

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

HELOISA MARA LUCHESI MÓDOLO

DELÍRIOS RELIGIOSOS E ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA:
O CASO JACOBINA MENTZ MAURER E O EPISÓDIO MUCKER
- UMA RELEITURA FUNDAMENTADA NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

São Paulo
2006

HELOISA MARA LUCHESI MÓDOLO

**DELÍRIOS RELIGIOSOS E ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA:
O CASO JACOBINA MENTZ MAURER E O EPISÓDIO MUCKER
- UMA RELEITURA FUNDAMENTADA NA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

**Dissertação apresentada à Universidade
Presbiteriana Mackenzie, como parte dos
requisitos para obtenção do título de Mestre
em Ciências da Religião.**

**Orientador: Dr. João Baptista Borges Pereira
Co-orientador: Dr. Paulo Afranio Sant'Anna**

**São Paulo
2006**

HELOISA MARA LUCHESI MÓDOLO

**DELÍRIOS RELIGIOSOS E ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA:
O CASO JACOBINA MENTZ MAURER E O EPISÓDIO MUCKER
- UMA RELEITURA FUNDAMENTADA NA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

Dissertação apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Paulo Afranio Sant'Anna
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

À Universidade Presbiteriana Mackenzie, através do seu órgão de fomento à pesquisa, o MACKPESQUISA, pelos subsídios financeiros proporcionados para a realização dessa pesquisa; ao Prof. Dr. Antonio Máspoli de Araújo Gomes, coordenador do programa de Pós-Graduação no período do recebimento da Bolsa Mérito, da qual fomos contemplados; à Prof^a Dra Beatriz Regina Pereira Saeta, Diretora da Faculdade de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie e ao Prof. Dr. Heber Carlos de Campos, Diretor da Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, que permitiram a realização do Estágio docente obrigatório.

À prof. Dra. Márcia Mello Costa De Liberal, atual coordenadora do Programa de Pós-Graduação pela sua presteza, agilidade e gentileza em todas as nossas solicitações.

Ao prof. Dr. Paulo Afranio Sant'Anna, co-orientador, pela cumplicidade desde a gestação do projeto e pelas preciosas amplificações psicológicas e metodológicas.

Cabe aqui, apesar da inexpressividade das palavras frente aos muitos sentimentos de gratidão, um especial reconhecimento às orientações do prof. Dr. João Baptista Borges Pereira, catedrático no sentido mais completo da palavra, que possibilitou-me, pela sua dedicada atenção e extrema sabedoria, ingressar no universo das Ciências da Religião e orbitar por ele com tranquilidade e paixão.

RESUMO

Este projeto teve como objetivo estudar os delírios religiosos e investigar como poderiam exercer uma função psíquica estruturante, tanto para a psique individual, quanto para a coletiva. De posse dos fundamentos teóricos da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, realizamos a releitura de um movimento religioso conhecido como *Mucker*. Esse foi um curioso episódio considerado como o único surto messiânico-milenarista protestante não pentecostal no Brasil e aconteceu num grupo étnico bem definido, isto é, de imigrantes alemães. Além disso, foi liderado por uma mulher, Jacobina Mentz Maurer. Este fato histórico ocorreu entre 1873-1874, no Rio Grande do Sul, na Colônia Alemã de São Leopoldo, na atual cidade de Sapiranga, e teve final trágico, pois quase todos os seus participantes foram mortos pelo Batalhão do Exército Imperial. Encontramos indicadores de que os delírios religiosos de Jacobina possibilitaram a ela e ao grupo *Mucker* um meio de estruturação psíquica frente a uma situação de caos social, cultural e religioso em que viviam aqueles colonos imigrantes.

Palavras-chaves: Delírios religiosos, Estruturação psíquica, Psicologia Analítica, Jacobina Mentz Maurer, Mucker, Messianismo, Milenarismo, Colonização alemã.

ABSTRACT

The objective of this project was to study religious deliriums and investigate how they could exert a structural psychic function to the individual and collective psyche. With the theoretical fundamentals of the Analytical Psychology by Carl Gustav Jung, the religious movement known as *Mucker* is brought back into consideration. This was a curious episode, considered to be the only non-Pentecostal, protestant, milleniumistic–messianic surge in Brazil, which happened in a very defined ethnic group, German immigrants. Furthermore, it was led by a woman, Jacobina Mentz Maurer. This historical fact occurred between 1873-1874, in the German colony of São Leopoldo, currently the city of Sapiranga, in the state of Rio Grande do Sul, and it ended tragically with the death of almost all of its members by the Imperial Army Battalion. We find indicators that Jacobina's religious deliriums allowed her and the *Mucker* group to form a method of psychic structuring in the midst of social, cultural and religious chaos, in which those colonial immigrants lived.

Keywords: Religious deliriums, Psychic structuring, Analytical Psychology, Jacobina Mentz Maurer, *Mucker*, Messianic, Milleniumistic, German colonization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO		9
PARTE I	EXPRESSÕES RELIGIOSAS	20
1	A MÍSTICA CRISTÃ	26
1.1	A IGREJA PRIMITIVA E O BERÇO DA MÍSTICA	28
1.2	UMA DAS MUITAS FACES DA IDADE MÉDIA	34
1.3	A MÍSTICA ALEMÃ	36
1.3.1	Mestre Eckhart	37
1.3.2	Martinho Lutero	40
1.3.3	O Pietismo	45
2	O MESSIANISMO	50
2.1	O MESSIAS	51
2.2	UMA TIPOLOGIA DO MESSIANISMO	56
2.2.1	Tipologia dos personagens	56
2.2.2	Tipologia dos reinados ou reinos messiânicos	58
2.2.3	Tipologia das cronologias	59
2.3	MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E MILENARISTAS	62
2.3.1	Sebastianismo português	65
2.4	MOVIMENTOS SEBASTIANISTAS BRASILEIROS	67
2.5	OUTROS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E MILENARISTAS BRASILEIROS	77
2.6	MOVIMENTOS FORA DO CONTEXTO RÚSTICO E CATÓLICO	79

PARTE II	O “UNIVERSO” DOS MUCKER – CORPUS.....	82
1	HISTÓRICO DA COLONIZAÇÃO ALEMÃ NO BRASIL.....	83
1.1	A CRISE NA EUROPA.....	83
1.2	A CRISE EM PORTUGAL E A VINDA DA FAMÍLIA REAL PARA O BRASIL.....	85
1.3	A COLONIZAÇÃO NO BRASIL.....	87
1.4	OS DECRETOS SOBRE A COLONIZAÇÃO.....	90
1.5	ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA CULTURA ORIGINÁRIA DOS IMIGRANTES E A NOVA IDENTIDADE TEUTO-BRASILEIRA.....	93
2	A COLÔNIA DE SÃO LEOPOLDO.....	99
2.1	A ANTIGA COLÔNIA DO CÂNHAMO E A NOVA COLÔNIA DE SÃO LEOPOLDO.....	100
2.2	O NÚCLEO FAMILIAR COMO ESTRUTURA SOCIAL E A SUA TRANSFORMAÇÃO.....	105
2.3	AS RELIGIÕES NA COLÔNIA.....	110
2.3.1	A maçonaria e os <i>Brummer</i> - interferências externas que provocaram mudanças.....	115
2.4	A TRAGÉDIA.....	118
3	JACOBINA E OS MUCKER – ENTRE A HISTÓRIA E O MITO.....	120
3.1	A FAMÍLIA MENTZ.....	121
3.1.1	A mãe e infância de Jacobina.....	125
3.2	O <i>WUNDERDOKTOR</i>	129
3.3	AS CRISES DE JACOBINA.....	135
3.3.1	A mãe Jacobina.....	145
3.4	UMA CASA DE RECUPERAÇÃO, DEPOIS UMA CASA DE ORAÇÃO E LEITURA DA BÍBLIA.....	147
3.5	AS PRIMEIRAS OFENSAS E AS PRIMEIRAS REAÇÕES.....	156
3.6	OS COMBATES FINAIS. FINAIS?	168
3.6.1	As repercussões ao longo do tempo... ..	172

PARTE III	CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DELÍRIOS RELIGIOSOS.....	175
1	FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA: ESTRUTURA E DINÂMICA PSÍQUICA.....	175
1.1	O INCONSCIENTE COLETIVO.....	176
1.2	OS ARQUÉTIPOS E AS IMAGENS ARQUETÍPICAS.....	178
1.2.1	Arquétipo do Si-Mesmo ou <i>Self</i>.....	181
1.2.2	Arquétipo da <i>Persona</i>.....	188
1.2.3	Arquétipo da <i>Sombra</i>.....	191
1.3	PROJEÇÃO PSÍQUICA.....	194
1.3.1	Projeção do arquétipo da sombra no âmbito religioso.....	196
1.4	FUNÇÃO COMPENSATÓRIA.....	199
1.5	PSICOPATOLOGIA JUNGUIANA E OS DELÍRIOS.....	203
1.5.1	Delírios religiosos.....	208
2	CONSTRUÇÃO PSÍQUICA DO DELÍRIO RELIGIOSO DE JACOBINA E DOS <i>MUCKER</i>.....	215
2.1	IDENTIDADE COLETIVA AMEAÇADA.....	218
2.2	A FRÁGIL IDENTIDADE DE JACOBINA.....	221
2.3	JACOBINA E SUA NOVA IDENTIDADE: A CURADORA.....	228
2.4	JACOBINA E O GRUPO <i>MUCKER</i> – FUSÃO DE IDENTIDADES.....	232
2.5	JACOBINA, OS <i>MUCKER</i> E O MOVIMENTO MESSIÂNICO MILENARISTA: A EXPLOSÃO DO DELÍRIO RELIGIOSO.....	237
2.6	OS DELÍRIOS COMO POSSIBILIDADES DE ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA.....	240
3	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	244
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	247
	ANEXOS.....	257

INTRODUÇÃO

As psicoses, os delírios, os surtos e os transe psíquicos são objetos de estudo da psicologia, da psiquiatria, da psicopatologia e da neurociência. Quando esses eventos estão ligados às questões religiosas, o estudo se estende às áreas chamadas Ciências da Religião. Quando essas Ciências, mesmo com diferentes perspectivas, analisam alguns fenômenos psíquicos de natureza religiosa, se abre um leque de possibilidades para melhor compreensão dos mesmos, e muito mais, permitem a possibilidade de um novo olhar, menos pragmático e preconceituoso aos que vivenciam estas experiências.

Dentre as inúmeras formas de expressões psíquicas, nos propomos a investigar aquelas que se referem às manifestações psicológicas delirantes de temática religiosa, isto é, os delírios religiosos. Para nosso estudo, os delírios serão compreendidos como as ocorrências psíquicas que se manifestam num estado alterado de consciência como nas visões, nos êxtases, nos transe, nos estados místicos, no “estar fora de si mesmo”. Os delírios que aqui nos interessa têm como temática o Divino, o Sagrado e uma carga de símbolos religiosos, por isso escolhemos chamá-los de delírios religiosos.

A intenção inicial em estudá-los nasceu de nossa experiência clínica. Durante os anos de convívio diário com pessoas que nos procuram para o tratamento psicoterápico, buscando ajuda para seus conflitos e sofrimentos, interagimos com fatos e sentimentos que nos levaram à reflexão e inevitável transformação de nossos conceitos e valores. Dentro dessas pessoas se encontra um universo a ser desvendado, pois muitas vezes desconhecido por elas mesmas. Muitos carregam conflitos psíquicos de ordem religiosa e algumas vezes nos trazem seus anseios espirituais expressos por conteúdos desconexos e delirantes. Esses conteúdos se apresentam carregados de símbolos religiosos, com um sentido muito particular a ser investigado e assim, os delírios religiosos começaram a nos interessar de maneira especial.

Decidimos então, refletir mais cuidadosamente sobre esse fenômeno psíquico em busca de respostas para muitas indagações que surgiram no decorrer dos anos de nossa vivência clínica: como ajudar os pacientes que nos procuram? Como compreender seus conflitos psíquicos de ordem religiosa? Como compreender o significado da cisão psíquica e dos símbolos que envolvem suas fantasias? Seria possível investigar esses delírios religiosos e encontrar neles algo positivo, antes de defini-los como psicopatológicos?

Apesar das inúmeras explicações psiquiátricas, psicopatológicas e psicogenéticas, das muitas análises feitas pelas mais diversas linhas psicológicas e de todos os modernos estudos da medicina, os delírios religiosos e os estados alterados de consciência ainda carregam alguns mistérios e muitas particularidades.

Apesar de cientes de que os delírios são manifestações invasoras da consciência, carregados de conteúdos inconscientes, que poderão acometer tanto neuróticos, quanto psicóticos, não evidenciamos aqui seu possível aspecto psicopatológico, mas sim sua dinâmica como fenômeno psíquico de natureza religiosa. Desta forma nos propomos a encontrar indícios de que alguns delírios religiosos poderão trazer consigo uma carga arquetípica estruturante. Usamos o termo “estruturante” para designar a tentativa psíquica de equilíbrio da psique interna, como um sistema de auto-regulação, e não num sentido de normalidade ou anormalidade. A chamada situação “equilibrada” é aquela em que a consciência e o inconsciente estão numa relação de confronto e reciprocidade, enquanto é chamada de “desequilibrada” a situação em que uma dessas duas estruturas psíquicas se encontra com a outra numa relação de intenso conflito. Acreditamos que um posicionamento reducionista poderá impedir de encontrarmos nos delírios religiosos algum sentido criativo e organizante. Sobre esse posicionamento patologizante frente a psique Paulo Afranio Sant’Anna (2001, p. 11) argumenta:

Consideráveis tendências da psicologia moderna estão fundamentadas em pressupostos positivistas e em modelos de entendimento que, para compreendê-la, segmentam a alma. É dessa fragmentação que inúmeros sistemas psicológicos procuram, cada um a seu modo, explicar e delimitar o psíquico. Dentre eles, há uma forte tendência que identifica a psique com o intelecto ou, mesmo admitindo os componentes instintivos ou irracionais dela, trata-os – em vez de a partir de sua própria dinâmica – da perspectiva e em função do intelecto, conferindo-lhes, portanto, uma conotação desviante ou patologizante.

No III Congresso Latino-Americano de Psicologia Analítica, ocorrido em Salvador, em 2003, foi apresentado um estudo intitulado *A religiosidade na prática psicoterapêutica: uma leitura contemporânea*¹. Essa pesquisa tinha como objetivo investigar como os psicoterapeutas eram influenciados pelos seus referenciais teóricos quando se tratava de lidar com as manifestações de religiosidade de seus pacientes. De maneira geral observou-se que havia respeito pelas expressões de religiosidade que emergiam no ambiente terapêutico, mas a linha psicológica que fundamentava o trabalho do entrevistado tinha uma influência bastante significativa na maneira como ele tendia a encarar e lidar com essas manifestações vindas eventualmente de seus pacientes. Entretanto, observaram que quando os entrevistados foram argüidos sobre sua postura pessoal em relação a questões de sua própria espiritualidade, o que pesava realmente era a formação familiar, a “herança religiosa”, as experiências da infância e da adolescência. Certas incoerências e preconceitos evidenciaram-se, pois os pesquisadores perceberam que os entrevistados em geral não se davam conta de que isto criava uma certa cisão entre o que sentiam, enquanto pessoas religiosas ou não, e a maneira como abordavam a problemática de seus pacientes.

Refletindo sobre essas questões, observamos que os futuros profissionais da área, durante sua preparação acadêmica, não são adequadamente formados para compreenderem a importância desse aspecto da vida daqueles que irão cuidar. Talvez possamos imaginar que

¹ Esta pesquisa foi realizada pelo Prof. Dr. Joel Sales Giglio e pela Prof^a. Dra. Zula Garcia Giglio com a colaboração de alunos de pós-graduação em Saúde Mental da Unicamp - Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria – Faculdade de Ciências Médicas - Universidade Estadual de Campinas.

exista uma tendência por parte de algumas linhas teóricas em patologizar o fenômeno religioso, ao invés de compreendê-lo como inerente a psique humana. Algumas diretrizes que regem o Código de Ética dos Psicólogos garantem ao paciente a certeza de isenção religiosa do psicoterapeuta, e compreendemos que, o que se quer assegurar, é que o profissional não fará interferências religiosas pessoais durante o tratamento. Muitas vezes, porém, observa-se neste – no psicoterapeuta – uma reação que denota a incompreensão do problema. O paciente, que tem obviamente o direito de trazer todos os conteúdos emocionais que lhe são importantes, traz também questões espirituais. Talvez alguns psicólogos e psiquiatras evitem tais problemas, não só pelas restrições do seu próprio código de ética, mas também por não saberem como abordá-los.

A cultura moderna distanciou o homem da experiência espiritual. Em busca de algo que lhes dê sentido para a existência, muitas pessoas seguem por caminhos os mais diversos. Percebemos que essa busca espiritual poderá acontecer de maneira enviesada nos consultórios dos psicólogos e psiquiatras. James Hillman (1984, p. 48) nos esclarece:

Quem perdeu sua alma, irá encontrar Deus em qualquer lugar - lá em cima, lá embaixo, exatamente aqui onde nos encontramos ou perdidos na distância infinita; essa pessoa agarrar-se-á a qualquer vestígio de amor que o vento lhe soprar à porta, e assim o fará por encontrar-se à espera de um sinal.

Conscientes da responsabilidade e do compromisso que os psicoterapeutas têm frente ao anseio de seus pacientes, inclusive os espirituais, acreditamos que o presente trabalho poderá ser relevante tanto para a Psicologia, quanto para a Psiquiatria, ao ampliar a compreensão dos quadros delirantes pela perspectiva da Psicologia Analítica. Também, poderá ser pertinente à Teologia, aos pastores, padres, missionários, aconselhores, já que há carência entre teólogos e religiosos de maior visão e esclarecimento sobre os fenômenos

psicológicos delirantes de caráter religioso. Hillman (1984, p. 39) descreve a conseqüência inevitável da falta de diálogo harmônico entre a Psicologia e a Teologia:

O lugar que a psicologia e a teologia têm em comum é a alma; porém a alma é um “não lugar”, pois não é considerada preocupação principal nem pela teologia nem pela psicoterapia dinâmica. Uma estuda Deus e suas intenções, e a outra estuda o homem e tudo aquilo que o induz a sentir, expressar-se e agir como o faz, ao passo que o espaço entre ambas é freqüentemente deixado livre. Esse vácuo, onde tradicionalmente se espera que Deus e o homem possam se encontrar, acabou sendo a terra de ninguém onde os analistas e os religiosos se confrontam.

A partir desses estímulos nos propomos a buscar um possível sentido criativo e organizante nos delírios religiosos, verificando como poderiam ser um meio de estruturação psíquica. Apesar do enfoque deste trabalho ser de natureza psicológica, foi no universo das Ciências da Religião que decidimos estudá-los e elas nos forneceram auxílio imprescindível e indispensável para o seu desenvolvimento. Esperamos que, conseqüentemente, essas outras Ciências também possam ser beneficiadas com nossa interpretação sobre a experiência religiosa.

Logo no início do curso de mestrado nos interessamos pelo estudo da mística cristã e alguns de seus nomes mais expoentes como Teresa de Ávila, São João da Cruz, Mestre Eckhart, Hildegard Von Bingen, Teresa de Lisieux. Paulo Francesco Pieri (2002, p. 325) argumenta que o misticismo “por causa dos fenômenos psicológicos que evidencia e por causa dos problemas de interpretação que os seus fenômenos suscitam”, se torna objeto possível de estudo da Psicologia Analítica.

Joseph Sudbrack (2001, p. 93) em seu estudo sobre a experiência religiosa e a psique humana, oferece material rico sobre a história dos místicos e sobre as muitas tentativas de explicações psiquiátricas sobre esses fenômenos e propõe algumas questões: “onde estão as fronteiras entre o psíquico, o psiquiátrico e o religioso²? Existem critérios para distinguir o

² Ver: SANTOS, Rosileny Alves do. *Entre a razão e o êxtase*. São Paulo: Loyola. 2004.

que é religioso-divino e o que é psiquiátrico-humano?” Imaginávamos caminhar por aí com nossa investigação. Entretanto, nos deparamos com a história de Jacobina Mentz Maurer e os *Mucker* e o rumo de nossa caminhada se alterou.

Em 1824 imigrantes alemães chegaram ao Brasil. No dia 25 de julho desembarcaram no Rio Grande do Sul, no Porto de Telhas - Vale dos Sinos e fundaram a Colônia Alemã de São Leopoldo. Essa era uma extensa região de mata fechada que foi dividida em distritos. O quinto distrito, conhecido pelo mundo luso como Padre Eterno, foi inicialmente nomeado pelos alemães de *Leoner-Hof*, para depois ficar conhecido como Sapiranga. Somente em dezembro de 1954 emancipou-se e passou a ser município. Ao norte de Sapiranga encontra-se o Morro do Ferrabraz, formado por rochas de origem vulcânica e sedimentar, com uma altitude que varia de 581 a 634 metros, transformado em patrimônio natural, área especial de interesse histórico e turístico desde 1987. Entretanto nem sempre fora assim. Foi no sopé do morro do Ferrabraz que Jacobina viveu e morreu. Hoje, neste local, está demarcado o sítio histórico dos *Mucker*, lugar onde ocorreu, em 1874, o trágico episódio que envolveu alguns colonos alemães.

Este foi um curioso fenômeno considerado o único movimento messiânico protestante não pentecostal³ no Brasil, que ocorreu num grupo étnico, bem definido, composto por imigrantes alemães e que foi liderado por uma mulher. Jacobina sofria de estranhas crises e durante elas falava sobre doenças e indicava remédios caseiros. Aos poucos a pregação da Bíblia e as orações foram se misturando às prescrições aos doentes, aumentando o número de pessoas que a ela recorriam. Esses encontros foram tomando um caráter claramente religioso.

