

A SANTA E O DEMONIO. RELATO E INTERPRETAÇÃO DE UM MOMENTO CRUCIAL DA APARIÇÃO DE NOSSA SENHORA EM TAQUARI, RS.

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

Daniel Alves (UFRGS)

Este texto tratará de um momento crucial no decorrer do evento da aparição de Nossa Senhora, em março de 1988, no bairro rural de Rincão São José, na cidade de Taquari, Rio Grande do Sul. Os relatos escritos pelos que vivenciaram o fenômeno, assim como as entrevistas que realizamos, 11 anos depois, com os videntes e pessoas que presenciaram os acontecimentos, referem-se a um momento em que pôde ser constatada a manifestação sensível do demônio junto de Nossa Senhora. Uma manifestação que foi imediatamente reconhecida pelo odor forte de enxofre, pela animação e deslocamento dos objetos, por um vento forte, sem origem natural precisa, que bate portas e vira os quadros na parede, por tremores que se apoderam dos corpos de alguns participantes, numa experiência de quase transe ou possessão.

Para interpretar essa associação entre Maria e o demônio servimo-nos aqui das premissas da análise ritual, particularmente a partir da perspectiva de Victor Turner, tomando a aparição como um “drama social”, construído e representado por um extenso grupo de pessoas que partilham de um sistema de significados comuns, articulado pelo catolicismo. Uma das virtudes dessa análise é que ela permite uma compreensão dos sentidos e valores configurados no sistema a partir de eventos que, ao romperem com as hierarquias sociais e cotidianas estruturadas, estabelecem um momento agonístico em que o próprio sistema se deixa revelar. Turner afirma que nas sociedades complexas podem existir momentos de *communitas* espontânea “sem motivos provocadores institucionalizados e sem salvaguardas” (1974a: 168). Entendemos que o evento que estamos

analisando se caracteriza como um momento de *communitas* que permite o acesso a “interpretações nativas” sobre o sentido do mal e do demônio na tradição do catolicismo, assim como a possíveis reinterpretações e reformulações que estão sendo elaboradas através da própria experiência da *communitas*.

O confronto de Nossa Senhora com o Demônio no momento da aparição

Taquari está situada 94 quilômetros a oeste de Porto Alegre. Segundo a historiografia oficial, a cidade foi fundada em 1760, com a chegada de casais açorianos que aportaram às margens do rio Tibiguary (hoje rio Taquari). Sua origem está associada ao sistema de proteção às invasões castelhanas, criado pelos portugueses para expandir e assegurar suas fronteiras no Sul do país. O Rincão São José, local onde se deu o evento da aparição de Nossa Senhora, fica a seis quilômetros da parte mais urbanizada da cidade, sendo ligado ao centro de Taquari por uma estrada de chão. A população local é constituída, na sua grande maioria, por trabalhadores assalariados do setor de serviços que associam a esta atividade o trabalho agrícola e pecuário de caráter familiar. As propriedades do Rincão São José são todas de pequeno porte, resultantes de um processo contínuo e de longo tempo de parcelamento, fruto da divisão entre os filhos. Os entrevistados que moram, ou cujos pais eram do Rincão, quando perguntados sobre sua família logo incluíam, além do núcleo doméstico, vizinhos e pessoas da comunidade católica da localidade.

É nesta pequena comunidade que, no final de março de 1988, o menino V., de 11 anos, brinca com seu primo, num pátio, atrás da capela, junto da escola, quando percebe uma figura estranha, envolta numa névoa, sobre um arbusto, identificado como um pé de chá-de-bugre. Uma mulher. Vai para casa e conta aos parentes, que recomendam silêncio quanto à visão. Mesmo assim, no dia seguinte V. volta ao local, com outros colegas, e agora não é somente ele que

enxerga a mesma figura sobre a pequena árvore¹. Nos dias seguintes as crianças são acompanhadas ao local pelos adultos, estabelecendo-se assim uma pequena multidão que parece dar crédito às crianças e espera algum sinal. Até que uma das crianças, o menino A., afirma: “*é Nossa Senhora que está aqui na frente*”². Em seguida passa a transmitir para os presentes a mensagem que ouve da aparição: “*Sou Nossa Senhora da Assunção, não tenham medo. Vim trazer a paz. Eu quero que busquem a minha imagem na Igreja Matriz, aqui é o meu lugar*”.

