas das representações pessoais, mas também no aspecto social e coletivo. Os complexos se manifestam em sujeitos em determinados grupos que compõem a sociedade. Os complexos podem ser pessoais (sujeitos) ou culturais (grupos sociais). O segundo é o enfoque da pesquisa. Os complexos culturais basicamente são experiências repetitivas de grupos históricos emaranhados na psique coletiva de sujeitos (individual e coletivo) e de grupos, como se conteúdo de uma sociologia interior (Singer, 2004, p. 19).

O complexo tem o potencial de aparecer e desaparecer da consciência conforme sua vontade, e podem produzir diversas perturbações como depressão, transtornos de personalidade, fantasias, perturbações verbais. Como o complexo é dotado de autonomia, ele tende a se personificar. Quanto mais intenso o complexo, mais despende essa tendência. Vale lembrar que mesmo o complexo se irrompendo na consciência ele não é patológico, significa que está dissociado e necessita integração dos conteúdos na consciência. É o caso das psicoses com os delírios e alucinações, auditivas, visuais, táteis. Afinal, o que define a patologia é a intensidade

e frequência do domínio e autonomia dos complexos inconscientes na consciência, mas que podem vir a ser realizações e alternativas de integração psíquicas (Maspoli, 2021).

A Segunda Guerra Mundial foi um evento no qual Jung estava em plena produção científica. Jung (2012) aproxima o comportamento agressivo do povo alemão com base na teoria dos complexos. Um dos textos chama-se “*Wotan*” e considerou a importância do inconsciente coletivo para compreender esse comportamento. Este texto está no livro “*Civilização em Mudança: aspectos do drama contemporâneo*”, publicado pela primeira vez em 1936. “*Wotan*” é uma referência ao antigo Deus da embriaguez e da tormenta. Representa os signos da luta e desencadeador de paixões, o qual ressurgue simbolicamente no culto povo alemão. “A coincidência entre o antissemitismo e o despertar de *Wotan* é uma *finesse* psicológica que deve ser mencionada” (JUNG, 2012, p. 15). A ilustração do antigo *Wotan* “é uma explicação bem mais acertada do nacional-socialismo” (Jung, 2012, p. 19) na Alemanha. Os deuses são personificações psíquicas, e como tal podem “possuir” a mentalidade dos homens. Quando em posseção não há consciência, desse modo, o inconsciente dirige os comportamentos, mesmo das pessoas cultas, pois, a presunção intelectual tentará explicar o inexplicável, segundo suas aspirações. Sobre o fenômeno alemão Jung afirma: “o fato de alguém (Hitler) ser manifestamente possuído e possuidor de tal maneira todo o povo a ponto de fazer tudo girar e resvalar fatalmente no perigo” (Jung, 2012, p. 20). Este autor faz uma acurada análise do arquétipo de “*Wotan*” no povo alemão, e a manifestação deste complexo cultural. Saliento ainda, que nesta época, o autor não utilizava o termo complexo cultural, embora se trate de uma descrição que carrega estas características.

Na contemporaneidade, o evento do 11 de setembro nos EUA ampliou significativamente o conceito de complexo cultural, soma de experiências de traumas grupais, sociais e culturais.

Traumas externos produzem danos no mundo interior do sujeito. Trauma repetitivo para um povo ou grupo resulta na criação do complexo cultural que, por seu turno, estimulam frequentemente a ocorrência de outros eventos traumáticos. Um ciclo vicioso de trauma que leva ao complexo, precipitando novos traumas, que reforça um complexo inexoravelmente num efeito cascata, em uma natural progressão destrutiva (Maspoli, 2021, *apud*, Galili-Weisstub, 2004, p. 147).

Até agora vimos que o complexo não é necessariamente patológico, nem totalmente destrutivo. Será que existe a possibilidade do desenvolvimento salutar de um complexo? O complexo carregado de energia tem a possibilidade de dissolver-se ao integrar-se à consciência, uma vez integrado à consciência, o complexo perde sua força na constelação do trauma que o causou, de tal modo, que as compulsões oriundas do trauma se dissipam. “A energia que, antes, era consumida pelo trauma e pelo complexo, agora, pode ser integrada à consciência e canalizada para gerar saúde, criatividade, equilíbrio, energia e até a espiritualidade” (Maspoli, 2021, s. p.).

Os complexos culturais surgem, portanto de traumas sofridos pelos grupos, seja pelo genocídio, escravidão, ter convivido com genocídios, guerras, conflitos sociais, “limpezas étnicas”, preconceitos, segregação econômica, social (MASPOLI, 2021). Aciono aqui os traumas ocorridos no contestado, com a questão levantada acima sobre um possível complexo cultural salutar na região do contestado. Uma vez que as características de traumas como as supracitadas no contestado, aliado às características descritas sobre as origens de complexos culturais, o contestado foi um complexo cultural? Pode ser assim definido?

Conforme estamos amplificando o tema, fica cada vez mais claro que esses traumas vão muito mais em direção ao complexo de inferioridade brasileira, devido à nossa cultura do complexo de vira-lata, termo utilizado por Nelson Rodrigues (NOVAES, 2016). Esse sentimento de inferioridade, inicialmente foi conhecido como “complexo de vira-lata”, mas que foi descrito mais recentemente como complexo de inferioridade, no qual remete-se à simplicidade do povo, passividade, pouca valorização enquanto cidadãos, mas munidos de resistência e forte instinto de sobrevivência. Este complexo cultural carrega ainda o estigma da miscigenação brasileira, conforme a não democracia racial em nossa nação (Novaes, 2016).

Historicamente a sociedade tem vivenciado os mais diversos traumas, onde os próprios monumentos podem revelar provas irrefutáveis das atrocidades cometidas em diferentes épocas e povos.

Os traumas históricos que se encontram na base dos complexos, no sujeito e na cultura, são transmitidos de forma intergeracional pela experiência comum das vivências de sofrimento compartilhadas, pelas histórias do grupo e pelo não dito. A esses traumas, podemos acrescentar ainda aqueles

causados pela humilhação constante, exclusão social e econômica a que são submetidos os grupos marginalizados pelas classes dominantes. Pode-se facilmente adicionar aos traumas grupais, os traumas socialmente estruturados, produzidos por meio da miséria, da exclusão social e da degradação diária de milhões de pessoas, cujo sofrimento foi-se tornando invisível pela sociedade e visível pela diferença na cor da pele (Maspoli. 2021, apud, KIMBLES, 2004).

Maspoli (2023) conclui levanta três questões que dificultam a investigação da teoria dos complexos culturais: "a subjetividade do conceito de complexo cultural", "a subjetividade do pesquisador, o aspecto folclórico da teoria". A primeira se refere aos eventos de natureza inconsciente, portanto, subjetivos. Deste modo, é uma tarefa árdua para o pesquisador objetivar o subjetivo. O segundo motivo decorre da primeira, pois existe a necessidade de que o pesquisador aceite os complexos culturais como fatos psicológicos, para posterior operacionalização teórica que nem sempre é possível. E o último aspecto que dificulta a investigação dos complexos culturais é o aspecto folclórico da teoria, pois o estudo de comportamentos visíveis de grupos e povos podem culminar em hipóteses já levantadas, e isso eleva o risco de tornar a teoria psicológica em um senso comum.

As razões apontadas obrigam o pesquisador que trabalha com a teoria dos complexos a um esforço maior de objetividade em sua pesquisa para não comprometer os resultados alcançados com tanta subjetividade. Registra-se, todavia, a total impossibilidade de se realizar pesquisas em psicologia clínica da cultura, tendo como *background (substrato)* a psicologia analítica sem considerar a subjetividade. A subjetividade, no mais das vezes é o próprio foco e objeto da pesquisa (Maspoli, 2013, s.p)

Maspoli (2023) trouxe à luz a questão dos complexos pessoais e coletivos, expondo a correlação existente entre o trauma pessoal e coletivo. Ao falar sobre a integração do complexo cultural e uma possível "cura", destaca dentre outras características, um investimento da energia psíquica na espiritualidade.

5. 4 ESPIRITUALIDADE COMO POSSIBILIDADE DE INTEGRAÇÃO PSÍQUICA: A EXPERIÊNCIA COM O NUMINOSO

O psicólogo Marlon Xavier (2006) contribui significativamente quando se trata dos conceitos sobre religiosidade na psicologia analítica, diferenciando e aproximando termos como religiosidade e espiritualidade. Religiosidade é um conceito utilizado

amplamente e possui uma variedade de usos no seu sentido. No ocidente os estudos científicos sobre religião culminaram em referências distintas, seja ao sobrenatural, institucional, ritual e experiências religiosas, à crença e à ética. No mundo científico contudo o conceito de religiosidade vem passando por mudanças na contemporaneidade, tendo a religiosidade tendo um sentido mais estritamente relacionado à religião enquanto institucional enquanto a espiritualidade se direciona na diferenciação de religião pela subjetividade de experiência do sagrado, no qual cada indivíduo dá uma conotação e sentido pessoal nesta vivência.

A cultura ocidental sofreu grandes transformações nos últimos séculos decorrentes dessa concepção mais subjetiva ou a valorização “individualizada” do entendimento sobre religiosidade. Constata-se nesse sentido que o poder das grandes religiões tem “perdido os sentidos e significados aceitos coletivamente. (Xavier, 2026). Coloquei perdido entre aspas, pois como veremos na psicologia de Jung, as experiências psíquicas com o sagrado não se perdem, se modificam e se adaptam conforme necessidades e tempos específicos, devido a base arquetípica inerente à humanidade.

Nas obras completas, Jung utiliza o termo religiosidade em seus escritos, tendo a espiritualidade um:

outro fator humano, o espírito (Geist), que se constitui em conceito subjacente à dinâmica ou realidade psicológica da religiosidade, a qual é de ordem mais complexa, como procurarei demonstrar a seguir. O conceito de religião, no entanto, é bastante próximo ao de religiosidade – talvez porque a religião seja considerada como um elemento vivo, portanto somente existente no contexto da experiência pelo indivíduo, da vivência do sujeito (Xavier, 2006, p. 184).

O livro de Rudolf Otto “*Das Heilige*” (1869-1937) faz uma análise fenomenológica da religião e a experiência a ela subjacente. Numinoso (ou *numen ineffabile*) tem relação com o santo, com o sagrado. É uma avaliação e uma interpretação de cunho estritamente de domínio religioso, no qual um estado de alma manifesta-se ao se conceber cada objeto como numinoso. Jung via a religião e a religiosidade como uma atitude de acordo com o entendimento de religiosidade, uma atitude do espírito humano, considerando e observando fatores dinâmicos que influenciam nossa experiência pela consciência (Xavier, 2006). “O que caracteriza a

religiosidade é, assim, a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso" (Xavier, 2006, p. 184 *apud*, Jung, 1938/1990, p. 10).

Religião é – como diz o vocábulo latino *religare* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (Xavier, 2006, p. 184, *apud*, Jung, 1938/1990, p. 9).

Portanto, segundo Xavier (2006) Jung concebe a religiosidade como *religio*, e descreve a experiência pessoal, direta e primordial com o divino, o sagrado, considerando o sentimento de numinosidade, que não exige uma religião institucionalizada ou qualquer outro tipo de crença anterior, na realidade muitas vezes esse sentimento se contrapõe àquilo que é pregado, isso acontece devido a base arquetípica da psique, no qual há um sentimento avassalador de totalidade e inteireza.

O que será apreensível à consciência é a manifestação do arquétipo, a imagem arquetípica – a qual se constitui em síntese da forma a priori do arquétipo com a experiência do indivíduo, ou seja, a forma vazia preenchida pela experiência subjetiva. A imagem arquetípica é, nesse sentido, histórica – como de resto toda a psiqué. Pode-se considerar os arquétipos, portanto, como elementos estruturais, determinantes necessários e apriorísticos de todos os processos psíquicos (Xavier, 2006, p. 185).

Como podemos averiguar o conceito de *numen* para Jung possui características fortemente arquetípicas fundamentais, isto é, as imagens arquetípicas. A experiência religiosa é a vivência e experiência subjetiva do arquétipo. É o próprio sentimento da presença do numinoso, benéfico, especial, psiquicamente extra consciente. Em outras palavras, o *numen* manifesto por meio do arquétipo na consciência é percebido como espiritual e irresistível, uma imposição na qual se deve reverenciar o sentimento religioso (Xavier, 2006).

Concebe-se na psicologia analítica que a libido pode ser transformada, transferida para determinadas situações em que haja necessidade. Por exemplo, se estamos numa situação de guerra nossa energia psíquica estaria voltada para esse viés. O investimento energético terá direcionamento para todas as questões que envolvam a guerra, desde a tentativa de proteção e autopreservação como abrigo,

alimentos e a “agressividade” para enfrentar situações adversas. A energia psíquica é chamada libido na psicologia analítica de Jung, diferentemente de Freud que vai em direção apenas à sexualidade. Para a psicologia analítica o instinto libidinal é mais amplo, ou seja, é possível canalizar a libido para determinadas situações.