O assunto, até então totalmente desconhecido por nós, provocou um enorme interesse. O primeiro livro que tivemos contato foi *O iluminismo num protestantismo de constituição recente* de Émile-G. Leonard (1988), que resumidamente conta o episódio. O segundo, ainda

³ QUEIROZ, Renato da Silva. *O caminho do paraíso - O surto Messiânico-milenarista do Catulé*, 1995. (Estudo sobre o movimento acontecido na Igreja Adventista da Promessa).

por pura curiosidade, foi *Os Mucker*, do jesuíta Ambrósio Schupp (2000), um pioneiro no estudo sobre esse assunto. A primeira publicação de seu livro foi na Alemanha, em 1900, e no Brasil em 1911. O padre chegou a São Leopoldo pouco tempo depois do término do movimento e o livro foi produzido a partir dos depoimentos de pessoas da colônia, contendo somente a opinião dos que eram contrários aos *mucker*. Apesar do padre garantir a imparcialidade de seus escritos, argumentando ser baseado na verdade, indagávamos: qual verdade? E a versão dos *mucker*? Quem poderá dizer qual era a verdade deles? Assim, o texto do padre aguçou ainda mais o interesse pelo assunto, provocando uma sensação que talvez muitos outros pesquisadores já tenham sentido: “o tema te toma!”.

Os trabalhos acadêmicos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003), Janaina Amado (2002) e Maria Amélia Schmidt Dickie (1996) alertaram para a complexidade do assunto e ampliaram nossa visão sobre os movimentos messiânicos e milenaristas.

Prefaciando o livro de Amado, Jean Roche (2002, p. 16) sugere:

Antes de condená-los com uma palavra, censurando-lhes o fanatismo, o historiador que retomar o estudo desse movimento sobre bases sérias, não poderá deixar de procurar o que impeliu esses homens a abandonar seus bens, a renascer para uma nova existência.

Motivados por este “conselho” de Roche, decidimos fazer uma releitura do episódio *mucker*. Algumas fontes bibliográficas fundamentais para a continuação de nossa pesquisa só foram encontradas na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo e para lá fomos, em fevereiro de 2006, em busca de outras “verdades”. O material encontrado não era farto, mas fundamental. O historiador Leopoldo Petry (1966) em seu livro *O episódio do Ferrabraz* preocupou-se em combater a versão de Schupp, propondo que os *Mucker* foram vítimas e não os causadores do conflito, indo para um outro extremo, tão perigoso quanto a posição do jesuíta. No final do livro, Petry oferece uma sessão de depoimentos e cartas que muito nos auxiliaram. O livro de Moacyr Domingues (1977), *A nova face dos Muckers*, de fato

proporciona uma nova face do movimento, pois munido de documentos inéditos fez uma descrição precisa dos fatos. Entretanto, se lança a algumas análises de cunho psicológico um tanto reducionistas que carecem de uso cauteloso. Em apêndice, Domingues expõe material referente ao episódio que julgamos importantíssimo. São os apontamentos de um *mucker*, algumas cartas e abaixo-assinados dos colonos. Além dessas duas obras mais importantes, também encontramos outras valiosas literaturas que serviram para o esclarecimento e amplificação do tema.

A viagem a São Leopoldo estendeu-se até Sapiranga, onde visitamos o Museu da cidade. O pequeno museu contém objetos e documentos que se referem ao período de colonização, mas não há nada sobre Jacobina e os *mucker*, pois tudo fora destruído. Entretanto há expostas num canto do museu algumas obras literárias escritas sobre eles. Em conversa com pessoas residentes em Sapiranga, percebemos que o tema é encarado com um certo receio, como um tabu, por toda a região. Antonio Mesquita Galvão e Vilma Guerra da Rocha (1996), pesquisadores e historiadores, em documento enviado ao prefeito da cidade em dezembro de 1994, reclamam o abandono a que estava relegado o local do último combate, com destruição total do que ainda havia da casa dos Maurer e o sumiço da cruz onde assinalava o local onde Jacobina e os últimos *mucker* morreram. Os autores anexaram esse documento à edição do livro *Mucker, fanáticos ou vítimas*, e informaram que mesmo depois de enviá-lo e após dois telefones, não obtiveram resposta da Prefeitura Municipal.

Talvez, tal apelo não tenha tido o efeito que os pesquisadores gostariam. Entretanto, acreditamos que o filme “A paixão de Jacobina”⁴, filmado na região por Lucy e Luiz Carlos Barreto, em 2002, tenha provocado um maior estímulo para os cuidados que pudemos observar. Foi criado um roteiro denominado *Caminhos de Jacobina*, com a intenção de ajudar

⁴ O filme foi baseado no romance de Luiz Antônio Assis Brasil, *Videiras de Cristal: o romance dos Muckers*. A nova edição do livro, de 2002, apresenta o título *A paixão de Jacobina*, em alusão ao filme de Barreto. Eneida Weigert Menna Barreto propõe uma leitura de Videiras de Cristal em seu livro *Demônios e Santos no Ferrabrás*. Em 1977 foi produzido um primeiro filme sobre o tema por Jorge Bodansky e Wolf Gauer, mas infelizmente, apesar de muitos esforços, não conseguimos encontrá-lo.

os interessados a conhecerem os principais pontos do episódio. Seguimos assim pelos *Caminhos de Jacobina*. Da cidade já se vê o imenso Morro do Ferrabraz. Atualmente o morro se tornou um importante centro turístico com práticas de vôo livre com asa delta e paragliders. Após alguns poucos quilômetros rodados, parando em alguns pontos indicados, chegamos no sopé do morro. Entramos numa mata, ainda cerrada, por uma pequena trilha até encontrarmos uma placa que resume os fatos históricos do episódio e ao lado uma imensa cruz (nova) que marca o local onde, por alguns dias, os últimos *mucker* fizeram suas cabanas de couro, entre as árvores. Ali foram mortos e enterrados, todos juntos numa vala comum.

Voltamos para São Paulo, com a impressão que não seria uma tarefa fácil investigá-los e compreendê-los. Percebemos que não existia Jacobina sem a participação do grupo *Mucker* e do grupo anti-*mucker*. Semelhantemente a outros episódios de grupos messiânicos e milenaristas, os *Mucker* foram dizimados, pois as instituições dominantes da época, tanto as governamentais quanto as religiosas, compreendiam que o grupo se tornara uma ameaça. Muitas perguntas, porém, ficaram sem respostas. Que ameaça, de fato, um grupo tão pequeno poderia representar? Qual era o desejo espiritual deste grupo? Que informações recebiam através dos transe de sua líder que incomodaram tanto as autoridades? Desejavam os *Mucker* criar uma nova religião ou seita que justificasse reação tão intensa das autoridades?

Começamos assim, de posse do material bibliográfico conseguido, das idéias propostas e dos sentimentos em nós ativados, investigar a história e os delírios de Jacobina. Ela começou a participar de nossa vida como se fosse mais uma de nossas pacientes que, sessão por sessão, nos contava partes de sua história, de seu esposo, filhos e amigos, de seus desejos, de seus conflitos e medos, e de seu Deus. Suas angústias emocionais, suas frustrações econômicas e espirituais foram pano de fundo para tentarmos relacionar o sentido compensatório que o delírio religioso poderia desempenhar.

Para o desenvolvimento deste estudo de caso exploramos as principais obras que desenvolveram pesquisas relacionadas com a colonização dos alemães no Brasil, com o messianismo e milenarismo, com o episódio *Mucker* e com as questões psicológicas que envolvem a experiência religiosa e os estados delirantes. Para atingir tal objetivo seguimos por três vertentes e dividimos nosso trabalho em três partes:

- na primeira parte discorremos brevemente sobre as diferentes formas de expressões religiosas, especificamente as expressões da mística alemã, na figura de Mestre Eckhart e sua influência no reformador Martinho Lutero e no pietismo. A grande maioria dos integrantes do grupo *Mucker* era de alemães luteranos. Esta parte culmina no estudo dos movimentos messiânicos e milenaristas.

- na segunda parte, fizemos uma breve recapitulação Histórico-Sociológica sobre os motivos da emigração dos alemães (boa parte deles vinha da região de Hunsrück, situada no triângulo montanhoso formado pelos rios Reno e Mosela, que politicamente pertencia a Prússia), sobre a colonização alemã no Brasil e sobre a fundação da Colônia Alemã de São Leopoldo. Investigamos a história da família e a história pessoal de Jacobina e a formação do grupo *Mucker* e de seus opositores, compondo assim o *corpus* principal para a análise proposta.

- na terceira parte realizamos uma releitura psicológica dos delírios religiosos de Jacobina e do grupo *Mucker*, instrumentada e fundamentada nos conceitos teóricos da Psicologia Analítica. Encontramos indicadores que nos possibilitaram observar o processo de construção do delírio religioso de Jacobina e do grupo *Mucker*, identificando os arquétipos ativados, as projeções psíquicas e verificando o movimento compensatório presente na atividade delirante. Finalmente, consideramos algumas imagens arquetípicas nos movimentos messiânicos e milenaristas.

Cabe aqui observar que o presente estudo, ao ser contextualizado na imigração alemã, enquadra-se em larga medida no projeto Etnia e Religiosidade, coordenado pelo professor João Baptista Borges Pereira⁵. Esse projeto já contempla cinco dissertações finalizadas:

- a primeira dissertação, analisa a presença e o significado de protestantes negros em uma congregação Presbiteriana do norte do Paraná⁶.
- a segunda, discorre sobre a identidade étnica e religiosa e o pluralismo religioso numa comunidade italiana, Pedrinhas, no interior de São Paulo⁷.
- a terceira, se refere ao trabalho missionário dos protestantes coreanos na cidade de Cumbica⁸.
- a quarta, enfoca a presença dos imigrantes italianos na fundação da Congregação Cristã - no Brasil, no bairro do Brás, na cidade de São Paulo⁹.
- a quinta dissertação, orientada pelo professor Antônio Gouvêa de Mendonça, enfoca o trabalho missionário protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terenas, na “Missão Caiuá”, em Mato Grosso do Sul¹⁰.

Além dessas dissertações já concluídas, há uma outra pesquisa em andamento que objetiva o estudo da Igreja Ortodoxa Russa na cidade de São Paulo¹¹. A sétima pesquisa a fazer parte desse projeto maior é o estudo aqui apresentado.

⁵ Dr. João Baptista Borges Pereira é antropólogo, professor emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

⁶ TRIGUEIRO NETO, José Martins – “Alvorada: negros e brancos numa congregação Presbiteriana de Londrina- Estudo de caso”. Dissertação de Mestrado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2004.

⁷ GOUVEIA, Marivaldo – “Terra Nostra em Mudança: Identidade étnica, identidade religiosa e pluralismo religioso numa comunidade italiana no interior paulista”. Dissertação de Mestrado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2005.

⁸ ARAÚJO, Edson Issac Santos – “Os missionários protestantes coreanos na periferia da grande São Paulo - (Cumbica) - Estudo de caso”. Dissertação de Mestrado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2005.

⁹ BIANCO, Gloecir. “Um véu sobre a imigração Italiana no Brasil” Dissertação de Mestrado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2004.

¹⁰ NASCIMENTO, Jonas Furtado do. “Missão Caiuá: um estudo da ação missionária protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terena”. Dissertação de Mestrado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2005.

¹¹ LOIACONO Maurício. “Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Russa no exílio”. Projeto de qualificação em andamento na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2006.

PARTE I

EXPRESSÕES RELIGIOSAS

É importante que tenhamos um segredo e a intuição de algo incognoscível. Esse mistério dá à vida um tom impessoal e “numinoso”. Quem não teve uma experiência desse tipo perdeu algo de importante. Carl Gustav Jung.

A tomada do homem pela divindade, num arrebatamento espiritual muitas vezes indescritível, tem sido uma das mais profundas experiências da humanidade. Muitas religiões, mesmo que não incentivem os tranSES e nem as exaltações místicas, poderão encontrar em seu meio algum seguidor que, de maneira particular, busque essa comunhão íntima com o sagrado (LEWIS, 1997, p. 17).

Segundo José Severino Croatto (2001, p. 9) “todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa” e ele afirma que “dizer ‘expressão’ é falar de manifestação de ordem religiosa que têm seu veículo na simbologia, na linguagem, na literatura, na arte, em rituais variadíssimos, nos corpos doutrinários, em modelos de vida”.

Edênio Valle (1998, pp. 21-23) entende que para se estudar o fenômeno religioso se faz necessário focar sua noção chave: a experiência religiosa. Para uma melhor compreensão do conceito, primeiramente ele propõe que pensemos no que é experiência. “Do ponto de vista etimológico, o vocábulo ‘experiência’ tem vários significados, nascidos mais do cotidiano que da especulação”, elucida ele, e didaticamente explica que “a palavra ‘experiência’ vem do grego *‘empeiria’*, matriz de ‘empírico’ e de ‘empirismo’. Por essa via passou ao latim *‘experientis’*, donde o nosso vocábulo português ‘experiência’”. Muitos são os sentidos e os usos que se atribuem à palavra experiência, desde o simples sentido de aquisição de um saber ou conhecimento, bem como o traquejo e prática em uma determinada

atividade, até o sentido de uma verificação experimental de caráter científico. Também essa palavra está relacionada ao sentido passivo de vivenciar, suportar, sofrer alguma coisa, como no caso onde, coloquialmente, se diz que “tal pessoa sofreu uma dura experiência com a morte de alguém querido”.

Valle (1998, p. 26) utiliza dois vocábulos da língua alemã para demonstrar a variabilidade dessa palavra: *Erlebnis* e *Erfahrung* significam experiência, cada uma com seu sentido próprio, mas até certo ponto intercambiáveis. A palavra *Erlebnis* é construída a partir da palavra *leben* que significa vida, compreendendo-se assim que essa experiência é dotada de um valor intrínseco com um sentido e um valor emocional para o sujeito que a vivencia. *Erlebnis* indica, para os alemães, um tipo de experiência que é mais vivenciada interiormente do que ensinada ou aprendida a partir de fora, do coletivo.

Por sua vez, *Erfahrung*, vem do verbo *fahren*, conduzir, viajar e Valle explica que ela tem uma conotação de externalidade, isto é, parte do que se percebe sensorialmente fora, sem necessariamente conduzir ao que está no interior, o que transcendeu ao estímulo externo, mantendo sempre um grau de objetividade. Valle (1998, p. 27) afirma que *Erfahrung* é usada também na teologia para designar a experiência religiosa, mas conclui que de fato, a experiência religiosa necessita dos dois termos “para ser captada e explicitada em sua inteireza”: *Erlebnis* indicando um processo da consciência, mas caracterizado pela excitação do sentimento e de seu caráter subjetivo e *Erfahrung* indicando uma forma de conhecimento que se origina na recepção imediata, com um senso de objetividade do que é experimentado.

A partir da definição da palavra experiência, nos defrontamos com a realidade de que ela é algo que pertence ao sujeito que a vivencia e que quando se trata das experiências de natureza religiosa, estas guardam em si um caráter muito especial: elas até podem ser percebidas com uma certa nitidez, mas muitas vezes o sujeito sente dificuldade em expressar como e o que vivenciou (VALLE, 1998, p. 29).

Quando propomos aqui nesse estudo, investigar as ocorrências psíquicas que se manifestam num estado alterado de consciência, com uma temática religiosa, a quem denominamos delírios religiosos, observamos que esse caráter de especialidade se estreita mais, pois além da dificuldade em expressar o que foi vivenciado, comum nas experiências religiosas, o sujeito muitas vezes tem dificuldade em perceber conscientemente a experiência espiritual vivida. É exatamente aí, nesse universo inconsciente que deitaremos nosso olhar e abriremos os nossos ouvidos. Nos preocupamos aqui em tentar garantir que essas experiências, que ocorrem num estado alterado de consciência, sejam “ouvidas” proporcionando pela Psicologia Analítica a possibilidade de uma nova leitura sobre esses fenômenos psíquicos de tonalidade religiosa.

Mas, talvez seja necessário esclarecermos o que Jung (1987, p. 9) entende por religião, pois para ele este termo, que se refere ao “vocábulo latino *religere* é uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto chamou de ‘numinoso’”, sendo um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário, mas pelo contrário, esse efeito dinâmico “se apodera e domina o sujeito humano e o torna mais sua vítima do que seu criador”.

O próprio Otto (1985, p.12) explica sua escolha pelo termo numinoso:

Convém então encontrar um nome para esse elemento tomado isoladamente. Eu uso a palavra numinoso. Se *lumen* pode servir para formar luminoso, o *numem* pode formar o numinoso. Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando essa categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso. Esta categoria é absolutamente “sui generis” original e fundamental, ela não é objeto de definição no sentido estrito da palavra, mas é objeto de estudo.

Otto compreende a experiência com o sagrado como “o sentimento de ser criatura ou a reação provocada no consciente pelo sentimento de ser objeto do numinoso”. Ele considera a experiência do *numinoso* como sendo universal, comum a todas as religiões. Esta experiência

universal, denominada por Jung como arquetípica¹², está presente desde tempos imemoriais nas mais diversas culturas e povos (JUNG, 1985, p. 13).

Mas é fundamental termos claro que tanto Otto, quanto Jung, não estão falando de uma religião específica. Jung (1987, p. 10) esclarece:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade) na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. Um dos exemplos mais frisantes, neste sentido, é a conversão de Paulo. Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso.

Um comportamento religioso é construído pelo seu contexto histórico e cultural, mas alguns tipos de experiências espirituais acontecem muito além dos muros de uma instituição religiosa. Quando o sagrado se manifesta, o homem toma conhecimento de algo extraordinário e para Mircea Eliade (2001, p. 17) “o homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. Ele opta pelo termo *hierofania* para indicar o ato da manifestação do sagrado. A palavra *hierofania* é formada por dois vocábulos gregos: *ἱερός*, que quer dizer separado para a deidade, santo, e *φανῶ*, de *φαίνω* que significa aparecer, tornar-se visível, ser revelado, ser brilhante, fazer uma aparição. Talvez pudéssemos depreender que todo fenômeno religioso é hierofânico, pois o sagrado só poderá ser experimentado se ele se manifestar.

Otto (1985, p. 12-13) defende que o primeiro conteúdo de qualquer experiência religiosa não é racional. É o encontro com o *mysterium tremendum* que provoca naquele que o experiencia o sentimento de ser criatura e Otto descreve de maneira singular as diferentes sensações causadas pelo encontro da criatura com o “mistério que faz tremer”:

¹² Arquétipo é um conceito psicológico postulado por Jung, compreendido como potencial psíquico inconsciente e que será aprofundado na Parte III.

O sentimento que ele provoca pode se espalhar na alma como um calafrio. É a onda de quietude de um profundo recolhimento espiritual. Esse sentimento pode transforma-se também num estado de alma constantemente fluído, semelhante a uma ressonância que se prolonga por muito tempo, mas que termina por se apagar na alma que volta ao seu estado profano. Pode também surgir bruscamente na alma como choque e convulsões. Pode conduzir às estranhas excitações, a alucinações, a transportes e a êxtase. Existem formas selvagens e demoníacas, que podem assumir formulas de horror irracional. Existem, também, graus inferiores de manifestações brutais e bárbaras que possuem uma capacidade de desenvolvimento pelo qual ele se afirma, purifica-se e se sublima. Ele pode tornar-se silencioso e humilde na criatura que permanece paralisada na presença daquilo que está, num mistério inefável, acima de toda a criação (OTTO, 1975, pp. 17, 18).

Peter Berger (1985, p. 38), baseando-se em Otto, define que “a religião é um empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado”. Ele esclarece que por sagrado deve-se entender uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinta do homem, mas, todavia, relacionado com ele.

Entretanto, Joseph Campbell (2003, p. 35-37) instiga algumas reflexões quando afirma que “a meta das religiões ocidentais não é gerar um sentido de identidade com o transcendente, e sim criar um relacionamento entre os seres humanos e Deus”, e que este relacionamento é realizado através de uma instituição. Ele explica que comprometemo-nos com uma organização social ou uma instituição hierárquica, e isso gera o que ele chamou de alienação, um senso individual de estranhamento da instituição religiosa através da qual nos relacionamos com Deus. Ele adverte que “o Deus da instituição não tem apoio das nossas experiências pessoais de realidade espiritual”. Campbell continua seu argumento afirmando que “podemos chamar a isso de primeira dissociação mítica, pois ela de fato dissocia o indivíduo do princípio do divino. O indivíduo só pode se tornar associado ao divino através da instituição social”.

Hillman (1984, p. 49) provoca uma nova questão quando afirma que “a alma não se encontra nos Sacramentos, nem na Liturgia ou no Ritual. Não é possível encontrá-la nas

igrejas, e nem nas sinagogas”. Para ele “estes locais transformaram-se em centros comunitários que captam quase todas as necessidades, menos as da alma”.

Por sua vez, Otto (1985, p.164) compreende que:

a religião realiza-se na história de três maneiras: “primeiramente, na evolução histórica do espírito humano, graças à ação recíproca do objeto excitativo e da predisposição. A predisposição torna-se ato e toma forma determinada pela sua ação”. Em segundo lugar, em virtude da predisposição a intuição reconhece, em certas partes da história, a manifestação do sagrado. Esta descoberta age sobre a natureza e sobre o grau de predisposição. Em terceiro lugar, este duplo fundamento estabelece a comunhão do sagrado com o conhecimento, da alma com a vontade. A religião é, então, o produto da história na medida em que se desenvolve a predisposição ao conhecimento do sagrado e, por outro lado, a própria religião, em certos casos, assume a manifestação do sagrado.

Para Ruben Alves (2003, p. 38) “a religião se revela, entre outras coisas, por meio de um discurso. Enquanto não descobrirmos o código que rege o uso dos seus símbolos, o discurso religioso permanece como um enigma ou como um equívoco”. Ele esclarece: “ou não a entendemos ou entendemos de forma equivocada. E isto porque, no ato de interpretação do discurso religioso fazemos uso de códigos que lhe são estranhos”.