Daí em diante, segue-se uma seqüência arrebatadora de vigílias noturnas, crianças videntes, mensagens de Nossa Senhora, imprensa local, estadual e nacional presentes, visitantes, curiosos, carismáticos, psicólogos, sociólogos, parapsicólogos. No período que vai de 23 de março até o Sábado de Aleluia de 1988, que caiu no dia 2 de abril, o Rincão São José viveu um momento de efervescência que é intensificado pela mídia local e estadual, que passa a cobrir o evento com reportagens sensacionalistas e entrevistas com os videntes, com os que presenciaram os fenômenos e com as autoridades eclesiais. O evento, entretanto, ultrapassa as fronteiras locais e regionais e alcança a grande imprensa, inscrevendo, ainda que momentaneamente, a cidade e o lugarejo da aparição no cenário nacional. A aparição chega assim às páginas da revista *Manchete*, ao programa *Fantástico*, da Rede Globo, à revista *Veja* e aos grandes periódicos do país.

J.V., de religião espírita, era vice-prefeito da cidade na época das aparições. Em 1999 nos concedeu uma entrevista, relatando o que

¹ A estrutura narrativa que segue está conforme às lideranças religiosas mais ativas na comunidade atualmente costumam encadear. Certamente existem outras versões e enfoques acerca do que se sucedeu nesses dias, feitas por pessoas que não são mais tão atuantes na comunidade, por pessoas de fora, devotas e peregrinas, ou mesmo pelas autoridades eclesiais. Contudo, vamos nos restringir a essa interpretação, pois ela comporta um conceito de “mal” que nos interessa para a análise.

² A. é um menino diferenciado dos demais pelo fato de não viver numa família constituída. Ele mora de favor, junto ao pequeno mercado que abastece a comunidade, prestando pequenos serviços. Os relatos da época inclusive destacam que ele não era assíduo à missa nem à escola.

presenciara no momento da aparição, quando se encontrava no galpão que então existia próximo à capela:

“Nós estávamos, com outras pessoas, tomando chimarrão e nesse instante eu ouvi um griteiro na capela, não sabia o quê. Larguei a cuia, entreguei para alguém, e saí correndo. Estava há poucos metros de distância do altar, no outro prédio. Aí, quando eu saio, eu senti que meio que fiquei paralisado, e senti uma energia negativa, e senti um cheiro ruim. (...) Tinha muitas pessoas, e eu peguei esse microfone e comecei a falar, tudo automaticamente, nada eu pensei em fazer. Tudo automático. Alguns desmaiaram, aquela coisa toda. No que eu saio para dizer para minha mulher: ‘Vamos embora, que isso aqui é coisa do diabo, não é de Nossa Senhora coisa nenhuma, não vê o que está acontecendo ali’, para pegar os meus guri, para ir embora. Mas, na verdade, eu não queria ir embora, aí fiquei mais um pouco, e aí passou, cessou, voltou tudo ao normal. Bom, saindo dali, acalmou.”

No mesmo sentido, registramos o depoimento de outro entrevistado que recorda o relato de um amigo sobre a tensão e o transtorno que ocorreram na capela nessa mesma ocasião. Uma experiência que a memória de todos os entrevistados parece ter selecionado como marcante do evento. I.R. é advogado, 37 anos, casado, mora e trabalha no centro da cidade, mas nasceu e cresceu no Rincão São José. Assim ele descreveu um momento na capela:

“Então, naquela noite de quarta-feira, eles ficaram na capela, porque uma das mensagens era que ficassem as crianças de vigília na Igreja. Como eu não podia ir, então pedi para um amigo meu, que também é advogado, o doutor O., que fosse lá e que ficasse até mais tarde na Igreja, porque afinal era noite e aquela gente toda lá... e a gente não sabia o que fazer. E o doutor O. ficou. Lá pelas tantas, chegou a sentir que estava acontecendo alguma coisa, as crianças começaram um griteiro, pedindo por ajuda, dizendo que estariam sendo pressionadas pelas forças, não-sei-do-que e tal, e que havia o perigo de que houvesse interferência. Aí não entendi direito e a coisa passou.”

Essa tensão, que se iniciara na vigília da quarta-feira, se prolonga pelo dia seguinte, repetindo-se em outros momentos de oração em que os videntes estiveram reunidos com os devotos. Nos relatos do primeiro vidente, V., podemos perceber a força e intensidade que esta presença do mal operou na experiência das crianças e dos adultos que apresentaram aquele “drama social”.

“A gente estava na Igreja, todo mundo reunido, rezando. De repente, C.M., uma das videntes, caiu no chão e desmaiou, e a outra que estava do lado dela começou a dizer: ‘Ele está ali, Ele está ali, Ele está ali...’ Então as portas da Igreja se abriram, parecia que tinha um redemoinho de vento dentro da Igreja. Os quadros viravam. O vento era forte, sabe. Aí, todo mundo dizia que estava vendo Ele. Eu, no caso, não vi. Apenas senti alguma coisa diferente, mas não via. E, de repente, foi questão de segundos, aquele vento na Igreja toda, vaso, flor, tudo caiu no chão e todo mundo dizendo: ‘está ali Ele, está ali Ele’. E, de repente, aquele vento saiu da Igreja e ficou todo mundo em silêncio. Eu não vi, mas uma senhora de Candelária diz que viu na árvore lá embaixo, ela viu a imagem, sabe, dele, do demônio. E ela perguntou se eu estava vendo, eu disse que não. Aí, naquela noite, Nossa Senhora, ficou com a gente. O A. e a C.M estavam vendo a Nossa Senhora... Daí, o A. perguntou para ela o que era aquilo, e ela falou que era só o começo do que ainda vai acontecer.”