Se libido é instintual e pode ser canalizada cabe descrever de que maneira pode ser expresso. Esse mecanismo psicológico que possibilita tal canalização, tal transformação da libido, é o símbolo (Xavier, 2006, p. 186, *apud*, Jung, 1927/1997, § 88). Esse desvio de energia libidinal e natural é chamado de excedente de libido. O excedente de libido é essencialmente de natureza simbólica de processos religiosos. Abstratamente, símbolos são pensamentos e ideias religiosas, enquanto, ação dos sujeitos, podemos citar ritos e cerimônias. Estas novas atitudes manifestas podem ser chamadas de culturais. “Essa concepção toma o símbolo como um transformador de energia, uma dinâmica psicológica que possibilita transcender o curso polimorfo, meramente instintivo ou natural da libido, em direção a construções culturais” (Xavier, 2006, p. 187).

Sobre cultura e predisposições inatas (arquetípicas), a psicologia analítica propõe que existe uma tensão (pares de opostos) – instinto e cultura. Os sujeitos nascem em determinadas culturas pré-existent, e como tal, serão atualizadas a partir das experiências e contextos culturais, pois a estrutura arquetípica é preenchida pelas experiências individuais.

A imagem arquetípica na consciência se apresenta de forma inequívoca às características das experiências religiosas. A psicologia analítica chega a afirmar que os arquétipos são fundantes das religiões, pois as concepções sobre religião repousam não só na fé, mas também nos arquétipos (religere – e a cuidadosa consideração como visto anteriormente).

Importante salientar que na psicologia analítica, Jung não propôs tentar provar a existência de Deus ou do divino, e sim que sua imagem existe, tanto no mundo interior quanto no exterior. Jung propõe, sim, que existe uma relação do ser humano para com a divindade e que essa possibilidade é uma correspondência entre ambos, sendo assim, afirma-se que psicologicamente estamos falando que o arquétipo é a imagem de Deus.

É imperioso salientar que Jung se refere sempre somente a imagem, nunca à própria divindade; ele caracteriza-se por seu empirismo, e não pela metafísica. Assim, o que importa é que as imagens da divindade existem, portanto são vivenciadas pelo indivíduo psiquicamente (sendo, desta forma, objeto de estudo da psicologia); nenhum juízo é dado – e isto nem seria possível cientificamente – a respeito da existência da divindade em si.

“Pode-se, portanto, afirmar que é um rito “mágico” (ou religioso!) que fundamenta a cultura (em oposição à mera instintividade)” (Xavier, 2006, p. 186). A religião, enquanto *religere*, tem a função de finalidade que é a integração da psique.

Com essa explanação, vamos à função transcendente da psique.

5. 5 FUNÇÃO TRANSCENDENTE E O ARQUÉTIPO DA TOTALIDADE

Corrêa (2018) concorda com a importância da função transcendente para se compreender a espiritualidade e as suas formas de manifestação. Contudo é a partir dos dados empíricos que Jung busca compreender e dar sentido ao fenômeno universal e singular da espiritualidade. Como a espiritualidade é uma percepção subjetiva da experiência com o numinoso, surgem indagações pertinentes acerca da origem e também da finalidade da humanidade. Qual é o sentido da vida? Para que ela existe? O que é a espiritualidade no cosmo ou também quem ela é nesse contexto? A função transcendente serve como fundamento e sentido crucial à cosmovisão espiritualizada dos indivíduos. As condutas humanas estão atreladas às crenças em relação ao absoluto, ao incomensurável. Essa percepção é determinante nas ações dos indivíduos. Ao nos referirmos a esta percepção do incomensurável, podemos acionar, indubitavelmente, o conceito de Si-mesmo (ou *Self*) que para a psicologia analítica tem um significado espiritual profundo, rumo à inteireza, à totalidade, à integridade latentes na psique. “No Si-mesmo tem origem integralmente impulsos criativos que, quando em interação com o ego, desencadeiam o processo de individuação ontologicamente estabelecido para um Ser íntegro na vida” (Corrêa, 2018, p. 44).

Os símbolos carregam até a consciência conteúdos psíquicos do inconsciente, trazem consigo a possibilidade de vivências espirituais da psique universal. Quando o sujeito se depara com a energia dos símbolos arquetípicos, ele confronta uma experiência numinosa, já que os símbolos

são ricamente dotados de uma energia incomensurável. Para Jung, o símbolo arquetípico da imagem de Deus, Imago-Dei, expressa uma relação entre a essência de Deus e a alma humana. Por isso, ampliação da consciência é, para Jung, a principal tarefa a ser cumprida por todos os seres humanos, uma vez que para ele na vida é totalmente possível verificar e integrar psiquicamente o embate dos opostos, para possibilitar a elevação da consciência individual a um status universal. Portanto, a ampliação da consciência possui um significado cósmico (Corrêa, 2018, p. 44-45).

Conforme resgata Corrêa (2018) os casos em que houve “cura” (no sentido de integração da psique) nos pacientes de Jung se deveu muito ao fato de uma postura espiritual em relação à vida. Esta atitude espiritual não significa, em absoluto, qualquer pertencimento a uma religião específica. Deste modo, o pensamento junguiano se direciona ao convite de uma reaproximação entre ciência e espiritualidade.

Essa oportuna sugestão de reaproximação entre ciência e espiritualidade, pode ser evidenciada neste artigo no qual aborda-se a religiosidade no Contestado, nas suas mais diversas formas. Uma destas formas nos remete à santificação popular de “São” João Maria. Entre os relatos e crenças de seus devotos, ele fazia milagres e “curas” no sentido que discutimos a pouco. Neste momento gostaria de acionar os relatos de curas que os entrevistados fizeram questão de frisar. Longe de tentarmos provar ou não essas curas, o intuito é viajarmos neste universo de religiosidade popular. Vamos aos relatos:

Quando ela tinha 15 anos, ela teve um ataque. Ela estava passando assim, por cima de um açude de tanque, e tinha de levar milho pra molhar no rio, ela tinha passado de lá pra cá e deixado o milho no tanque, e deu ataque nela e ela caiu. Já achou milagre não cair para o lado do tanque. Caiu pro lado do seco, né? Daí ficou se batendo, se batendo, e pagaram ela e levaram pra casa. Daí o pai dela sabia que o São João Maria andava meio perto. Não se chamar ou ir buscar. Ela não se lembrava. Daí passou por um coma, como agora dizem, né? Daí levaram pra casa, bateu-se, bateu-se, e contaram... daí ficou 5 dias sem comer, sem morrer, sem viver, só respirava. Mas daí nesse tempo na mente dela disque andava viajando lon...ge, andando tuda vida, parecia que tava andando tuda vida. Mas daí veio o São Maria e curou ela, né? (M.G.R – Entrevistada 1).

Neste relato a entrevistada sublinha que ela teve que pagar uma penitência pela cura, e andar com João Maria durante o período de um ano “não podia ficar um mês em casa, e viajar toda vida, a cavalo, peregrinando a pé, ia cum, ia cotro parente, ia caminhando. E sempre se encontravam com São João Maria, né?” (M.G.R – Entrevistada 1).

Muitas das curas atribuídas ao monge estão presentes nas simpatias que ele ensinava, normalmente acompanhada de uma oração. As simpatias eram para conter afogamentos, cachorro com raiva, convulsões, “mal de sete dias” nas crianças, dentre outros que serão contemplados.

Simpatia que ele ensinava era sobre garganta. Uma vez que ele tava dormindo de baixo de uma árvore, vinha uma tromenta tão feia, né? E passou um homem da roça e queria levar ele pra casa, né? Ele pediu couve, porque a comidinha dele era couve né? O grizadinho lá onde ele dormia, né? Comia com farinha e dormia ali. Aonde ele tava o foguinho não apagava, e nada moiava ele ali. Daí o homem queria trazer sem falta ele pra casa. Ia morrer com aquele chuvão. E não tava a fim de vim. Daí ele veio. Daí quando ele chegou na casa, a segunda vez que tava sozinho, daí veio, daí a mulher disse, ah... vai trazer para casa, já tava aqui já hoje. Eu trouxe pra dar poso para ele. Daí eles tinham coisa pouca para comer, mais deram um feijão sem sal para ele comer. Foram jantar e uma criança afogou-se com um espinho de peixe. Daí o homem assustado, vou buscar aquele curador, quero que ele venha desafogar pra nós o guri, daí o homem correu lá e o São João Maria disse: Se ajoelhe no chão, venha rezar! Eu te ensino, daí ele ensinava: estrelinha velha, feijão sem sal, marido bom, mulher mesquinha, me desafogue desse espinho.

Ao término desta oração a entrevistada explica que o menino se desafogou no mesmo instante. História similar à da entrevistada 5 (M.L.S.F):

Ele chegou também era na casa de um rico, na porta a mulher disse ansim, eu te dou um poso. Arrumou uma lixeira lá no paiol mandou ele deitar lá, e deitou. Foram disque levar um prato de feijão pra ele, (inaudível) sem sal, deu lá pro veinho comer. Daí começaram comer coisa boa lá dentro, de repente uma criancinha afogou-se com um espinho de peixe. Aí foi no vizinho, o vizinho, a criança tudo roxo, de repente a muié lembrou, vamos chamar o véio lá, pode ser que o véio sabe alguma coisa. Disque o véio só colocou a mão como benzimento. O véio ponho a mão na cabeça da criança e disse ansim: “feijãozinho tire esse tar, espinho de peixe saia do lugar. Criança deu uma tosse, jogou o espinho. Lá também descobriram que era ele.

Esta simpatia se referia à raiva canina conhecida popularmente como cachorro louco.

Pra cachorro louco ele também ensinava daí. Aqueles tempo tinha muito cachorro louco. [...] Daí ele ensinava, dizia que tinha que sair, quando a mãe saia para roça, pra qualquer lugar, ela trancava nós dentro de casa, e não deixava sair de medo de cachorro. Ele disse: não tenha medo, não tem perigo, quando vocês ver um cachorro na estrada você diz: minha cabeça é um, meu corpo é luz boa, Deus me livre de cão danado, Crendios Pai e Ave Maria (M.G.R – Entrevistada 1).

Já a próxima simpatia era para tratar o tétano neonatal conhecido popularmente como “mal de sete dias”.

Pra criança que tinha naquele tempo um tal de mal de sete dias, também ele ensinou que era para pegar três galhos de laranjeira, e por em cruz no banheiro, né? Hoje banheiro, naquele tempo era gamela. Despejar em água quente, em cruz em cima daquela folha de laranja, daí tirar, daí quando puder colocar a criança naquela água, lavar, né? Dá um banho. Disque curava quantas crianças. [...] Ele curava muitas crianças (M.G.R – Entrevistada 1).

Saindo das histórias vivenciadas ou repassadas de geração em geração, surgiram também curas atribuídas pessoalmente. Promessas que foram atendidas completa ou parcialmente.

(R.M.R – Entrevistado 2) explica que cada vez que tem dor de cabeça vá na cruz de “São” João Maria: “e aí quando tá surgindo dor de cabeça eu vou lá no São João Maria”. A entrevistada 5 (M.L.S.F) relatou sobre sua dor na coluna:

Daí me veio de repente assim, mas vá lá na cruz do São João Maria. Mas vá nas três lá. Vá numa, vá noutra, vá noutra! Nove vezes, E depois de nove vezes que você ir lá, vai miorar. Meu Deus, mas é até feio eu ir lá né? Daí tinha uns vizinhos meio no lado e eu perguntei... Eu vou poder vim aí? A mulher: Não! Pode vim aí. Lá onde tinha uma capelinha da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que lá tem uns milagres já que aconteceu. Daí eu ia lá. Levo dois maços de vela, às vezes, levo três. Daí levo naquela outra, meio dentro do mato e levo ali.

A mesma entrevistada também foi “desenganada [sic] pelos médicos:

Eu já morava no Lageado [...] mas daí eu pensei: eu vou... é mais feio eu ficar aqui numa cadeira de rodas do que eu ir lá resolver meu problema né. Agora eu já fiz as nove vezes. Só que sempre eu vou ir lá. E sabe que começou a melhorar devagarinho, desinchou a perna [...] já comecei a costurar e limpar casa, não precisei pagar ninguém pra fazer esse serviço. Em vista que eu tava eu melhorei muito. Mas em vista que eu tava eu já to são. Aí eu acreditei muito no São João Maria.

Sobre o nascimento de seis meses da sua filha que ficou incubada e diziam que a menina iria morrer:

Ela não tinha unha, nem cabelo. Eu até tinha a touca dela, quero ver onde eu deixei, daí, o padre chegou lá, e lá em Mafra tem. Então a roupa que nós compremo e ganhemo, isso já tem 30 e poucos anos. Essa touca aqui era grande pra ela, a madrinha dela deu, eu guardei, daí, todo mundo falando que ela ia morrer, não os médicos. Daí o médico disse venha aqui, ninguém pode mais ver, e fechou a cortina, por que Deus é grande, ela vai viver, não precisa você chorar. Ele foi assim, pegou um tiquinho de pedaço de pano, aonde é que eu vou parar com esse pano aqui. Sabe onde é que vai parar? Você vai levar lá na cruz do São João Maria. Ele chegou lá e colocou na cruz do São João Maria, e agora veja o tamanho que ela tá. [...] São João Maria é bão mesmo (M.L.S.F – Entrevistada 5).

