

# Religiosidad y estrategias identitarias en la cultura cabocla del sur de Brasil



**IZTAPALAPA**

*Agua sobre lajas*

Tânia Welter\*  
Pedro Martins\*\*

## Resumen

Este artículo presenta elementos para tratar de comprender la devoción al santo João Maria en el sur de Brasil; teniendo como base las ideas de religiosidad y construcción identitaria, se buscó rescatar el sentido de las prácticas religiosas en contextos donde se manifiestan las creencias en el profetismo del monje-santo João Maria. A partir de los datos recolectados, se demostró que la religiosidad de las poblaciones rurales del sur de Brasil va más allá de los vínculos institucionales, de las prácticas y experiencias de grupos étnicos, etarios y de género, principalmente por su movilidad, dinamismo y autonomía institucional.

**Palabras clave:** catolicismos, religiosidad popular, caboclos, profetismo rural, Santo João Maria

## Abstract

The purpose of this article is to understand the Cabocla's devotion to Saint João Maria in Southern Brazil. Taking into account the ideas of religiosity and identity construction, as well as the prophetic character of the monk-saint João Maria, we want to rescue the meaning of the Cabocla's religious practices. Based on the data gathered during field research, we can demonstrate that the religiosity of Southern Brazil's rural populations goes beyond institutional relations. This religiosity also surpasses practices and experiences based on ethnicity, age and gender. Faith has this special position among the Cabocla mainly due to cultural characteristics such as: mobility, dynamism and institutional autonomy.

**Key words:** Catholicism, popular religiosity, *caboclos*, rural prophetic character, Saint João Maria

\* Profesora de la Universidad del Estado de Santa Catarina (UDESC)  
taniawelter@yahoo.com.br

\*\* Profesor de la UDESC  
weltermartins@yahoo.com.br

## Introducción

A partir de la literatura referente al tema y de datos recolectados en el trabajo de campo en poblaciones rurales de Santa Catarina, se buscó reflexionar sobre la presencia del monje-santo João Maria (desde mediados del siglo XIX) en la cultura *cabocla*<sup>1</sup> de los estados del sur de Brasil.

En una primera aproximación se observó que entre las poblaciones caboclas (residentes del espacio rural, emigrantes al espacio urbano o, inclusive, reincorporadas al campo, después de una estancia en la ciudad) es común que haya una amalgama de diversos modelos de vivencia religiosa, entre los que destacan el *catolicismo institucional* (sacramental, ritualizado),<sup>2</sup> el *catolicismo inculturado*<sup>3</sup> y el

<sup>1</sup> Las nociones de caboclo y de cultura cabocla se inspiran en Martins (2001: 17), quien percibe su origen como “una condición de existencia en un contexto de aislamiento relativo, apartado del sistema legal y sin acceso a las relaciones de poder dominantes”. El surgimiento del caboclo está relacionado con los primeros tiempos del sojuzgamiento y ocupación del territorio del sur de Brasil. A medida que los grupos indígenas fueron desplazados, personas de diversos orígenes se fueron instalando en las tierras desocupadas o en los *sertões* (véase *infra* nota 13) para ser habitados. Indios domesticados y desarraigados, negros liberados o esclavos prófugos, blancos forajidos y todo tipo de individuos en busca de autonomía, ocuparon las remotas tierras del noroeste de Rio Grande do Sul, altiplanicie y oeste de Santa Catarina y sudoeste de Paraná. A partir de esa condición, un modo de vida fue “engendrado” y desarrollado en espacios rurales o urbanos. Hoy en día, la cultura cabocla debe ser vista como una categoría de análisis y no como una realidad etnográfica autónoma, portadora de una esencia identificable materialmente fuera del contexto del ejercicio del conocimiento. Se alinea a la idea de identidad cultural defendida por Hall (2003).

<sup>2</sup> Es importante hacer aquí dos excepciones: la primera es que, a pesar de existir una orientación hacia la teología, la acción y la formación del clero católico, en la práctica no se observa una homogeneidad en ninguno de estos aspectos. La segunda es que la perspectiva plural del catolicismo, la amplia gama de posibilidades de vivencia religiosa en el interior de la Iglesia católica (o paralela a ella), además de hacer cambiar su dirección cuando es necesario, deviene de su historicidad, “cuando cambios en el contexto social colocan en riesgo la plausibilidad del sistema católico, se abre un período en el cual la comunidad católica admite en su seno la coexistencia de lo no coetáneo” (Oliveira, 2003: 125). Véanse también Steil (1998), Locks (1998), Miranda (1999), Brandão (1980) y Moreira (1998).

<sup>3</sup> La expresión *catolicismo inculturado* surge de las prácticas evangelizadoras ligadas a la Iglesia católica. Basado en el documento núm. 56/1996 de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), esta forma de catolicismo es entendida por Locks como un proceso de descolonización del

*catolicismo popular*;<sup>4</sup> además del uso de elementos de otras manifestaciones religiosas (institucionales o no), que resultan en una *religiosidad* plural, fluida, dinámica y con fuertes tendencias a la autonomía.<sup>5</sup> Asimismo, se advirtieron fuertes tensiones entre las prácticas del catolicismo “de los antiguos” (catolicismo popular,<sup>6</sup> también denominado tradicional)<sup>7</sup> y el catolicismo institucional. Esto se vuelve evidente en las diferentes prácticas de rezar, cantar y celebrar; en la devoción a los santos y santas<sup>8</sup> consagrados por la Iglesia o no (en su forma privada, en espacios domésticos; o colectiva, en espacios públicos); así como en otras prácticas y rituales, como la “Recomendación de las Almas”,<sup>9</sup> el rosario cantado, los procedimientos

catolicismo oficial que busca un diálogo entre la evangelización y la cultura local. Locks describe así este proceso: “el evangelio es acogido en el día a día de un pueblo de forma tal que éste pueda expresar su experiencia de fe en su propia cultura” (1998: 124). Para Boff, *catolicismo inculturado* se refiere al “proceso mediante el cual la cultura asimila el evangelio a partir de sus propias raíces culturales; sólo así se da una verdadera evangelización, como encuentro entre determinada cultura y la propuesta evangélica” (1991: 24). Muchos religiosos seculares actúan en las comunidades a partir de esa orientación y promueven, en la práctica, este diálogo y una especie de adaptación de la teología oficial, orientada por la jerarquía al contexto comunitario.