A presença do mal, ou do demônio, no evento de Taquari aparece também no relato da principal mensageira de Nossa Senhora, N.P., que atualmente escreve as mensagens de Nossa Senhora que lhe são comunicadas através da “locução interior” e é quem coordena e dirige o culto local da oração diária do rosário na capela, agora santuário, de Nossa Senhora da Assunção. Mesmo muito próxima do clero, que exerce um controle bastante rígido sobre o evento, assim como sobre os sentidos que podem ser divulgados, o relato de N.P. está muito próximo daqueles que os demais entrevistados expuseram, discordando, inclusive, da linha de interpretação que o clero tenta impor sobre os acontecimentos. O que mostra, ao nosso ver, a força e importância deste episódio relativo à manifestação do mal ou do

demônio não só para o evento em si, mas para a tradição do catolicismo que o circunscreve dentro do seu sistema simbólico e ideológico. Estamos, com certeza, frente a um símbolo dominante, no sentido elaborado por Victor Turner (1978), que possui a virtualidade de nos aproximar de uma compreensão mais abrangente da própria sociedade que produz tal evento. A narrativa que transcrevemos em seguida também resultou de uma entrevista realizada no mesmo período de trabalho de campo em que recolhemos os outros relatos. Segundo N.P:

“Foi impressionante o pavor que tomou conta de nós naquele momento. Algumas pessoas que estavam ali viram, mas elas não sabiam o que estava acontecendo. Então nós, a turma da capela, dissemos: ‘rezem, não podem parar de rezar, têm que continuar rezando’. E aí, olhando na janelinha, eles olhavam para janelinha, as crianças disseram: ‘Ele está ali, na rua’. Alguns chegaram a dizer, ‘nós vimos o próprio demônio. Nós vimos Ele, Ele está ali’. Chegaram a ver Ele. E então eles começaram a dizer, ‘tem que proteger a árvore, tem que proteger a árvore!’. A natureza. Lembro que eles até saíram correndo, com medo, dizendo: ‘não, vamos lá’. Mas, pegaram uma cruzinha de madeira e correram, foram lá para baixo, para árvore, se colocar na árvore, porque Ele ia fazer mal para as árvores.”

Um dos componentes centrais do processo ritual é a presença do risco, de uma entidade desorganizadora sobre a qual a paz e as hierarquias sociais devem triunfar, restabelecendo a ordem ou rompendo em definitivo com uma estrutura dada. A presença do mal, ameaçando e colocando à prova os videntes e os devotos, aparece como uma luta entre o demônio e a mulher, reiterando e atualizando tanto o mito apocalíptico da mulher coberta de luz, que aparece no céu, pisando a cabeça do dragão que ameaça engolir seus filhos, quanto a períclope do Gênese, onde Eva sucumbe à tentação da serpente, que aparece numa árvore do paraíso. O risco aqui parece reiterar a dualidade feminino/masculino, inscrevendo o evento da aparição num pré-texto de conotação bíblico-católica (Steil, 1996), que aponta para a disputa mítica entre a mulher e o demônio, que amarra a história da

humanidade do início ao fim dos tempos³. Uma narrativa que, ao que tudo indica, é intensificada em termos simbólicos, no caso de Taquari, pelo fato da aparição ocorrer dentro do calendário da Semana Santa, quando a liturgia católica performatiza em seus rituais estes mitos do combate entre o bem e o mal.

A referência a este sentido mítico que aparece no relato, no entanto, não significa que não devamos estar atentos a outros níveis de leitura, mais contextuais, onde o novo e externo ao sistema católico possam estar sendo interpretados e incorporados por meio da performance da aparição. Referimo-nos, aqui, às diversas camadas de sentidos que um “drama social” pode condensar, de forma que, segundo Victor Turner (1974b), cabe ao antropólogo a tarefa da escavação para revelar os múltiplos sentidos que foram se acumulando ao longo do tempo. A análise simbólica deve nos levar, portanto, aos sentidos inconscientes e latentes, mas também não pode deixar de fazer o mapeamento dos sentidos manifestos e conscientes que os atores sociais estão elaborando e configurando como motivação para a sua ação cotidiana. Neste sentido, acreditamos que este episódio, que vimos analisando, em que Nossa Senhora pede, por meio de uma de suas videntes, dizendo: “*Quero que protejam a árvore e a natureza*”, opera uma interpretação em termos míticos e tradicionais da ecologia, enquanto uma questão atual⁴. Ao percebermos isto, podemos, por outro lado, supor que, mesmo uma perspectiva ecológica contemporânea e secularizada está permeada de sentidos que emergem das camadas subterrâneas de narrativas míticas e religiosas tradicionais. Poderíamos

