

# A cultura no sistema faxinal - comunidade de Marmeleiro de Baixo, Rebouças/PR

*Ilma Aparecida de Toledo*  
Especialista em História Cultural (UNICENTRO)

*José Adilçom Campigoto*  
Doutor em História, Professor da UNICENTRO

**Resumo:** O faxinal é uma forma de organização camponesa. A sua principal e mais complexa característica é o uso comum de terras para a criação de animais. Esse espaço é denominado de criadouro comunitário. Esse estilo de organização começou a enfrentar crises a partir de 1970. Este estudo apresenta o faxinal pelo viés cultural. O objetivo é analisar a cultura através das narrativas sobre o monge João Maria, utilizando-se da memória. Para isso, foram realizadas entrevistas com moradores da comunidade de Marmeleiro de Baixo, Rebouças/PR.

**Palavras-chaves:** Rebouças/PR; Faxinal; Cultura.

**Abstract:** "Faxinal" is peasant organization. Its main identity is the common use of private lands for livestocking. This system is in danger. This paper presents the faxinal in a cultural way. We analyse its culture through narratives about a popular millenarian monk called João Maria. For doing this, we use interviews with inhabitants of Marmeleiro de Baixo, city of Rebouças, Parana.

**Keywords:** Rebouças/PR; Faxinal; Culture.

**Resúmen:** El "faxinal" es una organizacion campesina para el uso de la tierra. Su identidad es el uso comun de tierras para crear animales. Este espacio es amenazado hoy. Este estudio presenta el "faxinal" como cultura. Se desea leer la cultura a traves de historias del milnarista João Maria. Para eso, utilizamos teestimonios de personas que viven en la comunidad de Marleiero de Baixo, Rebouças/PR.

**Keywords:** Rebouças/PR; Faxinal; Cultura.

O estudo sobre a cultura de um grupo específico, tal como os faxinalenses, requer alguns apontamentos iniciais, principalmente diante da amplitude característica de tais conceitos e das questões levantadas pelo tema. Os faxinalenses podem ser considerados como sujeitos pertencentes a um grupo distinto no âmbito dos chamados povos tradicionais. Além disso, habitam, atualmente, uma área reconhecida, geograficamente, como região dos pinheirais.

Tais delimitações assinalam um ponto de partida, qual seja a provocação lançada por Bernard Kayser de que, “as diferenças entre regiões, localidades, aldeias ,entre gerações e entre grupos sociais são sobretudo diferenças culturais.”<sup>1</sup>

De fato, faz sentido apontar as diferenças culturais como fenômenos demarcadores dos espaços sociais, nos chamados tempos da globalização. A cultura pode englobar tudo o que se relaciona a ação humana, desde as artes até os comportamentos sociais. Pode também ser tomada como designativos de serviços institucionais colocados à disposição da sociedade; mas, para a escrita da história dos povos tradicionais, a cultura será concebida como um conjunto de relações que os sujeitos estabelecem com a natureza, com o mundo ao em torno e com o sobrenatural.<sup>2</sup>

A cultura assim entendida ao modo da diferença, portanto, sinal de identidade, pode apresentar-se como a causa de desavenças, conflitos, disputas e rivalidades entre grupos, mas também, é fonte de diálogo e enriquecimento, no reconhecimento da diversidade. Mesmo assim, caberão outras indagações, ainda na esteira das provocações efetuadas por Kaiser. O autor nos conduz a duvidar se:

Existe ainda uma cultura camponesa? Existem culturas locais diferentes. Mas não existirá uma cultura diferente mais geral, a dos camponeses? Todos reconhecem, e em todos os países da Europa Ocidental, que, se a cultura camponesa se impunha como uma realidade evidente, ainda que em declínio, há cinquenta anos, a sua permanência só é hoje atestada por alguns “folcloristas” atrasados. Todavia, não será necessário perguntar se esta cultura tão particular, à falta de se poder afirmar como tal, não continua hoje a impregnar a vida do mundo rural? Um facto é notório: o número de agricultores decaiu dramaticamente em poucas décadas e estes são agora uma pequena minoria no seio das sociedades aldeãs.<sup>3</sup>

Pode-se dizer que o “Sistema Faxinal,”<sup>4</sup> organização coletiva de vida, típica da região centro sul do Paraná, encontra-se submetido à mesma lógica geral decadente, verificada no ocidente europeu. Inicialmente abrangia uma

<sup>1</sup> Bernard Kaiser, ‘A Cultura: Uma alavanca para o desenvolvimento local’, *Rural Europe*. Disponível em: <http://ec.europa.eu/agriculture/rur/leader2/rural-pt/biblio/culture/art03.htm#writer01>. Acesso em: 05 maio 2009.

<sup>2</sup> Hélio Sochodolak, José A. Campigoto (orgs) *Estudos em História Cultural na região sul do Paraná* (Guarapuava: Unicentro. 2008), 18.

<sup>3</sup> Kaiser.

<sup>4</sup> *Sistema Faxinal*: organização composta pelas terras destinadas às plantações e as terras de criações. Tem como característica principal o uso comunitário de terras particulares para a criação de animais soltos – o criadouro comunitário.

vasta região,<sup>5</sup> mas a partir, principalmente, dos anos 1970, vários fatores<sup>6</sup> provocaram certa desestruturação no sistema, e, atualmente, poucas localidades mantêm esse modelo organizacional.

Para ilustrar, conforme Relatório Técnico do Instituto Ambiental do Paraná (IAPAR), apenas quarenta e quatro das mais de uma centena das áreas consideradas como faxinais podem ser classificadas, atualmente, como remanescentes, ou seja, mantêm a organização social típica e a paisagem de matas de araucária. O mesmo relatório indica que cinquenta e seis dessas áreas estão desativadas, ou seja, preservam apenas a paisagem de florestas nativas. Por fim, cinquenta e duas dessas localidades em que se adotava o sistema, abandonaram a forma de organização faxinalense.<sup>7</sup> Estima-se que, há dez anos, existiam cerca de cento e cinquenta deles. Conforme Campigoto, isso quer dizer que, arruinou-se uma dezena destes grupos a cada ano, na última década.<sup>8</sup> Pode-se dizer, no entanto, a percepção da dita derrocada do sistema tem provocado o interesse de vários pesquisadores, de áreas distintas, em desenvolver estudos sobre o assunto. Afirma-se, até mesmo que, “o aceleração da derrocada dos faxinais significa a sua epifania, a sua a manifestação, ou seja, a sua emergência como objeto histórico. Portanto, se trata de compreender a construção do sentido histórico, isto é, investigar como se conta a história dos faxinais (e por extensão, dos povos excluídos) num momento que representa a aceleração do seu desaparecimento.”<sup>9</sup>

Esta pesquisa da história e a cultura faxinalense, como não poderia deixar de ser, adota a perspectiva da História Cultural, movimento historiográfico que veio ampliar as possibilidades da produção do conhecimento histórico. A história cultural é considerada, por Peter Burke, como uma maneira de abordar os acontecimentos, iniciada, ainda no século XIX, com a obra de Burckhardt (*A cultura do renascimento na Itália*). Para Elias Thomé Saliba, a história cultural, nos anos oitenta, sinalizou certo desgaste no campo da produção do saber,

<sup>5</sup> Man Y. Chang, *Sistema Faxinal, uma forma de organização camponesa em desagregação no centro-sul do Paraná* (Londrina: IAPAR/Boletim técnicos nº 22, 1988), 14.