Outro milagre pessoal está na experiência de (N.N.S.F – Entrevistado 9):

Sobre o João Maria, eu tinha problema na vista desde pequeno né, nós ia de Itaiópolis até na Lapa na época. Agora disque não funciona mais, nós ia direto, erguia uma lona. Ia lá, cumpria a promessa, né, e miorou. Rezava lá e tinha uma trinca na pedra assim né, outros viam ele, outros viam outros santos, outros não via ninguém. Mas eu fui lá e vi.

E na atualidade, na região do contestado, a espiritualidade ou religiosidade continuam encantando o povo? Essa religiosidade é um bem cultural na atualidade?

5. 6 RELIGIOSIDADE (ESPIRITUALIDADE) COMO BEM CULTURAL

Como foi possível constatar as crenças e pedidos que foram atendidos. Para além disso, começo respondendo as questões anteriormente suscitadas com a “Oração do Profeta João Maria”:

Deus fez o homem para ser sua imagem, e isto está escrito na tábua de sua lei. Quando vieres a Tua mesa estendas a tua Toalha, ali estará à minha semelhança. Pelo amor do Nosso Senhor Jesus Cristo e a proteção do Profeta João Maria. Que nos livre de Nossos inimigos, carnis e espirituais, das guerras, dos ladrões e dos 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 (MENEZES, 2009, p.78).

Esta oração está localizada em uma bica de água de Dona Antônia em Ponta Grossa, no estado do Paraná. Nesta bica de água, não somente a água tem poderes curativos como também o barro ao lado possui propriedades terapêuticas. A crença é

que o barro tenha poderes de cicatrização após esfregar em algum ferimento. Esta fé também permeia a gruta da Lapa, também no Paraná, as pessoas levam garrafas para encher de água ou bebem no mesmo local ou ainda aplicam a água considerada miraculosa por sobre enfermidades.

Menezes (2009) contribui com sua experiência com a religiosidade atual e a representação religiosa cultural de uma romaria:

O primeiro monge profeta como vimos, andou inicialmente de Sorocaba no interior de São Paulo, passando pelo norte do Rio Grande do Sul, no centro oeste catarinense, e sul paranaense. Contudo, apenas nos três últimos estados a devoção ao monge realmente prosperou. Atualmente o catolicismo popular no contexto nacional expressa a religiosidade em danças, comemorações e festas no qual o sagrado e o profano dão-se as mãos (Menezes, 2009). Este mesmo autor relata que esteve presente em uma Romaria da Terra, onde ele percebeu uma forma de fé hodierna em João Maria. Trata-se de uma encenação de uma peça em que casais vestidos de branco evocam a fertilidade, dando algumas voltas no cenário, depois se jogando em poças de água dispostas no palco da apresentação. Essa encenação é lúdica e ao caírem nas poças de água, são lançadas as gotículas ao público, posteriormente, misturam com a terra e depositam em vasos de cerâmica, juntamente com algumas flores, em seguida são evocadas crianças utilizando roupas vermelhas e coroa de flores. Há umas repentinas mudanças no cenário, dando lugar à morte. Um trator de posse de um implemento agrícola chamado arado destrói completamente todo o cenário, neste instante para intensificar o contexto do contestado, retornam homens com armas, erguem bandeiras pretas e dispõem uma cerca de arame farpado. As esperanças são renovadas com a entrada da cruz de madeira de cedro. A parte final se remete ao futuro promissor quando uma mulher sai com família de uma casa simples munida de uma bíblia e lê um pequeno texto em frente à cruz, neste momento o público entra em cena e também participa cantando. Em procissão pegam uma cruz feita de cedro e plantam perto de uma igreja na cidade de Tamarana. Esta procissão é realizada anualmente na região do sul brasileiro (Menezes, 2009).

Embora “São” João Maria não tenha sido canonizado oficialmente, a canonização popular tem destaque na fé católica popular em cidades do sul, que de alguma forma tiveram contato com o monge. Portanto, a escolha da fé em “São João Maria” é uma disposição de devoção individual. Essa devoção vinculada ao santo

popular adquire expressão nas suas casas, com produções de altares, oratórios e estátuas no qual a imagem do monge tem papel central. À medida que essas imagens vão se reunindo, poderiam ser usadas para fins de adoração coletiva, tendo este espaço sagrado, portas abertas ao convívio de todos. Os elementos litúrgicos do catolicismo popular são as preces espontâneas atribuídas ao santo, compromissos, promessas, agradecimentos, terços e novenas. Como se trata de uma religião aberta, os ritos podem ser acionados a qualquer momento que se acredite ser adequado. Essa devoção em “São” João Maria não é somente individual, mas também pública, pois as idas a espaços sagrados exemplificam este movimento (Welter, 2007). Importante fazer notar que a própria igreja católica utiliza os espaços sagrados que remetem ao “São” João Maria com programações oficiais, como novenas, terços e missas (Welter, 2007).

Nesta explanação sobre a religiosidade na região do contestado podemos vislumbrar a atualização dos movimentos sagrados ao entorno de “São” João Maria e a guerra do contestado. A experiência da autora, também se soma à experiência do entrevistador nesta pesquisa, que teve a oportunidade de conversar e sentir a força da fé em “São” João Maria e tudo o que ele representa. Estas experiências são uma forma de atualizar a memória religiosa coletiva do contestado no contexto presente, atrelado à pesquisa e com os objetivos científicos. Embora trate-se de um trabalho acadêmico a experiência com o sensível possibilitou inferir mais significados e informações para entender a religiosidade popular presente na região do contestado.

A experiência pessoal do pesquisador, nas construções desta dissertação, oportunizou a visitação de lugares considerados sagrados, onde as vivências e imagens desencadearam percepções únicas e significativas. Algumas entrevistas foram realizadas em espaços públicos, como parques, trilhas, grutas, no qual o entrevistado apresentava em tempo real os espaços e expunham suas considerações sobre “São” João Maria.

Diversas histórias, contos, memórias, recordações, lembranças, mesmo que fragmentos de memórias passadas de geração em geração (alguns já expostos anteriormente), conduzem às crenças no santo monge. Essa descrição da religiosidade no contestado na atualidade, pode amplificar-se ainda mais, quando se trata do sagrado, do numinoso, do encantamento. No primeiro Capítulo I, tivemos a oportunidade de esclarecer o conceito sobre o termo profecia. Também apreendemos

a função das profecias dos monges. Destarte, as profecias do passado parecem estar se manifestando atualmente, isso, segundo os entrevistados é uma marca forte do poder e santidade de João Maria. Rumo aos discursos:

Que nem meu avô falou para mim, que São João Maria falou que ia chegar um tempo, que ia dar doença forte que nem Doutor não curava, já tá acontecendo (referência ao COVID). Ia chegar um tempo que ia modificar tudo. O tempo descontrolar, já tá acontecendo e ia chegar um tempo que iam ficar assim discutindo, se desentendendo, não iam nem entender mais como é, e o que mais fazer, já tá acontecendo. Ia um tempo que ia chegar doença braba que ia morrer até Doutor, já tá passando e ainda é pra chegar um tempo que quem não quiser morrer de fome tem que plantar mandioca e batata, porque não vai dar nada em cima da terra. Vai dar só embaixo da terra, esse ainda tá para chegar. [...] Não, que não pode ser curada foi essa que veio vacina pro povo. Essa da COVID, essas gripes fortes que estão dando. Essas que tão vindo por causa desses bichinhos, como é?, dos mosquitos da dengue. Também é outra doença braba e também tá prejudicando o mundo inteiro. E tudo isso que você tá vendo aí não se sabia que ia acontecer e apareceu (J.R – Entrevistado 3).

Esta sucessão de profecias ao monge, é reforçada pelas falas de alguns dos entrevistados. Sobre a alimentação e animais:

Ele falou que ia ter tempo que as crianças não iam conhecer cereais de tipo nenhum e vários animais de casa, né? [...] Que ia ter criança que ia perguntar. Pai, o que é milho? O que significa boi, porco. Não ia conhecer, e agora já tem alguma criança que quase não conhece mais. Conhece porque vai nas granja fazer visita com os professor, né? Quantas casas que não tem mais galinhas agora!? Isso foi o que ele previu (M.G.R – Entrevistado 1).

O clima também está passando por profundas transformações nas últimas décadas, principalmente se formos considerar o aquecimento global. Sobre essas mudanças climáticas:

E também previu que ia misturar o inverno com o verão e ninguém ia saber o tempo que plantava. Esse ele falou. São João Maria falou que não ter inverno ou verão, ia ser tudo pareio. E agora não tem mais geada boa, que era de março até setembro. Às vezes era uma geada grudada na outra, o gelo fazia lodo no chão, quando saia sol derretia o gelo, tinha um banhado que não tinha jeito (M.G.R – Entrevistado 1).

Previsões sobre fatalidades no trânsito e estradas que hoje são vias asfaltadas, “São” João Maria previu:

la esticar um tapete preto no mundo e ia dar muita morte. O asfalto né? Quanta morte! (explicou que na época não se conhecia asfalto e não se tinha carro) (M.G.R – Entrevistado 1). Mas ele tinha dito uma coisa boa. Uma estrada preta, que ia consumir muita gente (R.M.R – Entrevistado 2). Do asfalto, porque foi observando que tem o asfalto, né? Porque a laranja rolando e tudo naquela época, me parece que se deixa todo mundo, muito admirado é que não se sabia que existia isso, me parece né? (L.F.T – Entrevistada 6). São João Maria coroa as coisas que ninguém pensava. [...] Ninguém pensava, as pessoas ninguém pensava, no que ele falou, uma estrada preta que consumia (atribui aos acidentes e imprudências envolvendo motocicletas). Ao homem voar (referência aos aviões). Sabia dessa peste (COVID) Caramba! Ele (João Maria) já sabia dessa peste (R.M.R – Entrevistado 2).

Outra profecia atribuída ao monge, vai em direção à agricultura, o aspecto financeiro, e a escassez de alimentos:

Então é algo impressionante assim. E a segunda questão então é do maquinário para trabalho em agricultura e a falta da quantidade de dinheiro, mais a falta de alimento. Teria dinheiro, mas não tem alimento e mais essa situação, né? das catástrofes digamos assim (L.F.T – Entrevistada 6).

Assim como o entrevistado 3 (J.R), a próxima entrevistada corrobora com a percepção de que o povo estaria desunido, segundo as previsões do monge. “Ele colocou assim que o povo, o povo ia ver muita desunião, muita desunião!” (L.F.T – Entrevistada 6). A família também estaria desunida pelo desrespeito paternal, maternal e fraternal. “O pessoal não ia mais ter essa valorização da família, do filho, daquele respeito de pai para filho, de filho pra mãe, assim essa situação [...] E se a gente parar um pouquinho para pensar assim tá hoje, né? (L.F.T – Entrevistada 6).

Esta mesma entrevistada conclui com as previsões explicando que acredita que as motocicletas também são uma previsão do monge, utilizando-se para tal, da metáfora profética de um cavalo de roda com motor:

la ter cavalo de roda com motor. Cavalo de rodas com motor mas aí na cabeça assim, imagina né? A ideia que ele tinha assim a visão que ele tinha

futuramente, né? Assim que seria uma coisa muito ótima. Ia ser tudo muito rápido, ia ser uma coisa maravilhosa, só que ia ser uma coisa muito perigosa, né? Então analisando assim hoje, a gente escutando aquela conversa lá tantos anos atrás, e vendo hoje, a gente consegue deduzir que seja a moto, né? Quantos né acontecimento, né? Por muita velocidade. Porque ia ser uma coisa muito veloz, de muita velocidade (L.F.T – Entrevistada 6).

Como se vê, paira uma aura numinosa ao entorno das profecias do monge, e recebem atualização cotidianamente, mantendo o fascínio que o mistério traz consigo, em outras palavras, o encantamento e reencantamento mantendo forma nas expressões e experiências com o sagrado.

5. 7 NOÇÕES PRELIMINARES SOBRE PATRIMÔNIO CULTURAL

É fundamental atrelarmos a discussão do contestado e as religiosidades, às questões relacionadas ao patrimônio cultural, principalmente das materialidades e imaterialidades do patrimônio religioso. A pesquisa não visa aplicação de inventários para a patrimonialização das expressões religiosas na região do contestado, e sim buscar discutir e problematizar as similaridades ou diferenças das manifestações religiosas católicas populares com a igreja católica oficial. Foi possível durante as entrevistas e mesmo na literatura inferir que há um sincretismo, e as diferentes formas de crenças que permeiam a região do contestado. A discussão sobre patrimônio é indispensável para a presente pesquisa, devido contemplar o Programa de Pós-graduação – Patrimônio Cultural e Sociedade – e averiguarmos se essas expressões religiosas no contestado podem ser consideradas um bem cultural.