³ Após o pecado original, Deus se dirige à serpente tentadora, amaldiçoando-a: “Porei ódio entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gênesis 3,15). No apocalipse, o capítulo 12 apresenta a batalha entre a Mulher grávida revestida de sol e a besta: “Apareceu em seguida um grande sinal no céu: uma mulher revestida de sol, a lua debaixo de seus pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas” (Apocalipse 12,1). Quanto aos conceitos de texto, contexto e pré-texto das narrativas míticas, ver Velho, 1987.

⁴ Além dos relatos dos entrevistados durante o trabalho de campo, nossa pesquisa documental revela que esta mensagem de Maria transmitida por intermédio de C.M., aconteceu na Quinta-Feira Santa de 29/3/1988 (Relatório 1988, p. 35).

pensar então no encontro de uma longa tradição, ligada ao surgimento de Nossa Senhora em ambientes naturais como cavernas, fontes, etc., com uma perspectiva moderna de defesa dos recursos naturais. No entanto, ao invés de simplesmente aceitar uma dimensão despersonalizada do mal, como entre os ecologistas (Crespo *in* Birman, Novaes & Crespo, 1997), podemos ver na interpretação católica tradicional uma reiteração da personificação do mal, na figura do demônio.

O mal que se apresenta na interpretação tradicional do catolicismo é um ente poderoso que se opõe a Nossa Senhora e busca instaurar a desordem no mundo. Se Maria vem para instituir uma nova ordem, ultrapassando os limites estabelecidos, o demônio também surge neste ato inaugural de uma *communitas*, expressa na experiência da aparição, como agente desorganizador que ameaça a mulher mítica do Apocalipse, instaurando o risco e opondo-se a promessa desta nova ordem. Estes elementos míticos presentes no relato da aparição nos poderiam remeter à análise dos mitos em ação, operada por Lévi-Strauss, quando analisa as narrativas etnográficas referentes aos recursos de cura dos índios Cuna do Panamá. A cura da mulher em dores de parto se dá através do embate do xamã com seres fantásticos numa jornada pelo interior do corpo da mulher grávida. “Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena de universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põs jamais em dúvida” (Lévi-Strauss, 1996). Acreditamos que algo semelhante acontece com esta presença do demônio junto de Maria, em seu ato mais decisivo, em que se apresenta aos homens, como mediadora na restauração do mundo.

O efeito de veracidade, fundamentado na crença compartilhada, articulada pela *performance* do xamã, é semelhante ao dos videntes, que vão aos infernos na quinta-feira santa, para conhecerem o céu dias depois. Maria anunciaria pelo menino A. que daria uma amostra de sua presença a todos no Sábado de Aleluia. Efetivamente, os relatos mostram que às seis horas da tarde desse dia, pouco antes de uma missa campal que foi celebrada na capela, muitos dos que estavam presentes,

junto da árvore da aparição, afirmaram ter tido visões do céu que mudava de cor, do sol que dançava, partindo-se ou transformando-se em Nossa Senhora⁵. Com essa “visão do céu” em Taquari, completa-se o primeiro ciclo das manifestações de Maria no Rincão São José. Mas o demônio continuaria presente, de outra forma.

A presença do demônio depois da aparição

O embate entre Nossa Senhora e o Demônio em Taquari se estende para além do momento inaugural dos eventos que vimos relatando acima. Acompanhar este desdobramento e interpretar as mudanças que ocorrem em termos das práticas rituais e dos sentidos que são investidos e elaborados nesse contexto simbólico é o objetivo desta segunda parte do nosso texto. Para tanto, será necessário acompanhar as transformações que ocorrem no contexto local após o momento primordial da aparição, quando entram em cena outros atores religiosos, entre os quais se destaca o Movimento de Renovação Carismática Católica (RCC). Vindos de fora da comunidade e da paróquia, os membros da RCC chegam ao Rincão São José num primeiro momento como testemunhas do fenômeno. Em seguida, no entanto, muitos deles começam a adquirir terrenos ao redor da capela e a construir casas, formando uma comunidade carismática que vai interagir com os locais e com o clero. Nossa hipótese é que os desdobramentos que ocorrem no culto junto ao santuário não podem ser compreendidos sem referência à presença dos carismáticos no local, particularmente em relação à figura do mal que vai se manifestar nos rituais em torno da “santa”.