- <sup>4</sup> Estamos refiriéndonos a un catolicismo que se desenvuelve de forma paralela a la institución oficial y se caracteriza por prácticas diversificadas, interconectando aspectos sagrados con otros (como fiestas) y enfatizando la sociabilidad y la creatividad.
- <sup>5</sup> Para Sanchez (1999) y Steil (2001), este pluralismo religioso aparece asociado al contexto de la Modernidad con la ruptura del monopolio de una religión, como Iglesia oficial, permitiendo la aparición de diferentes grupos y prácticas religiosas. Por no ser religiosa en su estructura, la sociedad moderna se tornó capaz de abrigar todas las religiones (institucionales o no), llegando a ser considerada politeísta porque permite el culto de una inmensa diversidad de dioses.
- <sup>6</sup> La categoría *popular* es tratada con reserva en Damatta (1994), Menezes (2003), Martín (2003), Frigerio (1995) y Filatow (2002). Éstos la colocan como un “dilema epistemológico” y sugieren relativizarla, tanto en su alcance, como en su ambigüedad.
- <sup>7</sup> El catolicismo *popular tradicional* es uno de los tipos de catolicismo percibido por Steil como un “conjunto de creencias y prácticas socialmente reconocidas y compartidas por un número significativo de católicos que mantienen una independencia relativa de la jerarquía eclesiástica y de los cuadros intelectuales a ella ligados. Desde un punto de vista subjetivo, podemos entenderlo como una manera religiosa peculiar de un individuo o grupo de vivir su fe. En un sentido objetivo, se trata de un sistema religioso centrado en el culto a los santos, comprendido dentro de una lógica contractual de relaciones interpersonales, y mantenido por un cuerpo difuso de agentes religiosos laicos” (1997: 1).
- <sup>8</sup> El culto a los santos (práctica común de los diversos catolicismos) posibilita ejercer la autonomía del creyente, además de establecer una cierta “subversión al orden”. Brandão resalta estos elementos en su análisis de la relación entre devoto y santo(a). Afirma que, a pesar de que el santo está en condición de superioridad, “corresponde al hombre hacer el diagnóstico de la aflicción, determinar la estrategia de resistencia, producir los rituales de mediación sobrenatural, proclamar el tipo de resultado obtenido y, finalmente, promover los actos de recompensa o, inclusive, de castigo al santo –pagar la promesa por un voto válido, reforzar actos devotos de fidelidad o de discordia” (1980: 193). Visto de esta manera, es posible percibir que son los actos de los sujetos devotos que consagran, en la práctica, los poderes de los seres sobrenaturales. Son los sujetos los que conducen a los seres sagrados a producir este o aquel resultado a su favor, además de evaluar tanto la calidad del trabajo religioso del mediador terreno como la calidad de la respuesta del agente sobrenatural.
- <sup>9</sup> La “Recomendación de las Almas”, muchas veces denominada “Encomendación de las Almas”, es un ritual realizado durante la Cuaresma, cuyo objetivo es aliviar las penas de las almas del purgatorio.

de cura (a personas, animales y plantas), el doble bautismo (doméstico, antes que el clerical),<sup>10</sup> las fiestas y otras.

A partir de esta breve exposición se hace patente que la religiosidad en la cultura cabocla sobrepasa los vínculos institucionales; las prácticas, experiencias, edades y grupos de género, principalmente por su característica de movilidad, dinamismo y autonomía institucional. En los hechos, la vivencia de esta religiosidad en el contexto local (muchas veces definida como religiosidad popular)<sup>11</sup> es en gran parte coordinada por líderes laicos. Esto posibilita la formación de líderes locales; el ejercicio de un poder *popular*; valoriza a grupos o personas que, en otros contextos, casi siempre serían excluidos; el rechazo a valores no acordes con la cultura del grupo;<sup>12</sup> el respaldo y estímulo a valores sociales como honra, jerarquía, solidaridad y reciprocidad; además de promover un *reencantamiento* del mundo.

En este contexto se localiza la figura del monje João Maria, personaje mesiánico milenarista que, desde hace más de un siglo, se constituye como un factor

Se compone de un grupo que sale de noche *recomendando las almas* de casa en casa, e inicia o finaliza en el cementerio local. Sobre esta práctica en la comunidad cafuzá (Brasil), véase Martins (1995) y Welter (1999).

<sup>10</sup> Esta práctica es realizada en varias poblaciones rurales de Brasil. El bautismo doméstico se realiza cuando nace la criatura, mientras espera por el bautismo clerical, en una ceremonia adaptada a las condiciones estructurales de la familia; no sigue patrones preestablecidos o burocracias, y puede acontecer en cualquier espacio y en presencia de cualquier número de personas (incluso puede haber padrinos). Tal práctica, además de resaltar el aspecto contestatario de las exigencias del bautismo oficial de la Iglesia, hace destacar a personas que quedarían en un segundo plano con el bautismo clerical (mujeres y niños), provoca una inversión de la jerarquía (hombre/mujer) y del orden de la ceremonia. Así, el sacramento del bautismo, realizado en este contexto, no posee un solo significado religioso como tendría tal vez el clerical, sino que posibilita la vivencia de la sociabilidad y amplía el grupo de parentela y de solidaridad mediante el compadrazgo, reforzando o reactivando redes comunitarias fundamentales en el contexto de la cultura cabocla. Estos aspectos fueron destacados por Monteiro (1974), Serpa (1997), Arantes (1994), Fonseca y Brites (1988), y en las etnografías con grupos caboclos catarinenses en contextos rurales por Bloemer (2000), Renk (1997), Locks (1998), Martins (1995) y Welter (1999), o emigrados para la ciudad, como se muestra en Iunskovski (2002).

<sup>11</sup> A pesar de ser un concepto problemático, Oro (1992), Frigerio (1995), Freitas (2003) y Martín (2003) concuerdan con que religiosidad *popular* amplía el concepto de catolicismo *popular*, pues permite pensar en una religiosidad más fluida y dinámica con prácticas y orígenes diversos. Apuntan, sin embargo, que la religiosidad *popular* no debe ser relacionada exclusivamente con las poblaciones empobrecidas.

<sup>12</sup> Fachel (1995) concibe la religiosidad popular como una posibilidad de rechazo a un mundo y a una sociedad que no estén en conformidad con sus valores culturales, y cita a Wanderley para explicar este punto: "Antropológicamente –la religiosidad popular– es significativa porque, en vez de ser construida como sobrevivencia arcaica y como sintonía de descompás cultural, es tomada como expresión de resistencia: la religiosidad popular es una protesta contra una realidad extraña (cultural, económica y política), que es impuesta de arriba para abajo, que no brotó del propio pueblo" (cit. en Fachel, 1995: 70).

de resistencia local ante las formalidades religiosas oficiales y ayuda a fortalecer estrategias de identidad, especialmente en el espectro de la cultura cabocla del mundo rural (o en la condición de emigrante) de la región sur de Brasil.