<sup>6</sup> Alguns pesquisadores destacam como fatores que levaram a desagregação do sistema, a modernização da agricultura, a legislação, a migração de agricultores gaúchos, o esgotamento dos recursos naturais, dentre outros.

<sup>7</sup> C. L. G. Marques, *Levantamento preliminar sobre o sistema faxinal no estado do Paraná*. Guarapuava, 2004. (Relatório Técnico) Instituto Ambiental do Paraná.

<sup>8</sup> José A. Campigoto, ‘Os faxinais na perspectiva hermenêutica: a questão da origem’, *Anais do XI Encontro Regional da Associação Nacional de História – ANPUH/PR Patrimônio histórico no Século XXI*, Jacarezinho - PR, 2007, p. 2.

<sup>9</sup> Idem.

Porque este retorno ao cultural era também sintoma de um cansaço com uma história saturada de estruturas, hierarquias, modos-de-produção, sistemas, sub-sistemas, modelos - enfim, da *história como um processo sem sujeito*. O operário fora das fábricas, a mulher pobre, os vadios, as prostitutas, as feiticeiras, o escravo urbano, os marginais, moleiros perseguidos, bizarros guerreiros medievais, camponeses encalacrados em processos, escritores e artistas obscuros - foram se incorporando como temas conspícuos da historiografia. Compreender *como os homens do passado se compreendiam*, como eles se constituíam a si mesmos, à sua totalidade e a sua própria história - tornou-se uma nova missão para os historiadores.<sup>10</sup>

Saliba aponta que a corrente de maior importância entre os historiadores tem “sido a antropologia simbólica, associada à obra de autores como Mary Douglas, Victor Turner e Clifford Geertz”<sup>11</sup> e que Geertz, propunha certa filosofia nova, definida “como estudo da significação fixada e separada dos processos sociais que a engendraram”.<sup>12</sup> A imutabilidade dos significados e a falta de relação com o social representam, para Saliba, o calcanhar de Aquiles da história cultural. Quanto à reclamação do autor a respeito da relação com os processos da vida em sociedade, é compreensível visto a tendência historiográfica a que se filia, isto é, a história social. Quanto à outra questão, não é certo, nem necessário que os historiadores de inspiração geertziana concebam a cultura como um fenômeno localizado no espaço imutável. Para melhor situar a controvérsia, basta indicar que na perspectiva adotada por Saliba, a verdadeira e legítima compreensão dos fenômenos históricos somente ocorre quando o intérprete os relaciona ao contexto social em que ocorrem.

Geertz, no entanto, parte do princípio de que aquela compreensão, tida como verdadeira e legítima pelos contextualistas,<sup>13</sup> (Saliba pode ser considerado como um deles) é apenas uma forma de compreender dentre tantas outras possíveis. Conforme Geertz, a cultura é constituída por teias de significados, tecida pelos homens,<sup>14</sup> cabendo, ao investigador, interpretá-la. Esse estudo sobre a história e a cultura dos faxinais terá, portanto, o caráter interpretativo; mas, convém definir, mais claramente, as dimensões do conceito de cultura, uma vez que tal noção assume vários significados. Podemos dizer que, “o termo cultura, é de fato, polissêmico”,<sup>15</sup> e que, a respeito das várias acepções do termo, “o

<sup>10</sup> Elias T. Saliba, ‘Perspectivas para uma historiografia cultural’, *Revista Diálogos*. 1(1), 13.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Interpretes que recorrem ao contexto para efetuar a compreensão do texto.

<sup>14</sup> Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas* (Rio de Janeiro: LTC, 2008), 4.

<sup>15</sup> Sochodolak e Campigoto, 18.

que há de comum entre todas as definições é o referencial a que se remetem, ou seja, ao terreno do simbólico, para o qual apontam as pesquisas rotuladas como história cultural.”<sup>16</sup>

Sochodolak e Campigoto argumentam que devido à distinção de nomenclatura e para fins de definição dos campos específicos da história cultural e da história social: “a cultura não pode ser considerada como o conjunto das relações sociais, econômicas ou políticas... Portanto, trata-se de outro tipo de relações, as privilegiadas no recorte da história cultural: aquelas que o sujeito estabelece com a natureza, com meio em que vive e com o sobrenatural.”<sup>17</sup>

Dessa forma, a pesquisa sobre a história dos faxinalenses enfocará as permanências e as modificações ocorridas nas relações que os habitantes dos faxinais estabelecem com o mundo sobrenatural, com a natureza e com o meio em que vivem. Será preciso esclarecer, ainda, que está descartada qualquer pretensão de se obter, nessa perspectiva, uma visão total da cultura ou da história dos faxinais, como se fosse o levantamento de listagens sobre cada um desses conjuntos de relações. Assim, as narrativas a respeito do monge João Maria servirão como pretexto para a nossa investigação.<sup>18</sup>

As histórias sobre o monge narradas nos faxinais fazem parte do cotidiano dos habitantes dessas localidades do interior paranaense que adotaram o sistema. Essas historietas não se encontram reunidas em forma de texto em arquivos, bibliotecas e nem são ensinadas nas escolas. Fazem parte da tradição oral, sendo narradas, geralmente, pelos mais idosos aos mais jovens. Assim sendo, a fonte oral será o principal suporte nesta pesquisa.

A base metodológica dessa investigação é vinculada às reflexões desenvolvidas por o Paul Thompson, para quem a história oral aproxima o investigador e o objeto porque, “Enquanto os historiadores estudam os atores da história à distância, a caracterização que fazem de suas vidas, opiniões e ações sempre estaria sujeita a ser descrições defeituosas, projeções da experiência e da imaginação do próprio historiador: uma forma erudita de ficção. A evidência oral, transforma os “objetos” de estudos em “sujeitos”, contribui para uma história que não é só mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira.”<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Sochodolak e Campigoto, 16.

<sup>17</sup> Sochodolak e Campigoto, 19.

<sup>18</sup> O monge João Maria, – ou São João Maria como é chamado pelos faxinalenses –, é amplamente conhecido pelos caboclos na região sul do Brasil. Sua figura mística é amplamente ligado ao Movimento ou Revolução do Contestado, onde caboclos entraram em choque com as forças legais. O monge, apresentou-se como o solitário eremita Giovanni Maria d’Agostini e ficou conhecido pelo sul do Brasil como monge João Maria, também chamado São João Maria. Segundo pesquisadores existiram três monges, mas nas narrativas do povo, os três são citados como um só.

<sup>19</sup> Paul Thompson, *A voz do passado* (São Paulo: Paz e Terra S. A, 1992), 137.