Após os primeiros meses, em que predominou a manifestação através da vidência, segue-se um longo período, no qual podemos observar uma proeminência dos carismáticos na condução do culto, em

⁵ Temos, inclusive, acesso a uma fita cassete, entregue por um dos videntes, em que um radialista que cobria o evento dialoga com pessoas à sua volta, conferindo as suas próprias visões no céu.

que Nossa Senhora passa a se manifestar através de suas mensageiras, mulheres da comunidade que, embora não tenham o dom da vidência, se tornam as mediadoras privilegiadas entre o *self sagrado* e os devotos, vindo, inclusive, a substituir os videntes. Essas mulheres recebem em “seus corações” mensagens que são dirigidas tanto à comunidade em geral quanto aos indivíduos que acorrem ao Rincão São José para ouvir o que Nossa Senhora tem a lhes falar pessoalmente. Um deslocamento do protagonismo dos mediadores que se processa, como veremos em seguida, pouco a pouco da vidência para a “locução interior”⁶. Esta passagem se dá de forma tão sutil que num primeiro momento estas experiências, da vidência e da “locução interior”, são vividas pelas mesmas pessoas e só posteriormente passam a se distinguir como funções especializadas.

Assim, as primeiras mensagens foram transmitidas por meio dos videntes que além de ver, também ouviam Nossa Senhora⁷. Essas mensagens não prescindiam da visão, como no caso de A., que via Nossa Senhora e recebia as mensagens. Já C.M., que aparece como membro do grupo das crianças videntes no início da aparição, quando relata sua experiência ao pároco local, que a registra no Relatório de 1988, desloca a narrativa da vidência externa para a experiência interior da presença de Nossa Senhora, como podemos perceber no trecho de sua entrevista, transcrita no referido relatório:

“Eu nunca enxerguei nada, eu sinto Nossa Senhora no coração. Ela faz com que eu me sinta angustiada, com dor no coração, me faz chorar, faz com que eu sinta algumas vezes em outro mundo, me faz tremer, toca em minhas mãos, meu rosto, meu coração bate forte...”

⁶ “Locução interior” ou “palavra interior”, é o termo que os carismáticos católicos usam para referir-se ao ritual em que pessoas recebem mensagens do *self sagrado* e as transmitem para a comunidade em termos coletivos ou individuais. A descrição êmica dessa experiência aparece na citação de um entrevistado que transcrevemos em seguida.

⁷ Convém observar que alguns videntes, desde o início, só viam Nossa Senhora, mas não a ouviam nem recebiam dela mensagens para serem transmitidas aos devotos, como era o caso de V. Outros viam e ouviam, entre os quais se destacava A. E havia aqueles que, mesmo não vendo Nossa Senhora, recebiam suas mensagens.

Quando vou descobrindo o que Nossa Senhora quer, vai passando lentamente todas essas coisas que ela me faz sentir. Ela me dá uma certeza grande de que tudo o que ela disse é verdade.” (Relatório de Frei O.R. sobre 1988, p. 13)

Na posição de apenas mensageira de Nossa Senhora desde o início está N.P., que ao longo do processo de consolidação do culto vai ocupar um lugar de destaque, especialmente na mediação entre o culto local e a paróquia. A ela é atribuída a origem do opúsculo “Vim elevá-los à verdadeira vida” (1995), publicado com o aval da paróquia e com uma introdução do Frei J.S., onde são registradas por escrito as mensagens a ela transmitidas por Nossa Senhora. Mesmo se opondo aos carismáticos locais, a partir da aliança que estabelece com o pároco, não podemos deixar de perceber uma forte influência de uma narrativa e de um *ethos* carismático nos seus depoimentos, como se constata no trecho que destacamos da entrevista que ela nos concedeu dez anos depois do início do evento, em que nos oferece uma explicação pessoal do que os carismáticos chamam de “visão interior”:

“Comigo era uma coisa assim, como é que eu vou dizer, ... um flash, uma luz, alguma coisa que penetrava dentro de mim. Naquele momento, tu não conseguia simplesmente pensar ou falar alguma coisa, (...) ou ter uma idéia. Eu não conseguia. É como se alguma coisa, em mim, ocorresse em outro mundo, uma nova realidade, uma outra... ver com o coração, também, é uma visão interior.”

Observa-se, portanto, a passagem de uma revelação que se manifesta na materialidade de um *self sagrado* exterior, que toma forma de uma mulher junto à árvore, para um sentimento íntimo da presença divina que se dá no interior da mensageira. Este movimento do exterior para o interior foi, num primeiro momento, incentivado e visto como positivo pelo clero local. O frei O.R., por exemplo, ressaltava em seu relatório que essas mensagens eram “*evangélicas e muito oportunas para o mundo de hoje. Por isso podem ser atribuídas a Nossa Senhora, que sabe muito bem do que seus filhos estão mais precisando!*” (relatório de Frei O.R. 1988, p. 9). Com o decorrer do