Cientes do universo infinito e subjetivo que rege a experiência religiosa, optamos por investigar o discurso religioso e suas variadas expressões religiosas, tentando compreender alguns de seus códigos. Focaremos, dentro do cristianismo, o discurso religioso dos místicos e também as manifestações religiosas apresentadas nos grupos messiânicos e milenaristas.

1 A MÍSTICA CRISTÃ

Entreí e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas (AGOSTINHO, 2000, p.185).

Iniciamos esta parte de nosso estudo com a voz mística de Santo Agostinho em suas *Confissões*, talvez, porque seja ele uma ponte entre os mundos clássico e medieval e porque represente a cristianização do pensamento platônico, que futuramente influenciaria a vida e o pensamento de muitos místicos e teólogos. Como se sabe, o pensamento agostiniano está presente na teologia alemã do místico Mestre Eckhart que, por sua vez, influenciou o reformador Martinho Lutero, sobre quem discorreremos logo adiante em nosso trabalho.

Edward Edinger (2000, p. 181) acredita que inúmeros movimentos “refluem” para Santo Agostinho, como o catolicismo ortodoxo, a escolástica medieval, o misticismo cristão e, por estranho que possa parecer a alguns, a Reforma Protestante.

Por sua vez, Etienne Gilson (2001, p. 149) enfatiza que Agostinho tinha um dom para a análise psicológica e diz que “pode-se notar a predileção de Agostinho pela análise dos dados da vida interior. É um de seus maiores dons e como que a marca do seu gênio”.

Em sua *Doutrina da Iluminação Divina*, Agostinho enfatiza o processo de iluminação que resulta em conhecimento verdadeiro, e “que possibilita ao homem contemplar as idéias, arquétipos eternos de toda a realidade”, afirma José Américo Motta Pessanha (2000, p. 17) e acrescenta que “a experiência mística revelaria ao homem a existência de Deus e levaria à descoberta dos conhecimentos necessários, eternos, imutáveis existentes na alma”. Essa experiência foi descrita por Santo Agostinho no início de nossa introdução, como o encontro com a *Luz imutável*, completamente diferente de todas as outras coisas.

Em suas *Confissões*, Agostinho relata, de maneira surpreendente, sua experiência de transformação através do encontro com o Sagrado. Pessanha (2000, p.13) afirma que “Agostinho se propôs a atingir, pela fé nas Escrituras, o entendimento daquilo que elas ensinam, colocando a fé como via de acesso à verdade eterna”. O equilíbrio entre a razão e a fé era sua intenção. No pensamento agostiniano a razão precede a fé e é a sua consequência, sintetizado em sua filosofia *Intellige ut credas, crede ut intelligas*, isto é: é necessário compreender para crer e crer para compreender. Pessanha argumenta que a filosofia era apenas um instrumental auxiliar para Santo Agostinho, com o fim de transcender seus próprios limites, e, exatamente por isso, “muitos vêem nele um teólogo e um místico e não propriamente um filósofo”.

Augustus Nicodemus (1998, p. 88) entende que “através dos séculos sempre houve na igreja cristã diferentes linhas de pensamento quanto à natureza da espiritualidade ensinada na Bíblia”. Quando se questiona o que é ser verdadeiramente espiritual, percebe-se que “muito embora as diferentes linhas sejam capazes de acomodar dentro de suas definições alguns aspectos de outras linhas, elas mantêm uma distinção bem nítida entre si quanto ao que é essencial no ser espiritual” afirma ele. Nicodemus exemplifica, focando a Idade Média, afirmando que embora neste período “provavelmente não houvesse objeção à idéia de que trabalhar e ganhar o pão *também* era espiritual, acreditava-se que a *essência* da espiritualidade estava em retirar-se do mundo e levar uma vida contemplativa, como fazia a maior parte dos monges”.

Talvez seja necessário compreendermos essa forma de espiritualidade mística, contemplativa, que levou alguns cristãos a optarem por uma vida separada do mundo.

1.2 A IGREJA PRIMITIVA E O BERÇO DA MÍSTICA.

Compreende-se por Igreja Primitiva as primeiras gerações após o tempo dos apóstolos e Jordan Aumann (1992, p. 70) salienta que a espiritualidade dessa igreja nascente é conhecida somente pela tradição oral e que, era litúrgica e carismática muito mais que institucional, embora já houvesse uma noção de estrutura hierárquica. Para os cristãos pertencentes a essa igreja a espiritualidade era cristocêntrica, escatológica, litúrgica, comunitária e ascética.

Ao longo dos séculos surgiram as divergências. As tensões sobre as questões hierárquicas que antes não havia, começaram a surgir. Uns defendiam o primado de Roma, alguns compreendiam que se deveria manter a igualdade administrativa e espiritual que até então estava dividida igualmente entre Jerusalém, Constantinopla, Antioquia, Alexandria e Roma.

Emil Brunner (2004, pp. 23-25) nos alerta sobre um aspecto interessante quando afirma que “é facilmente esquecido que a comunidade cristã primitiva começou sua existência como seita judaica” e que “apenas gradualmente e, após violentas lutas alcançou-se uma libertação final do judaísmo e, como consequência, tornou-se reconhecido que a sociedade cristã era completamente distinta e, de fato, irreconciliável com a igreja judaica”.

Num primeiro momento observa-se, depois do rompimento com o judaísmo, uma grande união desta igreja nascente. Wayne Meeks investiga vários aspectos do mundo social do cristianismo primitivo. De seu estudo ele conclui que:

O que vimos é mistura grandemente complexa de símbolos novos e tradicionais, flexíveis, ambíguos, em constante mudança, embora fortemente centralizados. Vimos também um movimento social, abrangendo pequenos grupos espalhados em cidades com caráter local diferente, passando por conflitos dentro e fora, mas igualmente com forte vínculo emocional, e ligados uns aos outros e com um grupo [...] A unidade é o interesse poderoso e constante dos dirigentes, tanto na vida das comunidades locais quanto nas conexões entre elas (MEEKS, 1992, pp. 274-275)

Por sua vez, Mark Noll (2000, pp. 29-30) afirma que “quando os romanos conquistaram Jerusalém a maior parte dos cristãos já havia deixado a cidade”. Neste contexto sócio cultural, a Igreja primitiva é confundida e perseguida, até a conversão de Constantino. Luciano Martini (2002, p. 12) conta que “em 313, Constantino, com o Edito de Milão, admitiu a liberdade de culto para os cristãos em todo império e, em 380 Teodósio, com o Edito de Tessalônica, proclamou o Cristianismo religião oficial do império [...]”.

Por um período a Igreja viveu em aparente harmonia até que novamente conflitos se instalaram. Noll (2000, pp. 137-139) elucida que “as relações entre as igrejas oriental e ocidental haviam estado em declínio há séculos. Na segunda metade do século IX, uma acirrada disputa entre dois líderes capazes, o papa Nicolau I (858-867) e Fócio, o patriarca de Constantinopla (intermitentemente de 858-886), havia abalado as relações entre as igrejas”. A ruptura entre as igrejas ortodoxa e católica finalmente se deu e este momento é conhecido como o Grande Cisma de 1054¹³.

As Cruzadas foram tentativas frustradas de tomar a cidade Santa de Jerusalém dos muçulmanos. Haught (2003, p. 19) conta que “o papa Urbano II lançou a Primeira Cruzada em 1095 para arrancar a terra dos infiéis”. Noll (2000, p.146) alerta que “infelizmente, as piedosas esperanças de Urbano e os ideais verdadeiramente nobres [...] produziram em grande parte resultados trágicos [...]” e que “o lado negativo do ideal das cruzadas já estava se tornando por demais óbvio”. Ele salienta que “a Quarta Cruzada (1202-1204) foi um especial desastre que envenenou de maneira tão profunda as relações entre o Ocidente e o Oriente a ponto de se poder considerá-la, e não os eventos de 1054, como a ruptura final entre as duas grandes tradições da igreja”.

Para Aumann (1992, p. 72), todos esses inúmeros conflitos e divergências provocaram o desejo em alguns cristãos de preservar a vida comunitária nas igrejas locais e que este pode

¹³ Ver: LOIACONO, Mauricio. Igreja ortodoxa no Brasil. São Paulo: USP, CCS, 2005. Revista USP 67.

ter sido um fator importante para o surgimento das comunidades monásticas. Segundo ele “os cristãos que queriam ser fiéis à vida ascética da primeira Igreja achavam necessário retirar-se do mundo” e que o monaquismo não era um novo elemento que se agregava à espiritualidade cristã, mas sim “uma tentativa de preservar intacto o ideal de vida cristã vivido no início, ou seja, a *vida apostólica*”.

Inicialmente a vida monástica era contemplativa e eremítica. Lester K. Little (2002, p. 226) enfatiza que alguns escritos encontrados apresentavam o mosteiro como uma cidade no deserto. Para ele “trata-se evidentemente de uma anticidade, fundada em oposição a quase tudo o que encarnara a *polis* ou a *civitas*, entidade social essencial da Antiguidade” e, continua Little, “pode-se ver o monasticismo primitivo ao mesmo tempo como um movimento laico e um protesto contra a integração condescendente da Igreja nas estruturas dominantes da sociedade”. Little (2002, p. 225) explica que:

A “fuga do mundo” (*fuga mundi*) é um tema recorrente da retórica monástica medieval, mas sua prática concreta tomou formas diversas, indo do retiro propriamente dito em lugares isolados, a uma ruptura mais figurada, permitindo aos monges que não deixassem os centros de habitação e as relações sociais. O termo “monge” e as palavras aparentadas derivam de uma raiz grega significando “só”, o que pende para uma significação mais social do que espiritual. É certo que o “eremita”, derivado da palavra grega significando “deserto”, tornou-se o termo privilegiado para designar os ascetas solitários, enquanto o “monge”, paradoxalmente, acabou qualificando os ascetas devotos que viviam em companhia de seus semelhantes em comunidades religiosas (*coenobia*).

Aumann (1992, p. 73) enfatiza que “este estilo de vida começou no Egito, com Paulo de Tebas e Antão, cujas longas vidas abarcam todo o período do monaquismo primitivo (251-356)”. Eram conhecidos como eremitas ou anacoretas. Mas, “Pacômio (+ 348) e Basílio (330-379) introduziram mudanças na vida monástica, dando origem ao estilo cenobítico”. Apesar de viverem separados do mundo, em contemplação, os monges deveriam viver em comunidade e exercer a direção espiritual.

Por sua vez, Little (2002, p. 226) entende que:

O monasticismo cristão tem sua origem no Egito do século III. O mais célebre de seus primeiros protagonistas foi Antônio, que deixou Alexandria para refugiar-se no deserto, onde levou uma vida de ascetismo rigoroso, na solidão. Sua existência serviu de modelo graças à biografia feita por Atanásio, patriarca de Alexandria. Antonio fez rapidamente numerosos seguidores no Egito, enquanto sua experiência encontrava paralelos na Síria e na Palestina.

Toda contemplação cristã tem um fundo místico, pois é baseada na fé, nas virtudes e no amor e segundo Tomás Spidlík (1992, p. 97) esse aspecto místico “foi expressamente desenvolvido no séc. IV, por Gregório de Nissa, em seu tratado, um clássico da mística cristã, *A vida de Moisés*”. Spidlík observa que havia fases progressivas que levavam ao conhecimento de Deus: inicialmente era necessária a percepção da força divina agindo no mundo, depois se seguia a teologia positiva, pela qual se tinha conceitos racionais sobre o divino e culminava na teologia negativa, apofática.

J. C. Ismael (1998, p. 102) explica que tanto na mística cristã oriental como na ocidental, existem dois caminhos que levam ao conhecimento de Deus, cada um a seu modo: a Via Positiva, ou Afirmativa e a Via Negativa, cada uma com sua linguagem específica.

Na teologia apofática, ou negativa, diz Spidlík (1992, p. 97), há uma “consciência de que Deus transcende todos os conceitos humanos” e que o homem tomado por esta força “capta o mistério divino por meio do *extasis* [...]”. O séc. IV foi um período de longas lutas dogmáticas, que resultaram na formação dos conceitos, nos termos e nos símbolos da fé. Mas, ao mesmo tempo, nasce um grande senso de mistério. “Se o racionalismo dos filósofos gregos perdura nas heresias, os Padres ortodoxos abrem caminho para a mística cristã que, depois, por meio de Pseudo-Dionísio Areopagita, emprestará suas formas à mística ocidental”, elucida Spidlík.

Ivo Storniolo (2004, p. 6) adverte que “no campo da teologia, é de suma importância a distinção trazida por Pseudo-Dionísio entre a *teologia positiva*, ou *catafática* (gr. *Katáphasis*

= afirmação), e a *teologia negativa*, ou *apofática* (gr. *Apóphasis* = negação).” Ele explica que “o método catafático consiste em afirmar de Deus as perfeições que se encontram nas criaturas, escolhendo as mais elevadas, tais como a bondade, a sabedoria, a vida, a unidade etc. Isso porque, como causa e princípio de todas as coisas, Deus abarca em si mesmo todos os nomes”. Ele acrescenta que “uma vez que o ser divino, como ser infinito, não se reduz a nenhuma das coisas finitas nem tampouco à sua totalidade, mas transcende todas elas, Deus é, propriamente, *inominável*”. Stornioli (2004, p. 6) continua:

Por esse motivo, temos necessidade de recorrer ao método ou caminho apofático, que consiste em negar no que se refere à divindade tudo aquilo que em qualquer perfeição, aos olhos do homem, existe de imperfeição. Em outras palavras, a teologia negativa ou apofática consiste em descrever de Deus aquilo que ele não é, terminando assim no *silêncio místico*, ou seja, apreensão totalmente desnudada, direta, embora além de qualquer possibilidade de conhecimento.

O próprio PSEUDO-DIONÍSIO (2004, p. 129) esclarece sua linguagem específica já no início da *A Teologia Mística*, quando diz:

Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides à divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda a luz, até mais para além do incognoscível, ao mais alto cume da Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva mais que luminosa do Silêncio: é no Silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente ela mesma perfeitamente intangível e perfeitamente invisível, enche os esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos.

Em meados do século XI, um grupo de monges ortodoxos construiu uma pequena comunidade numa península no norte do Egeu, no monte Athos¹⁴, situado num

¹⁴ Na atualidade o Monte Athos está constituído por vinte mosteiros pertencentes às diversas igrejas ortodoxas nacionais, ainda que predomine as de procedência grega. Os mosteiros estão sob a direção de um abade, chamado higúmenon, quando são de vida comum; os demais são governados por um Conselho de Anciãos. Todavia, podem ver-se eremitas, monges peregrinos e mendicantes.

prolongamento da Península Calcídica, da qual se desprendem três faixas montanhosas que adentram no mar: Kassandra, Longos e Athos. Este grupo de monges tinha como intuito a devoção através da prece contínua, onde repetiam o nome Deus em ritmo sincronizado com o batimento cardíaco e através do silêncio. Eram os hesicastas. O termo hesicasmo vem do grego ἡσυχία (*hesychia*), que quer dizer quietude, repouso, silêncio.

Ismael (1998, p. 32) relata que “na baixa idade Média, o monge escocês Ricardo de São Vitor (1130?-1173) elaborou uma revolucionária teoria, para a época, sobre a psicologia do misticismo, que expôs em *Quatro degraus do amor ardente*”. Ismael (1998, p. 32) afirma que para São Vitor :

A mente do místico parte sempre das coisas visíveis e palpáveis para as invisíveis e etéreas, as quais o conduzem à comunicação com Deus, evoluindo o processo mental do misticismo em três estágios: pensamento (sobre as coisas visíveis), meditação (sobre as invisíveis) e, finalmente, contemplação. O primeiro é sempre indisciplinado, enquanto o segundo exige concentração intensa, que só as pessoas psicologicamente estáveis possuem. Finalmente, o reino da racionalidade é abandonado, e a alma ingressa no reino da meditação, alcançando o êxtase da comunicação com Deus.

Aumann (1992, p. 74) define que “a espiritualidade da Idade Média estende-se aproximadamente do séc. X ao séc. XV, um período que vê o surgimento das famosas escolas de teologia e formas novas de vida religiosa”. Identifica-se as ordens dos beneditinos, dos cônegos regulares, dos franciscanos e dos dominicanos. Já as Igrejas orientais, viviam uma espiritualidade ligada à tradição, mas Spidlík (1992, p. 100) acrescenta que “a partir do século XVII, os contatos com a civilização racionalista européia produziram, num primeiro momento incertezas e hesitações semelhantes às da Igreja oriental diante do iluminismo”. Por fim, as reações definitivamente se diversificaram e os ocidentais buscaram verificar os fundamentos racionais da fé e os orientais, voltaram-se à convicção mística de que a vida espiritual e a fé estão além da lógica.

Seria impossível neste pequeno estudo abarcar todos os aspectos que envolveram a chamada Idade Média, pois ela se estende por longo período e se subdivide em diferentes momentos, com fases e faces diversas. Nos interessa somente uma visão geral da face psíquico-religiosa que culminou em muitas reformas, inclusive a reforma protestante de Martinho Lutero.

1.2 UMA DAS MUITAS FACES DA IDADE MÉDIA

“A baixa Idade Média em geral é descrita sobretudo sob o aspecto do declínio da desintegração e da decadência”, afirma Timothy George (1993, p. 25) sendo considerada uma época de instabilidade e de grande adversidade, uma época de ansiedade. Ele explica que:

Um desassossego mórbido com o sofrimento e a morte impregnou a Europa na Baixa Idade Média. Na raiz desta experiência, estavam os fenômenos geminados da fome e da peste. No início do século XIV, a crise agrária era tão intensa, que alguns recorreram ao canibalismo: em 1319, noticiou-se que cadáveres de criminosos eram tirados das forcas e comidos pelos pobres na Polônia e na Silésia. Acrescente-se a tal catástrofe a destruição provocada pela peste bubônica, ou a peste negra, que atingiu o ápice na Inglaterra por volta de 1349 e arrasou pelo menos um terço da população de toda a Europa (GEORGE, 1993, p. 26).

A morte era uma realidade presente e ameaçadora na véspera da Reforma e a culpa e o medo do julgamento eterno permeavam as consciências angustiadas que temiam o encontro com o severo Deus julgador. Na alma dessas pessoas pesava uma culpa descomunal que os levava a diversas tentativas de alívio espiritual, às vezes por meio de açoites e flagelos corporais. Grande parte delas procurava sua expiação através dos sacramentos, indulgências, peregrinações, relíquias e todos os auxílios parassacramentais incentivados e autorizados pela igreja. George 1993, p. 29) alerta que “em nenhum outro lugar era mais evidente o caráter opressivo dos deveres da vida religiosa da baixa Idade Média do que nos manuais de confissão e nos catecismos para leigo, que se imprimiam em abundância nas recém-inventadas prensas tipográficas”. Ele observa que longe de transmitir um sentimento de

perdão, as confissões somente reforçavam um sentimento maciço e pesado de culpa. Neste ambiente de angústia, aumentava-se a dúvida persecutória pelo medo de não terem sido expiadas todas as culpas, já que haviam pecados irreconhecíveis, movidos por motivos interiores.

Para manter seu poder, a igreja buscava meios de controle absoluto. Em 1376 foi produzido por Nicolau Eymerich o *Manual dos Inquisidores* e em 1484, o *Malleus Maleficarum* pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger. George (1993, p. 32) afirma que o próprio reformador Martinho Lutero foi alvo de um tipo de calúnia provocada pelo ambiente inquisitorial e que detratores católicos fizeram “circular o inescrupuloso boato de que ele havia nascido da ilícita união entre sua mãe (uma bruxa!) e um íncubo”. A Inquisição foi um instrumento usado pela Igreja para manter a ordem, mas este discurso foi perdendo seu poder e entrou em decadência a partir da própria atitude do clero, provocando revoltas e reformas.

Earle Cairns (1995, p. 199) nos alerta que “equivocadamente, muitas pessoas acham que a volta à Bíblia começou com Calvino e Lutero”, mas “ao contrário, antes da Reforma houve tentativas de fazer parar o declínio do prestígio e do poder do papa através de reformas de várias espécies”. Cairns acrescenta:

Os problemas representados por um papado corrupto e extravagante que morava na França e não em Roma e pelo cisma que se seguiu à tentativa de levar de volta o papa para Roma fomentavam o ímpeto que levou os místicos e os reformadores (como Wycliffe, Huss e Savanarola), os concílios reformadores do séc. XIV e os humanistas bíblicos a procurarem formas de produzir um reavivamento da vida espiritual dentro da Igreja Católica Romana.

Observa-se que uma grave crise política, religiosa, espiritual e emocional se abateu sobre as pessoas na Idade Média. Um reavivamento parecia necessário. Neste momento histórico observamos dois caminhos, um que buscava a transformação através dos

movimentos coletivos reformatórios e outro que resgatava a busca espiritual individual, mística.

Justo L. Gonzales (2004, p. 315) explica que “de certo modo, tanto o movimento conciliar quanto o misticismo do fim do período medieval foram tentativas de reforma”, entretanto “um seguiu o caminho da renovação institucional, enquanto o outro procurou a reforma por meio de uma vida espiritual mais profunda”.

1.3 A MÍSTICA ALEMÃ

Duas tradições de teologia mística foram identificadas na Idade Média. O misticismo voluntarista e o misticismo ontológico. A tradição do misticismo voluntarista, diz George (1993, p. 46), dá ênfase “na conformidade humana com a vontade de Deus, mediante os sucessivos estágios de purgação, iluminação e contemplação” e “esse enfoque à vida mística apresentava poucos desafios às estruturas ortodoxas da vida da igreja”. George acrescenta que “por ser ‘segura’ essa abordagem teve influência maior na formação da religiosidade popular, como demonstra o sucesso da *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis”.