## El monje João Maria en la cultura cabocla

Gran parte de la literatura sobre el monje João Maria, antes y durante la Guerra del Contestado, resalta que a lo largo de todo el siglo XIX e inicios del XX la religiosidad de los *sertões*<sup>13</sup> del sur de Brasil estuvo marcada por la presencia de diversos mediadores religiosos como rezadores, entendidos, adivinos, curanderos itinerantes, ermitaños, beatos, monjes y profetas.<sup>14</sup> La gente legitimaba y reconocía el poder milagroso de éstos porque se les consideraba del pueblo y agradecía su servicio de curar, bendecir, bautizar; llevar a los afligidos palabras de aliento y nutrir a los desesperados con promesas de un futuro mejor (Vasconcellos, 1998). De esa manera, estos personajes cumplían muchas veces la función de consejeros, médicos, jueces y padres, ante la falta de ellos y frente a una situación de abandono vivida por la población sertaneja, especialmente en Santa Catarina, durante ese periodo. Además de desempeñar esas funciones, los mediadores contribuyeron a poner en jaque el predominio de la ortodoxia católica en la población sertaneja, pues los padres, representantes de la institución religiosa, por lo general estaban ausentes y, cuando no, permanecían ajenos a la realidad de esas personas.<sup>15</sup>

Los diversos peregrinos, reconocidos como João Maria,<sup>16</sup> surgieron en ese contexto y fueron considerados por las poblaciones locales del sur de Brasil como

<sup>13</sup> *Sertão* es percibido como un espacio geográfico con relativo aislamiento, dificultad de acceso y prácticamente deshabitado. Esta noción debe ser también aplicada para *población sertaneja* o *sertanejo*, o sea, aquella población o habitante que reside en un contexto de relativo aislamiento y con dificultades de acceso a los recursos urbanos.

<sup>14</sup> Para Mourão (1975), dentro de la jerarquía de mediadores, el profeta asume una categoría especial, por lo que es llamado monje por los sertanejos. Profeta/monje es un término clasificatorio que designa a individuos que cumplen con ciertas condiciones predefinidas de acceso a lo sagrado, siendo más poderosos que los otros mediadores porque encarnan, de cierta forma, el propio contexto de lo sagrado y esto sucede así por ser la negación de la estructura social vigente.

<sup>15</sup> Esta reflexión se encuentra en gran parte de la literatura que trata sobre la entrada del catolicismo en las poblaciones sertanejas entre los siglos XIX y XX. Se trata, por ejemplo, en Serpa (1997) y Queiroz (1977), entre otros.

<sup>16</sup> Gran parte de la literatura resalta que el primer João Maria, conocido como João Maria D'Agostini, llegó a Sorocaba (Brasil) en 1844, donde, por fuerza de la ley, se registró como "Fr. João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, Italia, 43 años, soltero, profesión *Solitario Eremita*, viniendo a ejercer su ministerio" (Fachel, 1995: 15). Su desaparición (no muerte) sucedió cerca de 1875 (existe divergencia sobre las fechas entre los autores, quienes escriben 1889, 1906, 1908 o 1933). El segundo monje, conocido como João Maria de Jesus, apareció entre 1886 y 1893 en la Altiplanicie Catarinense,

monjes-profetas por sus características de ermitaños, anacoretas, peregrinos, predicadores, curanderos, penitentes; a quienes atribuían inmortalidad.<sup>17</sup> La presencia de estas características posibilitaron, también, el reconocimiento del monje José María (identificado como hermano de João Maria, pero con mucha frecuencia confundido con él),<sup>18</sup> quien creó las condiciones para el surgimiento de la Guerra del Contestado<sup>19</sup> o del Movimiento del Contestado.<sup>20</sup> Según Mourão (1975), José María asume el papel de monje, pero va más allá: abandona el

siendo su identidad todavía una incógnita. Parece que fue criado en Argentina, su verdadero nombre sería Atanás Marcaf y su origen francés (o sirio). En él encarnó el primer monje haciendo revivir su memoria, tornándose una misma persona, y desapareciendo entre 1900 y 1908. La literatura destaca que a este monje, así como al anterior, no le gustaban las reuniones, no aceptaba dinero, no se protegía bajo el techo de las casas, prefiriendo la copa de los árboles; era itinerante, utilizaba hierbas y agua de la fuente para curar y predicaba penitencias. Pero era éste el que anunciaba que el fin del mundo estaba próximo y que vendría precedido de castigos de Dios, como plagas, oscuridad, guerra, pestes, discordia, y otros más. Era él quien traía consigo la “Bandera del Divino” y la usaba para curar. Este monje declaró que la República era orden del demonio y la Monarquía, orden de Dios (Cabral, 1979).

<sup>17</sup> Para Mourão (1975), los trazos que la ideología sertaneja selecciona para definir el carácter sagrado de los monjes-profetas son: 1) condición de peregrino (sin hogar, familia ni lugar de residencia), 2) penitente (acto de purificación), 3) predica el Apocalipsis (se debe a la búsqueda de un sentido para un mundo donde las contradicciones sociales se tornan cada vez más explícitas), 4) poder milagroso de cura y 5) poder de inmortalidad.

<sup>18</sup> La situación social y económica de los campesinos se había complicado en los primeros años del siglo XX con la Ley de Tierras de 1850, la colonización europea, la industria maderera y de construcción. Todos estos factores provocaron que los campesinos fueran desalojados de sus tierras y obligados a buscar otras formas de sobrevivencia. En ese momento surgió el monje José María de Santo Agostinho, identificado como hermano de João Maria. Al igual que aconteció con los monjes anteriores, su fama creció, y a su alrededor se aglutinó una multitud de enfermos y desesperados. Consta que era desertor del ejército o de la fuerza policial de la Provincia de Paraná y se llamaba Miguel Lucena de Boaventura. Hablaba con cautela, utilizando metáforas y símbolos ambiguos. Recetaba hierbas y promovía curas (Fachel, 1995). Este monje murió en la primera batalla de la Guerra del Contestado en 1912, pero la creencia de que volvería movilizó al pueblo alrededor del Ejército Encantado de San Sebastián con la idea del paraíso terrenal (donde nadie moría). Este movimiento acabó en 1916 con la prisión del líder y la rendición de los “rebeldes”.

<sup>19</sup> Acontecimiento que enfrenta a las fuerzas del gobierno (nacional y provincial) contra los campesinos entre 1912 y 1916 en la región disputada por Paraná y Santa Catarina. Durante cuatro años, cerca de 20 000 personas se rebelaron contra el orden vigente, representado por 6 000 hombres de las tropas legales, que ocupaba un área de 25 a 28 000 kilómetros cuadrados. El saldo final de la guerra fue de 3 000 muertos. El periodismo de la época resaltó que este suceso se debió a la *ignorancia* y al *fanatismo* de la población provocados por el monje João Maria.