A ideia da proximidade entre historiador e seu objeto, proporcionada pela história oral é também defendida por Julie Cruikshank que, além disso, defende o uso das fontes orais para tentarmos compreender, ou conhecer a cultura dos chamados povos excluídos da história.

A respeito da confiabilidade desse tipo de fonte, ou sobre o fato de que os entrevistados podem mudar seus discursos, Cruikshank escreve que a história oral pode ser reinterpretada, tal qual se procede com os documentos escritos e que isso não representará nenhum problema, uma vez que a reinterpretação e a releitura dos acontecimentos são práticas comuns no campo da produção do saber histórico.

Quanto à indagação que se costuma fazer aos pesquisadores da história oral sobre a brevidade do alcance da memória, a autora aponta que, “como todas as culturas passaram verbalmente noções essenciais de uma geração a outra, o estudo sério da tradição oral cobre mais de um século.”<sup>20</sup> Podemos pressupor, então, que o estudo dos relatos orais dos faxinalenses podem muito contribuir para o conhecimento de sua cultura. Vale ainda ressaltar a importância dos estudos da cultura e da história dos chamados povos tradicionais. Como argumenta a autora, “se descartarmos ou omitirmos as contribuições históricas das sociedades de pequena escala, arriscamo-nos a perder evidências da diversidade humana e de soluções alternativas para problemas humanos complexos.”<sup>21</sup>

Como nos referimos anteriormente, distingue-se o Sistema de Faxinal pelo uso coletivo da terra para a criação de animais.<sup>22</sup> De fato, podemos dizer que a conservação de certo espaço para a criação de animais pertencentes a pessoas que não são as proprietárias legais da terra pode ser uma das suas características básicas. Campigoto diz que

por esta razão, vários cientistas sociais e sócio-ambientalistas insistem na singularidade cultural e histórica deste sistema e, então, iniciam-se certos desafios para a escrita da história destes povos na perspectiva cultural. Afirma-se, por exemplo, tratar-se de agrupamentos humanos instituindo territórios sociais ou que podem ser classificados como povos tradicionais, ou ainda, podem ser considerados sob a categoria de comunidades performáticas e assim por diante.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Julie Cruikshank, ‘Tradição oral e história oral revendo algumas questões’, In Janaína Amado, Marieta de M. Ferreira (orgs.) *Usos e abusos da história oral* (Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002)

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Chang, 1985.

<sup>23</sup> Campigoto, 2.

Dentre as localidades que adotam, atualmente, o Sistema de Faxinal, quatro localizam-se no município de Rebouças-PR. São elas, o Faxinal do Barro Branco, o Faxinal do Marmeleiro de Baixo, o Faxinal do Marmeleiro de Cima e o Faxinal do Salto.

Rebouças localiza-se na zona fisiográfica denominada como “Colonial de Irati”, na assim designada região Centro-sul do Paraná. Suas fronteiras limítrofes, ao norte, se dão com os municípios de Irati e Teixeira Soares; ao sul com Rio Azul, e São Mateus do Sul; a oeste, com Rio Azul; e, a leste, com o município de São João do Triunfo.

Estas cidades – salvo São João do Triunfo – juntamente com Prudentópolis, Imbituva, Inácio Martins e Mallet, formam a área do Estado denominada na historiografia oficial, como “Paraná Tradicional” ou “Paraná Antigo”, visto que foi uma das primeiras áreas ocupadas no Estado, conforme a historiografia convencional paranaense. Ainda, em conformidade com a mesma visão historiográfica, inicialmente, a ocupação se deve à atividade aurífera e, posteriormente, ao tropeirismo e ao extrativismo de erva-mate.

Na historiografia local aponta-se que a povoação teve seu início na localidade de Butiazal, transferindo-se, mais tarde, para o sítio onde se encontra atualmente com o nome de Rio Azul, sob a jurisdição de São João do Triunfo, integrando a comarca de Palmeira.<sup>24</sup>

Com o desenvolvimento da rede ferroviária no Brasil, a estrada construída pela Rede Ferroviária Federal S/A que ligava de São Paulo indo ao Rio Grande do Sul atravessou a região. Afirma-se que os trabalhos de construção da ferrovia, nas imediações do município, se deram entre os anos de 1902 e 1904. Então, o distrito passou a chamar-se de Antônio Rebouças, em homenagem ao engenheiro orientador das obras. A emancipação ocorreu em 31 de março de 1930, pela lei Estadual nº 2738.<sup>25</sup>

O lugar conservou a denominação Antonio Rebouças até 1943, quando o nome foi simplificado somente para Rebouças, tendo em vista, existir também no Estado de São Paulo, outro município com o mesmo nome. É dito corrente na região que todas as localidades que vieram a formar o município, antigamente, funcionavam ao modo dos faxinais.

O enunciado pode conter certa dose de exagero popular, mas M. Y. Chang escreveu que, em outras épocas, o Sistema Faxinal existia de forma

<sup>24</sup> Luiza M. S. de Andrade, *Resgatando nossa história “saudades”*. Rebouças, 2004, s/ed. p. 09.

<sup>25</sup> O município de Antônio Rebouças foi subordinado, judicialmente, a São João do Triunfo e com Jurisdição da Comarca de São Mateus do Sul, sendo elevado à comarca somente em 1936, pelo decreto número 93, de 18 de junho. Então, desmembrou-se de São João do Triunfo e integrou a comarca de Irati. Pelo decreto estadual do governo de Manuel Ribas, número 93, em 1 de dezembro de 1937, o município foi elevado à categoria de Comarca de 1ª Entrância, sendo reestruturado nesta categoria pela lei Estadual de 14 de setembro de 1948.

expressiva no Paraná.<sup>26</sup> Ela ressalta que, mais ou menos até a metade do século XX, num quinto do território hoje paranaense, predominava o Sistema Faxinal como forma de organização dos camponeses.

O município de Rebouças, certamente, não constituiria a exceção. Para Elizete da Aparecida Túlio, “em todas as localidades a forma de organização das pessoas era no sistema faxinal.”<sup>27</sup> Assim, Rebouças teria sido formada por pelo menos vinte e três faxinais ou quarteirões como eram chamados na época.<sup>28</sup>

Chang pressupõe que o Sistema Faxinal formou-se a partir das necessidades vividas por proprietários de terras e fazendas e seus agregados.<sup>29</sup> Conforme a autora, o criadouro comum, ou seja, a área destinada ao compáscuo, tida como uma das principais características do sistema, “significou uma forma de solucionar os problemas de mão-de-obra, numa época onde o mercado de trabalho era pouco organizado e historicamente o criadouro comum significou uma interação entre abundância de terra e mão-de-obra, com a escassez de capital”.<sup>30</sup>

Assim, conforme a hipótese de Chang, o proprietário de terras assegurava mão-de-obra próxima para os períodos de safra da erva-mate e a criação de animais era uma estratégia de subsistência para os trabalhadores durante a entressafra.