tempo, na medida em que as mensageiras ganham autonomia frente ao clero, as restrições e as estratégias de controle sobre o culto e o conteúdo das mensagens tornam-se cada vez mais efetivas. Assim, na segunda parte do relatório de Frei O.R., de 1988, a posição do clero se mostra muito mais cética quanto à autenticidade dos acontecimentos do Rincão São José. Neste momento, as mensageiras passam a ser proibidas de se manifestarem livremente durante o culto, ao mesmo tempo em que suas mensagens são submetidas ao crivo de uma Comissão Julgadora, formada pelo pároco e por leigos esclarecidos, para se pronunciar sobre a ortodoxia do seu conteúdo. O relatório do Frei O.R. deixa transparecer uma disputa entre duas mensageiras que vão assumir o protagonismo do culto: N.P. (desde maio de 1988) e M.H. (principalmente desde outubro de 1988). E, enquanto N.P. se aproxima do clero, junto ao qual granjeia confiança e legitimidade, M.H. se aproxima dos carismáticos, recebendo o seu apoio e o respaldo de uma base de devotos de fora da comunidade que passam a freqüentar o Rincão São José em busca da mensagem individualizada de Nossa Senhora e das respostas às suas angústias pessoais.

Embora o Relatório do Frei O.R. e as informações que coletamos no trabalho de campo pretendam estabelecer uma diferenciação clara entre os conteúdos divulgados por uma e por outra das mensageiras protagonistas, a análise dos mesmos mostra uma aproximação bastante grande entre eles. A primeira distinção que se faz é a de que, enquanto as mensagens transmitidas por N.P. estariam voltadas para a coletividade, as de M.H. visavam os indivíduos em particular. No entanto, quando nos detemos sobre os conteúdos de uma e de outra, nos damos conta de que é propriamente impossível demarcar essas fronteiras com tal precisão. N.P. também possui mensagens individuais (principalmente as primeiras), e M.H. considerações genéricas voltadas para o grupo. A segunda distinção é a de que as mensagens de M.H. vinham acompanhadas por situações de quase transe, prolongando a tensão entre Nossa Senhora e o Demônio, enquanto as de N.P. eram transmitidas de forma serena e tranqüila. No entanto, ambas as mensageiras fazem menção à ação do Demônio. Frei O.R. descreve em seu Relatório que era freqüente a associação das

mensagens com a presença de alguma coisa “negativa”, demoníaca, no meio da comunidade dos devotos. A transcrição de um depoimento de N.P., retirado desse Relatório, mostra a permanência deste embate entre Maria e o Demônio no contexto das mensagens.

“Depois de um momento de descontração na hora do terço: ‘quando me vi estava de joelhos sobre o altar, ali comecei a ter visão de inferno, era muito fogo e aquelas pessoas no meio, estendendo as mãos para o alto num desespero. (...) E Nossa Senhora falou: ‘eu permiti que acontecesse essa distração com vocês, para verem o que o demônio fez com essas almas e continua fazendo com a maior parte da humanidade, para as pessoas que não rezam com o coração, para as pessoas que não tenham força de converter, de chegar até Jesus.” (N.P., 1/11/1988, Relatório 1988, p. 40).

A imagem católica do inferno como lugar de sofrimento das almas, onde o fogo surge como seu elemento purificador, aparece aqui como um momento de êxtase, consoante com a tradição da mística do catolicismo do início da Idade Moderna, protagonizada por Santa, Tereza e São João da Cruz, ou ainda às descrições de Dante, na Divina Comédia. O contexto da aparição oferece, portanto, uma conjuntura propícia para que possa nela emergir uma estrutura histórica de longa duração, no sentido elaborado por Marshall Sahlins (1990). Já a mensagem de M.H., como se pode ver abaixo, traz para a cena a luta pelo controle das almas individuais que é travada entre Nossa Senhora e o Demônio.

“Narciso, como eu gosto de ti (...) Rezem todos os dias por ele e pelo T.R. (marido de M.H., grifo nosso). É para rezar para ele porque o demônio vai tentá-lo para fazer com que ele se afaste da Igreja” (M.H., 15/10/88, Relatório 1988, p. 44).

Pode-se perceber, lendo os Relatórios da época, escritos pelo clero local, que M.H. estabeleceu uma clientela própria, constituída de algumas pessoas às quais passava mensagens de Nossa Senhora. Tinha

respaldo de pessoas da comunidade, e também de fora, para transmitir as mensagens. I.R. conta:

“As mensagens, até junho de 89, eram recebidas pelas senhoras e escritas simultaneamente pelo frei, embora houvesse a sugestão de usar gravador por parte de algumas pessoas que estudavam o fenômeno. Agora eu notei também assim uma preocupação, não sei se na época foi o frei O.R., de não haver uma divulgação muito intensa dessas mensagens. Podiam divulgar o que tinha acontecido, mas nunca largavam panfleto, largaram notícias pedindo que o pessoal gravasse as mensagens e tal”.