<sup>20</sup> Monteiro (1974) analiza el Movimiento del Contestado en dos sentidos. Por un lado, las condiciones histórico-sociales que favorecieron la eclosión del movimiento y, por otro, el universo de significados contruidos por los rebeldes. Encuentra tres fases distintas relacionadas con él: *el orden pretérito* (la existencia de un equilibrio entre consenso y coerción dado por la distribución de papeles sociales, bienes y servicios, y guiada por normas tradicionales), *el desencantamiento del mundo* (surgido a partir de la ruptura del orden tradicional y el quiebre de la unidad entre consenso y coerción) y *el reencantamiento* (proceso de reconstrucción a partir de los valores amenazados por la crisis; establecimiento de una realidad inédita a partir de un nuevo lenguaje).

aislamiento eremita de sus antecesores; ayuda a que lo sagrado se aproxime más a lo humano; motiva la esperanza de un mundo diferente en los sertanejos,<sup>21</sup> de un nuevo tiempo histórico; además de ser reconocido como Mesías.<sup>22</sup> Para Mourão (1975) y Brandão (1987), las condiciones estructurales de la sociedad vigente son las que alimentan las fuerzas generadoras del movimiento de rechazo.

Hay un reconocimiento a João Maria, gracias a su *opción por los excluidos y marginados de la sociedad* y como mártir de la primera revuelta campesina contra las oligarquías locales y nacionales (Guerra del Contestado).<sup>23</sup> Fue escogido, en la década de 1980, por la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT)<sup>24</sup> como icono de la Romería de la Tierra en Santa Catarina.<sup>25</sup> Este movimiento, al evocar a João Maria, busca refrendar el desafío al poder dominante; estimular el ejercicio de un poder *popular* paralelo e, inclusive, legitimar acciones radicales, como la

<sup>21</sup> Un nuevo milenio donde imperarían la caridad, la igualdad, la reciprocidad, la redistribución, la libertad y la justicia. La motivación de la salvación de la tierra o de un paraíso terrenal (nuevo milenio) fue lo que motivó a muchos otros movimientos milenaristas (llamados también movimientos socioreligiosos). Cohn (1981) afirma que todos poseen características semejantes sobre la noción de salvación, que sería: "a) colectiva, porque deberá ser gozada por los fieles como colectividad; b) terrena, en la medida en que deberá ser realizada en este mundo y no en otro; c) inminente, porque será súbita y por poco tiempo; d) total, porque deberá transformar completamente la vida en la tierra, de forma tal que el nuevo estado de cosas no será tan sólo un perfeccionamiento de lo que existe, sino su propia perfección; e) milagrosa, porque deberá ser realizada por, o con la ayuda de, agentes sobrenaturales" (1981: 11). Por otro lado, Pompa (1998) señala que éstos son elementos comunes a todos los movimientos definidos como milenaristas, mesiánicos, proféticos, incluyendo aquellos de los pueblos indígenas, los de Europa medieval y moderna y el llamado *mesianismo rústico brasileño* (incluso pentecostal). Sobre movimientos milenaristas en Brasil, véanse, además de éstos, Dickie (2004), Filatow (2002), Gallo (1999), Giumbelli (1997), Monteiro (1974) y Queiroz (1965).

<sup>22</sup> Queiroz define que el "Mesías es alguien enviado por una divinidad para traer la victoria del bien contra el mal, o para corregir la imperfección del mundo, permitiendo el advenimiento del paraíso terrenal, pues se trata de un líder religioso y social" (1965: 4). El Mesías es un líder típicamente *carismático* (concepto de Weber), pudiendo ser la reencarnación de una divinidad o héroe histórico, como los profetas, que se diferencian de los sacerdotes porque traen mensajes fuera de la tradición sagrada, mientras que el sacerdote es un líder burocrático legal.

<sup>23</sup> Además de la Guerra del Contestado, Filatow (2002) menciona que el monje João habría inspirado otros movimientos socioreligiosos en Rio Grande do Sul, denominados Movimiento de los Monjes Barbudos (entre 1935 y 1938 en Soledade) y Monjes do Pinheirinho (en 1902).

<sup>24</sup> La CPT nació en 1975 ligada a la Iglesia católica, pero luego adquirió carácter ecuménico, tanto en el sentido de los trabajadores apoyados, como en la incorporación de agentes de otras Iglesias cristianas, de manera destada de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) y la Metodista. La CPT se define como un servicio por la causa de los trabajadores rurales, siendo un soporte para su organización, pero son los trabajadores y trabajadoras rurales los protagonistas. Ellos son los que definen los rumbos a seguir, sus objetivos y metas. La Comisión los apoya, pero con espíritu crítico.

<sup>25</sup> La Romería de la Tierra es una celebración anual itinerante, de carácter nacional y ecuménico, promovida por la CPT. Posee fuerte connotación política, en la línea de la teología de la liberación. La primera Romería de la Tierra de Santa Catarina se celebró en 1986 y el equipo que la organizó buscó rescatar la mística del líder religioso João Maria. A partir de ahí, todos los años la imagen de João Maria y la cruz de cedro forman parte de los materiales de divulgación del evento, de la liturgia,

ocupación de tierras consideradas improductivas. De forma semejante a lo que acontece en Rio Grande do Sul, la narrativa sobre el monje en este contexto “construye una línea de continuidad entre sujetos y signos del pasado y actores y agentes sociales marginados del presente: indios, negros, colonos sin tierra” (Steil, 2004: 12).

Los diversos monjes João Maria terminaron por ser registrados en el imaginario del sur de Brasil como monje João Maria (en singular), descrito como un viejito bondadoso, de buenos consejos, que vivió de forma sencilla en los *sertões*; atendía a todos los que lo necesitaban, oraba, aconsejaba, bautizaba, enseñaba, recetaba remedios, profetizaba y daba esperanza a los sertanejos.<sup>26</sup>

Existen innumerables trabajos que rescatan la memoria de la Guerra del Contestado,<sup>27</sup> en los que João Maria es señalado generalmente como “un profeta que vino a avisarnos sobre los males del mundo”; no como revoltoso, beligerante o violento. El discurso profético del monje, narrado hoy en día, está centrado en elementos religiosos (sobre todo cristianos) y está constantemente vinculado con el contexto actual.<sup>28</sup> En esas narraciones,<sup>29</sup> el monje João Maria aparece en el acto

la música, la poesía, las escenificaciones y el ritual de plantación de la cruz de cedro durante el acto, además de los registros fotográficos del mismo.

<sup>26</sup> Esta noción, corriente entre los devotos de João Maria, se opone frontalmente a cualquier vínculo de João Maria (que era un viejito bueno) con José Maria (belicoso que motivó la Guerra del Contestado). Después de la guerra, hubo una amplia divulgación por parte de la oligarquía local y nacional (inclusive por la literatura) de que ésta fue una guerra de *fanáticos, rebeldes, asesinos*, que mataron a mucha gente inocente y que fueron manipulados por el más fanático de todos: José Maria. Desde entonces, ningún devoto de João Maria quiso aparecer vinculado a la guerra o a este personaje. Al preguntarles sobre si João Maria participó en una guerra, responden con otra pregunta: “¿cómo san João Maria podría haber participado en una guerra si es santo?”