A hipótese de Chang é plausível, mas Campigoto e Sochodolak estudaram a organização de um Faxinal do final da década de 1950. Conforme depoimento de Mário Glinski, um dos líderes da organização, “no lugar chamado Monjolo, perto da via férrea que liga a cidade de Irati à de Guarapuava ... os moradores resolveram montar um faxinal, para resolver o problema dos acidentes com animais que eram mortos pelo trem.”<sup>31</sup> Portanto, fica difícil vincular a origem dos faxinais a uma causa, situação ou contexto, mas poderíamos nos aproximar melhor da questão, abordando a formação populacional do município.

Sobre esse tema, Maria Magdalena Nerone escreveu que a maioria das pessoas que ocuparam o meio rural de Rebouças, migrou das áreas de conflitos do Contestado.<sup>32</sup> Essas pessoas, fugindo da região de divisa do Estado do Paraná

<sup>26</sup> Chang, 14.

<sup>27</sup> Elizete de A. Túlio, *O sistema de faxinais no município de Rebouças: o ápice e o declive de uma experiência coletiva de vida no campo*, Irati: UNICENTRO (Pós graduação em Perspectivas do Ensino de História do Brasil). 2004, pág. 18.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> *Agregados*: são pessoas que não possuem terra, mas moram e criam seus animais nas terras de médios ou grandes proprietários, servindo em troca como mão-de-obra nos períodos de safra.

<sup>30</sup> Chang, 18.

<sup>31</sup> José A. Campigoto, Hélio Sochodolak, ‘Os faxinais da região das araucárias’, In Márcia M. Motta, Beatriz A. Olinto, Oseias de Oliveira (orgs.) *História agrária propriedade e conflito* (Guarapuava: UNICENTRO, 2009), 215.

<sup>32</sup> Nerone, 76.

e Santa Catarina onde caboclos entraram em choque com o exército brasileiro, adentraram às matas, motivadas a buscar maior segurança. Além disso, somam-se a atração exercida pelas possibilidades de exploração dos grandes ervais nativos e pela grande quantidade de madeira, existentes na região.

Campigoto e Sochodolak vinculam os faxinais aos caboclos, à guerra do Contestado e ao monge José Maria. Segundo os autores,

O combate do Irani, por exemplo... ocorreu nos chamados faxinais de Irani. Cecília Maria Westphalen, referindo-se à batalha inicial da guerra dos caboclos, escreveu que, partindo de Plamas, João Gualberto marchou em direção ao Irani, onde se encontravam os homens de José Maria. O faxinal de Irani, desde tempos, constituía um arraial de posseiros e caboclos miseráveis... Demerval Peixoto, por exemplo, refere-se duas vezes, pelo menos, ao Irani como faxinal... Alcides Miranda, também escreveu que, prevendo um ataque ao seu antro, José Maria... resolveu abalar co sua gente para o Faxinal do Irani, então jurisdição do Paraná.<sup>33</sup>

José Maria é, segundo os estudiosos do assunto, um dos três monges do Contestado, mas nas narrativas populares existiu apenas um João Maria. Na cultura cabocla, “no contexto revolucionário do Contestado, foi marcante o personagem quase lendário do profeta João Maria, considerado no meio rural como um santo.”<sup>34</sup> Trata-se de uma personagem viva na memória dos habitantes do Faxinal embora não circunscrita ao espaço faxinalense. Conforme José Fraga Fachel, a história do monge “tinha a amplitude de abranger... todos os excluídos de uma vasta região do sul do Brasil.”<sup>35</sup>

Podemos notar em todos os textos escritos por pesquisadores que se dedicam ao tema, certa dificuldade em precisar a origem certa dos monges. Fachel apresenta um registro feito em Sorocaba/SP, datado de 24 de dezembro de 1844, que seria do Monge João Maria d’Agostinho. Trata-se de um termo de apresentação de estrangeiros, com o seguinte teor:

Fr. João Maria d’Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, solteiro, profissão de Solitário Eremita, vindo para exercer seu ministério. Declarou residir nas matas do termo nesta cidade, muito principalmente na do morro da Fábrica de ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de

<sup>33</sup> Cmapigoto e Sochodolak, 206.

<sup>34</sup> Nerone, 76.

<sup>35</sup> José F. Fachel, *Monge João Maria: Recusa dos excluídos* (Porto Alegre; Florianópolis. Ed: UFRGS, UFSC, 1995), 13.

dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro aonde chegou do Pará no vapor Imperatriz em 19 [ou 29] do mês de agosto do presente ano de 1844. Após então esse lançamento, que fica arquivado neste Cartório. Para constar lavrei este termo de apresentação que assino com o apresentado, eu Procópio Luiz Leitão Freire... Estatura baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz regular, boca dita [?], barba cerrada, rosto comprido. Sinais particulares: Aleijado dos três dedos da mão esquerda.<sup>36</sup>

Haveria, no entanto, um monge anterior, chamado de João Maria de Jesus, também estrangeiro, de origem francesa, talvez. O terceiro monge, aquele dos faxinais de Irani, seria brasileiro, nascido no Paraná.

As origens podem ser incertas, mas parece haver certo consenso sobre o estilo de vida dos monges e sobre os locais de suas paragens, geralmente, associadas a fontes d'água. Esses lugares são ainda conhecidos, visitados e utilizados pelos moradores dos faxinais e da região. Fachel, baseado em relatos de testemunhas, descreveu assim uma dessas fontes que teria sido demarcada pelo monge, no Rio Grande do Sul, em meados do século XIX.

o monge fez construir cruzeiros ... No lado oposto estava a vertente, da qual os fiéis especialmente os enfermos, se utilizavam para aliviar seus males ... a fama da santidade do Monge e das propriedades curativas ou milagrosas da água da fonte, logo se espalharam, especialmente através dos peões, seguindo os caminhos das tropas<sup>37</sup>

As fontes são indicadas como sinais efetivos da presença do monge na região em épocas passadas. As narrativas sobre essa figura giram, principalmente, em torno dos milagres, dos prodígios, dos conselhos, das rezas, da água, das curas e das ervas medicinais utilizadas pelo monge. Tais relatos são ainda comuns na região sul do Brasil.

Nerone é taxativa ao afirmar que “o profeta João Maria, passou pela região de Rebouças e ocupa um lugar bem demarcado na memória individual e coletiva, fazendo parte de um patrimônio cultural de uma força agregadora que envolve adultos e crianças, numa mística própria, em que se insere uma parte significativa do interior paranaense, do meio rural de Rebouças e especificamente Marmeleiro.”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Idem, 15.

<sup>37</sup> Idem, 26.

<sup>38</sup> Nerone, 80.