Patrimônio é uma palavra latina (*patrimonium*) que é tomada como um conjunto de bens de herança de um sujeito, transmitido de geração em geração. Num sentido mais amplo pode-se entender o patrimônio como o legado recebido do passado, na constituição do presente, e na prospecção do futuro por intermédio das gerações vindouras. O patrimônio em sua origem vincula-se às estruturas sociais e também econômicas e jurídicas, considerando o tempo e o espaço em que se apresentam. Atualmente essa palavra tem passado por transformações com diferentes conceitos e aspectos, decorrentes da evolução do ser humano em suas práticas sociais e culturais (Lara, 2017).

No patrimônio, como um grupo social escolhe e determina a legitimação e a categorização de um patrimônio? Quando o grupo social constrói e atribui valor simbólico aos mesmos. E quais são esses conceitos de atribuição de valor? Encontram-se no valor de uso, valor formal, valor simbólico-significativo. O valor de uso ancora-se na função da sua utilidade, podendo se aliar ao valor econômico propriamente, tendo esse patrimônio a prerrogativa de desenvolvimento comunitário. No valor formal ocorre a apreciação e atração estética que causam sobre os sentidos. Sobre o valor simbólico-significativo tem relação direta com o passado e o presente e atua no sentido de interligar a separação dos sujeitos pelo tempo. Neste caso, os símbolos atribuem significado ao passado (Dias, 2006).

Acionado neste momento a contribuição de Funari e Pelegrini (2009) sobre o valor que o patrimônio tem no âmbito individual e coletivo. Em geral, quando as pessoas pensam em patrimônio, lembram das heranças, que podem ser materiais e imateriais. O material pode ser exemplificado com uma joia de valor herdada, enquanto o imaterial podemos considerar como exemplo um bem material de pouco valor financeiro, mas de profundo significado emocional, como uma receita antiga que atravessa gerações. Os autores acrescentam ainda, o patrimônio espiritual, pois os antepassados deixaram além de bens materiais, ensinamentos e lições de vida como legados. Até agora estamos valorizando o aspecto individual do patrimônio.

Funari e Pelegrini (2009), nos convidam a refletir sobre a coletividade no patrimônio. Chamam atenção para o fato de que a coletividade não é uma mera soma de indivíduos, e sim, muito mais ampla, pois se refere às constantes mudanças sociais, interesses distintos e conflitantes. Imaginemos uma comunidade com dez integrantes, essa diversidade leva a uma multiplicidade de concepções.

Uma mesma pessoa pode pertencer a diversos grupos e, no decorrer do tempo, mudar para outros. Passamos, assim, por grupos de faixa etária: crianças, adolescentes, adultos e idosos. Passamos ainda de estudantes a profissionais, e, em seguida, a aposentados. São, portanto, inúmeras as coletividades que convivem em constante interação e mudança (Funari; Pelegrini, 2009, p. 10).

O patrimônio não tem o mesmo significado para todos. O que para uma pessoa é considerado patrimônio, para a outra pessoa pode não ser, mesmo sendo uma mesma situação ou objeto. A atribuição de valor depende desta diversidade e

multiplicidade de pontos de vista. Pois, os valores socialmente atribuídos mudam com o tempo de acordo com os contextos dos grupos sociais (Funari e Pelegrini (2009).

É um desafio discutir o patrimônio devido à sua complexidade e diversidade de pontos de vista, individuais e coletivos, que divergem e que convergem mesmo sendo grupos de iguais. As individualidades e as coletividades dos patrimônios nos grupos de iguais são permeadas por sentimentos, percepções e afinidades. De outro modo, “categorizar o patrimônio coletivo significa primeiramente entender as diferenças das próprias relações coletivas, que nem sempre são convergentes” (Lara, 2017, p. 45). Além disso, os significados do patrimônio são diferentes para os indivíduos na medida em que valores sociais e culturais vem mudando com o tempo no grupo.

Ainda sobre as dificuldades em se discutir, conceituar e preservar o patrimônio cultural (Farinha; Carle, 2014) e apontam que quando se trata de discussões oficiais sobre o tema de preservação do patrimônio algumas dificuldades podem acentuar-se, pois a:

gestão de patrimônio envolve conflitos de memória, poder, ideológicos, entre outros. Talvez uma das maiores dificuldades em preservar os bens imateriais esteja relacionada à concepção (ou) aceitação da diversidade como aspecto fundamental na proteção dos bens imateriais, do legado cultural das comunidades (Farinha; Carle, 2014, p. 82).

Neste sentido, o patrimônio e a diversidade cultural são campos de conflitos, negociações, tensões e reivindicações. Contudo a diversidade e a postura ética e solidária contribuem para a preservação do patrimônio. Sobre diversidade cultural podemos entender: “a diversidade é o principal bem do Patrimônio Cultural da Humanidade” (Farinha; Carle, 2014, p. 83, apud, FUNARI, 2011, p. 05). Isso nos mostra que não existe uma única perspectiva do passado e que este é multifacetado ao se considerar a preservação dos bens patrimoniais.

Na perspectiva conceitual ampla de patrimônio existem subcategorias, as principais são os patrimônios no âmbito natural e cultural. A primeira se relaciona às riquezas que jazem no solo, subsolo, florestas e jazidas. E cultural formado por elementos culturais tangíveis e intangíveis – material e imaterial. Dias (2006) exemplifica patrimônio cultural e imaterial:

Patrimônio Cultural Material: construções antigas, ferramentas, objetos pessoais, vestimentas, museus, cidades históricas, patrimônio arqueológico e paleontológico, jardins, edifícios militares e religiosos, cerâmica, esculturas, monumentos, documentos, instrumentos musicais, entre outros objetos. (Dias, 2006, p. 68).

Então, na materialidade do patrimônio os elementos que a representam dependem da adaptação dos sujeitos ao meio em que vivem, nas formas de organização de vida social, política e cultural.

Patrimônio Cultural Imaterial: conhecimentos transmitidos, como as tradições orais, a língua, a música, as danças, o teatro, os costumes, as festas, as crenças, o conhecimento, os ofícios e técnicas antigas, a medicina tradicional, a herança histórica, entre outros (Dias, 2006, p. 68).

Na medida em que os estudos avançam, a tendência é aumentar o leque de categorias patrimoniais, seja pela modificação de conceitos de cultura, uma vez que ela está em constante modificação, de maneira dinâmica e múltipla. Alguns temas relacionados ao patrimônio: religioso, histórico, arqueológico, arquitetônico, paleontológico, industrial, geológico, genético, tecnológico, ferroviário, urbano... (Lara, 2017). Na pesquisa em questão o patrimônio cultural material e imaterial religioso é do nosso interesse.

A UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - é uma agência da Organização das Nações Unidas – ONU – criada em 1945), após a segunda guerra mundial desempenhou papel basilar quando o assunto é conservação e proteção do patrimônio cultural universal. À nível mundial, a gestora dos bens culturais.

Dentre suas contribuições, está a difusão de quatro quesitos a respeito do patrimônio cultural: trata-se de um recurso de toda humanidade (não mais um bem nacional, concepção esta que era predominante no cenário mundial anteriormente); o patrimônio é um recurso não renovável (introdução da ideia de sustentabilidade); o patrimônio é um bem intocável (deve estar protegido durante e após conflitos bélicos); o patrimônio envolve o ambiente natural (gestão compartilhada patrimônio cultural - natural) (Lara, 2017, p. 48-49, *apud*, Dias, 2006, p. 107).

As questões patrimoniais ganharam engajamento e apropriações e foram fonte de preocupações em relação ao meio ambiente, principalmente em relação às

degradações ambientais decorrentes dos avanços econômicos e sociais. Acontece então a Conferência Geral da UNESCO, em 1972 no dia 17 de outubro que como resultado obteve a elaboração de final de um documento final da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural que define, dentre outros aspectos, a composição do patrimônio cultural e natural da humanidade, com a concomitante atribuição de valor universal e excepcional. Vamos aos tópicos:

- os monumentos: obras arquitetônicas, esculturas ou pinturas monumentais, objetos ou estruturas arqueológicas, inscrições, grutas; - os conjuntos: grupos de construções isoladas ou reunidas; - os sítios: obras do homem ou obras conjugadas do homem e da natureza, bem como áreas, que incluem os sítios arqueológicos; - os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas ou por conjuntos de formações; - as formações geológicas e fisiográficas, e as zonas estritamente delimitadas que constituam habitat de espécies animais e vegetais ameaçadas; - os sítios naturais ou as áreas naturais estritamente delimitadas (CONVENÇÃO PARA A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL, 1972, p. 2-3).

Migrante da esfera mundial para a nacional, no Brasil, a Constituição Federal de 1988, estabelece o conceito de patrimônio cultural brasileiro. Este documento promove e protege também a cultura imaterial:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, s. p.).

Por patrimônio cultural imaterial é entendido e reconhecido pela UNESCO, quando em 17 de outubro de 2003 que ocorreu em Paris a 32ª sessão da UNESCO para a produção do documento chamado “Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial”. O patrimônio cultural imaterial passa a ser recomendado e reconhecido como:

práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os

indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, 2003, p. 1).

De acordo com esses entendimentos e instituições que ajudam a gerir as questões do patrimônio é importante ressaltar que o patrimônio material e imaterial não se exclui ou se anula. A recriação cultural coletiva é um processo permanente de complementação entre material e imaterial e que são reflexos das transformações contemporâneas da sociedade e as relações entre social e cultural (Lara, 2017).

A mesma autora contribui ainda explicando sobre a religiosidade é uma constante do ser humano no decorrer do dia a dia. O patrimônio cultural religioso imaterial apresenta(m)-se nas práticas, crenças e superstições para denominar o que não se é compreendido. Essas justificativas tendem a ser atribuídas às questões divinas e/ou sagradas. “Assim, o indivíduo religioso confere a determinados espaços, marcas e símbolos com os quais se identifica e se reconhece pertencer a um grupo” (Lara, 2017, p. 74).

Recentemente, discutimos o patrimônio, sua gestão pela UNESCO à nível mundial, e também a participação da Constituição Federal Brasileira sobre o tema. Cabe escrever neste momento, sobre o papel primordial do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) que adota procedimentos para realização de inventários de bens imateriais brasileiros,

apesar da criação de livros de registro do patrimônio cultural imaterial, as questões culturais ainda são consideradas como secundárias, pois apenas o ato de registrar não é o suficiente para garantir a preservação do patrimônio imaterial, o registro apenas concede informações que indicam como fazê-lo de forma sustentável para que continue existindo (Farinha; Carle, 2014, p. 85).

Neste aspecto a Declaração Universal sobre a diversidade cultural, no seu art. 7º afirma que a proteção do patrimônio cultural e imaterial ganha proporções que animam as discussões e diálogos visando o intercultural:

Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, porém se desenvolve plenamente no contato com outras culturas. Esta é uma razão pela qual o patrimônio, em todas as suas formas, deve ser preservado, realçado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das

aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda a sua diversidade e inspirar um verdadeiro diálogo entre as culturas (UNESCO, 2002).

Os testemunhos, sua diversidade cultural, e a necessidade de preservar o patrimônio, vão em direção à preservação dos bens culturais na região do contestado. Antes vamos entender o que é um bem cultural. Para Guedes e Maio (2016), os bens culturais possuem várias definições e vem sendo reelaborada e ampliada no decorrer dos tempos. A expressão bem cultural tem a tendência de ser correlacionada ao patrimônio cultural, que por meio de vieses e instrumentos legais são protegidos. Sobre bem cultural:

Na verdade, qualquer bem produzido pela cultura é, tecnicamente, um bem cultural, mas o termo, pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação – já que não se pode e nem se deve preservar todos os bens culturais –, fazendo com que, no jargão patrimonial – e por força de convenções internacionais –, a locução bem cultural queira se referir ao bem cultural protegido (Guedes; Maio, 2016, s.p. *apud*, CARSLADE, 2016, p. 14).

As Convenções Internacionais compreendem que o bem cultural deve ser protegido, devido sua representatividade e valor para as sociedades. Lembrando que o bem cultural pode tornar-se uma categoria de proteção legal, segundo determinadas valorizações específicas e podem fazer parte dos bens culturais protegidos, nacional ou mundialmente, de acordo com a sua categoria e excepcionalidade (Guedes; Maio, 2016).

É o caso dos museus que mantêm memórias e histórias que representam o contestado, principalmente na sua forma material. Visam preservação de bens culturais deste fato histórico, por meio de imagens, fotografias e objetos. Contanto quando migramos às imaterialidades, principalmente a religiosidade no contestado, também estamos falando de bem cultural, mesmo que em sua maioria não seja legalmente instituída, existe o esforço da população ou mesmo dos municípios, e Estados, no sentido de preservar não só a memória coletiva, mas também a religiosidade presente nas manifestações populares, seja em meio às matas, carreiros, grutas, águas, cruzeiros, por meio de orações e devoção à “São” João Maria. O Parque Estadual do Monge, e a gruta no seu interior exemplificam, a valoração e necessidade de preservação do bem cultural religioso e natural.