Para este estudo, interessa-nos um novo tipo de espiritualidade, que surge no séc XIV, na Alemanha. Aumann (1992, p. 78) esclarece que esta espiritualidade “do ponto de vista teológico, comportou uma mudança na intensidade e na orientação, deslocando-se da devoção a Cristo [...] para uma forma neoplatônica e pseudodionisiana de contemplação”. [...] “Os místicos da Renânia - sob orientação de Meister Eckhart, com seus discípulos João Tauler e Henrique Suso- foram os primeiros a difundir a nova espiritualidade”. Aumann usa o termo dionisiano para indicar que este novo tipo de espiritualidade parece enraizar-se na teologia de Pseudo-Dionísio.

A tradição do misticismo ontológico é compreendida por George (1993, p. 46) como uma linha mais mordaz, onde se “enfatizava muito mais intensamente a desconexão entre

Deus e a alma”. Para ele a versão mais intelectualmente refinada desse tipo de teologia mística foi apresentada pelo alemão *Meister Eckhart*.

Em sua teologia mística, Eckhart proclamava que bem no íntimo de cada indivíduo havia um “abismo da alma” (*Seelenabgrund*), como uma centelha da vida divina que mantinha a possibilidade de união com Deus e a absorção nele, afirma George e que para Eckhart “somente pelo processo doloroso de desligamento de si mesmo e de todas as outras criaturas [...] poderia ocorrer o momento da redenção final, aquele instante quando o Filho eterno nasceria dentro da alma”.

1.3.1 *Meister Eckhart*

Meister Eckhart é considerado um dos maiores e mais importantes místicos da Idade Média. Sua vida foi dedicada ao trabalho árduo do estudo e do ensino. Sem dúvida tinha um contato com o Sagrado de maneira especial, mas era através da compreensão da Palavra Sagrada que sua vida espiritual se tornou tão intensa. Gonzales (2004, p. 312) diz que “Eckhart não era um entusiasta emocional, um agitador ignorante ou um ermitão contemplativo. Pelo contrário, ele era [...] um espírito calmo que rejeitou o emocionalismo indevido, e um ativo participante na vida prática e administrativa da Ordem Dominicana”.

Leonardo Boff (1994, pp. 23, 24) esclarece que “o tempo em que viveu o Mestre Eckhart é marcado por profundas rupturas. A grande síntese medieval entre ciência e fé, entre trono e altar, entre evangelho e história estava prestes a se dissolver”. [...] “As catástrofes naturais impactaram os espíritos do tempo, como terremotos, enchentes, febre negra que introduziu na arte, pela primeira vez, o motivo da dança da morte”. Para Boff “a mística é uma resposta às crises do tempo. Havia condições materiais, religiosas, políticas e ideológicas que favoreciam a emergência da experiência mística”.

Mestre Eckhart nasceu em Hochheim, na Turíngia, em 1260. Aos 18 anos ingressou no convento dos dominicanos de Erfurt. Em 1277 estudou lógica, gramática, retórica, música, astrologia, geometria e aritmética (as sete artes liberais) em Paris. Em 1280 estudou teologia em Colônia. Em 1302 a 1303 Eckhart retornou a Paris novamente para doutorar-se em teologia e foi nesse momento que começou a ser chamado de “Mestre”. A partir daí, assumiu funções administrativas importantes na Alemanha, dirigindo conventos já existentes e fundando novos. Sua reconhecida habilidade e senso espiritual o levaram a intermediar negociações com senhores feudais, sempre com êxito. Em 1311, as rivalidades teológicas entre os dominicanos e franciscanos, as duas grandes escolas parisienses, levaram Mestre Eckhart novamente a Paris, para lecionar.

Entre 1314 a 1324, Mestre Eckhart se divide entre Estrasburgo e Colônia, onde ensina teologia. O religioso decididamente rompeu os protocolos eclesiásticos ao optar por pregar seus sermões dominicais não em latim, mas em alemão comum, língua acessível ao povo ao qual falava.

Em 1326 o arcebispo de Colônia, um franciscano, inicia um processo inquisitorial contra Mestre Eckhart por supostas doutrinas heréticas e este processo se estende até 27 de março de 1329, quando o Papa João XXII condenou 28 de suas proposições. Mestre Eckhart não assistiu à sua condenação, pois em final de Abril de 1328, morreu em Avignon. Boff (1994, p. 27) transcreve as palavras do Papa se referindo a Mestre Eckhart que o considera “como inimigo que semeia abrolhos na seara do Senhor”. O texto diz:

Com dor comunicamos que, neste tempo, alguém das terras alemãs, Eckhart de nome, doutor e professor de Sagrada Escritura da Ordem dos Pregadores, quis saber mais do que era necessário, em dissonância com a sensatez e com as diretrizes da fé. Porque afastou seu ouvido da verdade e voltou-se às fabulações”.[...] “Nós... expressamente condenamos e reprovamos os quinze primeiros artigos e os dois últimos como heréticos e os outros 11 citados, como mal soantes, temerários e suspeitos de heresia, igualmente os livros e opúsculos do mesmo Eckhart que contenham os referidos artigos ou alguns deles.

Jung (1991, p. 287) enfatiza que “infelizmente, nada sabemos da vida pessoal¹⁵ de Eckhart que nos explique o caminho por ele percorrido para chegar à alma, mas o ar de firmeza e superioridade com que fala do arrependimento, permite supor que se trate de experiências pessoais”. Estas são apenas suposições e por isso mesmo nos levam a uma atitude de cuidado analítico.

Santo Agostinho (2000, p. 65), por exemplo, não omitiu, em suas *Confissões*, os seus pecados de juventude. Ele se diz um miserável, um ignorante, que fervia em paixões e abandonava a Deus, mas que o encontro com Cristo o transformou completamente. Sua obra é de imensa importância e valor e influenciou o pensamento de Mestre Eckhart e Martinho Lutero.

De sua análise sobre os ensinamentos de Eckhart, Jung (1991, p. 301) deduziu que o Mestre “distingue entre Deus e Divindade, no sentido de que a Divindade é o universo que não se conhece nem se possui, ao passo que *Deus aparece com uma função da alma* e a alma, por sua vez como função da Divindade”. Assim a Divindade é a potência criadora onipresente, o que do ponto de vista psicológico quereria dizer que é o impulso gerador e criador que a si mesmo se desconhece e não se possui. “[...] Deus aparece como algo que advém da Divindade e da alma. A alma, como criatura, dá-lhe ‘expressão’”. Jung (1991, p. 287) afirma que:

com certeza se verificou em Eckhart uma ampliação do valor da alma, verdadeiramente extraordinária, isto é, um aumento do valor da própria inferioridade, para que pudesse elevar-se a uma concepção, por assim dizer, puramente psicológica e, por conseguinte, relativa de Deus e de suas relações com o homem. O conhecimento e a detalhada formulação da relatividade de Deus em face do homem e de sua alma, constitui, quanto a mim, um dos mais importantes passos no caminho de uma percepção psicológica do problema religioso e, com isso, de uma possibilidade de emancipação da função religiosa das incômodas limitações que lhe são opostas pela crítica intelectual, por sua vez, também com direito a existência própria

¹⁵ Luis Felipe Pondé (2004, p.137) nos conta que em 1998, foi publicado em língua francesa, por Jean Bédard, um romance “no qual o grande místico alemão *Meister Eckhart* é transformado em um fascinante personagem envolvido em perseguições da Santa Inquisição e associado aos amores enlouquecidos das mulheres místicas medievais”. Apesar de não ser nosso foco de estudo, podemos nos dispor a imaginar o que motivou Bédard a tal feito. Mestre Eckhart tem sido considerado um dos maiores pensadores da Idade Média e naturalmente especulações sobre sua vida particular e íntima são inevitáveis.

Jung (1991, p. 303) adverte que seria uma pretensão ridícula imaginar que pensamentos tão audaciosos quanto os de Mestre Eckhart não passariam de meras e fúteis invenções da especulação consciente. Para ele:

tais pensamentos são sempre fenômenos historicamente significativos [...] e na audácia desses pensamentos exprimem-se a despreocupação e a segurança inabalável do espírito inconsciente que [...] realizará uma transformação e uma renovação espiritual, com a Reforma, a corrente surgiu, de modo geral, na superfície da vida cotidiana.

Enfim, apesar de morto, Mestre Eckhart teve seus escritos condenados pela igreja, mas seus ensinamentos se espalharam e continuaram a fazer discípulos e influenciar pessoas, como Tauler, Teresa D'Ávila, S. João da Cruz, Nicolau de Cusa, até Hegel. Também a Martinho Lutero, Mestre Eckhart inicialmente impressionou e influenciou.

1.3.2 Martinho Lutero

Martinho Lutero nasceu em Eisleben, em 10 de novembro de 1483. Em julho de 1505, Lutero, amedrontado por uma tempestade e receando a morte iminente, fez votos para tornar-se monge, o que cumpriu ao voltar para Erfurt. George (1993, p. 26) afirma que “já no mosteiro, foi assaltado por uma esmagadora sensação de culpa. Mais terríveis eram os ataques de medo e desespero, as *Anfechtungen*, como Lutero os chamava, quando ele vacilou e quase sofreu um colapso”. Para George, “a peleja de Lutero [...] é a epítome dos medos e das esperanças de sua época”.

Anfechtung é uma palavra que George (1993, p. 62) diz ser “pobremente traduzida por ‘tentação’, mas na verdade significa pavor, desespero, sensação de perdição, agressão e ansiedade”. Lutero usou esse termo para descrever os intensos e angustiantes conflitos espirituais que afligiam sua consciência em sua torturante busca do Deus misericordioso. Esta foi uma “fase momentânea na peregrinação espiritual de Lutero”, mas George afirma que “esse princípio recorrente em toda sua vida definiu sua abordagem teológica”.

Gerhard Ebeling (1988, pp. 25-29) pondera que se desejássemos caracterizar a pessoa de Lutero, não faríamos justiça com uma simples análise psicológica, mas que não podemos negar o direito dessa, se considerarmos certos limites. Ebeling cita a conclusão psicológica de E. Grosmann: “Lutero aparece como personalidade preponderantemente ciclotímica de constituição pícnica, com períodos hipertímicos e hipotímicos alternados na escala emotiva e com concomitante motivação por estenia”. Interessante notar que este estado de oscilação psíquica, em nada interferiu na qualidade da produção intelectual que desenvolveu. Ebeling esclarece que “as tribulações, que só se intensificaram depois de um certo tempo, também não devem ser atribuídas a motivos superficiais. Não era a disciplina monástica que o afligia, antes justamente o progresso nela obtido”, pois “quanto mais seu comportamento aparentemente tomava caráter de santidade, tanto mais ele desesperava de si mesmo”.

Talvez, exatamente por esses conflitos pessoais, psíquicos e espirituais, Lutero se empatizou inicialmente com a doutrina mística de Mestre Eckhart.

Interessante notar que Mestre Eckhart e também Lutero foram alvo de especulações, tanto sobre a vida particular, como sobre os motivos que os levaram a construir suas teologias.

Jürgen Moltmann (1992, p. 308) esclarece que :

O que os místicos antigos e modernos descrevem, no fundo, é a história da libertação da paixão humana das formas falidas e melancólicas da satisfação. O que descrevem, na verdade, é a história do amor entre Deus e o homem. E isso pode parecer agradável somente quando se esquece que o amor falido é o que de mais terrível pode suportar o homem: é o poder da destruição, o gosto pelo suicídio, a fúria do aniquilamento. Os místicos ilustram de diversas maneiras as vias de libertação da paixão.

George (1993, p. 68) relata que “foi Staupitz quem primeiro apresentou a Lutero os escritos do místico dominicano Johannes Tauler, em 1516”. Lutero encontrou afinidade com a *Theologia germânica* e a publicou duas vezes, uma em parte, em 1516 e outra no todo, em 1518.

Por sua vez, Elémire Zola (2000, p. 291) não afirma que a obra (*Theologia germânica*) era de Tauler, mas de um autor desconhecido. Ele diz:

de autor desconhecido, esta obra foi escrita no século XIV. Em 1516, e mais completamente em 1518. Martinho Lutero se encarregou de uma edição do livro, proclamando-se seu discípulo entusiasta; verdadeiramente as doutrinas de Eckhart, Tauler e Suso se encontram ali condensadas de forma rápida e decisiva, com um tom freqüentemente popular. O entusiasmo de Lutero por este livro foi-se esfriando até o final de sua carreira política.

Não nos ateremos aqui a essas diferenças, pois o que importa é compreender que “durante algum tempo, Lutero abraçou a doutrina mística da *synteresis Gewissen*, consciência, a essência básica da alma (*Seelenabgrund*), que era a base antropológica da união mística”, como relata George (1993, pp. 68, 69). Ele também observa que:

Lutero descreveu também a *synteresis* como a inerradicável centelha de consciência no homem natural [...]. É verdade que o *Seelenabgrund* não provia ao *viator* uma permanência inata perante Deus, nem uma habilidade natural para auxiliar em sua própria salvação. Mesmo assim, ela dava à pessoa natural pernas em que se apoiar, já que se fornecia a base para a união mística mediante o “nascimento de Deus” na alma. Em tal união, o eu é submerso em Deus “como uma gota d’água no mar profundo”.

Otto (1985, p. 98-101) argumenta que foi a leitura do *De Servo Arbítrio*, de Lutero, que o levou a compreender o *numinoso* e a diferença que o separa do racional. Ele diz que para Lutero, ter um Deus é confiar nele de todo coração e que se um homem pensa em Deus, o seu coração treme em seu peito, pois é tomado de medo e desmonta. Otto esclarece que Lutero evidenciava o elemento não-racional da divindade, compreendendo que Deus é “em sua essência, absolutamente oculto de toda a razão, pois não tem medida, nem lei, nem objetivo, o seu domínio é o paradoxo: *ut ergo fidei locus sit, opus est ut omnia quae creduntur abscondantur*”.

Otto (1985, p. 104) adverte que não se pode ignorar as relações de Lutero com o misticismo e que ele substituiu o conhecimento e o amor místico de Deus, pela fé. “Assim

como o conhecimento e o amor, a fé permanece, para Lutero, em íntima relação com um *mirum ac mysteriosum* e a força psíquica e misteriosa da *adhaesio dei* que une o homem a Deus”.

Apesar do afastamento de Lutero da teologia mística, percebe-se em muitas passagens escritas por ele um sentimento místico em relação à fé e da *adhaesio dei*. Para Otto (1985, p. 104) esta união é o selo do misticismo e que “quando Lutero diz que a fé do homem e de Deus ‘uma só massa’, ou quando ele descreve Cristo como *sicut annulus gemman*, ele não está falando através das imagens mais do que o faz Tauler, quando diz, a respeito do amor, o que Lutero diz da fé”. O centro oculto na alma, que os místicos chamam de profundezas da alma, é o lugar onde a união com Deus se realiza e para Lutero, a fé, faculdade pneumática do conhecimento é que torna o homem capaz de receber e reconhecer essa verdade supra-sensível, não racional.

Lutero começou a estudar as línguas originais da Bíblia e a partir daí não conseguia mais ver sentido nos ritos, nos atos ascéticos ou na *Teologia Germânica* dos místicos, que ele mesmo publicara em 1516.

Em 1517 Lutero afixou suas noventa e cinco teses na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg onde condenava os abusos da igreja, entretanto, depois de longos debates em concílios, somente em 1521 rompeu definitivamente com Roma. Lutero, que já havia sido excomungado, foi condenado à prisão, mas seus amigos o seqüestraram e o esconderam no castelo de Wartburg. Lá ficou até 1522 e nesse período traduziu o Novo Testamento para o alemão (CAIRNS, 1995, pp. 234-237).

Antonio Gouvêa Mendonça (2005, p. 24) acredita que há pelo menos duas formas de mística no protestantismo: “uma delas é a mística protestante alemã derivada da intensa relação de Lutero com os místicos medievais [...]. Tauler e a teologia germânica faziam parte da espiritualidade do reformador alemão”. Mas com a supremacia da Bíblia, ela se

transformou em uma mística “mediada através da leitura e meditação sobre o texto com liberdade e devoção”. A outra é a mística calvinista, onde o reformador “recomenda intensa espiritualidade através da oração, não uma oração estereotipada e coletiva, mas a oração individual e íntima com Deus, se possível no recesso do aposento do fiel”.

Noll (2000, pp. 160-162) afirma que Lutero sugeriu uma nova atitude do indivíduo para com Deus e conseqüentemente para com a igreja institucionalizada e enfatiza que “a autoridade da consciência individual havia sido proclamada contra a autoridade dos concílios da igreja, em contraste com o peso da tradição [...]”.

Entretanto, François Lebrun (1991, p.103) levanta um outro aspecto quando afirma que:

... Lutero e Calvino têm suficiente consciência das realidades de seu tempo e das exigências do homem de todos os tempos que vive em sociedade para aceitar, com algumas diferenças, a criação de toda uma rede de instituições e práticas coletivas que visam unicamente a ajudar o justo a preservar sua fé, sem no entanto interferir em sua relação pessoal com Deus.

Entre os reformados, a oração individual e a leitura bíblica cotidiana são práticas importantes. Lebrun (1991, pp. 105, 111) observa que “para os protestantes, luteranos ou calvinistas, as práticas coletivas não tem outro objetivo senão manter cada um dos participantes em sua fidelidade individual” e que “o individualismo e o foro íntimo estão no âmago da teologia reformada”. Mas salienta que “ainda mais claramente Lutero do que Calvino está convencido de que não se pode deixar o fiel isolado na certeza de sua fé individual, mas é preciso enquadrá-lo solidamente”.

Para George (1993, pp. 96, 97) “a maior contribuição de Lutero à esclesiologia protestante foi sua doutrina do sacerdócio de todos os cristãos”, rompendo decisivamente com a tradicional divisão da igreja em duas classes: o clero e o laicato. George afirma que para Lutero “cada membro da *Gemeine*¹⁶ tem parte igual nesse sacerdócio” e que “os ofícios

¹⁶ *Gemeine* = *Gemeinde*: comunidade. Esse é um termo usado por Lutero para designar uma coletividade

sacerdotais são propriedade comum de todos os cristãos, não a prerrogativa especial de uma casta seleta de homens santos”. Entretanto, alguns compreenderam mal o ensino luterano, e defenderam a secularização do clero e abolição dos sacerdotes e outros, defenderam que o sacerdócio individual dava direito ao cristão de fazer julgamentos particulares em assunto de doutrina e fé. Na verdade, explica George (1993, p. 97), Lutero pregou a unidade e a igualdade em Cristo, e que deveria resultar numa “*communio sanctorum*, uma comunidade de santos”, uma comunidade de amigos que se ajudam, “uma família que em que as cargas são compartilhadas e suportadas mutuamente”.

Mestre Eckhart, em meados de 1324 estava preocupado em ser compreendido pelas pessoas, pregando seus sermões dominicais não em latim, mas em alemão comum, língua acessível ao povo ao qual falava, mas somente Lutero teve como prioridade permitir o acesso e o ensino da Bíblia traduzindo-a para o alemão, em 1522. Sua doutrina *Sola Scriptura*¹⁷ “destinava-se a salvaguardar a autoridade das Escrituras daquela dependência servil à igreja, que de fato tornou a Bíblia inferior à igreja” elucidada George (1993, pp. 81, 82). Segundo ele, “a invenção da imprensa, juntamente com a Bíblia alemã de Lutero, em certo sentido desacorrentaram as Escrituras, tornando-as disponíveis não apenas a estudiosos e monges, mas também a lavradores nos campos e a ordenhadores com seus tarros”, isto é, às pessoas comuns.

1.3.3. O Pietismo

Segundo Robert Nichols (1997, p. 220) a história do protestantismo alemão durante os anos que seguiram à Reforma é desalentadora, pois todo o reavivamento que a obra de Lutero provocou, logo esfriou, resultado das disputas teológicas e doutrinárias. Para ele, o êxito da

humana, seja essa uma congregação, uma paróquia ou também uma cidade ou um território politicamente organizado.

¹⁷ *Somente pela Escritura*, a doutrina que se refere à autoridade exclusiva da Bíblia.

Contra-Reforma¹⁸ nos distritos luteranos foi uma consequência frente a preocupação dos ministros luteranos em defender seu credo e do descuido desses ao fortalecimento espiritual dos seus fiéis. Depois de 1648 a vida religiosa do protestantismo alemão estava terrivelmente enfraquecida, afirma Nichols, as igrejas eram frias e cheias de formalidade.

Foi exatamente nessa época que apareceu com um certo vigor, um movimento conhecido por Pietismo. Seu primeiro líder foi Philipp Jakob Spener, nascido em Estrasburgo (1635-1705), que enfatizava uma vida cristã verdadeira acima de qualquer ortodoxia e que resgatou a doutrina básica da Reforma, o sacerdócio universal dos crentes. Ele promovia reuniões em sua casa às quartas-feiras e aos domingos, para estudos da Bíblia, para orações, para discutir o sermão da semana anterior, onde os leigos tomavam parte ativa, numa instrução e ajuda mútua. A verdadeira religião exigia do crente uma experiência pessoal com Deus. Também dispensavam uma especial atenção à educação religiosa das crianças (NICHOLS 1997, pp. 220, 221 e NOLL, 2000, p. 239-241).

Em 1666, Spener foi convidado para ser ministro em Frankfurt. Em 1686 foi para Dresden e dali foi para Berlim em 1691. O seu ministério teve como resultado um autêntico reavivamento da piedade do cristianismo verdadeiro e apesar de severamente atacado pelos teólogos ortodoxos, por meio século, o pietismo tornou-se uma influência dominante no protestantismo da Alemanha. Em Dresden, Spener conheceu August Hermann Francke (1663-1727), que se tornaria seu sucessor (NOLL, 2000, p. 243).

Spener ajudou a formar a Universidade de Halle, e em 1691 convida Francke para dirigi-la e este faz um amplo trabalho pietista, desde a fundação de uma escola para crianças pobres, um orfanato, um instituto de treinamento de professores, uma casa publicadora, até uma clínica médica. “Sob a orientação de Francke, os pietistas treinados em Halle tornaram-se os primeiros protestantes a se envolverem em um amplo trabalho missionário transcultural”, e

¹⁸ Movimento reformatório católico impulsionado como reação à reforma Protestante e também como uma necessidade de reforma interna, elaborada no Concílio de Trento (1545 a 1563).

na universidade se estabeleceu um centro de estudos de línguas orientais, onde se traduzia a Bíblia para línguas não ocidentais, explica Noll (2000, p. 244).