Pode-se dizer que a memória do monge ancora-se nos chamados Olhos d'água de São João Maria. Trata-se de fontes d'água que nascem naturalmente da terra e que são, ainda, bastante comuns na região. Algumas delas, entretanto, são revestidas de significados especiais por se afirmar e se ter a convicção de que o monge tenha pousado naquele lugar, ter realizado curas e oferecido seus conselhos aos que foram ter com ele. Poderíamos pressupor, com Pierre Nora, que os olhos d'água de São João Maria constituem-se como lugares em que a memória se cristaliza e se refugia num mundo em que se fortalece a idéia da desagregação do passado. Nora argumentou que, num mundo assim constituído, "...o sentimento de continuidade torna-se residual aos locais."<sup>39</sup>

Conforme o depoimento do faxinalense José Olívio dos Santos,<sup>40</sup> alguns antigos habitantes tiveram contato com o monge, conversaram, ouviram as histórias e os conselhos de João Maria. Acredita-se que esses olhos d'água são tão especiais que jamais secarão. São João Maria passou por ali, abençoou aquela água e, sendo assim, nem mesmo a pior das secas poderá dar o fim a ela. Em épocas em que a falta de chuva ameaça com a escassez de água para o consumo, é comum as pessoas dizerem tranqüilamente que, se a seca continuar, irão buscar água no olho de São João Maria. As fontes de água de São João Maria são assim consideradas totalmente imunes aos efeitos da falta de chuvas.

Essa prática de demarcar os locais pode ser caracterizada como uma tentativa dos faxinalenses em manter viva, no imaginário, a presença do monge. Ou seja, utiliza-se de locais comprovadamente existentes, e já memorizados, para facilitar a propagação e fixação do passado na memória popular. Gilson Lima e Márcia Tiburi denominam isso de "método dos lugares" e ainda complementam que "esse método combina a ordem de uma forma preestabelecida com uma associação que recorre a um sentido visando, concretamente, a uma **economia da recordação.**"

Muitas pessoas afirmam terem recebido milagres sob a intercessão de São João Maria. Conforme depoimento de José Olívio dos Santos, sua filha recebeu um milagre por intercessão de São João Maria, quando após uma queda acidental ficou seis anos sem conseguir andar. "Com o poder de São João Maria minha filha... voltou a caminhar!"<sup>41</sup> Em agradecimento pelo milagre alcançado, a moça foi batizada num dos olhos d'água de São João Maria existentes na localidade. O batismo caboclo da guerra do contestado foi estudado, entre outros, por Douglas Teixeira Monteiro. Emerson Giumbelli, baseando-se nos estudos de Monteiro, afirma que além do batismo católico.

<sup>39</sup> Pierre Nora, 'Entre memória e história: a problemática dos lugares', *Projeto história* 10, 7.

<sup>40</sup> José O. Dos Santos, Entrevista concedida a Ilma Aparecida de Toledo em jun. 2007.

<sup>41</sup> Santos, Entrevista...

realizado pelo padre e no qual o padrinho é, em geral, o padrão do pai (compadrio interclasses), havia outro - como recurso de exceção, acionado na ausência do padre e por este admitido- realizado por um parente do pai da criança, sendo ele também o padrinho (compadrio intraclasse). Este segundo batismo podia ser oficiado por *monges* e *penitentes*, caso de João e José Maria, personagens centrais do movimento do Contestado. Naquele período, tornou-se mais importante ser batizado pelo *monge* do que pelo padre. Na verdade, para o autor, as figuras do *monge*, do *penitente* e do *beato* revelam o significado mais profundo do que chama "catolicismo rústico": enquanto a relação do fiel com o padre comporta necessariamente um elemento de exterioridade, representado pela ligação do padre com a instituição eclesial, a relação entre seguidor e beato (ou entre devoto e santo) funda-se exclusivamente sobre uma "tradição rústica".<sup>42</sup>

Para além das relações inter e intra-classes, podemos notar que o batismo em nome de São João Maria não se restringiu ao período da guerra do Contestado. Atualmente, na região dos faxinais, boa parte dos habitantes locais costumam batizar ao modo do monge. A realização do ritual fica acertada, geralmente, desde o momento em que se faz o pedido da graça. A cerimônia faz parte do 'pagamento', ou seja, é feita em retribuição à clemência do santo.

O rito realizado no Marmeleiro é bastante simples. Os pais, quando se trata de criança – visto que pode também ser adulto – escolhem um padrinho e se deslocam até o olho d'água, levando consigo uma vela que é acesa para o santo. Levam o sal de cozinha, que será colocado na boca do batizando. Todos em pé, colocam-se em atitude de oração e o padrinho pronuncia a fórmula canônica do catolicismo: fulano (a), eu te batizo – em nome do Pai, do filho e do Espírito Santo. Assim, o padrinho desobriga o (a) afilhado (a) da promessa e aí termina a obrigação para com o santo.

Histórias sobre o monge são muito comuns entre os moradores do Marmeleiro de Baixo. Como diz José Olívio, conto porque "meu avô contava porque ele conversou com São João Maria."<sup>43</sup> Diz se que os lugares em que o monge permanecia eram tão sagrados que mesmo quando caía uma tempestade, não chovia ao seu redor. Quando alguém estava conversando com o monge e percebia a tempestade se aproximando, convidava-se São João Maria para passar a noite em sua casa, para se abrigar. O monge não só recusava como

<sup>42</sup> Emerson Giumbelli, 'Religião e (Des)Ordem Social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos Estudos Sociológicos sobre Movimentos Religiosos', *Dados* [online]. 1997, vol.40, n.2 [cited 2009-05-12]. Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0011-5258. doi: 10.1590/S0011-52581997000200004. Acesso em 12/05/2009.

<sup>43</sup> Santos, Entrevista...

convidava o visitante para pernoitar com ele. Quem aceitava o convite podia testemunhar que nem a chuva, nem o vento e nada o perturbava.

As narrativas sobre o monge são repetidas em quase toda a extensão da região Sul do Brasil, com poucas variações. Augusto Waldrigues recolheu algumas delas que podemos ouvir da boca dos faxinalenses de Marmeleiro de Baixo. Um exemplo disso, é a história do presente rejeitado narrada por José Olívio: “uma vez, uma senhora que quis agradar São João Maria, sabe?... então eles começaram... né? Correr atrás da galinha... e ela acabou entregando a galinha... sabe pra quem, né?... galinha do tal coisa... e coisa... então nem gosto de pensar isso... Daí ela pegou a galinha... pegou e foi sabe... aqui... aqui São João Maria eu trouxe para o senhor.”<sup>44</sup>

Na versão de Waldrigues a história não se vincula a um lugar específico, mas na versão de José Olívio é como um acontecimento ocorrido na região de Marmeleiro. João Maria rejeitou o presente – uma galinha – visto que, sua proprietária já a havia doado minutos antes. O monge adivinhou os acontecimentos, explicando inclusive o motivo da rejeição: “não posso aceitar o seu presente, pois esse bichinho pertence ao diabo, a quem você ofereceu há poucas horas.” Já o faxinalense diz “não. Pode levar de volta. essa galinha não é minha mais ... Na casa mesmo você já entregou.”<sup>45</sup>

A história da galinha maldita pode ser interpretada como evidência do modo pelo qual os faxinalenses concebem a palavra, a oferenda e a conduta religiosa. A força da fórmula expressa é desencadeada pelo ato da pronúncia, ao passo que a intenção, a convicção e mesmo a argumentação, encontram-se em segundo plano, ou até mesmo, podem ser consideradas como detalhes sem importância. Os enunciados podem ser considerados como sinais exteriores do estado da alma daqueles que os pronunciam. A mulher que desejava agradar o santo intentava praticar uma boa ação, sinal de boa alma; mas, devido às contrariedades do mundo, metaforizadas na ave que não se deixa apanhar, pronuncia aquela imprecação, estigma de uma alma impura, conduzida pela ira, um dos sete pecados capitais.