<sup>27</sup> Machado (2004) analizó los orígenes sociales y la formación política de los líderes sertanejos del Contestado. Martins (1995 y 2001) y Bloemer (2000) estudian poblaciones que vivieron ese movimiento en condición de rebeldes. Gallo (1999) rescata las tradiciones y la cultura religiosa de las poblaciones involucradas en la Guerra del Contestado, colocando al Apocalipsis de San Juan en el origen de su noción milenarista y mesiánica. Welter (1999) y Schmitt (1998) recuperaron la presencia de João Maria en la religiosidad rústica de la comunidad cafuza; Locks (1998), en la religiosidad de los brasileños de la región Serrana; Iunskovski (2002), en la de los inmigrantes caboclos de la Sierra catarinense por la periferia de Florianópolis; y Renk (1997) nos ilustra con las prácticas de los brasileños en el oeste catarinense. Schmitt (1998) retomó la influencia del catolicismo rústico y del monje João Maria en la comunidad cafuza de José Boiteux/Santa Catarina.

<sup>28</sup> Ricoeur (1990a) resalta cuatro características en la constitución del discurso: 1) el discurso es realizado temporalmente y en el presente; 2) el discurso remite a su locutor; 3) el discurso siempre es “sobre algo”; se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar; es en el discurso donde la función simbólica se actualiza; y 4) el lenguaje es la condición para la comunicación que abastecen los códigos. Pero es apenas en el discurso que los mensajes son intercambiados.

<sup>29</sup> Estos relatos son denominadas por Cabral (1979) leyendas, y tienen, según él, diversas líneas: a) leyendas sobre el origen del monje, b) leyendas proféticas, c) leyendas punitivas, d) leyendas milagrosas, e) leyendas relativas al fin de João Maria (1979: 315). Bloemer (2000) percibe estas narraciones

de visitar a las personas, enseñándolas, orienta en la fe, bautiza a sus hijos;<sup>30</sup> realiza curas, profetiza sobre el *fin de los tiempos* (que vendría precedido por *señales*, en medio de una gran oscuridad que duraría tres días y tres noches, con muchos acontecimientos terribles y angustiantes) y aconseja sobre cómo prepararse para el momento en el cual sólo los *justos serán escogidos* (cómo preparar velas para la oscuridad). En estos relatos, las *señales de Dios* anunciadas por el monje están casi siempre relacionadas con las dificultades cotidianas del grupo, como peleas familiares, faltas de respeto de los hijos, desunión, enfermedades, escasez de alimentos, inflación, plagas agrícolas, cambios climáticos, pérdida de valores morales y sociales, ganancia, modernidad, urbanización, secularización y otras.<sup>31</sup> Afirman con frecuencia: “João Maria dijo que habrá llegado el fin de los tiempos cuando los hijos no respeten más a los padres”, “cuando los parientes no se ayuden más”. También “cuando el rico se quede pobre y el pobre se quede rico”, “cuando ya no se pueda distinguir si es invierno o verano”; “cuando las cosas estén todas cambiadas será una seña de que el fin está próximo”. Al terminar cada afirmación preguntan, como una forma de confirmar: “¿y él no tenía razón?”

Según Oliveira (1992), el mito de João Maria, que se mantuvo a través de los tiempos por medio de narrativas transmitidas de generación a generación, además de adquirir diferentes sentidos para los actores sociales, se fue transformando a pesar de ser el mismo. “Hoy se trata de un *santo*,<sup>32</sup> considerado al mismo nivel que los tradicionales santos de la Iglesia católica. Un santo que predicó valores que

como prédicas sobre diversos aspectos: a) lecciones de vida con fuerte contenido moral; b) recomendaciones o recetas para diferentes problemas de salud; c) previsiones o profecías agrupadas en tres conjuntos: mudanzas en las relaciones y papeles sociales, innovaciones tecnológicas y carencias (sobre todo escasez de tierras).

<sup>30</sup> Es interesante mencionar la historia de una joven de 18 años, residente de la Altiplanicie catarinense, que, de bebé, era muy enfermiza, y su madre le prometió a san João Maria que, si su hija se curaba, sería escogido como su padrino. Como el milagro aconteció, la niña fue bautizada en casa teniendo a João Maria como padrino (su imagen fue colocada en el pecho de ésta); desde entonces, se dirige a él como “padrino João Maria” y, frente a su retrato, conversa y solicita su orientación en problemas cotidianos (registro de mayo de 2005).

<sup>31</sup> Partiendo de la noción de *texto* (Ricoeur, 1977, 1978, 1990a y b), se percibe que el discurso producido sobre el monje João Maria por las personas está relacionado con el “mundo” o con la “cultura profunda” (Velho, 1995) que se pretende expresar. Así, el discurso sobre el monje, visto como *texto*, puede estar apuntando hacia una fijación de los significados culturales, hacia una interpretación posible de este mundo o expresión de un mundo deseado, no expresando más el propio mundo. El proceso de construcción (constante) del discurso sobre el monje João Maria apunta a la necesidad (frecuente) de reconstrucción de este mundo. Así, tal discurso parece ser una forma de hablar sobre un mundo particular (dinámico, contradictorio, inseguro), para entenderlo, interpretarlo o transformarlo.

<sup>32</sup> El reconocimiento de João Maria como santo se da en personas vinculadas al catolicismo, donde el culto a los santos es central. El proceso de santificación de João Maria, sin embargo, se da de forma paralela a la institución y, generalmente, es rechazada por la jerarquía eclesiástica, pero estimulada por el clero adepto a la teología de la inculturación.

sus devotos buscan poner en práctica y que, para eso, cuentan con un mito y con marcas religiosas para refrescar continuamente su memoria” (1992: 176). Para el autor, es de esta manera que el recuerdo del monje ha permanecido en la imaginación *popular*.

El reconocimiento actual del monje João Maria como santo *popular*, “monje santo”, “san João Maria”, es también expuesto por Cabral (1979) y por Fachel (1995) en los estados del sur de Brasil. Constatan que la veneración al monje está mucho más difundida, tal vez, que en los días que antecedieron la lucha en la región Contestada, incorporando incluso “colonos de origen”<sup>33</sup> que, al cambiar valores culturales en la región, tomaron del sertanejo la protección de João Maria. Para éstos, a pesar de que la jerarquía de la Iglesia católica resalte que el peregrino no fue canonizado y que santos son sólo aquellos que la santa fe reconoce,<sup>34</sup> *no apaga su nombre de la memoria del pueblo*, y la devoción a éste se realiza de forma intensa hasta hoy, en casa o en locales santificados.

La legitimidad del monje-profeta João Maria es expresada particularmente por medio de las narraciones,<sup>35</sup> a las cuales pueden sumarse otras sobre su poder. Las muestras de devoción al santo se dan sobre todo a través de narraciones y símbolos sacralizados,<sup>36</sup> colocados en espacios privados y públicos, también

<sup>33</sup> Se trata de inmigrantes o descendientes de inmigrantes de origen europeo (en especial alemanes e italianos) que participaron en el proceso de colonización en los estados del sur de Brasil entre los siglos XVII y XX. En este proceso hay dos sujetos diferentes, según Martins, “los colonizadores, empresarios que lo promueven, y los colonos, sujetos subalternos que, de hecho, ocupan las tierras” (2001: 64).