Assim, essa renovação pietista inicialmente alemã, se estendeu para outras regiões, como a Morávia, atual República Checa, a Índia, a América do Norte. Noll (2000, p. 244) explica que o inglês João Wesley, fundador da Igreja Metodista, “foi incluído num grupo de morávios na sua viagem para a Geórgia, em 1735” e foi grandemente influenciado pelo pensamento pietista o que contribuiu para seu próprio despertar evangélico. Entretanto, alerta Noll, Wesley rompeu com os morávios no início da década de 1740, pois sentia que “a espiritualidade pietista incorporava um excessivo misticismo”.

Noll (2000, p.247) compreende que Lutero desejava que os leigos lessem a Bíblia, mas a interpretação deveria ser feita por religiosos cultos, entretanto “a leitura da Bíblia estava rapidamente tornando-se uma atividade solitária e dividia as comunidades ao invés de uni-las”.

O pietismo na Alemanha foi um movimento de renovação protestante que tentou preencher as carências espirituais da igreja e também se ajustar “às novas realidades da vida política, social, econômica e cultural da Europa” e, a maneira como “renovaram a mensagem do evangelho para as condições existentes do século XVIII foram tanto teológicas quanto sociais” esclarece Noll (2000, pp. 249, 250).

Segundo Luis Henrique Dreher (2004, pp. 218, 220) “foi graças ao pietismo que se garantiu a legitimidade e a continuidade da mística em solo protestante” e um elemento característico desse pietismo é a ênfase “no conceito de *Frömmigkeit*, ou piedade” e um desinteresse pelo elemento metafísico e cognitivo da mística, “acentuando-se o aspecto propriamente religioso da experiência”. Ele reforça que “o pietismo destacou-se por sua grande ênfase no aspecto social da religião, pela fundação de conventículos ou *ecclesiolae in ecclesia*” e que essa ênfase comunitária da fé resgata elementos do monasticismo, só que

numa condição participativa no mundo e na sociedade, “sendo a Bíblia agora dotada de um destaque todo especial na vida comunitária”.

Para encerramos essa parte, talvez devamos investigar se cabe hoje, no século XXI, com o pensamento pós-moderno vigente, falar sobre a mística. Atualmente, trabalhar e ganhar o pão de cada dia dificilmente poderá ser compreendido como uma experiência espiritual, como o era, por alguns, na Idade Média, como argumentou Nicodemus (1998, p. 88). Por outro lado, os que hoje buscam a verdadeira essência espiritual, nem sempre necessitam isolar-se e retirar-se do mundo para obtê-la!

Com o intuito de ampliar e desenvolver um estudo comparado sobre a mística inter-religiosa, o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade de Juiz de Fora, promoveu um Seminário sobre a Mística, em setembro de 2001. Um dos participantes, a conferencista Silvia Schwartz (2004, p. 417), evidenciou que, em termos filosóficos, duas grandes questões têm dominado as discussões sobre a mística atualmente. Primeiramente, se existe uma experiência mística básica, que seja “comum a todos os seres humanos, através de tradições e culturas”, e a outra questão “diz respeito ao reconhecimento da validade da mística em termos contemporâneos”. Para ela, essas questões se justificam por dois grandes interesses: um no diálogo inter-religioso global e outro nas formas de espiritualidade, em especial a mística, como resposta parcial aos problemas culturais atuais. Segundo Schwartz, filosoficamente, “as afirmativas místicas e espirituais podem ser contemporaneamente reconhecidas como válidas”.

Podemos já iniciar nossa reflexão psicológica compreendendo que essa experiência mística básica a que Schwartz se refere, “comum a todos os seres humanos”, é por nós compreendida como arquetípica, conceito esse que será retomado e desenvolvido na terceira parte de nosso estudo. Leon Bonaventure (1975, p. 194) define que o instinto religioso consiste no “dinamismo inerente à psique, que leva o homem a restabelecer uma relação viva

com seu próprio centro divino”. Sobre a validade da mística nos tempos contemporâneos, Bonaventure (1975, p. 196) nos auxilia novamente atestando que “é um fato extremamente surpreendente constatar quanto à divindade do centro continua a agir e a manifestar-se na alma de nossos contemporâneos, através das mesmas imagens dos tempos passados”. Ele observa que “a linguagem do homem religioso seja a da Bíblia ou a que encontramos nos escritos místicos, é a própria expressão da vida divina do centro. Como o centro está fora do tempo e do espaço, sua expressão transcende, também, de alguma maneira, estas categorias”. Ele compreende que “apesar de expresso e vivido em situações histórico-culturais concretas, o centro guarda um caráter de eternidade”.

2 O MESSIANISMO

Ao longo da história cristã observamos que, em muitos casos, a opção de viver uma forma de vida religiosa autônoma, independente, fechada em si, opção essa tanto individual quanto coletiva, se tornou uma ameaça para a instituição religiosa dominante. Segundo Pierre Bourdieu (2001, pp. 39-43) a monopolização da gestão dos bens de salvação por um grupo de especialistas religiosos, que socialmente são reconhecidos como os detentores exclusivos da competência para produzir e reproduzir esses bens religiosos, provoca a exclusão de muitos e uma distinção clara entre esse grupo privilegiado e os leigos. Essa oposição se constitui para Bourdieu, como “a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano*”.

Percebemos em alguns movimentos messiânicos e milenaristas um tipo de experiência religiosa *sui generis*. Encontramos semelhanças aos movimentos medievais monásticos onde as pessoas viviam em comunidades, repartindo o que tinham, vivendo unidos por um ideal religioso. Entretanto, há claros aspectos sociais e políticos que interferem e dão uma tonalidade diferente nessa forma de expressão religiosa. Esses grupos, em sua grande maioria, se formaram à revelia das normas instituídas pela religião dominante e foram por ela confrontadas e consideradas “profanas”, no dizer de Bourdieu.

Não temos a intenção de analisar as razões que motivaram os movimentos messiânicos e milenaristas. Sobre tais análises há trabalhos realizados por pesquisadores abalizados e com diferentes interpretações. Nosso intuito é conhecermos um pouco desse universo que se estende no tempo, por diferentes continentes e culturas, em áreas urbanas e rurais e em credos distintos, antes de direcionarmos nosso foco para o nosso grupo de estudo, os *Mucker*.

2.1 O MESSIAS

Até por volta do ano 1500 a.C. diferentes povos concordavam que o mundo, logo nos seus primórdios, havia sido organizado por um deus ou por várias divindades e que, em sua essência, esse mundo era considerado imutável. Para esses povos – os egípcios, os hindus, os iranianos, os sumérios, os babilônicos, os cananeus e os israelistas anteriores ao período do exílio babilônico – era na estabilidade das relações sociais regidas pela lei e pelos costumes, na terra fértil e nas guerras vitoriosas, que eles encontravam signos visíveis que lhes garantiam a segurança de que, de fato, havia uma ordem estabelecida nos céus (COHN, 2001, p. 295).

Entretanto, esta ordem sempre esteve ameaçada por forças destrutivas e assim o conflito entre cosmos e caos ganhou expressão simbólica - o mito do combate, onde um guerreiro divino recebia dos deuses a tarefa de manter a ordem e o controle sobre o caos, sendo recompensado com a soberania sobre esse mundo (COHN, 2001, p. 295).

Esta visão foi rompida por Zoroastro, entre 1550 e 1220 a.C., quando este introduziu a concepção de uma grande batalha final, onde o deus supremo e seus aliados derrotariam as forças do caos, destruindo-as definitivamente, estabelecendo-se a ordem divina que jamais poderia ser ameaçada. Segundo Cohn (2001, pp. 293, 296), essa concepção influenciou profundamente determinados grupos judaicos e conseqüentemente o cristianismo ao introduzir a noção messiânica e as concepções quiliastas¹⁹.

Foi dentro da religião israelita²⁰ que a noção messiânica adquiriu sua definição plena. As inúmeras lutas do povo de Israel contra os povos vizinhos e o longo cativeiro babilônico²¹

¹⁹ As concepções quiliastas dizem respeito ao milênio, o período do final dos tempos previsto para durar mil anos. São também denominadas milenaristas.

²⁰ A história do povo judeu é muito extensa: Abraão foi chamado por Deus para fundar uma nação e entrar na terra prometida, Canaã. Os descendentes de Abraão migraram para o Egito e depois de 400 anos foram tirados de lá por Moisés. No decorrer de quase quinhentos anos sob o reinado de Davi e Salomão, vieram a se tornar um poderoso reino. O reino foi dividido em dois: a parte do norte, com dez tribos foi chamada de “Israel”, durou cerca de 200 anos e foi levada cativa em 721 a.C. pela Assíria. A parte sul, chamada de “Judá”, onde ficava a cidade de Jerusalém, durou pouco mais de 100 anos. HALLEY, H.H. *Manual Bíblico*, 1970.

²¹ O rei Nabucodonosor pôs cerco a Jerusalém de janeiro de 588 a.C. a julho de 586 a.C. e quando derrotados os

deram-lhe uma conotação definitiva: o messias é concebido como um guia divino, que deverá guiar o povo eleito ao desfecho natural da história, isto é, a humilhação dos inimigos da fé e o total restabelecimento de um reino na terra para Israel. Isso significa o restabelecimento do Paraíso na Terra, coincidindo com o fim dos tempos (PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, pp. 25, 26).

Em inúmeros textos no Velho Testamento encontram-se referências ao messias vindouro. No livro do Gênesis, Abraão é escolhido para estabelecer uma nação de onde viria o messias. No livro de cânticos dos Salmos, existem referências ao ungido de Deus e sobre seu futuro reinado glorioso. O livro de Isaías é particularmente direto quando profetiza que da linhagem do rei Davi, na Galiléia, uma virgem conceberia e daria à luz um filho, que se chamaria Emanuel, que quer dizer Deus Conosco. Muitos judeus acreditaram que Jesus, o Cristo, era o messias profetizado pelo Velho Testamento, dando início ao cristianismo. Mas, para a religião judaica essas profecias ainda estão para se cumprir, isto é aguardam o messias prometido.

Uma vez que, para aqueles que se tornaram cristãos, o Messias já havia chegado na pessoa de Jesus, era natural que a espera messiânica continuasse fazendo sentido somente para os israelitas. Contudo, o que se notou, foi a junção da crença no Messias que virá com a idéia de um final dos tempos, o Juízo Final. Isto quer dizer que Cristo vai retornar, e isso será o sinal do fim das eras. Dessa forma, a figura de Jesus se modifica, não sendo somente o Salvador, mas também um líder guerreiro que virá no futuro, para combater o Anticristo, personificação de todo o mal, e a vitória de Cristo prenuncia o fim do mundo (PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 26).

judeus foram levados cativos à Babilônia e lá ficaram exilados por cerca de 70 anos. O império babilônico durou de 605-539 a.C. e somente sob o domínio Persa (539-331 a.C.) teve início o progressivo retorno dos judeus à sua terra e começaram a se reinstalar como nação. HALLEY, H.H. *Manual Bíblico*, 1970.

Toda a Idade Média se caracterizou pela intensa esperança no regresso do Cristo, o rei dos últimos dias. São inúmeros os personagens de tipo messiânico que surgiram nessa época, tanto no judaísmo, como no cristianismo e também no islamismo. Nesse período o termo messianismo sempre se manteve num sentido predominantemente teológico (PEREIRA DE QUEIROZ , 2003, p. 26).

Por sua vez, Henri Desroche (2000, pp. 21 e 22) define que a palavra messianismo designa dois conceitos distintos: o primeiro é o conceito teológico, isto é o conjunto das crenças judaicas relativas ao Messias prometido no Antigo Testamento, somado aos anseios de um volta triunfal desse Messias, advinda da cultura cristã, como já foi dito anteriormente. O outro conceito se refere ao sentido Histórico-Sociológico do messianismo com doutrinas que prometem uma perfeita felicidade na terra, sob liderança de uma pessoa, de um povo, ou partido político, e propõe reformas que são apresentadas como ordens ou missões divinas, sejam elas eclesiásticas, políticas, sociais ou econômicas.

Compreende-se, então, que ao longo dos anos, com “o tratamento dado a estas questões pelas ciências humanas fez o conceito teológico ceder lugar nelas às definições de base histórica, chegando-se por fim, às atuais concepções sociológicas e etnológicas” elucida Renato da Silva Queiroz (1995, p.124). Passou-se assim a considerar e a designar o messias como uma categoria específica de líder religioso e social, com características muito peculiares, enviado por uma divindade para garantir a vitória do Bem sobre o Mal, envolto muitas vezes em histórias ora reais, ora fictícias, e que irá instalar um novo reino, o Paraíso Terrestre.

Janaína Amado (2002, p. 355) confirma essas posições quando esclarece que o movimento messiânico reúne as seguintes características: a crença de um grupo em que o fim do mundo é iminente e se instalará uma era de felicidade na Terra; a direção deste grupo por um líder carismático, um messias, considerado pelos seguidores como um mensageiro divino

que exerce total domínio sobre eles e que os leva à uma ação no sentido de apressar essa nova era na construção desse milênio esperado. Esta atitude construtiva implica no desprezo pela era presente, na inauguração de relações novas entre os próprios fiéis e deles com mundo e na elaboração de uma nova cosmovisão.

Queiroz (1995, p.123) compreende que a “mentalidade messiânica expressa a convicção de que o mundo presente é transitório, marcado por pecados e injustiças, requerendo uma transformação que precisa ser operada por interferência divina” e “o fim dos tempos, que prenuncia o Juízo Final, será precedido de sinais perceptíveis e decifráveis apenas pelo Enviado divino”.

Desroche esclarece que na prática o termo messianismo tem uma significação próxima ao termo milenarismo, pois este é compreendido como o movimento sócio-religioso do qual o messias é o personagem. Além disso, estão intimamente unidos por fatores religiosos e sociais; aspectos espirituais e temporais; valores celestes e terrestres, “tanto na desordem cuja supressão eles preconizam, quanto na nova ordem, cuja instauração eles anunciam” (2000, pp. 20, 21).

Por sua vez, Lisias Nogueira Negrão (2001, p.119) diferencia o messianismo dos movimentos messiânicos, compreendendo que o primeiro conceito “diz respeito à crença em um salvador, o próprio Deus ou emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça”. Ele esclarece que o segundo conceito “refere-se à atuação coletiva (por parte de um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder de virtudes carismáticas”.

Segundo Negrão (2001, p. 119), “constituem-se como movimentos messiânicos, milenaristas ou messiânico-milenaristas desde simples contestações pacíficas quanto a

aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas” e observa que todos esses tipos de movimentos são “informados pelo universo ideológico religioso” e que ao mesmo tempo, são capazes de “diagnosticar as causas das atribuições e sofrimentos e indicar caminhos para a superação, desde os mais racionais até os mais utópicos”.

Os movimentos messiânicos podem ser associados ou não à escatologia, bem como podem existir movimentos milenaristas não messiânicos, pois serão conduzidos por vários líderes que se sucedem ou por assembléias compostas por pessoas virtuosas.

Max Weber compreende que o profeta e o messias se diferem do sacerdote, pois aqueles recebem uma mensagem vinda diretamente da divindade e não outorgada pelo cargo que exercem, como no caso do sacerdote. O messias, para Weber, é um líder carismático. Por carisma ele compreende a qualidade extraordinária que um indivíduo possui, que o faz ser considerado como possuidor de forças sobrenaturais, quer se trate de profetas ou feiticeiros (Apud: PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, pp. 27, 28).

Entretanto, Desroche (2000, p. 21) acrescenta que o profeta reivindica apenas uma missão que acredita receber de Deus, enquanto o messias reivindica muito mais, pois acredita num vínculo de identificação mais profundo, num elo de parentesco com Deus. Ele explica que “enquanto o profeta está unido ao Deus por ligação *eletiva*, o messias está unido a Deus por vínculo *nativo*”.

O messias para Desroche (2000, pp. 19, 20) “é o homem tomado pelo deus como uma epiderme é saturada pelo óleo que a massagem de uma mão paciente e inexorável confunde com ela”. Nessa mesma linguagem poética ele continua: “e esse deus que é a um só tempo óleo e mão é igualmente *o sagrado em estado selvagem*”. Mas, ele esclarece que “diferentemente dos cultos de possessão, que se saciam no instantâneo de um transe individual ou coletivo, o fenômeno messiânico *dura no tempo*. Ele dura com o tempo. Ele conta com o tempo”. Desroche compreende que o tempo do fenômeno messiânico “estira-se

entre a espera e seu atendimento”, pois o próprio atendimento leva tempo, e já que o fenômeno “é obra de uma humanidade que espera, o messianismo é também, complementarmente, obra de uma humanidade esperada, e num e noutro casos essa humanidade é a humanidade de um homem montado pelo deus”. Assim, dos movimentos messiânicos, Desroche (2000, p. 20) intuiu uma Sociologia da Espera, pois para ele esse tempo:

é nada mais que *esse espaço entre o que espera e o esperado*: espaço e uma criação, espaço de um ciclo não repetitivo, espaço do milênio limitado e ilimitado que é talvez, o arquétipo de um tempo em que as coisas não somente duram, mas entram, *em evolução* e mesmo *em revolução*.

2.2 UMA TIPOLOGIA DO MESSIANISMO

Apesar de nosso estudo ser psicológico, temos até aqui nos baseado em conceitos antropológicos sobre o fenômeno messiânico e milenarista. Nesta parte de nosso trabalho buscaremos auxílio da sociologia, especificamente na tipologia do fenômeno messiânico desenvolvida por Desroche (2000, p. 32). Não temos, com isso, a pretensão de fazer um profundo estudo sociológico, nem definirmos que esta é a concepção final ou mais correta de tais fenômenos. O que percebemos é que, do estudo dessa tipologia, muitos detalhes que nos passavam despercebidos foram sendo esclarecidos e como consequência foi-se ampliando nossa consciência sobre a complexidade de tais movimentos, por isso a decisão de aqui apresentá-lo. Desroche desenvolveu seu estudo tipológico dividindo-o em três tópicos: tipologia dos personagens, tipologia dos novos reinos e tipologia das cronologias.

2.2.1 Tipologia dos personagens:

a) O **personagem historicamente presente** é aquele que pode ser tanto o *pretendente* quanto o *pretendido*.

Geralmente o *pretendente* a messias reivindica um vínculo *nativo* com Deus que poderá ser “pai, mãe, filho, esposa etc, deste poder, ou ainda, na figura de um ser *redivivus* o próprio Deus ou seu Ancestral divino”. Desroche (2000, p. 32) observa que em todos esses casos tal pretensão acompanha uma certa auto-deificação que poderá ser:

- explosiva, em virtude de um sonho ou revelação;
- progressiva, pois pouco a pouco a consciência de missão daquele que já é um mensageiro, um enviado ou um profeta do deus, vai progressivamente se metamorfoseando em consciência da messianidade;
- exclusiva: messianidade de um indivíduo; ou
- compartilhada: messianidade de uma descendência familiar, de uma etnia ou de uma *elesiola*.

Por sua vez, o messias *pretendido* não reivindica o título de messias e Desroche explica que “tal título lhe é atribuído ou pelo círculo ou pela posteridade de seus discípulos”, e que também podem criar para ele uma historiografia própria. Normalmente “essa atribuição subsequente reveste um personagem historicamente presente, mas cuja consciência ainda não superou a de um encarregado de uma *missão* divina”, e que não aspira por si só à consciência messiânica. Especificamente nesse caso “a consciência coletiva precede e catalisa a pretensão da consciência individual à messianidade. O indivíduo é messias *pretendido* antes de se tornar messias *pretendente*” e Desroche (2000, pp. 32, 33) continua, “com o tempo a pretensão messiânica é partilhada, pois a atribuição coletiva é individualmente sancionada pelo personagem”

b) O **personagem historicamente ausente** é encontrado nos “casos em que o fenômeno messiânico apoia-se na historicização subsequente ou em sublimação perspectiva ou retroativa” e Desroche (2000, p. 33) aponta certos aspectos constantes, onde o mais freqüente é aquele em que “o personagem messiânico só se deixa definir e designar, em

presença do anti-personagem ou anti-Messias (anticristo) ou na iminência e na superabundância dos eventos constituídos de um antítipo do reino messiânico”.

Desroche (2000, p. 33) aponta outras formas de personagens messiânicos ausentes: o personagem que veio, mas ninguém o conhece; ele veio, mas continua escondido; ele ainda não veio, mas a sua vinda é iminente; ele veio, partiu e espera para retornar; ele está aí e aguarda, mas não o reconhecem; e finalmente o caso em que o messias está em outra parte, mas seu lugar deve permanecer livre.

c) Os **vigários do personagem** são tipos que Desroche (2000, p. 34) considera como soluções intermediárias entre a presença e ausência histórica do personagem messiânico: o pregador-asceta itinerante, que freqüentemente pressionado pela consciência coletiva chega ou é conduzido à consciência messiânica; o profeta; o precursor e o poscursor; o aliado consentido, que é considerado o braço secular do plano messiânico; o aliado, apesar de si mesmo (o flagelo de Deus) e o pontífice teocrata.

2.2.2. Tipologia dos reinados ou reinos messiânicos

Desroche esclarece que “ainda que esses reinos messiânicos impliquem sempre um vínculo entre fatores *religiosos* e fatores *sociais*, igualmente novos, a ênfase pode ser colocada em níveis diferentes”. Ele (2000, pp. 34, 35) aponta alguns desses níveis:

- **o nível religioso ou eclesiológico** é aquele onde o movimento é dominado por projetos de reforma religiosa ou cultural, que são acompanhados de greve sócio-religiosa contra o mundo estabelecido. No mínimo, observa-se uma greve aos cultos dominantes e no extremo, a venda de todos os bens e a rejeição do trabalho. Com freqüência optam por uma vida ‘fora do mundo’ através da criação de grupos clandestinos, rigidamente fechados e alguns com intenções conspiratórias.