É satisfatoriamente estudada a força da palavra nas sociedades de cultura oral. A relação que os faxinalenses mantêm com o nome das coisas, das entidades sobrenaturais e das pessoas, no entanto, mereceria um estudo a parte. Vale ressaltar, no entanto, como o faxinalense denomina o diabo de “tal coisa” e ainda “nem gosto de pensar isso”. As expressões indicam, mas não são diretas. O entrevistado não quer dizer o nome do diabo, por medo de que se assim proceder estará evocando-o. Os caboclos do contestado, que podem ser vinculados cultura faxinalense, abençoavam e davam nomes próprios a suas

<sup>44</sup> Santos, Entrevista...

<sup>45</sup> Santos, Entrevista...

armas, evocando assim, as forças da natureza e dos heróis lendários da cavalaria medieval. Essa aura de poder onomástico, também nos remete à cultura indígena uma vez que o caboclo está relacionado cultural e consanguineamente ao ameríndio, especificamente, os guarani. As cerimônias e os significados da nomeação, entre os apapocuva-guarani, foram estudados por Kurt Nimuendaju Hunkel, para quem alma e palavra, nessa manifestação cultural, teriam significados quase idênticos. Alma é designada pelo termo *ayvucué*, correspondendo no português a sopro brotado da boca.<sup>46</sup> O nome doado, pelo xamã, aos membros do grupo é obtido por intermédio de um ritual que atravessa a noite e será guardado em segredo pela família, por toda a vida. Conforme o autor “o nome, a seus olhos, é bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador.”<sup>47</sup>

A evocação do nome pode desencadear forças poderosas, mas há outro detalhe observado entre os Apapocuva que pode nos ajudar a compreender a relação que o faxinalense estabelece com o ato de nominar. Hunkel observou que os indígenas tratavam o batismo cristão com total menosprezo porque na cultura guarani o nome verdadeiro do batizando é descoberto pelo xamã, em meio a uma cerimônia que quase lhe esgota as forças: “Eles acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pagé pagão, pergunte aos pais da criança como esta se deveria chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de determinar o nome certo da criança! Daí, o menosprezo do Guarani ao batismo cristão e aos nomes portugueses.”<sup>48</sup>

A prática do batismo no olho d’água está vinculada a esse traço da cultura Guarani, mas na ótica das relações de compadrio, pode esclarecer as relações que os faxinalenses estabelecem com a figura do monge, por conseguinte, com o sobrenatural.

Monteiro escreveu que “pelo batismo do monge, este, ao batizar, tornava-se, ao mesmo tempo, compadre dos pais da criança. Desse modo, como que assumia o papel de síntese simbólica de todos os mais velhos, de ancião privilegiado entre os demais. De um rito de significação limitada aos grupos domésticos, passava-se de um rito que afetava toda uma região.”<sup>49</sup>

De fato, pode-se notar a importância da figura do monge nas narrativas faxinalenses. Trata-se de uma personagem situada a meio caminho entre a

<sup>46</sup> Kurt Hunkel, *As lendas da fundação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-guarani* (São Paulo, HUCITEC, 1987).

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Douglas T. Monteiro, *Os errantes de um novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado* (São Paulo, Duas Cidades, 1974), 70,71.

natureza e o sobrenatural o que se revela pelos seus atributos. Na história do presente recusado, aparece como um curador e milagreiro, e como adivinho capaz de ver o passado e o que acontece distante, ou mesmo de enxergar o que se passa na alma das pessoas. O monge é uma figura do passado, de um mundo em que as fronteiras entre a matéria e o espírito não estão, claramente, definidas. A figura do anacoreta pode ser considerada como evidência dessa visão de mundo: trata-se de um sujeito imune às intempéries, ao tempo e ao espaço. Pode, portanto, transitar pelo presente, como, de fato, o faz na memória do batismo e nas narrativas a ele relacionadas.

Conta-se, no Marmeleiro, que num certo dia, estava muita gente visitando o monge para pedir, como sempre, conselhos e a cura dos males que lhes afligiam. Aproximava-se a hora das refeições e o monge que, na ocasião, cozinhava apenas três pinhões, convidou-os para se alimentar junto dele. Diante da recusa dos mesmos o ‘santo’ insistiu e “comeram os pinhões até não querer mais, e os três pinhões ficaram no mesmo tipo que estavam... então só para se ter uma idéia do milagre de São João Maria...”<sup>50</sup>

A narrativa dos pinhões pode ser considerada como uma espécie de paródia da multiplicação dos pães, uma das figuras centrais do sacramento da comunhão, na doutrina cristã. Evidentemente, o chamado catolicismo popular dos caboclos adaptou-a para a memória do monge, introduzindo, ainda, o pinhão como matéria do milagre. Tal deslocamento simbólico indica a importância desse vegetal e de seu fruto na cultura local.

Alguns estudiosos dos faxinais indicam que o fator determinante para o surgimento do modo de vida faxinalense teria sido a criação de porcos às soltas, alimentados de frutas silvestres, entre as quais o pinhão.<sup>51</sup> Assim, como afirmam Campigoto e Sochodolak, o pinhão era parte da dieta dos indígenas e dos animais selvagens tais como catetos e queixadas que também eram incorporados à alimentação dos antigos habitantes da região. Conforme o relato de Augusto de Saint-Hilaire, datado:

da primeira metade do século XIX, “... os habitantes dos Campos Gerais comem as sementes de araucária e as empregam com sucesso para engordar os porcos. Sabedores da enorme utilidade dessa árvore, eles a respeitam e não a abatem não ser em caso de necessidade”. Percebe-se, então, certo tipo de relação que estes habitantes da mata dos Campos Gerais e das araucárias estabeleciam com o pinheiro.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> João S. de Deus, Entrevista concedida a Ilma Aparecida de Toledo, em 2 fev. 2009.

<sup>51</sup> Campigoto, Sochodolak, 195.

<sup>52</sup> Idem, 196.

O pinhão dificilmente seria ignorado pelos narradores de histórias dos faxinais. Eliane Crestiane Lupepsa estudou as relações que os imigrantes ucranianos de Prudentópolis estabeleceram com a araucária. Diz a autora que a madeira dessa *araucariaceae* era utilizada para diversos fins, desde a construção da casa até o erguimento das cercas pelos eslavos que adotaram o Sistema de Faxinal. O pinhão foi a primeira fonte de alimentação dos imigrantes que dele se serviam, ou que se aproveitavam da afluência de animais silvestres para caçá-los e estocar a carne.<sup>53</sup> Na região das araucárias, o pinhão podia fazer as vezes do pão, como de fato o faz, na narrativa da multiplicação das sementes da araucária.