Os museus e esses parques possuem proteção legal e investimentos para tal fim. Contudo chamo atenção para as expressões religiosas como bem cultural para localidades menores e interioranas, que não serão elevadas legalmente a alguma categoria patrimonial, contudo observamos que as expressões religiosas (patrimônio cultural religioso, na região contestada e onde “São” João Maria peregrinou) por todo o sul brasileiro, não pode ser considerado um bem cultural atualmente, mesmo com a valoração popular dessa religiosidade. Essas expressões religiosas podem se tornar um bem cultural, se assim as pessoas desejarem, considerando nosso estudo sobre patrimônio cultural e seus bens culturais.

Deste modo, podemos afirmar que o conceito de bem cultural foi considerado e ampliado na Constituição de 1988. Foi um longo processo de ressignificação em diferentes áreas de conhecimento. Destacamos que essa perspectiva multidisciplinar é um processo que leva em consideração o tempo vivido historicamente, a depender de interesses específicos de cada período. Essas questões podem influenciar ou mesmo alterar os significados de bem cultural (Guedes; Maio, 2016).

5. 8 ESPAÇOS SAGRADOS E CRÍTICAS DA POPULAÇÃO ACERCA DA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO

A partir destas últimas afirmativas, aliado à discussão sobre cultura e patrimônio, gostaria de citar alguns espaços sagrados, dentre eles o próprio parque do monge, no qual foram realizadas algumas entrevistas. Apesar de ser um local com grande visibilidade, importância histórica e cenário para a expressão da fé popular, o Parque do Monge tem vivenciado uma série de críticas por parte dos entrevistados que conhecem a Gruta do Monge. A transformação da gruta do monge em parque estadual tem um antes e depois, principalmente para quem frequentou o lugar nos dois períodos.

A entrevistada 4 (L.M.A) expõe sua opinião sobre a revitalização do Parque do Monge:

O Parque do Monge e existem pessoas que vêm visitadas deixam suas velas, queimam suas velas. Fazem as suas orações e super dura até a data de hoje.

Muita gente vem visitar um parque bem movimentado, já foi mais inclusive, agora nem tanto. Aqui na cidade eles fecharam, segundo o pessoal, né? para revitalização, mas teve a corte de madeiras, né? E muito pouco foi investido no parque. Foi colocado alguns corrimãos, mas só isso. Tinha muito restaurante, tinha bastante vendinha, bastante entretenimento aqui em cima, era um programa de família, na verdade você vinha para passar as tardes, para passar o domingo, podia chegar de manhã. Tinha tudo, não precisa se preocupar com nada, né? E agora não tem. Hoje só está o Parque, eles estavam cuidando, mas não se vê restaurante e você não tem nenhuma água para comprar. Digamos assim que é bom que o comércio não esteja, mas o ruim é que perde seu atrativo, né? Que chama as pessoas que deixam o local mais agradável também, né?

(L.M.A – Entrevistada 4) conclui que essa transformação no parque foi um desserviço à cultura:

É triste! É triste, porque continua sendo um programa de família, mas você vem menos tempo, você passa menos tempo aqui, então você vem só para dar uma olhadinha. Parece que é que meio que quebrou aqui e também antigamente você via muito mais plaquinhas, muito mais manifestações de agradecimento. Hoje não tem mais. Até foi tudo retirado, tá só os sinais nas pedras, mas é como se fosse um... é um assassinato à cultura.

Ainda sobre esse assunto (L.M.A) detalha sobre as manifestações de fé que aconteciam na gruta. Os devotos que tinham pedidos atendidos iam até lá pagar suas promessas. E está gratidão pelas graças atendidas eram as mais diversas possíveis, desde fotografias até membros de gesso. Ao caminhar pela gruta pude constatar que as paredes estavam repletas de furos ou bases que foram raspadas para se colocar plaquinhas (pareciam com essas nas lápides de cemitérios), nomes esculpidos nas pedras, rosários e imagens de santos católicos em locais estratégicos para que não sejam retiradas. Afinal, o apagar das promessas parece ser essencial àquele que foi agraciado. Digo locais estratégicos, isso, pois, serão retirados do local como forma de limpeza e preservação do meio ambiente, contudo, esse parece ser um tema polêmico, pois, ao retirar as manifestações de fé incrustadas naquele espaço, é como se arrancasse também consigo a religiosidade e vínculo com o sagrado que aquele lugar representa. Este é um sentimento que pairava nas explicações das pessoas ao andar pela gruta.

Esta descrição não significa obviamente que somos a favor ou contra, necessariamente, dessa situação. Cabe aqui a diversidade de opiniões,

principalmente dos entrevistados acerca do cultural e do sagrado. Segue uma foto para exemplificar as plaquinhas retiradas e uma que resistiu:

Figura 8 - Plaqueta de Agradecimento



Fonte: acervo pessoal do autor (2023)¹⁸.

Figura 9 - Plaqueta removida



Fonte: Acervo pessoal do autor (2023)¹⁹.

¹⁸ Exemplo de uma das plaquetas de agradecimento na formação rochosa na gruta do monge no município da Lapa – PR.

¹⁹ Exemplo de uma das plaquetas de agradecimento removidas da formação rochosa na gruta do monge no município da Lapa – PR.

(L.M.A. Entrevistada 4) comenta este fato:

É... sempre dizia a graças recebidas. Então são pessoas que provavelmente receberam algumas graças, talvez uma cura, não posso te afirmar bem com certeza o que seja, mas que tinha, que tem na verdade muitas manifestações ainda, porém não se pode mais colocar essas plaquinhas, né? Não se tem mais isso e era em toda a extensão da parte ali de pedras do monge. Ali tinha bastante nas paredes. Então tem algumas ainda que resistiram né? Talvez porque foi bem colocado, né? Ali talvez bem chumbada a parede, né? E não pode se retirar. Mas ainda tem ali resquícios daquela manifestação.

Já o entrevistado 8 (A.S) concorda que existem pontos positivos e negativos. Primeiramente critica o fechamento da gruta do monge para retirar a madeira do local. Isso porque, foi proibida a entrada das pessoas para pegar a água curativa que lá se encontrava. Caso alguém entrasse escondido e alguém visse uma garrafinha com água, a mesma era esvaziada no mesmo instante, sob a alegação de que a água estava contaminada. Esse fechamento do parque, segundo A.S, fez murchar a “irmandade” e as reuniões para rezar o terço, contudo as romarias, com muito esforço, estão retornando.

(A.S – Entrevistado 8) expõe mais percalços:

O dia que João Maria comemora aniversário nós fizemos uma oração aqui na praça do Cristo. Deu errado. Ai! Deu errado. Nós tava preparado para fazer oração, juntar as pessoas né? Agradecer as coisas que a gente ganha com isso, porque a gente ganha muito com isso, aí não é que o dinheiro que você ganha, coisas sem nada de dinheiro, né? com pensamento positivo. Quando iniciamos a oração. Daqui a pouco encheu de fiscal e polícia, aí mandaram barrar mas nós não paremos, nós continuemo. É porque não podia fazer oração aí, ordem do Prefeito Municipal. Mas nós continuemos ali, da onde estava o Márcio Assad, ali saiu lá do lado conversou cos home. Não sei o que aconteceu que nós conseguimos terminar a oração, mas tivemos que assinar um BOzinho lá. Nós estava com autorização do governador do Ratinho Junior para fazer lá no... na Gruta, mas nós não fizemos para modo do IAT né? que cuida no parque e nós não tinha por escrito. Não ia ter não, fumo lá fazer oração lá, nós tinha só do governador, daí fizemos aqui que é municipal aqui ainda deu... deu rolo. Depois daquilo não fizemos mais ficou para nós fazer toda semana oração lá na Gruta, mas ficamos meio... meio parado um pouco para ver o que vai acontecer.

Por um lado há incentivo à cultura, por outro não. “De um lado tem incentivo, de outro lado tem atrapalhado” (A.S. – Entrevistado 8).

Embora em tom de duras críticas, a população também explica que existem algumas vantagens, a depender do ponto de vista. Para concluir o assunto, aciono o

Entrevistado 7 (A.M.R), que menciona o Parque do Monge e suas modificações. Na sua visão esta mudança “piorou” [sic] devido ao turismo e as regulamentações que acabaram por restringir algumas ações das pessoas no parque, e também a diminuição do espaço de lazer com a família junto à natureza. A.M.R entende as motivações para essa transformação:

era um ponto turístico bem movimentado, daí depois por causa da mudança que o IPHAN pegou, eles não investiram mais e tiraram esses comerciantes. Não tinha que ir lá na cidade daí para almoçar e antes nós chegava lá, o ônibus já tinha lanchonete, tinha tudo lá em cima e você passava a tarde. A gente tinha cancha de tudo que é esporte. Vôlei de areia. Vôlei de grama. Tinha futebol. Ah, eu quero fazer uma carne, quero almoçar lá fora, você trazia arroz, macarrão, o que você quisesse e fazia. Lá tinha fogãozinho, tinha cada... tinha bastante churrasqueira e uma chapinha para você. Você vinha lá e encostava no carro do lado e ali era a tua cozinha. Daí eles tiraram tudo isso e proibiram o pessoal de levar bebida, de levar comida, de fazer fogo lá em baixo. Daí quando entrou um governo que achou que tinha que fazer uma comissão para gerenciar isso. Não é outra comissão. Entra a política no meio e daí eles tiraram o pessoal que estava a 20 anos. Acho que até mais com o restaurante lá em cima, eles obrigaram sair porque estava poluindo o ambiente, então daí não tinha banheiro direito, por que era tudo porque é tudo pedra (A.M.R – Entrevistado 7).

Na fala deste entrevistado apareceram a sigla do IPHAN, contudo ele estava se referindo ao IAT que gerencia o Parque Estadual do Monge. “O PEM é uma unidade de conservação de proteção integral, criada a partir da Lei Estadual nº 4.170, de 22 de fevereiro de 1960, tendo como unidade gestora o Instituto Água e Terra (IAT), antigo Instituto Ambiental do Paraná (IAP), órgão ambiental do estado” (Micaloski, et al., 2021, p. 03). O Parque Estadual do Monge é um programa de uso público, e isso significa que diz respeito às atividades para ações para recepção de visitantes, e objetiva ordenar, orientar, e direcionar a forma de uso do Parque pelas pessoas, para que não haja alterações nos recursos naturais que lá se encontram. O programa em questão é composto por três subprogramas, a saber, recreação e interpretação ambiental, educação ambiental e concessões (Micaloski, et al., 2021).

Poderíamos apresentar diversos outros espaços sagrados, bens culturais, patrimônio natural, materialidades e imaterialidades. Gostaria de compartilhar alguns registros em formato de fotografias, para mostrar um pouco mais sobre essa experiência que pude obter visitando alguns espaços culturais.

Abaixo algumas fotos de locais onde “São” João Maria pernoitou ou permaneceu por longa data.

Figura 10 - Cruz e o Cedro-Rosa



Fonte: acervo pessoal do autor (2023)²⁰.

Diz-se que este cedro-rosa é a brotação da cruz original. Essa de madeira foi colocada para manter o símbolo da cruz (R.M.R – Entrevistado 2). O entrevistado 3 (J.R) explicou que aprendeu a fazer a cruz com cedro, com orientação de seus antepassados que aprenderam com “São” João Maria, e que também brotou, contudo, algumas décadas depois do seu plantio, foi necessário removê-la para a construção de uma casa para um de seus filhos. J.R utiliza a casca de cedro para fazer simpatias com intuito de realizar curas de cânceres.

²⁰ Cruz com a imagem do segundo monge em Piên - PR, ao lado de uma pequena construção, entremeio uma araucária e cedro-rosa.

Figura 11 - Cruz na Gruta do Monge



Fonte: Acervo pessoal do autor (2023)²¹.

Figura 12 - Bica de Água Curativa



Fonte: acervo pessoal do autor (2023)²².

²¹ Cruz na Gruta do Monge na Lapa – PR.

²² Nascente de água na Gruta do Monge na Lapa - PR. Segundo a crença popular, a água é milagrosa e tem poder curativo. Centenas de pessoas vão ao local para pegar a água, rezar, agradecer, pagar promessas ou mesmo visitar turisticamente.

As fotos ajudam a descrever alguns locais de memória e denotam a forte expressão religiosa e cultural na região. Além das questões relacionadas às expressões culturais e religiosas, podemos considerar que a religiosidade ou espiritualidade não se enquadram dentro da definição de bens culturais como tínhamos como hipótese, mas que elas podem vir a ser, caso as pessoas assim queiram instituí-lo (patrimônio cultural religioso). Constatamos também que o turismo e as intervenções do estado são vistas como um problema sério, pois des-significa a teia de crenças.