<sup>34</sup> A partir del análisis documental se constató el reconocimiento del monje João Maria también por la jerarquía de la Iglesia católica, sobre todo debido al recelo de ésta frente al poder y la popularidad del monje entre la población. Se trata, por ejemplo, de la situación descrita por Serpa (1997) en la que Frei Rogério Neuhaus fue llamado en 1912 para intentar convencer al monje João Maria de renunciar a sus prédicas e imponer el “buen sentido”. Éste, a su vez, se mantuvo en sus convicciones y efectuó críticas abiertas contra el padre. Oliveira (1992) analizó registros parroquiales en Lapa, Paraná, y descubrió que entre 1840 y 1850 el monje, por invitación del entonces vicario, predicó en la iglesia principal de Lapa. Existe también un registro de una procesión saliendo de esa iglesia rumbo al Morro del Monje (en Lapa) en 1903. En 2005, san João Maria fue escogido por una comunidad (Asentamiento Contestado en Fraiburgo, Santa Catarina) como patrono de su capilla. En un proceso moroso y desgastante entre la comunidad y el clero local, la imagen del santo entró en la capilla frente al cortejo oficial donde el padre estaba ubicado al final.

<sup>35</sup> Estas narraciones son realizadas también por personas con vínculos religiosos evangélicos como la Asamblea de Dios en Brasil, la Iglesia Cuadrangular, la Iglesia Evangélica Obra de la Palabra, la Iglesia de la Redención y la Iglesia Evangélica Verdad Presente, o sin vínculo institucional religioso.

<sup>36</sup> Ricoeur denomina símbolo a “toda estructura de significado en que un sentido directo, primario, literal, designa, por añadidura, otro sentido, indirecto, secundario, figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (1978: 15). Para Geertz “los símbolos religiosos ofrecen una garantía cósmica no sólo para su capacidad de comprender el mundo, sino que también para que, comprendiéndolo, den precisión a su sentimiento, una definición a sus emociones que les permita soportarlo, triste o alegremente, implacable o caballerescamente” (1978: 120).

sacralizados, en un ejercicio constante de consagrar símbolos y espacios.<sup>37</sup> Los símbolos más comunes de san João Maria son una cruz de cedro (que se planta frente a las casas,<sup>38</sup> en áreas públicas o en actos como la Romería de la Tierra); la foto de João Maria<sup>39</sup> (colocada en un lugar destacado, sola o acompañada de imágenes de los santos preferidos); el agua (que el monje hizo brotar en sitios donde descansó); y las “medidas del santo” (una muestra de la *escobita del monje*, un pedacito de madera de una cruz que plantó), guardadas como amuletos de la suerte.<sup>40</sup> Estos símbolos son colocados en espacios privados como altares domésticos o en espacios públicos como cruceros y lugares de reposo del monje (fuentes, árboles, grutas,<sup>41</sup> capillas, iglesias<sup>42</sup> y santuarios). Ahí, los devotos hacen oraciones

<sup>37</sup> Diversos autores resaltan esto, entre ellos Cabral (1979), Fachel (1995), Gallo (1999), Locks (1998), Oliveira (1992), Vieira (1996) y Welter (1999).

<sup>38</sup> La plantación de una cruz de cedro frente a las casas (o en la entrada de la comunidad) es común entre los cafuzos y las poblaciones caboclas de Santa Catarina. Se cree que si la cruz brota su casa y la comunidad estarán bendecidas.

<sup>39</sup> Se trata de la foto de Atanás Marcaf que se popularizó en la población del sur de Brasil, a pesar de estar identificado como “João Maria de Agostinho”. Según información de César Góes (julio de 2004), investigador de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), se trata de una foto reproducida (y vendida) en los inicios del siglo XX por un fotógrafo de la empresa estadounidense Brazil Lumber and Colonization Company, del Grupo Farquhar. De acuerdo con Maria da Conceição Oliveira, antropóloga e investigadora de los procesos de curación de los kaingang de Santa Catarina, esta foto fue ampliamente distribuida por asesores del Consejo Indigenista Misionero (Cimi) entre los indios de Santa Catarina (en las décadas de 1970 y 1980). Es la misma foto que se encuentra entre cafuzos, caboclos y sertanejos catarinenses (sin importar que residan en el campo o en la ciudad).

<sup>40</sup> Dos hechos interesantes pueden ser registrados aquí. La Iglesia Santa Cruz en Lages fue construida manteniendo una cruz de cedro (que habría sido plantada por el monje João Maria) en su interior. Con el propósito de obtener protección de san João Maria, las personas extraían astillas de esta cruz y las guardaban como amuleto. La persistencia de esta práctica llevó a la organización de la iglesia a construir una protección de vidrio alrededor de la cruz, impidiendo que ésta fuese completamente destruida. El segundo ejemplo acontece durante la Romería de la Tierra, cuando una cruz de cedro es plantada y lo que resta de ella es cortada en pedazos pequeños, que son bendecidos por las autoridades eclesíásticas presentes y distribuidos entre la concurrencia.

<sup>41</sup> Conforme registros de Vieira, João Maria se instaló en una gruta en Lapa, Paraná, en 1851, cuyo manantial es considerado santificado. Su fama atrajo centenas de personas que buscaban la cura para sus enfermedades y, después de la desaparición del monje, el gobierno transformó la gruta en un parque turístico que hoy es muy visitado. Para la autora, que desarrolló una investigación etnográfica sobre la Gruta del Monje, en Lapa, “es ahí que el monje vivió y vive, según afirman los devotos. Es en ella que se da el contacto más íntimo entre la entidad y sus creyentes [...] Es en la gruta que podemos sentir exteriorizada por los devotos la fuerza de la fe de aquellos que creen en la santidad del monje” (1996: 7).

<sup>42</sup> Algunas cruces y capillas construidas por el pueblo como espacio sagrado de culto a san João Maria fueron “tomadas” por la Iglesia católica y transformadas en iglesia instituida. Es el caso de la Iglesia Santa Cruz en el centro de Lages, Santa Catarina, que, al inicio, “fue apenas una cruz, allí plantada por el monje João Maria de Agostini. Ella nada tenía que ver con las autoridades de la Iglesia católica, que la ignoraban” (Encarte especial *O Contestado*, Diário Catarinense, 26 de mayo de 2000).