A multiplicação dos pinhões realizada pelo monge pode ser vinculada às chamadas cidades santas do Contestado, especificamente, à Caragoatá, que abrigou os caboclos em guerra, depois da destruição de Taquaruçu, acontecida em fevereiro de 1914. Conforme Élio Cantalício Serpa, ali:

os sertanejos estabeleceram novas relações sociais expressas na idéia de que *‘quem tem mói, quem não tem, mói também, e no fim todos ficaram iguais’*. Muitos adeptos do movimento, quando se engajavam, levavam consigo o que tinham e os alimentos eram socializados, mas não se pode dizer que foi abolida a propriedade privada, pois muitos sertanejos mantinham como propriedade privada seus animais de montaria e armas.<sup>54</sup>

As cidades santas do contestado surgiram como locais de encontro e reorganização das forças caboclas após o combate de Irani, em 1912, quando morreu o monge José Maria. Serpa afirma que

A morte de José Maria, no combate de Irani, fez com que os sertanejos fizessem uso intenso do imaginário religioso... passaram a acreditar que ninguém morrera no combate de Irani, que todos passaram a fazer parte do exército encantado. Estas idéias compunham o imaginário religioso do sertanejo e serviram... para reunir o grupo disperso... quem assumiu a posição de vidente foi Manoel... Ao manter contato com José Maria, este lhe passou a ordem... de que seguissem todos para Taquaruçu.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Eliane C. Lupepsa, ‘Práticas culturais de imigrantes ucranianos’, In Hélio Sochodola, José A. Campigoto, op cit. 192.

<sup>54</sup> Serpa, 29.

<sup>55</sup> Idem.

A crença na possibilidade do retorno de São João Maria à terra faz parte das narrativas dos faxinalenses. José Olívio afirma o seguinte: “meu avô... conversando com São João Maria ... então São João Maria acabou relatando para ele o seguinte ... que no final de ... de ... de séculos ... vai ter um final dos tempos. É ... São João Maria vai acabar andando no Brasil, de volta. Vai passar pelo mundo de volta ...”<sup>56</sup>

O avô do depoente representa a figura do vidente Manoel, da virgem Teodora e de tantos outros adivinhos da história do Contestado. Ele fala com o monge, ouve a narrativa diretamente da boca daquele que é considerado, por Monteiro, como a síntese simbólica de todos os velhos da cultura cabocla. Mas o retorno do monge já não será para a contemporaneidade como nos tempos da guerra. O santo das narrativas faxinalenses, agora, mostra a faceta escatológica.

Serpa diz que João Maria de Jesus, o monge que precedeu José Maria “fazia profecias anunciando o fim do mundo. Calamidades maiores viriam precedidas de muitos castigos de Deus, como pragas de gafanhotos e de cobras, uma epidemia de chagas e uma escuridão que duraria três meses. Previu que uma peste dizimaria o gado e tornaria desertos os campos.”<sup>57</sup>

As narrativas sobre o fim do mundo e sobre os sinais que lhe precederão são recontadas pelos faxinalenses do Marmeleiro. João Silva de Deus afirma que “dia virá que o milho, o feijão e outros cereais trarão da roça a carne com que se farão acompanhar na alimentação do homem.”<sup>58</sup> Além dessa há também a previsão da peste que assolaria os animais “nos campos haverá muito pasto e pouco rastro.”<sup>59</sup>

Conforme Jacques Le Goff, “o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo”<sup>60</sup> é designado pelo termo escatologia, principalmente no âmbito da cultura hebraica e do cristianismo. “Foi ampliado pelos historiadores das religiões, às crenças sobre o fim do mundo existentes noutras religiões e pelos etnólogos, às crenças das sociedades ditas primitivas relativas a este domínio”.<sup>61</sup> As histórias sobre o fim dos tempos podem ser consideradas como narrativas escatológicas.

Tais narrativas implicam, geralmente, a existência de um período situado entre a era atual e o momento final. Essa temporada terrena duraria, aproximada ou exatamente, um milênio e se caracterizaria como que uma espécie de ensaio do tempo que virá.<sup>62</sup> O personagem central dessas narrativas, o mais das vezes,

<sup>56</sup> Santos, Entrevista...

<sup>57</sup> Serpa, 36.

<sup>58</sup> Deus, Entrevista...

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Jacques Le Goff, *Historia e memoria* (Campinas, São Paulo, Ed: UNICAMP, 1996), 325.

<sup>61</sup> Idem, 326.

<sup>62</sup> Definição baseada em LE GOFF. p.328.

é um guia iluminado, messias em hebraico, que auxilia na preparação do período vindouro. A observação desses componentes, conforme Le Goff, gerou termos amplamente conhecidos tais como milenarismo e messianismo.

Por tratar da parte final do tempo que precede ao fim, um discurso milenarista mescla aspectos políticos e religiosos, enquanto que os messiânico-milenaristas baseiam-se na idéia de que o fim será o começo de algo novo. Os apocalíptico-proféticos, são discursos baseados em visões e revelações, nos quais não se reconhecem sinais do fim no tempo do presente, e nem sempre se referem ao acontecimento final. Os discursos utópico-milenaristas referem-se a um modelo de milênio a concretizar-se na dimensão espaço/temporal. Por fim, os escatológicos de retorno às origens, fundamentam-se na idéia de que no fim dos tempos encontra-se o paraíso original.

A história contada pelo depoente pode ser caracterizada como uma narrativa sobre um suposto acontecimento, qual seja, o encontro de dois anciões em que ocorre uma revelação sobre o futuro. Tal anúncio, no entanto, refere-se ao final dos tempos e à era que se seguirá a esse evento; essa, marcada pelo retorno do monge.

O discurso em questão será do tipo milenarista, ou pelo menos, messiânico-milenarista, se considerarmos que o retorno do monge implica a instauração de uma nova era. Mas será preciso considerar que, devem-se resguardar as diferenças com relação ao dito milenarismo da época do Contestado. Naquele conjunto de enunciados o retorno do monge para instaurar a nova ordem social era tido como iminente e além disso, conforme as narrativas dos faxinalenses João Maria apresenta-se como um sujeito atemporal. Afirma-se que o profeta conviveu com o próprio Cristo, e que, muito tempo depois, teria vindo para o Brasil.: Assim, “São João Maria andava ... andava junto com Jesus ... só que ... São João Maria achou melhor, da parte dele, andar sozinho.”<sup>63</sup>

De outra parte está também escrito nos Evangelhos: “Então, Pedro, voltando-se, viu que também o ia seguindo o discípulo a quem Jesus amava, o qual na ceia se reclinara sobre o peito de Jesus e perguntara: “Senhor, quem é o traidor?” Vendo-o, pois, Pedro perguntou a Jesus: “E quanto a este?” Respondeu-lhe Jesus: “Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me.” Então, se tornou corrente entre os irmãos o dito de que aquele discípulo não morreria.” (João 21,18-25).