5. 9 UMA VISÃO CRÍTICA SOBRE MUSEUS DO CONTESTADO

Até o momento o foco das críticas ou problematizações circundam os espaços sagrados em meio a natureza e como isso afeta de maneira sensível parte da população local na Lapa. Seguindo essa linha de problematizações, gostaria de evocar à discussão o papel dos museus quando tratamos da história e memórias do contestado. Romero (2012), em sua tese de doutorado sobre “Museu do Museu: uma crítica do registro da Guerra do Contestado em Santa Catarina”, levanta pontos pertinentes e que merecem atenção. Os museus passaram por diversas transformações nas últimas duas décadas no Brasil, contudo esses avanços não foram acompanhados nos museus catarinenses que ficaram à margem destes avanços. O autor caracteriza os museus como um empilhado de imagens que representam oficialmente o contestado. Estamos falando dos objetos, fotos, iconografias e documentos que ilustram o contestado e as narrativas da guerra nos museus. Crítica a lógica linear da concepção museológica, a repetição da leitura da história unívoca, de tal modo, que as imagens apenas reafirmam a narrativa já conhecida e aceita. Não se questionam as imagens, como se elas ficassem pairando, perdidas no tempo da guerra que se foi.

Todo o interesse pela Guerra do Contestado certamente relaciona-se com este tipo de sensação, mas o que acontece é a frustração, é o desenrolar de imagens-fetichismo, é a constatação de que tudo é como sempre foi. O registro museológico destas memórias está longe de proporcionar uma experiência que consiga vincular organicamente o espectador, o visitante e o estudante com o fato musealizado. O museu embalsamado é como uma múmia que não pode ser decifrada. Os museus resumem-se a fazer grandes sínteses,

glossários que seguem um ordenamento fraseológico típico do colecionismo oficial, que mumifica objetos como nas grandes coleções, no mercado de arte. Além disso, sofrem quase todos de um certo ranço pedagógico de tipo conservador que procura repassar conhecimentos consagrados para um espectador/aluno passivo (Romero, 2012, p. 73).

Romero (2012) revela sua experiência com alguns museus que retratam o contestado, porém todos eles permanecem fixos na rememoração de passado e de uma realidade pertencente além/aquém da nossa, mesmo os museus sabendo que isso também remonta nossa origem. Na verdade, os museus elegem um ponto fixo no passado, colocando-o como origem. “A maioria dos museus que tratam do Contestado coloca a origem da Guerra num ponto fixo do tempo linear: a questão de limites entre Paraná e Santa Catarina” (Romero, 2012, 74).

Os museus, objetos de pesquisa de Romero (2012) foram os seguintes: Museu Histórico Antônio Granemann de Souza de Curitiba - SC; Museu Municipal de Campos Novos - SC; Museu Histórico Thiago de Castro em Lages - SC; Museu Histórico e Antropológico da Região do Contestado em Caçador - SC; Museu Monge José Maria em Irani - SC; Museu do Jagunço da Cidade Santa de Taquaruçu em Fraiburgo - SC.

Os silêncios sobre alguns assuntos sobre o contestado também são evidenciados por Romero (2012, p. 173). “Tão importantes quanto os acervos apresentados nos museus são os segredos, os silêncios, os sigilos”. Aspectos da guerra, dos sertanejos, estão ausentes ou mal abordados. Dentre estes aspectos compõem questões como o imperialismo, as barganhas de terras com governantes, as riquezas naturais, a vida sertaneja no dia a dia, a Igreja Católica, o Exército Brasileiro, imprensa, são “sinônimos” de ausências. Esses assuntos são deveras pertinentes à discussão sobre o contestado, e embora assim o sejam, considereei esta breve passagem para trazer luz aos temas silenciados sobre o contestado, e quem sabe, incentivar outras pesquisas considerando estes silêncios.

Considerando a história e a memória do contestado em ressurgência como visto no último parágrafo, a presente pesquisa, por questões dos objetivos propostos, escolheu aprofundar-se no silenciamento dos assuntos que remetem ao sonho utópico do messianismo do contestado, e de que maneira esse movimento religioso implicou nas diversas camadas sociais em sua época e no momento presente. Como

Romero (2012, p. 174) explica “pode-se considerar que ambos os lados da luta estavam envolvidos com diferentes promessas messiânicas: de um lado a promessa do progresso, da civilização e do capital, de outro o fim da opressão e a justiça social”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, o conceito de patrimônio evoluiu e deixou de ser exclusividade dos que acumulavam riquezas e eram detentores do poder. As expressões patrimônio cultural, material e imaterial se tornaram mais amplas, assim como a dimensão de identidade social e cultural das nações adquiriram valor no século XX. Atualmente, esse conceito tem evoluído concomitante com o cultural, tendo assim o patrimônio alcançado uma diversidade de significados no aspecto sociocultural. Sendo assim, o patrimônio tem hoje, novos usos sociais e estão envoltos também novos desafios na contemporaneidade. Essa diversificação do patrimônio alcançou a valorização da cultura popular, em detrimento do antigo favorecimento das classes dominantes que se apropriaram dos bens culturais.

O patrimônio cultural religioso é composto por bens materiais e imateriais, e estes se cristalizam nas sociedades no qual indivíduos buscam se relacionar com o sagrado. Embora os espaços materiais sirvam de simbolização para este retorno à experiência com o sagrado, os grupos sociais, ajudam a definir a coerção grupal. “O patrimônio também se constitui, em seus aspectos imateriais, em um espaço sagrado, em um lugar de memória, onde se busca reviver a memória e transmiti-la” (Lara, 2017, p. 209). Assim, o patrimônio cultural religioso ajuda a definir identidades, mantêm tradições culturais por meio de símbolos para as gerações vindouras. O patrimônio cultural religioso, tem deste modo a função de armazenar a memória social e construir identidades.

A memória tem papel primordial quando falamos de armazenamento e construção de identidades sociais. Os conceitos de memória e identidade auxiliaram sobremaneira na construção desta pesquisa, pois falar sobre o Contestado e a Guerra do Contestado é um exercício de revisitação do passado, para poder apreender o momento presente com os resquícios de lembranças pessoais, construídas e rememoradas individual e coletivamente. A memória não é só individual, é também coletiva, neste caso, a recordação e as lembranças vem por meio de testemunhos, de maneira sensível e também material. Os testemunhos ajudam os grupos sociais a atualizar e complementar as memórias individuais, à maneira das memórias dos espaços e imagem local.

Lembranças podem ser traumáticas e são compartilhadas de geração em geração pela oralidade. Importante se faz escutar o relato dos sofrimentos, pois o longo silêncio do passado não pode conduzir ao esquecimento, pois esta é a resistência que a sociedade impõe frente a impotência dos discursos oficiais, o passado nutre a nossa formação de identidade, e o relato de memórias estão envoltos de paixões individuais, mas a memória oral não é tão somente o testemunho, são também as omissões e esquecimentos que carregam significativas repercussões. A memória coletiva, em essência, lembra-se das coisas, pois a recordação é constituída pela cultura, pelo espaço e pelo tempo.

A região do contestado foi cenário de reivindicações com o movimento social que convencionou-se chamar Guerra do Contestado. Esse movimento social do Contestado era formado por sertanejos que se encontravam à margem da sociedade brasileira, essa posição vulnerável aliada ao abandono econômico, político, cultural, social e religioso. Os sertanejos estavam à mercê, tendo de buscar suas próprias ferramentas para a autopreservação da vida. A expulsão da população que residia na linha tronco da estrada de ferro, não teve outra escolha, senão, mobilizar-se para a autoproteção, esse sentimento de abandono não era apenas uma percepção individual ou grupal, era um fato consumado pelas ações do governo brasileiro vigente na época. Com o início da república, ainda frágil, temia qualquer movimento que de alguma forma representasse perigo.

A organização sertaneja toma forma no sertão do sul brasileiro, principalmente em Santa Catarina, com os redutos de pessoas que não tinham terras. Esses redutos foram denominados de cidades santas, e serviam de apoio mútuo entre os sertanejos, eram inspirados e liderados por personagens religiosos que andavam pelo sertão, com práticas populares com base no catolicismo popular. Nesta pesquisa, contextualizamos a trajetória de três figuras místicas: João Maria de Agostini, João Maria, José Maria, respectivamente, tendo cada um deles desempenhado um papel decisivo, direta ou indiretamente, no desenrolar dos eventos da Guerra do Contestado.

O último monge é que teve participação direta, e pereceu na batalha do município de Irani, juntamente com o reduto deste local. Este monge encerra a crença do retorno messiânico de “São” João Maria, acompanhado de um exército de anjos e de São Sebastião. Ressalto que “São” João Maria é uma terminologia genérica para

se referir aos três monges descritos na pesquisa, pois, entre a população da época e mesmo hoje, poucos fazem essa distinção, e consideram que é uma única pessoa. Saliento também que messianismo é uma terminologia utilizada academicamente, e não que assim eram chamados no passado.

Sobre o aspecto messiânico no contestado (que substituí por manifestações religiosas ou religiosidade no contestado), tendo em vista o abandono em todas as esferas do ser humano, para ser realmente considerado um cidadão, trago a seguinte reflexão: não é estranho que esse movimento religioso-messiânico tenha ocorrido, seria estranho se isso não tivesse acontecido. Afinal, a crença em ‘São’ João Maria e a sua ressurreição, foi a expressão máxima de esperança, autopreservação, motivação frente à opressão política e social e o extermínio iminente pelas forças governamentais.

Como podemos constatar, o catolicismo popular teve papel decisivo no conflito armado do Contestado. Tanto esse catolicismo popular, quanto a história e memórias do Contestado, permaneceram algumas décadas no silêncio, seja pela população local, seja pelo governo, isso, se deve ao trauma do extermínio dos sertanejos perpetrados com o aval do próprio governo para atender o interesse de estrangeiros. Este sanguinolento morticínio deixou marcas indeléveis de violência e o trauma ainda perdura na região do Contestado. Os sertanejos perderam esta guerra após quatro anos de confronto com as forças policiais e do exército brasileiro.

Contamos com um vislumbre das expressões religiosas na região do contestado por meio das entrevistas de pessoas devotas em “São” João Maria. A crença no monge se confirma e mantém a partir de rezas, romarias, encenações, simpatias, relatos de profecias e milagres, principalmente em espaços considerados sagrados como grutas com águas ditas curativas, cruzeiros e capelinhas. A diversidade de manifestações religiosas continuam encantando as populações locais, e não raro, a igreja católica oficial, em muitas situações, demonstrou aproximações com esse catolicismo popular, mesmo com suas diferenças. Considerando a contextualização sobre o catolicismo popular do passado, com a ajuda das memórias do Contestado, atualmente constatamos que as manifestações nas materialidades, ou seja, os espaços, e imaterialidades sejam elas expressões simbólicas, ao que se pode apontar como necessidade de se preservar os bens culturais, consagrados ou

não. Mesmo com as dificuldades percebidas entre instituições e população, a proteção do patrimônio é palco de conflitos, disputas e des-significações da religiosidade.

“São” João Maria, como se convencionou chamar popularmente, é tido na região do contestado como um homem santo, alguém enviado por Deus e que contém algumas características que o remetem a essa posição. Trata-se de um santo que não é santo. Pelo menos não pela igreja católica oficial. “São” João Maria é um santo canonizado pelo povo, segundo o catolicismo popular. Para a pesquisa, descrevemos brevemente o processo para beatificação e de fato “São” João Maria possui características significativas. Contudo, não é um representante da igreja segundo os costumes tradicionais.

Sobre essa santificação popular, o que chama a atenção é a força da experiência que se tem com o sagrado, individual e coletivamente. O sagrado é tido como numinoso, uma crença mágica, um encantamento espiritual que animam os sujeitos. Este aspecto numinoso faz sentido quando analisamos pela psicologia analítica. Segundo o pensamento junguiano, o ser humano não nasce uma tábula-rasa e sim, já nasce com uma estrutura pré-definida, chamada arquétipo. Chamo a atenção para o fato de que não se é possível construir os arquétipos, eles já existem a priori, e qualquer tipo de definição o descaracteriza, pois é uma energia psíquica sem forma, mas que encerra em si um padrão energético universal, que vai sendo preenchido com as experiências pessoais, de acordo com o contexto no qual está inserido. Os inconscientes pessoais e coletivos são povoados por arquétipos, mas para compreender os fenômenos é fundamental aprendê-los conscientemente. A psicologia analítica busca trabalhar não o arquétipo em si, e sim as suas representações, seus símbolos manifestos nos comportamentos pessoais, sociais, culturais. À essas representações damos o nome de imagem arquetípica, no qual se estudam os fenômenos psíquicos na realidade material, comportamental.

Apresentamos o conceito de complexo de tonalidade afetiva e explicamos que os complexos se apresentam no nível pessoal e coletivo da psique. As situações do cotidiano ganham forma fenomenologicamente, de acordo com a experiência pessoal (salutar ou traumática), regido por um núcleo arquetípico que é preenchido de acordo com o contexto no qual os sujeitos estão inseridos. As situações vivenciadas são acompanhadas por forte carga energética e emocional, e a qualidade da direção dessa energia psíquica é que serão decisivas no desenrolar da vida das pessoas.