(de forma individual o colectiva),<sup>43</sup> promesas, rosarios, novenarios, romerías, peregrinaciones, bautismos,<sup>44</sup> fiestas; depositan exvotos en honor a san João Maria, estableciendo con él una relación de reciprocidad, equivalente a la de los santos reconocidos por la Iglesia católica.<sup>45</sup> Con estas prácticas se evidencia que, a pesar de que el culto al santo no ha sido legitimado por las autoridades eclesiásticas, hay en él manifestaciones rituales del culto católico. Así, el culto a san João Maria reproduce elementos de aquél, aunque sea considerado profano por la Iglesia.

Oliveira (1996) y Crepau<sup>46</sup> apuntan otra característica de san João Maria entre caboclos e indígenas de Santa Catarina: según las narraciones, João Maria se aparece en los sueños de los curanderos kaingang de la Aldéia Xapecó, en Santa Catarina, para orientarlos sobre los procedimientos para sanar, por lo que es considerado la principal *referencia ética y soteriológica* del grupo. Además, esas colectividades reconocen el cumplimiento de sus profecías en el presente, tanto las terribles (pérdida de territorios, falta de ética en las relaciones familiares, abandono de muchos aspectos de la tradición), como las buenas (la recuperación de ciertas prácticas para revertir esta situación). Se constata también en el contexto actual una legitimación de João Maria como santo y profeta.

Se demostró que, tanto el proceso de legitimación del monje-profeta, como la devoción a san João Maria por las poblaciones caboclas de Santa Catarina, están centradas en una perspectiva religiosa de origen laico, sincrética y social. Los elementos escatológicos, apocalípticos, devotos y penitenciales, propios del cristianismo, aparecen resaltados en toda su trayectoria, los cuales parecen estar en la base de la perspectiva milenarista de esos grupos y en la noción de que el sufrimiento, la desigualdad social, la desunión y la injusticia de este mundo forman parte del mal que debe ser combatido. Para eso, recurren a la profecía escatológica

<sup>43</sup> Oliveira describe la forma privatizada de devoción. Antes de dormir, los devotos se postran frente al oratorio, inclinando la cabeza para efectuar la oración, y después besan la foto pidiendo la bendición del santo protector. El autor encontró también la práctica de rezar *rosarios familiares* a san João Maria: encuentro semanal nocturno realizado por diversas familias en Campos Novos y Curitiba. El rosario comienza con la siguiente oración: "Santo monje, santo fuerte, santo mortal, libranos João Maria de la peste y de todo mal, que nuestras familias sean protegidas de las tempestades, del fuego y de las peleas. San João Maria cuide nuestras vidas" (1992: 115). Para el autor, el ritual acaba sirviendo a otros propósitos, además de que la devoción sirve como refuerzo de los lazos de parentesco y al grupo vecino.

<sup>44</sup> El bautismo en las aguas de san João Maria es recurrente en la cultura cabocla del sur de Brasil.

<sup>45</sup> Todos los elementos destacados hasta aquí nos llevan a cuestionar esta afirmación, pues tanto los devotos de san João Maria como aquellos que lo reconocen suelen explicar con detalle quién fue, dónde vivió, cómo se vestía, qué comía, cómo hablaba, etcétera. Los devotos de santos institucionalizados raramente saben pormenores de sus vidas.

<sup>46</sup> Ponencia presentada en la mesa redonda Trabalho de Campo entre os Kaingang e suas Margens, organizada por el Programa de Posgraduados en Antropología Social de la Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS, UFSC), realizada en el auditorio del Museo Universitario en Florianópolis, Santa Catarina, el 29 de julio de 2004.

y milenarista de João Maria, narrada por los caboclos, que los fortalece en su lucha contra estos males y los guía en el establecimiento de una nueva sociedad (el nuevo milenio en la tierra) que debe ser igualitaria y solidaria, en la que la libertad y la justicia deben imperar. Esta profecía estaría fortaleciéndolos también para rechazar modelos religiosos institucionales y de salvación individual, valorando, en cambio, un modelo social y religioso colectivo.

## Consideraciones finales

A partir del análisis de la trayectoria histórica del monje-santo João Maria por diversos *sertões* latinoamericanos, entre los siglos XIX y XX, y de datos recogidos en campo sobre su influencia contemporánea (más amplia y diversificada) entre poblaciones caboclas de Santa Catarina, es posible constatar que este personaje se constituye desde hace más de un siglo como factor de resistencia ante las formalidades religiosas oficiales, con lo cual se fortalecen estrategias de identidad especialmente en la cultura cabocla, observada en el mundo rural de la región sur de Brasil. Su “desaparición” en la primera década del siglo XX, y la constante represión por parte de las instituciones religiosas y de las élites locales no impidió que fuera legitimado de forma sincrética y, muchas veces, simultánea, como mártir; inspirador de procedimientos de cura, educador, monje, profeta, santo con poderes de inmortalidad, omnipresencia, omnisciencia; sobrenatural, pero también humano, mortal, presente y próximo a las personas. Además, no invalidó que sus devotos recurriesen y mantuviesen su presencia en altares domésticos y espacios públicos, conviviendo pacíficamente con otros santos, ni que su *opción por los excluidos* y su condición de mártir de lucha fuera recordada constantemente por organizaciones civiles y religiosas.

La legitimación del monje-santo João Maria se da en el contexto religioso *popular* con características colectivas; posee elementos de un cristianismo escatológico, apocalíptico, milenarista, penitencial y devoto en su base, y sirve como posibilidad de rebeldía o de rechazo de los caboclos a un modelo religioso institucional y de salvación individual. Asimismo, su imagen es recordada de manera ininterrumpida por medio de la iconografía, los símbolos, los eventos y las narraciones porque “les otorga poder, los protege, les da fuerza” y responde a carencias individuales y colectivas; además de que legitima un poder no institucional. Su profecía apocalíptica, escatológica y milenarista es rescatada, actualizada y adaptada en la lucha por un proyecto utópico de libertad, igualdad, justicia y solidaridad.

## Bibliografía

Arantes, Antônio A.

- 1994 “Pais, padrinhos e o espírito santo”, en Antônio A. Arantes *et al.*, *Colcha de Retalhos. Estudos Sobre a Família no Brasil*, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo, 3ª ed., pp. 195-206.

Bloemer, Neusa M.S.

- 2000 *Brava Gente Brasileira*, Cidade Futura, Florianópolis.

Boff, Leonardo

- 1991 *Nova Evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*, Vozes, Fortaleza, 4ª ed.

Brandão, Carlos R.

- 1980 *Os Deuses do Povo*, Brasiliense, São Paulo.

- 1987 *Festim dos Bruxos*, Unicamp/Ícone, Campinas y São Paulo.

Cabral, Osvaldo R.

- 1979 *A Campanha do Contestado*, Lunardelli, Florianópolis.

Cohn, Norman

- 1981 *Na senda do milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Presença, Lisboa.

Damatta, Roberto

- 1994 “Treze pontos riscados em torno da cultura popular”, en *Anuário Antropológico* 92, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 49-67.

Dickie, Maria Amélia S.