- **o nível político**, onde observa-se a instauração de dinastias, advento de regimes, eclosão de nacionalidades, observadas na história de vários países e esses fatos somam-se e preparam o fenômeno onde os direitos divinos são outorgados às autoridades políticas.
- **o nível econômico-social**, onde a história de muitas das revoltas sociais e luta pela independência nacional oferece uma fabulação messiânica.
- **o nível sexual e familiar**, pois freqüentemente concebe-se o novo reino como aquele em que na haverá mais diferenças, nem homens nem mulheres, concepção essa que poderá originar variantes, como o ascetismo monástico, endogamia, exogamia, poligamia, até mesmo androginia.
- **o nível naturista**, onde se observa que a ambição do novo reinado busca alcançar regimes ainda mais fundamentais como os tabus em relação ao consumo de certos alimentos e na forma de se vestirem e também sobre questões de reprodução, da morte e da imortalidade.
- **o nível cósmico**, onde finalmente o novo reinado poderá “estender-se ao mundo vegetal, animal e astral, encontrando, assim, as predições proféticas, profanas ou sagradas sobre a Idade de Ouro”, explica Desroche (2000, p. 35), e onde haverá “economia de abundancia, paz universal, mudanças climáticas, retificação do eixo terrestre, novas relações entre vivos e mortos...etc”.

2.2.3. Tipologia das cronologias

A tipologia dos personagens e a tipologia dos reinados messiânicos podem ser distribuídas e redistribuídas e na concepção de Desroche (2000, pp. 36-40) suas cronologias podem ser assim classificadas:

- **Messianismos e milenarismos**: Desroche esclarece que “as determinações entre o personagem e o reino não obedecem a uma lógica unilateral. Elas são complexas, variáveis e, com muita freqüência, recíprocas”. Observa-se que de um lado, “o contexto milenarista pode

permanecer aquém do messianismo, quando o personagem não aparece ou quando, tendo aparecido, ele resiste à qualificação messiânica” e de outro lado, “o surgimento do personagem pode preceder a nostalgia milenária, e até provocá-la deliberadamente ou não”. Poderá ocorrer neste caso, de o personagem “encontrar ou não audiência, e mesmo encontrando audiência, chocar-se com o fato de uma distorção ter se interposto entre a emissão e a recepção da mensagem”.

- **Pré e pós-milenarismo:** no pré-milenarismo se concebe o reino de Deus por uma intervenção revolucionária a fim de desintegrar o mundo para reintegrá-lo a um nível mais ou menos próximo deste ou do mundo além. Compreende-se que esta intervenção venha antes do reino, isto é, somente ela pode tornar o reino milenário possível e sem ela o homem nada pode fazer. Por sua vez, no pós-milenarismo, será num processo evolutivo e progressivo que o reino de Deus irá se instaurando. É na integração do reino com o encadeamento histórico e na orientação do mundo em direção a um ponto, baseados numa lógica interna, social e religiosa, que se produzirá o reino milenário ou messiânico. A ação do homem regida pela religião pode acelerar seu ritmo, mas “o milênio vem depois (pós) desse esforço humano coletivo que é uma de suas condições prévias”. Para ambos há uma dimensão comum, reforça Desroche (2000, p. 37): “a Idade do Ouro está *adiante*”.

- **Iminência e imanência:** na perspectiva da iminência, o reino se instalará com a chegada de personagens milagrosos, na ocorrência de calamidades naturais ou históricas, selecionando e separando os santos dos malditos e nas promessas de imortalidade e ressurreição, podendo-se depreender que o “céu na terra” sofrerá uma metamorfose para “terra em céus”. A imanência, contrariamente, leva mais tempo e geralmente é considerada pós-milenarista, pois mobiliza os ritmos dos tempos, dos eventos e das estações, estando presente e atuante no mundo, mesmo que em atitude ascéticas e puritanas. Reunidas, iminência e imanência, e baseando-se nos primados de uma e de outra, o pano de fundo que se encontra, segundo Desroche (2000, p. 38)

é “o de uma práxis revolucionária de tipo quiliástico ou o de uma coexistência polarizada pela impaciência quanto à vitória do reino messiânico sobre as resistências da sociedade global”.

- **Micro e macromilenarismo:** no macromilenarismo se encontra a tentativa de transformar a própria sociedade em teocracia, agindo sobre o conjunto para transformá-lo em reino de Deus. No micromilenarismo se intenta uma micro-sociedade, teocrática, que apesar de ínfima, pretende ser global e que fica às margens de uma sociedade que julga irreformável.

-**Violência e não-violência:** Desroche (2000, p. 39) esclarece que a tradição milenarista que se utiliza de meios não-violentos é tão antiga e contínua quanto a de meios violentos. A história dos messianismos militares, o quiliasmo medieval e o anti-quiliasmo da inquisição e tantos outros, “pregaram a inauguração do reino num banho de sangue” e esta antiga tradição violenta poderá sempre ser reivindicada, segundo Desroche. A principal arma da tradição não violenta é a não-cooperação, percebida na recusa do manuseio do dinheiro, na rejeição da alimentação animal, do comércio, da medicina, da produção industrial. Também se percebe a não-cooperação no afastamento das cidades, do culto eclesiástico, na rejeição do casamento e a reprodução, na abolição do álcool e do fumo. Observa-se também a rejeição da autoridade dos tribunais, do serviço militar, do imposto, do elitizado ou da elegibilidade.

Este pequeno resumo da tipologia do messianismo desenvolvida por Desroche nos dá a noção da complexidade do tema e nos faz compreender melhor seu sucinto pensamento:

... nos quatro cantos do mundo, protestos ou revoltas sociais aparecem simultaneamente desencadeadas e dissimuladas em reivindicação de homens que postulam em Deus que seja o Deus deles. E isso ocorre por meio do aparecimento desse Deus num *personagem* (messianismo), por meio do anúncio de sua iminência por um *mensageiro* (profetismo), ou por meio do advento de um *reinado ou de um reino* (milenarismo) que precedem ou que sucedem a referida aparição (pós ou pré-milenarismo) (DESROCHE, 2000, p.23).

2.3.1 MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E MOVIMENTOS MILENARISTAS

Encontramos inúmeras ocorrências de movimentos messiânicos e milenaristas por todo o mundo e em várias épocas diferentes, e seria aqui impossível fazer tal levantamento já que esse não é nosso objetivo. Nesta parte de nosso trabalho pretendemos elencar somente algumas dessas ocorrências, com o intuito de observarmos que apesar das diferenças geográficas, sociais, culturais e religiosas, há uma unidade e uma dinâmica arquetípica que mantêm e compõe este fenômeno.

Há casos mais numerosos de messianismo e milenarismo no judaísmo, no cristianismo e no islã, mas Desroche (2000, p. 27) indica que há também traços de messianismo em religiões de submissão, como no Budismo, onde se espera que o milésimo e último Buda instaurará a Idade do Ouro.

Estudos etnológicos identificaram a existência de crenças e personagens messiânicos em povos primitivos, independentemente do contato com os brancos, e para Pereira de Queiroz (2003, p. 26, 36) há uma semelhança entre o herói cultural primitivo e o messias ocidental, pois ambos retornarão para introduzir uma nova era no mundo. Desta forma, os termos messianismo e milenarismo não ficaram mais confinados à área da civilização ocidental, e passaram a englobar no seu âmbito também as crenças existentes no mundo pagão.

Encontramos movimentos messiânicos entre os índios americanos, liderados pelo chefe religioso indígena da tribo dos Piutes, o profeta Wovoka, que entre 1886 e 1889 teve revelações messiânicas (DESROCHE, 2000, p. 475; PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 52).

Em território africano, surgiu o movimento messiânico-milenarista liderado pelo congolês Simão Kimbangu, que em 1921 teve uma visão profética. Este influenciou outros grupos como o Amicalismo, - movimento político-religioso, surgido em 1926 na região de Amicale Balali, liderado por André Matswa, considerado o sucessor de Kimbangu. O

Khakismo, foi um grupo fundado como um tributo ao kimbanguismo por Simão Pierre Mpadi, em 1939 (DESROCHE, 2000, pp. 80, 279, 280, 324 e PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 52).

Do levantamento feito por Desroche (2000, p. 317) sobre o messianismo e milenarismo na Austrália e na Oceania, curiosamente encontramos em torno de quinze movimentos que se referem aos cultos da “Carga”. Um nativo da região da Nova Guiné, baseando-se no mito de Mansren (antiga divindade da ilha desde 1857) intenta ser um profeta do deus e em 1886, um outro nativo profetiza a chegada de um navio carregado de mercadorias, que acreditavam ser enviado pelos seus ancestrais. A partir desses episódios se observa o desenvolvimento de um conjunto de movimentos messiânicos populares, conhecidos como cultos da “Carga”, onde os indígenas, guiados por seus profetas, interpretavam que esses cargueiros carregados lhes pertenciam, mas haviam sido roubados pelos brancos. Eles esperavam que seus ancestrais ou o próprio Mansren resgatasse a “Carga” e um dia a trouxesse até eles. Em 1913 ocorreram os movimentos de Buka, nas ilhas Salomão australianas; em 1919 a 1931 na Papuásia ocorreu um dos mais importantes movimentos proféticos melanésios chamado Vailala Madness. Em 1935, nas ilhas Salomão australianas, ocorreu o movimento Bougainville. Outro movimento, chamado Koreri, em Biak na Nova Guiné, foi liderado por uma mulher. Ainda outro que levou o nome de seu líder, John Frum, em Tanna, 1940, foi considerado por Desroche como um dos cultos da “carga” mais tipicamente milenaristas (DESROCHE, 2000, pp. 121, 130, 212, 270, 284, 457).

Em cada movimento africano podem-se observar acentos particulares, dependendo do enfoque da liderança profética, mas essas particularidades eram mescladas ao mito da “Carga” que chegaria carregando bens materiais, guiada por seus ancestrais, e que traria a solução para todos os problemas, mantendo assim uma unidade messiânica-milenarista.

Quando buscamos referências sobre esses movimentos na América, encontramos fiéis europeus, que no século XIX estavam descontentes com as condições de vida de seus países de origem, alegando que a Europa se transformara no reino do Anticristo. Assim atraíram-se pela América e tinham como intenção inaugurar o reino Divino nesta nova terra. Estes novos profetas atravessam o oceano com seus fiéis, numa viagem que tomou um aspecto de êxodo sagrado, esclarece Pereira de Queiroz (2003, pp. 114-119), e que resultou em muitas comunidades religiosas nos Estados Unidos com variadas tonalidades milenaristas e messiânicas, como os Shakers, os Mórmons e os Adventistas do Sétimo Dia.

Quando tratamos do longo período da Idade Média também identificamos alguns movimentos messiânicos e milenaristas. Durante as primeiras cruzadas o mito do “Imperador dos últimos dias” difundiu-se a favor de um *Carolus redivivus*, identificado no imperador Carlos Magno, que havia morrido em 814, mas que, acreditavam alguns, ressuscitaria para comandar as tropas e conquistar a vitória sobre os povos do Oriente (DESROCHE 2000, p.141).

Por sua vez, na Alemanha, também baseado no mesmo mito do “Imperador dos últimos dias”, cristalizou-se na pessoa de Frederico II aquele que romperia com o papado e distribuiria todos os bens da igreja entre os pobres. Esperava-se que tal predito ocorreria em 1260, mas sua morte, em 1250 frustrou todas as expectativas. Segundo Desroche (2000, pp. 209, 210) “essa espera frustrada deu origem ao mito do Frederico *redivivus*” e apesar de vários indivíduos se apresentarem como sendo o imperador ressuscitado, o insucesso dessas tentativas não pôs fim ao mito.

O *Ludus de Antechristo* foi um jogo criado na Bavária, especificamente na abadia de Targernsee, entre 1160 e 1162. Desroche (2000, p. 305) esclarece que tal jogo refletia claramente as concepções escatológicas dos contemporâneos de Frederico II. Acreditavam alguns que, num primeiro tempo, o Imperador conquistaria a soberania sobre todos os reis

Orientais e Ocidentais e depois se encaminharia até Jerusalém para depositar sua coroa e seu cetro. Num segundo tempo, o Anticristo capturaria todos os soberanos, mas seria vencido e enfim a Igreja triunfaria. Para Desroche o *Ludus* implicava numa germanização do mito do Império Romano.

Certos aspectos como as lutas entre o papado e o Império, os cálculos milenaristas e o contexto escatológico provocaram, na opinião de Desroche (2000, p.141), uma fenda entre duas tradições proféticas. Para a primeira tradição, a dos gibelinos²², o soberano alemão, Frederico II, virá para renovar a glória do império e dominar o país e um clero identificados com o Anticristo. Entretanto para a segunda tradição, a dos guelfos²³, “cujos autores ativos são os espirituais joaquimistas²⁴, o sucessor ou reencarnação de Carlos Magno será, ao invés disso, um libertador da igreja” explica Desroche, e foi na figura de Carlos de Aragão que esta profecia cristalizou-se.

2.3.1 Sebastianismo português

O mito do “Imperador dos últimos dias” teve também sua versão lusitana. Dos muitos episódios e movimentos messiânicos europeus na Idade Média, talvez o sebastianismo português seja um dos mais profícuos, e que transpôs territórios e mares, chegando até o Brasil, por isso nos interessa particularizá-lo. Ele carrega em si uma força contínua e arquetípica, mas também um poder de reelaborar-se de acordo com a realidade cultural, social

²² A designação italiana “Gibelino” deriva de *Waiblingen*, nome de um importante castelo da família *Hohenstaufen* a que pertenceram alguns dos Imperadores do Sacro Império Romano (Germânico) que combateram os papas, como Frederico Barba Roxa (1122-1190) e Frederico II (1194-1250). Na Itália da Idade Média os gibelinos eram os partidários dos imperadores alemães na luta contra o papado, cujos sectários eram os guelfos. Também se encontram referências sobre os guelfos e os gibelinos como partidos políticos italianos rivais, inclusive em famosa obra shakespeariana, *Romeu e Julieta*, onde a família Capuleti estava ligada aos guelfos e os Montequios aos gibelinos.

²³ “Guelfo”: forma italiana de *Welf*, nome de família nobre alemã, radicada na Itália. Eram partidários dos papas, adversários dos gibelinos e aspiravam ascender ao trono Imperial. Dante Alighieri que inicialmente era um Guelfo moderado, chegando a combater como cavaleiro contra os Gibelinos, a partir de 1300, reconheceu os erros da Igreja de Roma e a crescente ambição papal e mudou de campo opondo-se frontalmente ao papa.

²⁴ Se refere aos que seguiam os ensinamentos milenaristas e os ideais trinitários do abade calabrés Joaquim de Fiore (1145-1202).

e religiosa em que é despertado. Talvez seja interessante nos concentrarmos nele um pouco antes de seguirmos adiante, para os movimentos messiânicos brasileiros, já que muitos destes foram fortemente influenciados pelo sebastianismo.

O trono e a soberania portuguesa estavam ameaçados pelas significantes perdas de guerras e territórios, indicando as marcas da decadência. Além disso, a falta de herdeiros afligia a nação. D. João, único sobrevivente homem entre nove irmãos, tinha saúde frágil, mas mesmo assim casa-se, aos 14 anos, com a prima Joana, mas não sobrevive para ver o nascimento daquele que seria o décimo sexto rei de Portugal, seu filho Sebastião, o “Esperado”, em 1554.

A partir deste nascimento, as esperanças são renovadas e reaviva-se na memória da nação uma certa promessa que Marcio Honório de Godoy (2005, p. 29) relata: o primeiro rei de Portugal, Dom Afonso Henriques teve uma visão²⁵, em que Jesus Cristo lhe aparece e revela “que Portugal seria a cabeça do império cristão universal da Terra, o que garantiria a constituição futura do Seu reino”, lenda esta que ficou conhecida como o “Milagre do Ourique”²⁶. Com o nascimento de D. Sebastião, a nação apática é despertada para um desejo de conquistas e vitórias. O jovem rei português, D. Sebastião, se torna o mítico guerreiro divino citado inicialmente por Cohn (2001, p. 295), que tem a tarefa de restabelecer a ordem e o controle sobre o caos.

Entretanto, na cruzada contra os mouros, em Marrocos, na batalha de Alcácer Quibir, D. Sebastião morre, em 1578, aos 24 anos. Mas seu corpo nunca foi encontrado e a partir desse “desaparecimento” construiu-se um mito: de rei Desejado é entronizado no imaginário da nação como o rei Encoberto (GODOY, 2005, pp. 67 - 70).

²⁵ Godoy, nas páginas 58 e 59, reproduz na íntegra a carta onde Dom Afonso Henriques relata seu encontro com Cristo.

²⁶ César BRAGA-PINTO, acrescenta que isso se deu em 1139, durante a Batalha de Ourique. *As Promessas da História. Discursos proféticos e assimilação no Brasil Colonial (1500-1700)*. São Paulo: EDUSP, 2003, p.188.

Apesar do Desejado ter recebido as mais honrosas homenagens no canto I dos *Lusíadas*, dedicado por Camões àquele que julgava ser o predestinado a conquistar o mundo inteiro, foi nas *Trovas*²⁷ de um simples sapateiro, Gonçalo Annes Bandarra, que vivia em Trancoso, que essa história tomou outros rumos. O sapateiro, que era um cristão nôvo, tinha uma memória prodigiosa, sabia inúmeros textos bíblicos de cor e era tão respeitado como eram os doutores da lei e reuniu à sua volta inúmeras pessoas para estudos bíblicos. Seus discursos gradativamente ganharam estrutura profética e que foram escritas por Bandarra num gênero trovadoresco. Apesar de ter sido levado ao Auto-de-fé, que o sentenciou ao silêncio, sua voz ecoou e foi reconhecida por importantes leitores, como Dom João de Castro e padre Antônio Vieira. Castro encontrou nos discursos proféticos de Bandarra um elemento messiânico que identificaria em Dom Sebastião o rei Encoberto, que retornaria (GODOY, 2005, pp. 35- 95).

Segundo Godoy (2005, p. 94), ao interpretar que Dom Sebastião era o rei Encoberto, “Dom João de Castro contribui infinitamente para a criação de uma potencia de permanência e atualização da figura do rei Desejado”. Assim, “a partir desse momento, a figura de Dom Sebastião será sempre lançada a desejos individuais e coletivos direcionados a um futuro de perfeição da humanidade”. Ganhando o estatuto de fenômeno cultural, religioso e social, o Encoberto começa a viajar pelo tempo e espaço e sua figura mítica também tem presença no Brasil.

2.4 MOVIMENTOS SEBASTIANISTAS BRASILEIROS

Segundo Godoy (2005, p. 96) os principais transmissores do sebastianismo no Brasil foram os navegantes colonizadores, as videntes banidas de Portugal, os jesuítas, principalmente padre Antonio Vieira e aqueles que conheciam as *Trovas* do Bandarra. Ele

²⁷ A *Trovas* de Bandarra datam de 1530 a 1546, segundo César Braga-Pinto, 2003, p.168, nota de rodapé 8.

suspeita que as *Trovas* foram um dos elementos divulgadores das noções escatológicas, milenaristas e também das concepções sebastianistas, no Novo Mundo. Godoy (2005, pp. 100, 102) argumenta que havia na época grande disseminação das *Trovas* em Portugal e o degredo de muitos cristãos-novos para o Brasil, que eram simpatizantes deste material profético, podem ser consideradas duas situações que se cruzaram e possibilitaram a migração das *Trovas* para o Brasil

Por ocasião da primeira visita da Santa Inquisição ao Brasil colônia, que aqui se estabeleceu de 1591 até 1593, têm-se notícias do que foi possivelmente uma das primeiras manifestações das idéias de Bandarra e apesar de serem escassos os documentos, eles já apontam e confirmam a hipótese de Godoy, de que as *Trovas* foram um dos elementos divulgadores das concepções sebastianistas em território brasileiro. Se trata do caso de Gregório Nunes ou Gregório Nidrophí, denunciado ao Santo Ofício em 13 de agosto de 1591, por um tal João Batista, ambos cristãos recém-convertidos e degredados para o Brasil. João Batista denunciou que Gregório conhecia e recitava as *Trovas* durante a viagem de navio às terras brasileiras (GODOY, 2005, p.102; PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 218).

Godoy (2005, pp. 102-112) se refere a outros três casos ocorridos no período da colonização brasileira. Luzia de Jesus, que foi sentenciada pela Santa Inquisição em 1647 e Joana da Cruz julgada em 1660. Ambas tiveram visões com o rei Encoberto e como punição foram exiladas no Brasil. A outra personagem, uma escrava africana conhecida como Rosa Egipcíaca²⁸, foi presa em Lisboa em 1762, pelo Santo Ofício, mas seu processo inquisitorial iniciou-se no Rio de Janeiro, onde não há nenhum documento que registre suas atividades como vidente. Em sua profecia do Juízo Final, que ocorreria num novo dilúvio universal, ela vaticina que o Encoberto estava para se descobrir, numa clara alusão a Dom Sebastião. Godoy esclarece que, segundo essa profecia, “a nova vinda de Jesus Cristo se daria em sua

²⁸ Para maiores informações sobre o tema, Godoy indica o estudo do antropólogo Luiz Mott, *Rosa Egipcíaca: uma Santa Africana no Brasil*, Bertrand do Brasil, 1993.

encarnação na Terra, através da união entre Rosa Egípcia e Dom Sebastião”, deduzindo-se assim que “o próprio Verbo Divino seria curiosamente um mestiço, produto da união e mescla de raças, que só poderia ocorrer em releituras escatológicas e apocalípticas, partidas do Novo Mundo”.