A partir desse conceito de complexo de tonalidade afetiva, ou apenas complexo psicológico é que nasce a proposição do termo complexo cultural que visa narrar os conflitos intergrupais nas sociedades e culturas. Inicialmente essa teoria dos complexos culturais era chamada de inconsciente cultural, com o intuito de nomear uma lacuna existente na obra de Jung. Embora Jung não tenha utilizado esse termo especificamente, as contribuições acerca do inconsciente coletivo, possibilitaram análises do cultural, como por exemplo no texto em que fala sobre “*Wotan*” e o desenvolvimento do nacional-socialismo na Alemanha, nos eventos da Segunda Guerra Mundial. Complexo cultural é um termo contemporâneo para descrever psicologicamente aspectos socioculturais e os seus conflitos entre grupos.

O complexo cultural atua no inconsciente cultural e ajuda a organizar as atitudes do grupo. Essa organização se refere às crenças e emoções coletivas que delineiam suas atitudes e comportamentos, mediando as relações pessoais e grupais. O complexo tem uma característica de autonomia sobre a consciência. Produzem o sentimento de pertencimento (aspecto salutar do complexo cultural) ou de alienação grupal (geradores de preconceitos, ou posturas de oposição [nós-eles]).

Como o complexo cultural pode representar o desenvolvimento salutar de uma cultura, ela tende a ser destrutiva devido às tensões e posturas rígidas dos grupos e dos indivíduos ao entorno de ideias fixas e unilaterais, que quando confrontadas com as diferenças produzem conflitos de acordo com a intensidade da carga emocional suscitada. A guerra do contestado pode ser vista por esse viés. Não é a intenção da pesquisa nomear um “Complexo Cultural do Contestado”, ou mesmo reduzir a religiosidade atual na região contestada sob os complexos culturais e religiosos. Antes, buscamos narrar estes eventos com base em características dos complexos culturais e compreendermos essa dinâmica, pois o autoconhecimento e as apreensões dos eventos pode conduzir a uma integração gradual na psique. Evidentemente, o complexo cultural permeia a dinâmica cultural na região do Contestado, porém, resgatamos o passado e suas memórias para entender essas manifestações religiosas atualmente. A Guerra do Contestado deixou marcas psíquicas indelévels na coletividade, como tivemos oportunidade de estudar.

A Guerra do Contestado deixou traumas geracionais e ajudou a formar o senso de identidade de parte da população que reside na região do Contestado, principalmente por meio das expressões da religiosidade e culto ao monge “São” João

Maria, que continua encantando e produzindo, de certa forma, uma “cura”, uma continuidade salutar rumo à integração psíquica. Constatamos que a dinâmica do complexo cultural esteve presente de diversas formas na Guerra do Contestado, nas décadas posteriores e também atualmente, migrando de um complexo “destrutivo” à possibilidade de um desenvolvimento salutar, chamado função transcendente. O trauma tem sua função de não deixar a psique individual e coletiva se desintegrarem, mesmo que isso signifique disfunções aos nossos olhos. Mesmo após essa análise, seria importante nos indagar: o trauma no Contestado continua ativo no inconsciente coletivo? Ou está oculto apenas, esperando um momento oportuno para vir à consciência novamente sob uma nova forma?

A pesquisa teve como foco as memórias religiosas do contestado, para tanto, foi necessário contextualizar também a guerra e o messianismo, para podermos compreender qual o papel da religiosidade frente ao trauma coletivo. Nas últimas décadas temos visto diversas publicações científicas sobre a Guerra do Contestado e os seus desdobramentos, pois este evento teve uma ampla diversidade de fatores acontecendo ao mesmo tempo, fizemos um recorte das memórias religiosas na região do Contestado para investigar essas manifestações simbólicas na atualidade.

O tema da pesquisa foi relevante para o meio acadêmico no que tange a interdisciplinaridade, principalmente entre história e psicologia. Essa nova perspectiva de análise do cultural e das expressões religiosas, a partir da “*circum-ambulação*” (método compreensivo-simbólico), amplifica a possibilidade de pesquisas que visem aprofundar o tema e contribuir com a população na região do Contestado. A pesquisa atingiu seu objetivo na correlação entre os complexos culturais da psicologia analítica com as memórias religiosas do Contestado, concomitante também às questões do patrimônio. Para esta análise mais histórica o método de Análise de Conteúdo é que forneceu os subsídios necessários para organização das entrevistas em categorias, subcategorias e categorias de análise. As quatro principais categorias foram a religiosidade; preservação; memória; guerra do contestado; culminando na análise de conteúdo propriamente com a respectiva fundamentação teórica.

A hipótese inicial era de que a religiosidade poderia ser um bem cultural. Contudo, com base nas pesquisas sobre o assunto, constatamos que existem vínculos patrimoniais pela memória. Embora não seja um patrimônio consagrado, as memórias coletivas são importantes para o reconhecimento da identidade de grupos

formadores da sociedade brasileira. Portanto, a religiosidade e as expressões religiosas no Contestado, com as edificações, práticas, formas de expressão, obras, objetos, espaços destinados à cultos, poderiam ser, sim, considerados patrimônios de uma população do Contestado, se assim ela desejasse. Porém, essa população tem ainda uma memória flutuante, violentada, devido aos traumas, silêncios, que estão adormecidos ou latentes.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Editora Unicamp – Campinas, São Paulo, 2011.

BARCELLOS, Gustavo. Introdução. In: HILLMANN, James. **Psicologia arquetípica**: um breve relato. Tradução: Lúcia Rosenberg; Gustavo Barcellos. Editora Cultrix: São Paulo, 1991.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

CALONGA, Tania Aparecida da Silva. **O Movimento Messiânico do Contestado**. Oracula: Revista de Estudos do Cristianismo Primitivo, vol. 4, n. 8 – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/oracula/article/view/5864/4738> Acesso em: 10 jun. 2024.

CAMPOS, Claudinei José Gomes. **Método de análise de conteúdo**: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. RevBrasEnferm, Brasília (DF) 2004 set/out;57(5):611-4.

CAVALCANTE, Ricardo Bezerra.; CALIXTO, Pedro.; PINHEIRO, Marta Macedo Kerr. **Análise de Conteúdo**: considerações gerais, relações com a pergunta de pesquisa, possibilidades e limitações do método. Revista Inf. & Soc.; Est., João Pessoa, v. 24, n.1, p. 13-18, jan./abril. 2014.

CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA. **Divinus Perfectionis Magister**: do sumo pontífice João Paulo II sobre a nova legislação relativa às causas dos santos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html Acesso em: 01 jul. 2024.

CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. **Sanctorum Mater**: instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos santos. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_po.html Acesso em: 13 jul. 2024.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL. Brasil, 1988. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/acervo/legislação> Acesso em: 10/07/2024.

CONVENÇÃO PARA A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL, 1972. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao1972%20-%20br.pdf> Acesso em: 01 jul. 2024.

CORRÊA, C. P. de A. T. C. G. **Jung e o Caçador das Sombras**: um diálogo entre ciência e espiritualidade. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado – Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/UFRRJ-1_27dbc333d4e1a0a052325df61b09dba1 Acesso em: 01 jul. 2024.

DIAS, Reinaldo. **Turismo e patrimônio cultural**: recursos que acompanham o crescimento das cidades. São Paulo: Saraiva, 2006.

DROOGERS, André. **Sincretismos**. Estudos Teológico – v.21, n.3, 1981. Disponível em: http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1335/1286 Acesso em: 13 jul. 2024.

ESPIG, Márcia Janete. **Em Nome de São João Maria**: a santa religião do Contestado. In: *A Guerra Santa do Contestado Tintim por Tintim*. São Paulo: Letra e Voz, 2023.

GAETA, Maria Aparecida J. V. **“Santos” que não são santos**: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. Mimesis, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999. Disponível em: https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v20_n1_1999_art_05.pdf Acesso em: 10 jun. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

FARINHA, A. B.; CARLE, C. B. **A Diversidade Religiosa e o Patrimônio Imaterial**: Navegantes e Iemanjá em Pelotas – RS. Expressa Extensão. Pelotas, v.19, n.1, p. 81-92, Disponível em: 2014. <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/expressaextensao/article/view/4433> Acesso em: 10 jul. 2024.

FERRETTI, Sérgio. **Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular**. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, n. 21, 25 Set 2014 Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>. Acesso em: 13 jul. 2024

FIGUEIREDO, Maria do Desterro de; NASSER, Stella Nabuco; SILVA, Armando de Oliveira e; RADOMINSKI, Rosana Bento. **O Complexo Cultural e o Complexo do Comer**: um estudo com mulheres obesas. *Revista da Abordagem Gestáltica – Volume XXVI*, 2020. 361-369. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v26nspe/v26nspea02.pdf> Acesso em: 25 mai. 2023.

FRANZ, Marie-Louise Von. **Psicoterapia**. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 2021.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GUEDES, Maria Tarcila Ferreira; MAIO, Luciana Mourão. Bem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural> Acesso em: 01 jul. 2024.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

HENDERSON, J. (1984). **Cultural attitudes in psychological perspective**. Toronto: Inner City Books.

IPHAN. Site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – **IPHAN**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226> Acesso em: 01 jul. 2024.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

JENSEN, Joseph. **Dimensões Éticas dos Profetas**. Edições Loyola – São Paulo, 2009.

JUNG, Carl, Gustav. **Cartas / Carl Gustav Jung**. Vol. I. 1ª ed., - Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, Carl, Gustav. **Cartas / Carl Gustav Jung**. Vol. II. 1ª ed., - Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Freud e a Psicanálise**. 7. ed. – Petrópolis, RJ, Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **A Dinâmica do Inconsciente: a natureza da psique**. 10ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade**. 10ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. **Os Fundamentos da Psicologia Analítica**. Tradução Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

JUNG, C. G. **Civilização em Mudança: aspectos do drama contemporâneo**. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JUNIOR, Neri Bortolanza; BELLI, Maria José Louregai. **A Valorização do Patrimônio Histórico do Município da Lapa**. Governo do Estado do Paraná – 2013. Disponível em:
http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2013/2013_utfpr_hist_artigo_neri_bortolanza_junior.pdf Acesso em: 01 jul. 2024.

KALSCHED, D. **O mundo interior do trauma, defesas arquetípicas do espírito pessoal**. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 2013.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **A Trajetória de Um Eremita Peregrino**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 17-71, jan./jun. 2014. Disponível em:
<https://core.ac.uk/download/pdf/303961794.pdf> Acesso em: 05 mai. 2023.

KORMANN, José. **O Contestado e a Guerra do Contestado**. Editora Nova Letra – Blumenau, 2012.

LARA, C. de B. Q. **O Patrimônio Cultural Religioso: História e memória da igreja Nossa Senhora Imaculada Conceição de Dourados / MS.** Dissertação de mestrado - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados / MS, 2017. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wpcontent/uploads/2019/03/DISSERTA%C3%87%C3%83O-FINAL-REVISADO-P%C3%93S-BANCA.pdf> Acesso em: 10 jul. 2024.

LEGOFF, Jacques. **História e Memória.** Editora da UNICAMP, Campinas – São Paulo, 1990.

LÖWY, Michael. **Messianismo, utopia e socialismo moderno.** Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v.3, n.2 (jul-dez) 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/download/26236/15339> Acesso em: 13 jul. 2024.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916).** Editora Unicamp – Campinas, São Paulo, 2004.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. **Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados.** In SOARES, I. M; SILVA, I. B. M. (Orgs.) Sentidos da Devoção. Fortaleza: IPHAN – CE, 2013.

MASPOLI, Antônio. **O Complexo Cultural em Carl Gustav Jung.** UNIABERTA – Universidade aberta de psicologia e autoconhecimento. Consolação – SP. 2021. Disponível em: <https://uniaberta.com.br/o-complexo-cultural-em-carl-gustav-jung/> Acesso em: 01 jul. 2024.

MENEZES, C. V. de. **Religiões e Práticas Religiosas na Região do Contestado.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-08092009-163215/publico/CELSO_VIANNA_BEZERRA_DE_MENEZES.pdf Acesso em: 01 jul. 2024.

MICALOSKI, Mariana Meira; LUCAS, Fernanda Moura Fonseca; CUNHA, Letícia Helena Ribeiro da Cunha; NOGUEIRA, Barbara Gabriele de Souza; SOARES, Ronaldo Viana, TETTO, Alexandre França. **Análise do Uso Público do Parque Estadual do Monge, Lapa/PR.** Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Biodiversidade Brasileira, 11(1): 1-11, 2021. Disponível em: https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2023-05/analise_do_uso_publico_do_parque_estadual_do_monge_lapa_pr.pdf Acesso em: 01 jul. 2024.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século**: Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

NEGRO, Mauro. **Profetas e Profetismo**: Identidade e Missão. Revista de Cultura Teológica - v. 17 - n. 67 - ABR/JUN 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15459> Acesso em: 13 jul. 2024.