- 2004 “O milenarismo em contexto significativo: os Mucker como sujeitos”, en Leonarda Musumeci (org.), *Antes do Fim do Mundo. Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina*, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, pp. 13-34.

Fachel, José F.

- 1995 *Monge João Maria. Recusa dos Excluídos*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Porto Alegre y Florianópolis.

Filatow, Fabian

- 2002 “Do Sagrado à Heresia: o caso dos Monges Barbudos (1935-1938)”, disertación de maestría en Historia, Programa de Pós-Graduação em História (PPGHST), Porto Alegre.

Fonseca, Cláudia y Jurema Brites

- 1988 “O batismo em casa: uma prática popular do Rio Grande do Sul”, en *CADERNOS de Estudos do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social*, núm. 14, pp. 1-37.

- Freitas, Eliane T.M.  
 2003 “Mortes Banais, mortos especiais: devoções populares no nordeste do Brasil”, en *Estudios sobre Religión, Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, núm. 15, Buenos Aires, pp. 9-13.
- Frigerio, Alejandro  
 1995 “Secularización y nuevos movimientos religiosos”, en *Lecturas Sociales y Económicas*, núm. 7, Buenos Aires, pp. 1-16.
- Gallo, Ivone C. D’Ávila  
 1999 *O Contestado: o Sonho do Milênio Igualitário*, Unicamp, Campinas.
- Geertz, Clifford  
 1978 *Interpretação das Culturas*, Zahar, Río de Janeiro.
- Giumbelli, Emerson  
 1997 “Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos”, en *Dados, Revista de Ciências Sociais*, vol. 40, núm. 2, pp. 251-282.
- Hall, Stuart  
 2003 *A Questão da Identidade Cultural*, Unicamp, Campinas, 3ª ed.
- Iunskovski, Roberto  
 2002 “Migrantes Caboclos em Florianópolis. Trajetória de uma experiência religiosa”, tesis de maestría en Historia, PPGHST, UFSC, Florianópolis.
- Locks, Geraldo A.  
 1998 “Identidade dos Agricultores Familiares *Brasileiros* de San José do Cerrito”, tesis de maestría, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), UFSC, Florianópolis.
- Machado, Paulo P.  
 2004 *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*, Unicamp, Campinas.
- Martín, Eloísa  
 2003 “Religiosidad popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina”, en *Estudios sobre Religión, Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, núm. 15/3, Buenos Aires, pp. 1-9.
- Martins, Pedro  
 1995 *Anjos de Cara Suja*, Vozes, Petrópolis.  
 2001 “A Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: História e Antropologia da Apropriação da Terra”, tesis de doctorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade do São Paulo (FFLCH, USP), São Paulo.

Menezes, Renata C.

- 2003 “A benção de Santo Antônio e a ‘religiosidade popular’”, en *Estudios sobre Religión*, núm. 16/2, pp. 1-6.

Miranda, Júlia

- 1999 *Carisma, Sociedade e Política. Novas linguagens do religioso e do político*, Relume Dumará, Río de Janeiro.

Monteiro, Douglas T.

- 1974 *Os Errantes do Novo Século: um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado*, Duas Cidades, São Paulo.

Moreira, Celso E.

- 1998 *Da Revolução Aos Resultados*, Insular, Florianópolis.

Mourão, Laís

- 1975 “Contestado: a gestação social do Messias”, en *Cadernos Ceru*, núm. 7, pp. 62-98.

Oliveira, Célio

- 1992 “A Construção e a Permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina”, tesis de maestría, PPGAS-UFRGS, Porto Alegre.

Oliveira, Maria da Conceição

- 1996 *Os Especialistas Kaingang e os Seres da Natureza*, FCC Edições, Florianópolis.

Oliveira, Pedro A.R.

- 2003 “O Catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática”, en *Teoria e Sociedade. Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira*, núm. especial, mayo, pp. 122-135.

Oro, Ari P.

- 1992 “Religiões populares e modernidade no Brasil”, en Sérgio Alves Teixeira y Ari P. Oro (orgs.), *Brasil & França. Ensaios de Antropologia Social*, PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, pp. 95-102.

Pompa, Cristina

- 1998 “A construção do fim do mundo. Para uma leitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil rústico”, en *Revista de Antropologia*, vol. 41, núm. 1, pp. 177-212.

Queiroz, Maria Isaura P.

- 1965 *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, Dominus, São Paulo.

Queiroz, Maurício V.

- 1977 *Messianismo e Conflito Social: a Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916*, Ática, São Paulo, 2ª ed.

Renk, Arlene

- 1997 *A Luta da Erva: um Ofício Étnico no Oeste Catarinense*, Grifos, Chapecó.

Ricoeur, Paul

- 1977 “A função hermenêutica do distanciamento”, en *Interpretação e Ideologia*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, pp. 43-59.
- 1978 *O conflito de Interpretações*, Imago, Rio de Janeiro.
- 1990a “What is a text? Explanation and understanding”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Nueva York, 8ª ed., pp. 145-159.
- 1990b “The model of the text: a meaningful action considered as a text”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Nueva York, 8ª ed., pp. 197-208.

Sanchez, Wagner L.

- 1999 *Modernidade, pluralismo e reinvenção religiosa. Da possibilidade de pensar o pluralismo religioso a partir de Weber*, Scritta, Rio de Janeiro.

Schmitt, Alessandra

- 1998 “Uma Irmandade em Redefinição: Conflito Entre Modo de Vida Camponês e Organização Coletiva do Trabalho um Estudo Sobre os Cafuzos de José Boiteux/SC”, tesis de maestría, PPGAS, USP, São Paulo.

Serpa, Élio C.

- 1997 *Igreja e Poder em Santa Catarina*, UFSC, Florianópolis.

Steil, Carlos A.

- 1997 “CEBS e Catolicismo Popular”, en Carlos A. Steil *et al.*, *As Comunidades de Base em Questão*, Paulinas, São Paulo, pp. 75-103.
- 1998 “A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil”, ponencia presentada en VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 de septiembre.
- 2001 “Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso”, en *Ciências Sociais e Religião*, núm. 3, pp. 115-129.
- 2004 “Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul”, en *Debates do NER*, año 5, núm. 5, pp. 9-30.

Vasconcellos, Aulo Sanford de

- 1998 *O Dragão Vermelho do Contestado*, Insular, Florianópolis.

Velho, Otávio

- 1995 *Besta-Fera. Recriação do Mundo*, Relume-Dumara, Rio de Janeiro.

Vieira, Elenir Marlene

- 1996 “A Casa do Monge”, Pesquisa Etnográfica na Gruta do Monge. Lapa/PR”, trabajo de conclusión de curso, Departamento de Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis.

Welter, Tânia

- 1999 “Revisitando a Comunidade Cafuza a partir da problemática de gênero”, tesis de maestría, PPGAS, UFSC, Florianópolis.