Esses casos ficaram conhecidos, pois foram registrados nos autos do Santo-Ofício, mas Godoy (2005, p. 102) alerta que “é de se esperar que muitos outros passaram incólumes pelas garras da instituição judiciária da igreja católica, ou tiveram a documentação dos seus casos desaparecida”.

Foi na mesma Bahia onde se instalou a persecutória Inquisição, que estava à procura dos admiradores das *Trovas* de Bandarra e do sebastianismo, que um padre, no seus joviais 24 anos, fez uma prédica homenageando São Sebastião. Foi na igreja de Acupe, em 1634, no dia dedicado pela igreja católica a esse santo. Godoy esclarece que há indícios, apontados por vários autores, que fazem com que se considere que padre Antonio Vieira, no *Sermão de São Sebastião*, estava se referindo ao rei Dom Sebastião e que por intermédio do jogo semântico que instalou em seu discurso entre ‘descoberto’ e ‘encoberto’, o padre jesuíta pretendia montar seu enunciado persuasivo. Em sua homilia, Vieira buscava comprovar o valor do nome Sebastião, mas sem apontar a posição desta figura como rei ou santo (GODOY, 2005, pp. 113-117).

Importante lembrarmos que no ano em foi proferido tal sermão, Portugal ainda estava sob domínio de Castela. Segundo Godoy (2005, p. 121), alguns autores defendem que Vieira tornou-se “joanista tão logo se fez presente a Restauração de Portugal”, alegando que o jesuíta defendia interesses políticos com esta sua aproximação com o restaurador do reino, D. João IV. Entretanto, Godoy argumenta que em uma das maiores obras de padre Vieira, *História do Futuro*, escrita a partir de 1649, mas somente editada em 1718, já existem claros indícios dos seus ideais escatológicos e na sua crença na formação do Quinto Império

Universal²⁹. Esse Império, que seria liderado por Portugal, duraria mil anos na terra e após a grande batalha dos cristãos contra o Anti Cristo viria o Juízo Final. Antonio Vieira acreditava ser ele próprio o verdadeiro profeta³⁰ da história que estava para logo se iniciar (GODOY, 2005, pp.118-124).

Godoy continua seu argumento, esclarecendo que o grande apoio dado por Dom João IV a Vieira durante a restauração portuguesa, e sua volta ao Brasil, depois da morte de D. João, para aqui dar continuidade à sua missão jesuítica dada a imensa quantidade de infiéis a serem catequizados, levou-o a acreditar que estava muito próximo o dia em que formaria o Quinto Império. Para Godoy foi talvez nesse momento que o padre se tornou joanista, já que Dom Sebastião fazia parte de um passado e Dom João IV era aquele que promovia a tão esperada restauração do trono português (GODOY, 2005, p.119; PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 218).

Por sua vez, Pereira de Queiroz (2003, p. 218) explica que padre Antonio Vieira, quando proferiu, de improviso, as exéquias de Dom João IV, indicava que este era o Enviado sobre quem falavam as trovas de Bandarra, e que ressuscitaria para organizar o Grande Império Português.

Até agora citamos alguns casos que ocorreram isoladamente, em território brasileiro, onde se verificou a manifestação e propagação do mito do rei D. Sebastião. Entretanto, em 1817, surge um profeta, o ex-soldado Silvestre João dos Santos, que se propõe a inaugurar o reino sebastianista em terras pernambucanas, mobilizando inúmeras pessoas. Depois de peregrinar pelo sertão, Silvestre fixou-se na Serra do Rodeador, formando ali, com os quatrocentos adeptos que o seguiam, um vilarejo que batizou de Cidade do Paraíso Terrestre. Neste local ele construiu uma capela, ao lado de uma laje que considerava “encantada”, pois

²⁹ “Este império chama-se Quinto por vir depois dos impérios Assírio, Persa, Grego e Romano”. Godoy, 2005, p.124.

³⁰ Sobre o caráter profético de Padre Antonio Vieira e sobre a implantação do Quinto Império, há o trabalho de Luis Felipe Silvério Lima, *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas. FFLCH/USP, 2004.

de lá uma Santa lhe inspirava a profetizar sobre a volta de D. Sebastião e seu exército. Essa volta se daria quando a irmandade somasse mil adeptos, incentivando assim o proselitismo. Eles se dividiam em agrupamentos com características militares e isso assustou o então governador de Pernambuco, Luís Rego Barreto, pois este julgava se tratar de uma conspiração contra seu governo. Enviou então, na noite de 25 de outubro de 1820 uma tropa de soldados que massacrou todo o povoado (PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, pp. 220-222).

Este foi o primeiro movimento brasileiro com mobilizações coletivas, com claras pregações sebastianistas e que é seguido por um outro, ocorrido na mesma região pernambucana, no município de São José de Belmonte, onde há um complexo de rochas. Elas se localizam mais especificamente na serra do Catolé, serra esta que serve de limite entre São José de Belmonte e os municípios de Serra Talhada e o de Conceição, este último pertencente ao Estado da Paraíba. Godoy (2005, p. 176) esclarece que “deste conjunto de pedras destacam-se dois enormes penedos de aproximadamente 30 a 33 metros cada” e que essas duas grandes pedras seriam as torres do castelo de Dom Sebastião. Foi nesse local que, entre 1836 e 1838, ocorreu o movimento conhecido como Pedra Bonita ou Pedra do Reino (2005, pp. 176-178).

Tal movimento foi iniciado por João Antonio dos Santos, que dizia ter retirado duas pedras de brilhantes de um Lago Encantado, que ficava próximo às duas torres. Ele afirmava que nesse local o reino de Dom Sebastião seria desencantado e para provar isso, mostrava às pessoas um folheto que contava a história do desaparecimento do filho de Dom João na batalha contra os mouros. João Antonio, ao fazer certas promessas arregimentou inúmeros adeptos, que atravessavam toda a serra do Catolé para chegarem à Pedra Bonita e assim o movimento começou a crescer. João Antônio foi alertado pelo vigário da comarca de Flores sobre os perigos de suas pregações e este decidiu deixar a comunidade (GODOY, 2005, p.177).

Entretanto, seu cunhado João Ferreira³¹ se auto proclamou “rei” da Pedra Bonita, mas seu reinado resultou num trágico derramamento de sangue, pois Ferreira desejava apressar o desencantamento do reino e isto, acreditava ele, só poderia ocorrer se as pedras fossem completamente regadas com sangue³². Talvez, entorpecidos pela ingestão do vinho “encantado”, composto por aguardente, jurema e manacá fabricado pelo “rei” e que freqüentemente era ingerido pelos fiéis, e em estado de grande exaltação, iniciaram os sacrifícios. Os dias 14, 15 e 16 de maio de 1838 ficarão para sempre manchados, como ficaram manchadas as bases das duas enormes pedras com o sangue de 30 crianças, 12 homens, 11 mulheres e 14 cães. Os fazendeiros da região se juntaram ao exército para tentar inibir a multidão, mas quando lá chegaram a tragédia já havia acontecido, o que não os impediu de matarem os poucos fiéis que lá sobraram, dando fim ao movimento (PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, pp. 222-224; GODOY, 2005, pp. 178, 179).

Cem anos depois desse episódio histórico, em 1938, José Lins do Rego publica seu sétimo romance, *Pedra Bonita*, uma obra ficcional, mas carregada de verdades sobre o sertão, sobre o cangaço e o fanatismo religioso, pois José Lins trazia na memória experiências pessoais, quando na sua infância “fora testemunha de duas incursões do cangaceiro Antônio Silvino no engenho de seu avô”, como nos conta Antonio Carlos Villaça na apresentação da 13ª edição de *Pedra Bonita*.

Em 1972, o paraibano Ariano Suassuna publica seu *Romance D’a Pedra do Reino e o Príncipe do sangue do vai-e-volta* que trata da busca pelo reino encantado de Dom Sebastião no sertão brasileiro. Na apresentação da 5ª edição do livro, Raquel de Queiroz nos lembra que Suassuna deixou o sertão ainda adolescente e talvez “por isso tem recuo o suficiente para

³¹ Renato da Silva Queiroz indica como sucessor de João Antonio, o “Rei” José Joaquim e não o “rei” João Ferreira como Maria Isaura Pereira de Queiroz e Márcio Honório Godoy. *Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. São Paulo: USP,CCS, 2005. Revista USP 67. p.136, nota de rodapé 7.

³² João Ferreira prometeu que quem desse sua vida em sacrifício, pelo desencantamento do reino, voltaria com a realidade invertida. Os negros voltariam brancos, os pobres iriam se transformar em ricos e todos viveriam em igualdade no esperado reino de Dom Sebastião. Godoy, 2005, p. 178.

descobrir o mistério onde os da terra naturalmente só vêm o cotidiano”. Sua experiência pessoal, como de José Lins, é marcada pela lutas do sertão já que seu pai, importante político da região, é assassinado como consequência das divisões e lutas políticas da Paraíba. Suassuna tinha apenas três anos.

Godoy (2005, pp. 182, 183) alerta que “o romance de Suassuna constituiu-se elemento importante para os atuais moradores de São José de Belmonte”, e isso somado a uma iniciativa despreziosa de quatro ou cinco jovens, que em 1992 resolveram fazer uma cavalgada até Pedra Bonita, foi dado um estímulo para a formação da Associação Cultural Pedra do Reino. Essa associação promove anualmente, no último domingo do mês de maio, cavalgadas até a Pedra Bonita. Godoy relata que, em 1995, Suassuna foi convidado para participar da Cavalgada³³ e lá estando ensaiou “uma interpretação sobre a Cavalhada, folguedo popular que representa a luta entre Cristãos e Mouros”, o que nos faz lembrar a batalha de Alcácer Quibir, onde Dom Sebastião “desapareceu”.

Voltando ao século XIX, observamos que as pregações sebastianistas correram os sertões. Antônio Vicente Mendes Maciel, que era natural da Vila de Santo Antônio de Quixeramobim, na província do Ceará também foi influenciado por elas. Ele abandona sua família e torna-se romeiro em 1867. A partir dessa data têm-se notícias que ele peregrinou pelos sertões do Ceará, de Pernambuco e de Alagoas, até que em 1873, encontram-se registros que Antônio apareceu em Itapirucu, norte da Bahia, já com o nome que para sempre o identificaria: Antonio Conselheiro.

Pereira de Queiroz (2003, pp. 225, 226) informa que nesse momento, Conselheiro já “tem fama desmedida e, à sua chegada em qualquer burgo, movimenta-se toda a redondeza para vê-lo, ouvi-lo, consultá-lo”, e que “manifestava dons terapêuticos, realizando curas

³³ Há referências sobre esse movimento e foto sobre a participação de Suassuna na Cavalgada na revista *Nossa História*. Ano 3, nº 30, Abril de 2006. São Paulo Editora Vera Cruz: 2006, pp. 18-20.

extraordinárias”. Essas notícias aumentaram seu renome, aumentando também seus seguidores.

Depois de muito peregrinar, finalmente Conselheiro fixa-se, em 1893, numa antiga fazenda de gado às margens do rio Vaza-Barris, nos sertões da Bahia, que passa a ficar conhecida na história brasileira como Canudos, o Império de Belo Monte³⁴. Pereira de Queiroz (2003, p. 226) aponta que os sermões de Conselheiro “giravam sempre em torno de determinados temas, ressaltando as profecias relacionadas com esperanças milenaristas em torno do iminente regresso de D. Sebastião”.

Modificações começaram a acontecer no Brasil com a proclamação da República em 1889 e essas mudanças incomodaram profundamente Antonio Conselheiro, que condenava a República, não só por questões políticas, mas por considerá-lo o governo do Anticristo. Para ele “o único regime legítimo era a Monarquia, em que se mantinham unidos Igreja e Estado e em que o governo estava nas mãos do rei, representante de Deus na terra”, elucida Pereira de Queiroz (2003, p. 238).

O arraial de Canudos abrigou milhares de pessoas e tornou-se questão nacional, envolvendo o próprio presidente da República, Prudente de Moraes e as altas patentes do Exército, até que no dia cinco de outubro de 1897 foram mortos os últimos defensores e o arraial foi totalmente destruído (ABREU, 1997³⁵).

Apesar de ser considerado por Pereira de Queiroz como um movimento messiânico-milenarista com feições sebastianistas, Queiroz (2005, p. 136, n.r. 4) ressalta a existência de algumas controvérsias em torno desse posicionamento, pois “alguns autores apontam as feições conservadoras do líder e entendem não ter havido lá uma ruptura com a ordem

³⁴ Este movimento messiânico sebastianista tem como sua maior fonte de informações o livro de Euclides da Cunha, *Os Sertões*.

³⁵ Tese de doutorado em antropologia social na PPGAS/MN/UFRJ: *O Historiador dos Bárbaros: a Trajetória de Euclides da Cunha e a Consagração de Os Sertões*, 1997.

estabelecida que justificasse a sua classificação como um autêntico surto messiânico-milenarista”.

Outro movimento desponta durante o regime republicano, só que agora nos sertões do Sul do Brasil, na divisa entre Paraná e Santa Catarina. A revolta do Contestado teve como figuras centrais dois beatos de nome igual, João Maria, além de um outro chamado José Maria. Eram conhecidos como “monges” apesar de não pertencerem a nenhuma ordem religiosa.

Pereira de Queiroz (2003, p. 269) afirma que, sobre um deles, João Maria Agostini, têm-se notícias num livro de inscrição de estrangeiros, em 24 de dezembro de 1844, na cidade de Sorocaba, estado de São Paulo, mas sabe-se que andou pelo Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul em extensa peregrinação. Duglas Teixeira Monteiro (1974, p. 269) indica a possibilidade de Agostini ter se mudado para a cidade de Araraquara, no ano de 1906 e morrido na cidade de Sorocaba.

Parece que o segundo João Maria, chamava-se verdadeiramente Atanás Marcaf. Monteiro afirma que ele “tinha sotaque estrangeiro e, provavelmente, era de origem Síria”, e que, depois de ter tido ele um sonho, compreendeu que deveria caminhar pelo mundo. Monteiro (1974, pp. 269, 270) esclarece que foi a partir de 1893 que se começa a ter notícias deste segundo João Maria, entre o Iguaçu e o Uruguai, trazendo sempre consigo uma bandeira do Divino, que tocava nos feridos a fim de curá-los.

Monteiro afirma que em 1908, o segundo João Maria não é mais visto, e há suspeitas que havia morrido em Ponta Grossa ou em Lagoa Vermelha entre 1904 e 1908. Entretanto os verdadeiros crentes entendiam que ele não havia morrido, “mas *retirou-se* para provar os seus fiéis; está encantado no morro Taió e lá ficará até um dia, quando surgirá de novo ‘para pôr tudo em ordem’”, explica Monteiro (1974, p. 270). A partir daí muitos outros *João Maria* aparecem, “fazendo-se passar por seu sucessor ou o próprio João Maria ressurecto”.

Mas, por volta de 1911, boatos começam a correr que João Maria reapareceria. Quem realmente aparece é o terceiro monge, José Maria, em 1912. Há um crescente aumento no número de fiéis e em nas reuniões ele fazia a leitura da *História de Carlos Magno e dos Doze Pares da França*³⁶. Monteiro (1974, p. 111) relata que no depoimento de um conterrâneo que conviveu com os rebeldes, há referências sobre a crença de que “ia fazer mil anos da guerra de Carlos Magno” e por isso “os tempos estavam maduros para a guerra de S. Sebastião”. Neste mesmo ano de 1912, em 22 de novembro, tropas da milícia militar paraense atacam o ajuntamento e José Maria morre em combate (MONTEIRO, 1974, p. 272).

A partir desses eventos, Monteiro (1974, pp. 272- 276) esclarece que “começa a esboçar-se [...] a crença na vinda próxima de um Exército Encantado e no início da Guerra de S. Sebastião” e que João Maria ressurgiria, pois teria prometido isso. Guiados por outros líderes, o grupo formou vários redutos “santos” que foram progressivamente destruídos pelos soldados, até a prisão do último líder, Adeodato, em Agosto de 1916, dando fim àquela que ficou conhecida como “Guerra Santa”.

Estes grupos sebastianistas são movimentos que ocorreram dentro do catolicismo, denominados por Pereira de Queiroz (2003, p. 162) como rústicos. Ela se baseia na definição de Antônio Candido de Mello e Souza, que compreende a cultura rústica como o “universo das culturas tradicionais do homem do campo” resultantes “do ajustamento do colonizador português ao novo mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contrato com o aborígine”. Entretanto, Pereira de Queiroz observa que “embora conservando um substrato comum com a cultura portuguesa, de que se originava, a cultura rústica brasileira bem cedo se diferenciou dela”, como bem pudemos perceber nos episódios que até aqui descrevemos e nos próximos que agora passaremos a ver.

36 Pereira Queiroz comenta que os Doze Pares de França do Contestado “formavam um corpo de elite constituídos de vinte e quatro cavaleiros, pois os jagunços compreendiam “par” no sentido de duas coisas da mesma espécie que vão juntas, assim tinham de ser vinte e quatro” (2003, nota rodapé 17, p. 277);

2.5 OUTROS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E MILENARISTAS BRASILEIROS

Queiroz (2005, p.138) compreende que uma mentalidade messiânica “é um elemento central do universo simbólico de vastos segmentos da população rural brasileira” cujos fundamentos explica ele, “se encontram em grande medida, no repertório de crenças do catolicismo ‘rústico’”. No Brasil coexistem dois tipos de catolicismo, e isto ocorre desde os tempos coloniais, afirma Queiroz. Um tipo é aquele catolicismo das cidades, cujos membros estão próximos às paróquias e aos sacerdotes, e o outro é o catolicismo popular, que abrange uma população subalterna, que se encontra em áreas urbanas e rurais, e que mantêm uma certa independência da igreja oficial e de seus dirigentes.

Segundo Queiroz (2005, pp. 138, 139), esse tipo de versão rústica do catolicismo difundiu-se “nos sertões brasileiros em razão da escassez de sacerdotes, da falta de instrução religiosa e da predominância de elementos religiosos populares trazidos pelos colonos portugueses”.

O distanciamento da religião católica oficial se tornou terra fértil para o surgimento de líderes religiosos leigos que se julgavam representantes diretos de Deus. Apesar de observarmos no comando da maioria dos movimentos ocorridos dentro do catolicismo rústico, beatos que eram considerados “santos”, mas que na verdade não tinham nenhuma instrução formal, é no sertão do Cariri, no Ceará, que encontramos um líder padre, oficialmente ordenado a 30 de novembro de 1870, com 26 anos. Era Cícero Romão Batista, conhecido e adorado até hoje pela devoção popular sertaneja nordestina como “Padim-Ciço”.

Depois de uma série de milagres atribuídos a Padre Cícero, que teve início em 1889 e que foi protagonizado pela beata Maria de Araújo, o cenário se torna propício para transformação desse homem extraordinário por sua piedade, para um homem “santo” (PEREIRA DE QUEIROZ, 2003, p. 255).

Notícias sobre os milagres se espalharam e a romaria até Juazeiro do Norte se intensificou e provocou muito alvoroço. As lideranças eclesiais tentaram em vão controlar a situação. Mas Negrão (2001, p. 124) chama atenção para o fato de que dos três grandes movimentos brasileiros, o de Canudos, o de Contestado e o do Juazeiro, este último foi o único a não terminar em tragédia e que a violência ocorrida foi simbólica, dentro do mundo eclesial, com a excomunhão de Padre Cícero, o que não inibiu nem impediu a continuação do movimento.

A denominação de Juazeiro do Norte como a “Meca dos Sertões”, elaborada por Manoel Bergström Lourenço Filho³⁷ em 1926, talvez ainda se faça adequada, pois se pode constatar atualmente a persistência devota dos fiéis e a grande frequência dos romeiros à tal cidade.

Além de guia espiritual, Padre Cícero foi também líder político, até sua morte em 1934. Pereira de Queiroz (2003, p. 268) relata que de tempos em tempos as populações sertanejas se despertam em surtos messiânicos, motivados pelas profecias e pelas notícias do reaparecimento de padre Cícero. Alguns desses surtos são apenas mobilizações rápidas, mas outras são de longa duração, o que leva Pereira de Queiroz a concluir que “a legenda messianizou-se totalmente, transformando-o no Apóstolo do nordeste cujo retorno se dará um dia”.

Após a morte de Padre Cícero reuniram-se fiéis em torno do beato José Lourenço, que era afilhado do “Padim-Ciço”, que nele reconheciam a reencarnação de seu líder morto, inaugurando o movimento conhecido como “Caldeirão”, em 1930. Queiroz (2005, p. 137, n.r. 10 e 14) informa que remanescentes desse episódio deixaram o Ceará e foram para a Bahia,

³⁷ Manoel Bergström LOURENÇO FILHO, *Joazeiro do P. Cícero - cenas e quadros do fanatismo no nordeste*, (subtítulo presente na primeira edição de 1926) – 4. ed. aum. – Brasília: MEC/Inep, 2002. Esse trabalho serviu de estímulo para a tese de livre docência de Carlos Monarcha, *O sertão do Ceará segundo Lourenço Filho*, na Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília em 2001.

numa mobilização conhecida como “Pau-de-Colher”, liderada pelo beato Quinzeiro e que foi violentamente reprimida como o foi a do “Caldeirão”.

Elencamos até aqui alguns dos movimentos messiânicos e os milenaristas ocorridos dentro do catolicismo “rústico”, assim definido por Pereira de Queiroz. Pretendemos agora enumerar os surtos que ocorreram no Brasil, fora desse universo.