NETO, Breno Conceição. **A Importância do Messianismo para a Guerra do Contestado (1912 – 1916)**. Geographia Opportuno Tempore, Londrina, v.6, n. 2, p. 75 - 86, maio/agosto, 2020. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=IMPORT%C3%82NCIA+DO+MESSIANISMO+PARA+A+GUERRA+DO+CONTESTADO+%281912%E2%80%931916%29&btnG= Acesso em: 03 set. 2022.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. In: Les lieux de mémoire. I Lá République, Paris, Gallimard, 1984. Tradução: Yara Aun Khoury. Proj. História, São Paulo, 1993.

NOVAES, Camila Souza. **Corrupção no Brasil**: uma visão da psicologia analítica. Junguiana, São Paulo, v. 34, n. 2, p. 5-17, dez. 2016. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252016000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 25 mai. 2023.

OLIVEIRA, Geraldo Máximo de; SILVA, Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da. **O Movimento Messiânico e a Guerra do Contestado**. Anais XVIII ENANPUR, Natal, 2019. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviiienanpur/anaisadmin/capapdf.php?reqid=1503> Acesso em: 03 set. 2022.

OLIVEIRA, C. D. M. de. **Patrimônio religioso em irradiação**: monumentos à mobilidade humana contra o monstro do esquecimento. Ateliê Geográfico - Goiânia-GO, v. 8, n. 3, p.150-172, dez/2014. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/29788/18085> Acesso em: 10 jul. 2024.

OLIVEIRA, Frederico Salomé de. **O Catolicismo Rústico Ganha Uma Cidade Nova**: a festa do divino da comunidade Canela, antes e depois de Palmas / TO. Encontro de estudos multidisciplinares em cultura. VI ENECULT, Facom-UFBA – Salvador – Bahia,

2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24418.pdf> Acesso em: 06 ago. 2023.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Processamento Simbólico Arquetípico**: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-136830/processamento-simbolico-arquetipico--uma-proposta-de-metodo-de-pesquisa-em-psicologia-analitica> Acesso em: 03 set. 2022.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no Mundo**. 2ª ed. Alfa-Omega - São Paulo, 1976.

ROMERO, Fernando Antônio da Silva. Museu do museu: uma crítica do registro da Guerra do Contestado em Santa Catarina. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, - Florianópolis, SC, 2012. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC_906e15256a9940f5e94600ed9ad97308 Acesso em: 01 jul. 2024.

SALOMÃO, Eduardo Rizzatti. **O exército encantado de São Sebastião**: as evidências da crença sebastianista na Guerra do Contestado (1912-1916). Revista Eletrônica História em Reflexão, [S. l.], v. 3, n. 5, 2009. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/209>. Acesso em: 13 jul. 2024

SILVA, Cauan Esplugues; SERBENA, Carlos Augusto. **A Teoria dos Complexos Culturais**: Uma perspectiva junguiana do social. Estudos Interdisciplinares em Psicologia – Vol. 12, p. 158 – 182, Londrina, 2021. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/353785191_A_teor%C3%ADa_dos_complexos_culturais_uma_perspectiva_junguiana_do_social Acesso em: 03 set. 2022.

SINGER, Thomas. A Teoria do Complexo Cultural: modos científicos e mitopoéticos de conhecer. In: CAMBRAY, Joseph; SAWIN, Leslie. **Pesquisa em Psicologia Analítica**: aplicações a partir da pesquisa científica, histórica e intercultural. – 1ª ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021. Cap. 3, p. 108-128.

SINGER, C. & KAPLINSKY, C. (2019) **Complexos culturais em análise**. In: MURRAY, S. Psicanálise junguiana: Trabalhando no espírito de C. G. Jung (p. 55 à75). Petrópolis, RJ: Vozes

SINGER, T. **The cultural complex and archetypal defenses of the group spirit: Baby Zeus, Ellian Gonzales, Constantine's Sword, and other holy wars (with special attention to the axis of evil).** In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The Cultural Complex. Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society.* Hove; New York: Brunner-Routledge, Taylor, Francis Group, 2004. p. 13-35.

STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma:** uma introdução. 5. ed. – Cultrix, São Paulo, 2006.

TANCETTI, Barbara; ESTEVES, Jéssica Harumi. **O racismo como complexo cultural brasileiro:** uma revisão a partir do feminismo decolonial. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 49-62, dez. 2020. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252020000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25 mai. 2023.

TOMPOROSKI, Alexandre Assis. **Cicatrizes do Contestado:** a estatização da Southern Brazil Lumber and Colonization Company e o advento do Campo de Instrução Marechal Hermes. *Universidade do Contestado - Desenvolvimento Regional em Debate*, 2016, vol. 6, núm. 3, Julho-Diciembre, ISSN: 2237-9029. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5708/570863074010/570863074010.pdf> Acesso em: 01 jul. 2024.

TONON, Eloy. **Os Monges do Contestado** - Permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2008. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22264> Acesso em: 03 set. 2022.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. Declaração Universal sobre a diversidade cultural, 2002. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf> Acesso em: 01 jul. 2024.

VENTURA, Roberto. **Canudos como cidade iletrada:** Euclides da Cunha na urbs monstruosa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1997, V. 40 nº1. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/T7DtFHxh9cCtfqggTd6Rz6S/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 01 jul. 2024.

XAVIER, Marlon. **O conceito de religiosidade em C. G. Jung.** *Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC)*. v. 37, n. 2, pp. 183-189, maio/ago. 2006. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/1433>
Acesso em: 01 jul. 2024.

WELTER, Tânia. **O Profeta São João Maria Continua Encantando no Meio do Povo**: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. Disponível em: http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_47752/o_profeta_sao_joao_maria_continua_encantando_no_meio_do_povo-um_estudo_sobre_os_discursos_contemporaneos_a_respeito_de_joao_maria_em_santa_catarina Acesso em: 03 set. 2022.

WESTPHAL, Euler Renato. **Linguagem como Representação**: uma breve aproximação hermenêutica. In: LAMAS, Nadja de Carvalho; JAHN, Alena Rizi Marmo. **Arte e cultura**: passos, espaços e territórios. Joinville, SC: Editora UNIVILLE, 2012. p. 59-78.

WESTPHAL, Euler Renato. **A Presença da Teologia na Cultura**: uma interpretação sobre a imaterialidade da cultura. Teoliterária V. 7 - N. 13, 2017. p. 214-232. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/32248> Acesso em: 29 set. 2022.

ZANARDI, Reinaldo César; MACHADO, Resemeri P. Baltazar. **Efeitos de sentido em charges**: um estudo sobre o politicamente correto. Universidade Estadual de Londrina. doi: <http://dx.doi.org/10.5007/1984-8412.2018v15n3p3180>. Disponível em: [file:///C:/Users/Elivelton/Downloads/administrador,+DIAGRAMADO+OK+-+ART.+5+-+Zanardi+&+Machado%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Elivelton/Downloads/administrador,+DIAGRAMADO+OK+-+ART.+5+-+Zanardi+&+Machado%20(1).pdf) Acesso em: 23 jun. 2024.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA

1 - O que você sabe sobre a guerra do contestado?

2 - Você considera que o monge “São João Maria” é um santo? Por que?

3 - Já presenciou ou ouviu relatos de milagres e curas atribuídos ao monge “São” João Maria?

4 - Quais histórias você conhece sobre o monge “São” João Maria?

5 - Conhece ou mantém rituais religiosos, como rezas ou novenas ao monge “São” João Maria?

6 - Na sua Região, existem locais considerados sagrados, como cruzeiros ou grutas onde “São” João Maria esteve?

7 - Você conhece previsões que o monge “São” João Maria falou?



UNIVERSIDADE DA REGIÃO
DE JOINVILLE UNIVILLE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A TEORIA DOS COMPLEXOS CULTURAIS E O MOVIMENTO MESSIÂNICO DO CONTESTADO

Pesquisador: ELIVELTO TRAIN

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 68131623.0.0000.5366

Instituição Proponente: FUNDACAO EDUCACIONAL DA REGIAO DE JOINVILLE - UNIVILLE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.058.772

Apresentação do Projeto:

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 6.011.124, liberado em 19/04/2023.

Objetivo da Pesquisa:

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 6.011.124, liberado em 19/04/2023.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 6.011.124, liberado em 19/04/2023.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 6.011.124, liberado em 19/04/2023, no entanto, o pesquisador informou que os participantes da pesquisa serão selecionados nos locais sagrados (gruta do monge-PR e/ou Capelinha da Cruz do Monge São João Maria- SC) mediante convite.

Em relação ao desfecho primário indicou que espera que contribua de maneira interdisciplinar, acerca de questões relacionadas a memória local e nacional, no que concerne à Guerra do Contestado.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 6.011.124, liberado em 19/04/2023, porém, o TCLE reenviado atende o estabelecido pela Res. CNS 466/12.

Endereço: Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 119. Campus Bom Retiro

Bairro: Zona Industrial

CEP: 89.219-710

UF: SC

Município: JOINVILLE

Telefone: (47)3461-9235

E-mail: comitetica@univille.br

Continuação do Parecer: 6.058.772

Recomendações:

Ao finalizar a pesquisa, o (a) pesquisador (a) responsável deve enviar ao Comitê de Ética, por meio do sistema Plataforma Brasil, o Relatório Final (modelo de documento na página do CEP no sítio da Univille Universidade).

Segundo a Resolução 466/12, no item

XI- DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

XI.2 - Cabe ao pesquisador:

d) Elaborar e apresentar o relatório final;

Modelo de relatório para download na página do CEP no sítio da Univille Universidade.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto "A TEORIA DOS COMPLEXOS CULTURAIS E O MOVIMENTO MESSIÂNICO DO CONTESTADO", de CAAE "68131623.0.0000.5366" teve sua(s) pendência(s) esclarecida(s) pelo(a) pesquisador(a) "ELIVELTO TRAIN", de acordo com a Resolução CNS 466/12 e complementares, portanto, encontra-se APROVADO.

Informamos que após leitura do parecer, é imprescindível a leitura do item "O Parecer do CEP" na página do Comitê no sítio da Univille, pois os procedimentos seguintes, no que se refere ao enquadramento do protocolo, estão disponíveis na página. Segue o link de acesso <http://www.univille.edu.br/pt-BR/a-univille/proreitorias/prppg/setores/area-pesquisa/comite-etica-pesquisa/status-parecer/645062>

Considerações Finais a critério do CEP:

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade da Região de Joinville - Univille, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 466/12, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
----------------	---------	----------	-------	----------

Endereço: Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 119. Campus Bom Retiro

Bairro: Zona Industrial

CEP: 89.219-710

UF: SC

Município: JOINVILLE

Telefone: (47)3461-9235

E-mail: comitetica@univille.br

Continuação do Parecer: 6.058.772

Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2100103.pdf	08/05/2023 16:57:00		Aceito
Outros	Cartarespostapdf.pdf	08/05/2023 16:54:46	ELIVELTO TRAIN	Aceito
Outros	Cartarespostaword.docx	08/05/2023 16:52:40	ELIVELTO TRAIN	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEmodificado.pdf	08/05/2023 16:49:30	ELIVELTO TRAIN	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projetodetalhadomodificado.pdf	08/05/2023 16:48:22	ELIVELTO TRAIN	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderostocomite.pdf	21/03/2023 10:08:11	ELIVELTO TRAIN	Aceito
Outros	Entrevista.pdf	08/03/2023 12:57:57	ELIVELTO TRAIN	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.pdf	08/03/2023 12:57:06	ELIVELTO TRAIN	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TermoConcessaoVoz.pdf	08/03/2023 12:56:39	ELIVELTO TRAIN	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	08/03/2023 12:56:05	ELIVELTO TRAIN	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JOINVILLE, 15 de Maio de 2023

Assinado por:
Marcia Luciane Lange Silveira
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 119. Campus Bom Retiro**Bairro:** Zona Industrial**CEP:** 89.219-710**UF:** SC**Município:** JOINVILLE**Telefone:** (47)3461-9235**E-mail:** comitetica@univille.br

Termo de Autorização para Publicação de Teses e Dissertações

Na qualidade de titular dos direitos de autor da publicação, autorizo a Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) a disponibilizar em ambiente digital institucional, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT) e/ou outras bases de dados científicas, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o texto integral da obra abaixo citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data 18/10/2024.

1. Identificação do material bibliográfico: () Tese (X) Dissertação () Trabalho de Conclusão

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Autor: Elivelto Train

Orientador: Euler Renato Westphal

Coorientador: Luana de Carvalho Silva Gusso

Data de Defesa: 21/08/2024

Título: "MEMÓRIAS DO CONTESTADO: O MESSIANISMO NA REGIÃO DO CONTESTADO À LUZ DA TEORIA DOS COMPLEXOS CULTURAIS"

Instituição de Defesa: UNIVILLE

3. Informação de acesso ao documento:

Pode ser liberado para publicação integral (X) Sim () Não

Havendo concordância com a publicação eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese, dissertação ou relatório técnico.



Assinatura do autor

Piên / PR – 18/10/2024

Local/Data