Poderíamos tecer uma série de considerações sobre os múltiplos sentidos a que as mensagens acima nos remetem. No entanto, vamos aqui percorrer um outro caminho, chamando a atenção do leitor para as mudanças que ocorrem no contexto de produção e recepção da mensagem ao longo do processo de consolidação do culto no santuário, a partir das disputas entre o movimento em busca da autonomia do culto frente ao clero e as estratégias eclesiais para impor o seu controle sobre o mesmo. Assim, lembramos que, desde maio de 88, as mensageiras de Nossa Senhora, especialmente N.P., M.H. e C.M., recebiam mensagens de Nossa Senhora dentro da capela pouco antes, durante ou depois do início da missa ou do terço⁸. Algumas vezes, estas mensagens também podiam ser recebidas e transmitidas junto da árvore das aparições.

A partir de junho de 1989, no entanto, a recepção e transmissão das mensagens carregadas de sentido simbólico, nesses espaços de culto, foram proibidas pelo pároco local, que impôs que as mesmas

⁸ O terço é rezado diariamente desde abril de 1988 até hoje, as 10, 15 e 18 horas. Uma característica marcante desta atividade do grupo de oração é o ritmo extremamente lento da reza, explicitado, segundo os informantes, pela própria Nossa Senhora: “é preciso rezar muito. Rezem pausadamente. É preciso muita oração” (M.H. 09/12/1988 in Relatório 1988: 44).

fossem transmitidas oralmente na sacristia do santuário e simultaneamente copiadas por algum dos presentes. Isto para que fossem evitados, no dizer dos Freis O.R. e J.S., os excessos que vinham ocorrendo tanto em relação às expressões corporais próximas ao transe, que passaram a ser introduzidas no ritual, quanto aos conteúdos das mensagens, críticos ao ceticismo manifesto pelo clero em relação à autenticidade da própria aparição. O relato que segue pode nos oferecer uma idéia de como se dava esse embate entre o clero e as mensageiras, centrado especialmente na atuação de M.H.:

“A partir do terceiro mistério ela (M.H.) já começou a demonstrar alteração no seu comportamento ficando tensa, tremelicando, inicialmente os ombros, braços, mãos e finalmente o corpo todo. Permaneceu assim até o fim do terço. Então começou a falar com voz alterada,” (...) (Relatório de Frei O.R., 1988: 48)⁹.

“Ela, em nome de Nossa Senhora, tinha mensagem para tudo e todos. Tomou a liberdade de exaltar algumas pessoas e humilhar outras publicamente através das mensagens (...). Dona M.H. começou a criar uma verdadeira paixão nas pessoas que aceitaram as suas mensagens. Pessoas, principalmente sacerdotes, que questionaram ou não aceitaram as suas mensagens, ela nem cumprimentava e se afastava”. (Relatório do Frei J.S. de 07/89 – 03/90: 9 e 10)

Como podemos ver, há um nível da crítica, feito pelos Freis, que se refere não apenas ao tipo de mensagem que M.H. passava, mas especialmente à forma em que a mesma era expressa. Quanto ao uso que ela fazia da sua função de mensageira, o clero acaba ressaltando a questão da *má intenção*. Ela “se serve delas para injuriar inimigos”, “incutia medo nas pessoas”, “eram mensagens normativas”, “imitavam

⁹ Convém observar que a mensagem era exatamente para Frei O.R., pedindo que se empenhasse mais na divulgação do evento da aparição e para que “abrisse seu coração”. Logo depois dessa descrição, Frei O.R. relata seu estranhamento em relação ao conteúdo da mensagem, explicando assim o seu posicionamento crítico e contrário diante das mensagens de M.H.

as de N.P. (idem: 7). Em relação à forma, é destacada a sua postura *corporal* durante o culto: pernas endurecidas na hora da comunhão ou no terço, como se estivesse sem controle de si, para logo após passar a mensagem e voltar ao normal, como se nada tivesse ocorrido.

Com as restrições impostas pelo clero e devido suas críticas constantes ao procedimento ritual das mensageiras, pouco a pouco as mensagens foram desaparecendo do culto, ficando restritas à mediação realizada por N.P., que ainda hoje as recebe em sua casa. Estas mensagens são escritas, podendo eventualmente ser publicadas, depois de passar pela censura do clero. A última mensagem de M.H. foi transmitida em agosto de 89, as de C.M. escassearam ainda antes. O próprio frei J.S. assume o impacto da medida de restringir o acesso às mensagens: “*embora acusado e caluniado através de mensagens, fiquei quieto, calado, aceitando tudo*” (idem: 9). Por fim, a segregação causada pela sacristia, pelo recebimento isolado das mensagens, tirou a legitimidade do estabelecimento oral da palavra revelada pela santa, dando mais enfoque à escrita das mensagens.