A ideia da imortalidade de João apresenta-se como uma narrativa fundamentada em certa interpretação dos textos bíblicos, podendo ser vinculada às histórias sobre os monges do Contestado. Como diz Monteiro,

dispersos após a vitória (que foi uma derrota) ou após a derrota (que foi uma vitória) no combate travado nas proximidades de Palmas, os seguidores de José Maria o sepultaram em cova aberta, protegida apenas por tábuas, de modo a facilitar-lhe a ressurreição. Difundiu-se, a seguir, pelo sertão, a nova de que o monge previra o desenlace e anunciara seu próprio regresso dentro de um ano, ligando-se essas previsões ao desencadeamento da Guerra de São Sebastião.<sup>64</sup>

Nas narrativas caboclas o monge é uma figura transgressora das leis, do tempo, do espaço, da vida e da morte. Tal figura vincula-se a antigas tradições cristãs e ao que poderíamos chamar de historiografia da Idade Média na qual o tempo e o espaço, a veracidade do relato e o uso das fontes são menos importantes do que as mensagens e as lições que se pode tirar da história. Assim há uma antiga narrativa de que Pedro e Paulo disseminaram as sementes do cristianismo pela Grécia e Roma, Marcos pelo Egito e João pela Síria e Ásia Menor, Tomé teria levado a Palavra à Índia, tendo sido o primeiro dos Católicos do Leste. Como “prova” das passagens de São Tomé pelo mundo, são-lhe atribuídas formas e marcas em pedras que se assemelham a pegadas, algumas de tamanho gigantesco.

Tomé é uma destas figuras que povoam as narativas populares. Ele desloca-se no tempo e no espaço por um poder que lhe é inerente ou por um ato de vontade própria. Pode vencer grandes distâncias em um instante; pode atravessar rios e mares elevando-se sobre as águas. Esse era um poder atribuído a João Maria em diversas histórias narradas sobre seus poderes e seus feitos. A capacidade de realizar tais proezas faziam aumentar a fama do santo e aumentar o número de devotos.

Segundo, contam os moradores mais velhos de Marmeleiro<sup>65</sup>, inicialmente havia várias pequenas capelas no faxinal, mas os padres não as visitavam. Os sacerdotes só eram procurados para sacramentos especiais, como batismos e casamentos. A liderança, nas rezas, ficava a cargo do capelão.<sup>66</sup> Cada proprietáriede Igreja homenageava o santo de sua preferência e João Maria era um dos mais reverenciados.

O catolicismo era a religião predominante neste faxinal. O monge era colocado pelo faxinalense no mesmo lugar hierárquico que os santos oficiais e, inclusive, no mesmo lugar ocupado pelas divindades do catolicismo oficial. Trata-

<sup>64</sup> Monteiro, 154.

<sup>65</sup> Esses moradores são os entrevistados.

<sup>66</sup> Capelão: pessoa da própria comunidade, que comandava as rezas nas Igrejas, e também a reza dos ternos, durante a quaresma.

se de uma religião da memória e não dos escritos teológicos. Jacques Le Goff escreve que, “a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.”<sup>67</sup>

A figura do monge pode ser considerada como um veículo, ou um mecanismo por meio do qual o faxinalense atualiza impressões e informações sobre sua cultura, isto é sobre as relações que seus antepassados de fato, ou supostamente, estabeleciam com a natureza, o mundo ao seu entorno e o sobrenatural. Informações e impressões sobre o cuidado com os animais, os cuidados com a terra, com as águas, com as matas e com as plantações, mas, principalmente, o cuidado com as coisas sagradas. Assim pode-se concordar com Le Goff no sentido de que “os fenômenos da memória, tanto nos seus aspectos biológicos como psicológicos, mais não são do que resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem na medida em que a organização da memória os mantém ou os reconstitui.”<sup>68</sup>

A figura do monge é mantida e reconstituída na mesma via cabocla, nos faxinais e fora deles. A fé na santidade do monge, faz com que os faxinalenses acreditem que João Maria está no céu, devendo ser reverenciado. Assim, ao visitar um olho d’água dedicado a ele, deve-se fazer uma cruz, e deixa-la no lugar. O monge anotará o nome do devoto e intercederá no momento de sua morte. Essas cruzes feitas principalmente de capim, ou qualquer outro material, devem ser deixadas ao redor da cruz maior, ou seja, a cruz de madeira que geralmente, marca o lugar por onde se diz que João Maria passava, José Olívio diz que, “o lugar onde passou São João Maria, primeiramente ficou uma cruz ...e agora quem vai visitar o lugar de São João Maria é obrigatório deixar uma cruz. Pode ser pequena, ou grande, vale a mesma coisa... é a marca que você foi lá,”<sup>69</sup> ou seja, além de visitar o local é preciso deixar isso demarcado também com mais um símbolo, neste caso, a cruz.

Todas essas histórias são narradas por moradores da comunidade faxinalense de Marmeleiro de Baixo. Percebe-se nessas narrativas a presença e a importância dada ainda hoje a figura do monge João Maria. A Igreja Católica tem presença forte na localidade, mas mesmo assim o monge tem representatividade dentro da memória dos moradores. Além das histórias alguns costumes e crenças (já citados) comprovam esse fato.

<sup>67</sup> Le Goff, 423.

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> Santos, Entrevista...

Os faxinalenses, mantêm suas crenças, sua cultura. A memória está presente em forma de várias narrativas, como estas sobre o monge João Maria. Houve certamente várias adaptações da cultura e dos costumes faxinalenses ao longo dos anos, influenciadas por práticas e visões externas, contudo algumas práticas e costumes ainda estão presentes. A memória está intimamente ligada a todas essas práticas e costumes. Esta pesquisa foi realizada a partir de algumas narrativas sobre os crenças e costumes, especificamente relacionadas ao monge João Maria.

Esse estudo da memória é importante para conhecermos as práticas culturais de grupos, até recentemente pouco estudados. Os entrevistados têm uma narrativa própria com uma caracterização atemporal e também anti-espacial. A personagem principal, o monge, aparece como independente, ou superior as noções de tempo e espaço. Para muitos essas narrativas são simplesmente “*historinhas*” de ficção, mas para o faxinalense elas representam a realidade, tendo em vista as representações feitas em torno a figura do monge.

Neste trabalho, podemos perceber não só algumas práticas, algumas crenças, mas também os mecanismos utilizados pelos faxinalenses para manter sua cultura. Além da utilização de lugares reais e nomes conhecidos, ou seja, pessoas que de fato existiram, há uma preocupação em tornar João Maria parecido com os discípulos de Jesus Cristo. Percebe-se assim uma tentativa de memorização justificada por uma legitimação de suas crenças.

Neste trabalho, o objetivo não foi a discussão da veracidade ou da ficção das histórias contadas, mas apresentar a cultura de uma comunidade que mantém o Sistema Faxinal. Vários pesquisadores apontam para a amplitude de temas que podem ser historicizados dentro do Sistema Faxinal. Esta pesquisa, limitou-se as narrativas de memória especificamente sobre o monge. Há inúmeras outras práticas que podem ser pesquisadas posteriormente que não são tratadas neste texto por não fazerem parte do objetivo.