Por fim, fazer calar M.H., naquele contexto específico da aparição de Nossa Senhora em Taquari, era uma forma de deslegitimar o grupo de carismáticos, ao qual M.H. está ligada e do qual absorvera uma série de recursos rituais e discursivos. Uma disputa que, até este momento, se mostra favorável ao clero, que consegue de certo modo retirar dos carismáticos a influência sobre o bem simbólico que se tornou o simbolismo das aparições. Como em outras situações semelhantes de disputas internas ao campo católico, podemos ver aqui como o clero age em nome da preservação da tradição popular - segundo o Frei J.S., “*trata-se de proteger a oração simples do povo*” - traçando formas estratégicas de atuação e de tradução cultural das aparições para dentro dos horizontes normativos da instituição católica.

Conclusão: rotinização, mensagens e carismatismo

Onde está o mal nas aparições em Taquari? Percebemos, na narrativa que se construiu na comunidade católica de Rincão São José, que o mal

se manifesta através da figura do demônio. Contudo, essa manifestação torna-se sensível de formas diversas, a depender do contexto em que se está falando. No primeiro momento, em março/abril de 1988, os videntes estavam no centro dos acontecimentos e a Igreja não possuía domínio completo sobre a situação. Nesse momento, a presença do mal é sentida, principalmente, a partir do que Turner designa de *pólo orético* dos símbolos: o diabo se afirma como uma *presença outra*, discernível pelos sentidos (cheiro ruim, visão, má energia). O sentido do diabo, no contexto desse primeiro momento, acaba por reafirmar a crença na presença de Nossa Senhora: “*Foi a partir daquele momento que eu tive certeza: Nossa Senhora está aqui*”, disse N.P.

Na “segunda fase” das aparições, quando predomina o papel das mensageiras de Nossa Senhora, exercido por mulheres da comunidade, o mal aparece como uma ameaça que pode se apoderar dos corpos das mulheres, num ritual de transe ou quase transe. Nesse momento, vemos que a possessão se apresenta como uma acusação que deve ser compreendida no contexto social das divisões internas na comunidade. Temos, de um lado, N.P., identificada com o projeto do padre J.S. para a comunidade, ou seja, com a transformação do local em um centro de oração *do povo*, sem a interferência de “*modos de rezar que não são do povo*”. Por outro, temos M.H., ligada aos grupos externos à comunidade, especialmente aos carismáticos católicos, que aos poucos, com M.H., vão perdendo terreno frente ao Frei J.S.¹⁰.

Poderíamos falar de uma *rotinização* da aparição, mas não como uma obra acabada. Ela, na verdade, é um processo lento, e ainda em curso. N.P. continua a receber mensagens, que são transmitidas depois de passarem pelo processo da escrita, seguindo uma forma muito próxima da psicografia, inclusive em termos do estilo que estas mensagens adquirem no seu texto. Um texto que, ao incorporar um componente impessoal e universalista, acaba sendo mais bem aceito pelo clero local, em contraponto às mensagens de caráter mais pessoais de M.H. As condições e as estratégias empregadas propiciaram que

¹⁰ Hoje, os carismáticos católicos são donos de uma transmissora de rádio, a Rádio Fraternidade de Taquari e, até onde pudemos constatar, sua interferência na comunidade de Nossa Senhora da Assunção restringe-se a transmitir a romaria anual.

N.P. se sobressaísse frente à M.H., aos olhos dos padres. Em outras circunstâncias, o grupo de M.H. poderia ter sobrepujado a ação do clero local e a situação atual poderia ser algo próximo ao que acontece hoje em Medjugorje ou Piedade dos Gerais (Almeida, 2001), onde os videntes se autonomizaram em relação ao clero local e alcançaram o mundo pela mediação dos carismáticos que lhes propiciam os recursos financeiros e estratégicos, assim como uma extensa comunidade de recepção da mensagem que se espalha por todo o mundo católico.

Fontes documentais

Paróquia São José – Taquari. *Relatório 1988*. Frei O.R..

Paróquia São José – Taquari. *Relatório 07/1989 – 03/1990*. Frei J. S.

Paróquia São José – Taquari. *Vim Elevá-los à Verdadeira Vida*. 4ª Edição. Taquari, 1995.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, T. M. de. *Uma Maria brasileira: um estudo sobre catolicismo popular*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001. (tese de doutorado).

CRESPO, S B. de S. "O ecologismo e a desencarnação do mal na sociedade contemporânea". In: Birman, P., Novaes, R. & Crespo, S. (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. (Biblioteca Tempo Universitário; 7)

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

STEIL, C. A. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes & CID, 1996.

TURNER, V. W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974a. (Coleção Antropologia; 7)

_____. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974b.

_____. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

VELHO, O. G. "O cativoiro da Besta-Fera". In: *Religião e Sociedade*. v. 14, n.º. 1, 1987, p. 4-27.