2.6 MOVIMENTOS QUE SE ENCONTRAM FORA DO CONTEXTO RÚSTICO E CATÓLICO

Em seu recente ensaio *Mobilizações sócio-religiosas no Brasil: os surtos messiânico/milenaristas*, Queiroz (2005, p. 134) se concentra na análise dos surtos considerados mais significativos, entretanto, ele não desconsidera os fenômenos que trazem similaridades a esses e que podem ser “observados no seio de populações indígenas e em cenários urbanos”. Ele cita a busca da “Terra Sem Males”³⁸, a morada mítica de Maíra, herói civilizador dos Tupi e dos Guarani. Esta busca era estimulada pelas pregações dos profetas-shamãs, que anunciavam a iminência do fim do mundo. Queiroz também se refere a uma lancha que foi ansiosamente esperada pelos Krahó³⁹, pois um índio havia profetizado “que a aldeia ficaria repleta de gado e mercadorias industrializadas”, e que os cristãos seriam punidos e os índios se tornariam civilizados. A semelhança entre as figuras da “lancha” esperada pelos Krahó e a da “Carga” esperada pelos indígenas da Oceania, que tratamos anteriormente, nos chamou a atenção. Infelizmente não podemos nos ater a esse estudo, mas a similaridade das imagens nos provocou a curiosidade e a idéia de que talvez mereça algum tipo de estudo comparativo.

³⁸ Sobre a “Terra Sem Males” Queiroz sugere a leitura de Egon SCHADEN, *A mitologia heróica de Tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1959 e Hélène CLASTRES, *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

³⁹ Ver Julio César MELATTI, *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder e EDUSP, 1972.

Dentro das religiões espíritas e num contexto urbano, Queiroz aponta a organização religiosa “Fraternidade Espiritualista Universal”, liderada por Oceano de Araújo Sá, o “Yokanam”, pseudônimo que ele próprio adotara. Esta organização teve início em 1946, no Estado da Guanabara. Seu líder propunha a construção de uma cidade santa, o que acabou por realizar na cidade de Anápolis, em 1956. Ele profetizava a iminência do fim dos tempos, a falência das religiões e uma era de regeneração (QUEIROZ, 2005, pp.134, 135).

Em Campina Grande, na Paraíba, Roldão Mangueira fundou um centro espírita, em 1961, onde se dedicava a cura espiritual. Uma adepta do grupo, de 17 anos, profetizou o fim do mundo por meio de um dilúvio, para o dia 13 de maio de 1980, provocando inúmeras procissões e o estoque de alimentos. Este caso ficou conhecido como “Borboletas Azuis”⁴⁰.

O surto messiânico-milenarista do Catulé ocorreu numa membresia recém convertida à Igreja pentecostal Adventista da Promessa, na cidade de Malacacheta, em Minas Gerais. Queiroz (1995, pp. 21, 161) informa que durante uma semana do mês de abril de 1955, esses fiéis, “tomados de forte exaltação místico-religiosa” e com o intuito de “apurar a Igreja de Deus” para que, no fim dos tempos, merecerem entrar na Cidade Celeste de Canaã, promoveram espancamentos e sacrificaram quatro de suas crianças, sob o comando de Joaquim, que se autodenominava “Jesus, filho de Deus Altíssimo”.

Esses foram movimentos que ocorreram fora do contexto rústico e católico. Pereira de Queiroz enquadra o movimento *Mucker*, tema central de nosso estudo, no contexto rústico. Entretanto recentemente alguns autores⁴¹ são unânimes em considerá-lo como um caso anômalo e que foge ao padrão dos demais casos de messianismos rústicos brasileiros, pois ele não se enquadra totalmente na definição de Antônio Candido, que já exploramos anteriormente. Ele compreende a cultura rústica como universo das culturas tradicionais do

⁴⁰ Sobre este caso Queiroz sugere o estudo de Josildeth Gomes CONSORTE e Lísias Nogueira NEGRÃO, *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH/USP- CER, 1984 (Religião e Sociedade 1).

⁴¹ Queiroz, 2005; Dickie, 1996; Amado, 2002; Negrão, 2002.

homem do campo, e nisso nosso grupo se enquadraria, pois era constituído de colonos. Contudo, Antônio Candido considera que essa cultura rústica é resultante “do ajustamento do colonizador português ao novo mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contrato com o aborígine”, e nisso nosso grupo não se enquadra, já que ocorreu num grupo etnicamente puro e de evangélicos luteranos vindo da Alemanha, e que tiveram muito pouco contato com a cultura local.

Os movimentos messiânicos são simbólicos, são mágicos e invadem o terreno do sonho, pregando o oposto daquilo que é estabelecido, sistematizado e estruturado e exatamente por estas complexas características poderão confundir o historiador. Foi a essa conclusão que Amado (2002, p. 20) chegou quando se propôs a compreender o significado histórico do movimento *Mucker*, objetivo de seu doutorado em História. Os movimentos messiânicos precisam ser penetrados, diz Amado, penetrados dentro de sua “loucura” e da sua “anormalidade”, para que, centrado ali, o pesquisador possa “perceber conexões, funções e significados dos fenômenos estudados”, pois só assim os rebeldes concordam “em se mostrar inteiros ao pesquisador”.

Decidimos seguir os passos de Amado. Para isso, nos propomos nas próximas partes investigar a trajetória desses emigrantes alemães, descrevermos um pouco do Brasil que encontraram quando aqui chegaram, investigarmos o processo de colonização e o universo religioso dentro do qual se moviam. A partir da compreensão desse momento histórico e baseados na conceituação e tipologia já desenvolvida em parte anterior sobre os movimentos messiânicos e milenaristas, pretendemos delinear o universo dos *Mucker* para tentar penetrá-los e quem sabe, tentar compreendê-los, à luz da psicologia analítica.

PARTE II

O “UNIVERSO” DOS MUCKER - CORPUS

O que nos reserva o futuro? Embora nem sempre com a mesma intensidade, esta pergunta preocupou a humanidade em todos os tempos. Historicamente, e sobretudo em épocas profundamente marcadas por dificuldades físicas, políticas, econômicas e espirituais que o ser humano volta seus olhos angustiados para o futuro e se multiplicam então as antecipações, utopias e visões apocalípticas. Carl Gustav Jung.

“Pensar as diferenças culturais é pensar na alma de um povo: contornos emocionais e míticos que envolvem determinada comunidade tornando-a diferente das demais” (VERO (2003, p. 71). Será mesmo possível se pensar na “alma” de um povo, como propõe Vero? Os primeiros imigrantes alemães que chegaram ao Brasil se tornaram, ao longo dos anos, gradativamente diferentes dos seus patrícios. Entretanto, foi impossível extirpar de suas almas a sua herança étnica. Para conhecermos Jacobina e os *Mucker* será necessário entrar em contato com essa herança, pois os *Mucker* tinham uma alma: tinham uma etnia própria, eram alemães; uma língua própria, o dialeto alemão hunsrück; uma história própria, com uma razão para existirem e que os diferenciaram de tantos outros grupos. É a trajetória desses primeiros imigrantes alemães e o “universo” da colônia onde viveram os *Mucker*, que aqui nos propomos a investigar.

1 HISTÓRICO DA COLONIZAÇÃO ALEMÃ NO BRASIL

Há registros da presença de alemães em terras brasileiras já nos seus primeiros anos de colonização. Hans Staden viajou pelo Brasil Central a partir de 1547. Entre 1637 a 1644, por estímulo do príncipe Maurício de Nassau, Georg Markgraff aqui esteve e escreveu o livro *Historia naturalis Brasíliæ*, publicado em 1774 em Amsterdam. O alemão Manuel Beckmann foi um mártir na liberdade do estado do Maranhão, morrendo enforcado em 1685. O general Herinrich Boehm defendeu o sul do Brasil contra os espanhóis, em 1774 a 1778. Outros são registrados como generais ou oficiais do exército, engenheiros, soldados, mineiros (SCHRÖDER, 2003, pp. 34-36). Esses são apenas alguns exemplos que nos apontam o início das relações entre brasileiros e alemães. Mas são casos isolados. Efetivamente, ainda não havia se conseguido trazer um grupo de colonos alemães para o Brasil. Para compreensão desse processo de colonização vamos voltar na História, para elucidarmos as motivações que levaram ao êxodo alemão.

1.1 A CRISE NA EUROPA.

O Iluminismo, a Revolução Francesa em 1789, a Americana em 1776 e mais a Revolução Industrial provocaram gradativas, mas radicais mudanças na sociedade do século XVIII e segundo Nilo Odalia (2003, pp. 160, 161) foi nesse século que “a idéia da felicidade nasce, não como uma conquista individual, mas como meta a ser alcançada pela coletividade” e “essa idéia de felicidade assim concebida representou - como ainda representa - uma grande conquista humana, pois ainda hoje orienta todo o esforço do homem no sentido de uma sociedade mais justa e igualitária”. Os ideais e o direito de liberdade, de igualdade e de fraternidade sintetizam a natureza desse novo cidadão, afirma Odalia (2003, pp.163, 164) e todo esse processo “tem como apogeu a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”.

Entretanto, esses ideais revolucionários ameaçaram outros países, principalmente os que ainda mantinham um regime monárquico e assim entraram em conflito com a França. O maior expoente destas campanhas militares foi Napoleão Bonaparte, que apesar de excelente estrategista, se transformou, ironicamente, num ditador no cumprimento dos ideais de liberdade que defendia. Ele proclamou-se Imperador em 1804, e após inúmeras batalhas vencidas, o grande general encontra o fim de seu império, em 1815.

Napoleão havia reorganizado a Alemanha como um satélite francês e no final das chamadas guerras Napoleônicas, ela era apenas uma vaga confederação de 39 estados. Segundo Martin Norbert Dreher (2003 p. 32) “a emigração em massa verificada na Alemanha no século XIX foi, em última análise, conseqüência dos desníveis sociais e econômicos existentes na região”. Para ele esses desníveis tiveram suas origens no Bloqueio Continental⁴², que foi decretado em Berlim, por Napoleão Bonaparte, em novembro de 1806. Inicialmente, tal Bloqueio possibilitou um “crescimento da indústria artesanal no ambiente rural da Alemanha”, explica Dreher, entretanto, “após as guerras de libertação e a conseqüente abertura dos mercados alemães, seguiu-se um progressivo empobrecimento das áreas rurais”.

Esse empobrecimento foi ocasionado também pelo fracionamento das terras. Emilio Willems (1946, p. 55) explica que “os sítios eram de tal maneira retalhados que mesmo em épocas boas não comportavam mais o número de pessoas que neles procuravam manter-se”. As más colheitas provocaram fome e levaram os agricultores do Sul e do Sudeste a uma emigração em massa, principalmente os que tinham terras na Badênia e no Palatinado.

Quando esses sítios não eram fracionados e continuavam com uma só família, o filho mais velho ou mais o novo herdava a propriedade paterna. Isso acontecia por ocasião da partilha dos bens e esse filho era escolhido por alguns critérios que dependiam da região e

⁴² Este Bloqueio era uma estratégia de Napoleão para arruinar o comércio de exportação da Grã-Bretanha, por isso proibiu a importação de bens britânicos na Europa, que era nessa época controlada pela França.

religião. Geralmente as famílias eram numerosas e os demais irmãos acabavam tornando-se dependentes do herdeiro. Os que não queriam se submeter a essa condição, não tinham alternativa a não ser a emigração, pois as poucas indústrias que lá havia não tinham condições de absorver a numerosa mão de obra existente (WILLEMS, 1946, p. 56). Além desses motivos, Dreher (2003, p. 32) acrescenta que “muitos também queriam fugir ao regime monárquico-reacionário da época da Restauração, ou ainda escapar à carga tributária dos pequenos Estados”.

Poderíamos investigar e encontrar muitos outros motivos para o êxodo alemão, mas o que temos é o suficiente para compreendermos a crise em que se encontrava a Alemanha, e que a luta pela sobrevivência tornava os alemães “uma presa fácil dos agentes estrangeiros”, como alerta Willems (1946, p. 55).

1.2 A CRISE EM PORTUGAL E A VINDA DA FAMÍLIA REAL PARA O BRASIL

Durante o Império napoleônico, Portugal tentou manter o tradicional vínculo que tinha com Inglaterra e ao mesmo tempo uma neutralidade em relação à França. Mas isso foi impossível, e sob a pressão do exército francês, Dom João VI foi orientado pelo governo Britânico a transferir-se para o Brasil, aqui chegando em 21 de Janeiro de 1808.

Em dezembro de 1815, D. João VI proclama a criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, passando assim o Brasil a ser um Reino com uma administração central. Tanto o regresso de D. João VI a Portugal em 1821, como algumas questões parlamentares conflituosas, levaram o Brasil à ruptura definitiva com Portugal e a 7 de setembro de 1822, o príncipe herdeiro Pedro é aclamado Imperador do Brasil.

Nesse período a vida econômica do Brasil colônia ainda dependia dos escravos, pois nos dois primeiros séculos de colonização era prática comum a escravidão dos índios nativos, como também era comum importarem grandes quantidades de negros da África. Em julho de

1755, quando se promulga a lei de emancipação indígena, “a maldição da escravidão pesaria apenas sobre a raça negra” alerta Schröder (2003, p. 37). Quando a Inglaterra, em maio de 1807, proíbe o comércio de escravos, Portugal, por causa de seus laços de amizade e comércio com esse país, se vê pressionado a condená-lo também. “Não é por acaso que desde então não cessam as tentativas do governo em atrair os brancos – especialmente europeus, ao país” conclui Schröder (2003, p. 39).

Entretanto, é importante observarmos que o primeiro plano para trazer colonos alemães para o Brasil é anterior a isso, como já dissemos no início desse capítulo. Foi com o príncipe Maurício de Nassau, governador da Companhia das Índias Ocidentais, em Pernambuco no período de 1637-1644. Ele tentou proporcionar um espaço para o agricultor alemão, mas fracassou em sua tentativa frente à resistência holandesa. Além dos alemães que viviam na corte de Nassau, outros aqui estiveram nos séculos XVII e XVIII. Muitos estudiosos para cá também vieram, a partir de 1817, por ocasião do casamento de D. Pedro com D. Leopoldina, Grã-Duquesa da Áustria⁴³ (SCHRÖDER, 2003, pp. 35, 36).

Maria Angélica Zubaran (1994, p. 65) alerta para a questão levantada por Helga Piccolo, que afirma que a imigração alemã no Rio Grande do Sul teve início quando o sistema de escravidão ainda não estava em crise no Brasil e, que por esse motivo o imigrante alemão não pode ser visto como um substituto do escravo. Baseando-se no estudo de cartas de alforrias concedidas pelos senhores de escravos “alemães”, Zubaran (1994, p. 67) demonstra que alguns imigrantes teutos e seus descendentes “participaram das práticas e concepções fundamentais da sociedade escravista rio-grandense no século XIX”, e isso por influência da prática social dos lusos-brasileiros, já que nos diversos estados da Confederação germânica, de onde provinham, não possuíam escravos.

⁴³ Tal casamento teve importância diplomática e política, já que a Áustria tinha grande poder na Europa e poderia reconduzir o rei exilado, D. João VI, ao trono em Portugal. Assim sendo, o casamento do príncipe real do reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, Pedro de Alcântara com a princesa imperial e arquiduquesa da Áustria, D. Carolina Leopoldina Josefa é firmado em 1817.

1.3 A COLONIZAÇÃO NO BRASIL

Foi de D. João VI a iniciativa de recrutamento de imigrantes colonos, em 1812 e foi no Espírito Santo que se instalaram, em 1813, cinquenta famílias católicas, provenientes dos Açores. A primeira colônia agrícola alemã foi fundada na Bahia, em 1818, entretanto, Giralda Seyferth (1994, p. 12) explica que esse foi considerado um empreendimento mal sucedido, e atribui-se o fracasso dessa tentativa ao clima tropical.

Schröder (2003, p. 41) relata que em 1818 foi autorizada uma concessão para a formação de outra colônia, que ficava à 160 km do Rio de Janeiro. Ela só foi colonizada em 1823 por suíços franceses católicos e também por cerca de trezentas famílias alemãs, sendo nomeada Nova Friburgo. Segundo Schröder esta colônia tem para a germanidade do país um importante significado, pois com essas famílias também veio o primeiro pastor evangélico alemão. Entretanto Seyferth (1994, p. 12) afirma que a maioria dos autores e a própria população teuto-brasileira utilizam como marco inicial da colonização alemã no Brasil a data de fundação da colônia de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, em 25 de julho de 1824.

Teodor Amstad (1999, p. 49) esclarece que há diversos sistemas de colonização e que aqui no Brasil se distinguem três tipos de colônias: as colônias do governo, as colônias das empresas e as colônias da iniciativa privada. Entre as colônias do governo se podem contar todas aquelas que foram implantadas pelo governo central, estadual ou municipal. Antes de começar o processo imigratório, as terras de mata virgem eram de propriedade do governo e as terras do campo haviam sido cedidas aos portugueses. Por esse motivo, explica Amstad (1999, pp. 51-53) “desde 1824 a grande maioria das colônias foram implantadas pelo governo imperial” que ofereceu aos governos provinciais extensões maiores de terra com finalidade de colonizá-las. Paralelamente as colônias organizadas pelo governo, várias empresas privadas realizaram a colonização de complexos de terras, comprando-as de grandes proprietários, mas

nem todas tiveram sucesso. Com a nova situação criada pela República essas companhias buscaram recursos na Europa.

Helga Landgraf Piccolo (1989, pp. 19, 20) confirma que foi do governo geral a iniciativa da colonização no Rio Grande do Sul e dessa iniciativa então é que surgiu a colônia de São Leopoldo, em 1824, a colônia de Três Forquilhas em 1826 e a colônia de São Pedro das Torres, também no ano de 1826. Ela esclarece que a Guerra dos Farrapos havia interrompido a corrente imigratória, mas com o fim da guerra ela observa a ocorrência de imigração particular, que ocorreu paralelamente a imigração alemã conduzida pelo governo imperial.

Os portugueses, como dissemos, receberam porções de terra no campo e lá criavam gado, e as terras cobertas de mata eram pouco valorizadas. Somente com a vinda dos colonos alemães para o Brasil e com a transformação da mata virgem em terras produtivas, os portugueses foram se dar conta do seu grande valor, conta Amstad, e “muitas personalidades influentes apossavam-se por via legal ou ilegal de grandes complexos de terras”. Acordos foram feitos com os agrimensores e as terras do governo passaram para as mãos de particulares sem base legal sólida. Com a instalação da República, explica Amstad, todas as terras devolutas passaram para a propriedade do Estado, entretanto, era difícil saber o que deveria ser entendido como devoluto ou não devoluto, facilitando assim muitas fraudes (AMSTAD, 1999, pp. 53-56).

Seyferth (1994, p. 12) alerta que, além dos problemas de demarcação de fronteiras que ainda persistiam desde a Independência, o Sul “possuía grandes extensões de terras devolutas que, apesar da existência de população indígena e de posseiros caboclos na região sul, essas terras eram consideradas ‘vazios demográficos’ à espera de um povoamento ‘racional’”.

João Baptista Borges Pereira (2000b, p. 30), baseado em Caio Prado Junior, enfatiza que o apelo brasileiro à imigração engendrou pelo menos dois sistemas de fixação dos imigrantes nas áreas rurais:

O “Sistema de Imigração”, que teve como objetivo a obtenção de mão-de-obra assalariada ou associada, como ocorreu no Estado de São Paulo, com os núcleos ligados às fazendas de café e o “Sistema de Colonização”, que visava à ocupação e a defesa de espaços vazios, como aconteceu com as famosas colônias dos Estados meridionais do País, em áreas do Estado do Rio Grande do Sul.

Borges Pereira (2000b, p. 31) ainda observa que esses dois modelos de fixação se revelaram, com o passar dos anos, muito distintos, mas, em ambas as situações os imigrantes enfrentaram muitas dificuldades em seu ajustamento à nova Pátria. Nas colônias do Sul do país, os imigrantes de várias nacionalidades tiveram de ocupar terras selvagens, supostamente vazias ou ocupadas por índios e brasileiros pobres e suas primeiras dificuldades surgem desse encontro direto entre grupo e a natureza, tão bela, porém adversa e ainda por ser domesticada. Ele afirma que os imigrantes “construíram seus casarios típicos, criaram seus povoados, montaram a sua sociedade e, pela contigüidade de espaços que ocuparam, formaram seu território étnico e o demarcaram, simbolicamente, como uma toponímia que lembrava a terra de origem”.

O regime de colonização, onde se oferecia o benefício de uma pequena propriedade para cultivo, não interessava aos grandes latifundiários de São Paulo, pois os cafeicultores queriam trabalhadores rurais e incentivavam o sistema de imigração, isto é, de trabalhadores rurais, como evidenciado por Borges Pereira, e não o sistema de colonização.

Efetivamente, forças conservadoras do parlamento, com o apoio dos latifundiários conseguiram limitar o poder do governo imperial, pois se viam ameaçados pela política imigratória de colonos, pela iminente libertação dos escravos e pelo perigo à supremacia política dos descendentes de portugueses, que há mais tempo estavam estabelecidos no Brasil.

Ciente de tamanhos conflitos, o Estado prussiano promulgou leis com o intuito de proteger aqueles que intentavam emigrar para o Brasil, limitando a emigração. O Restrito de Von der Heydt, promulgado em 1859 é uma das mais importantes dessas leis e segundo Dreher (2003, pp. 30-31) este Restrito não proibia a emigração, mas garantia proteção aos que a desejavam, frente a inúmeros agentes inescrupulosos.

Apesar de tantos empecilhos o governo imperial reagiu e a 20 de setembro de 1824 através de um Ato Adicional, deu condições legais para que as Províncias estimulassem a imigração por conta própria (DREHER, 2003, p. 31).

1.4 OS DECRETOS SOBRE A COLONIZAÇÃO

Em 16 de março de 1820 com o *Decreto sobre a colonização*, D. Pedro deixou claro seu desejo de introduzir colonos alemães, contudo nesta primeira lei a permissão de assentamento só foi concedida a católicos (SCHRÖDER, 2003, pp. 42-44).

A constituição Imperial de 25 de março de 1822 trouxe mudanças sobre este aspecto. Entretanto, apesar da Constituição garantir, no artigo 179, parágrafo 5, a liberdade religiosa dos acatólicos, dizendo que ninguém podia ser perseguido por motivos religiosos, enquanto respeitasse a religião do estado e não ferisse a moral pública. Entretanto Dreher (2003, p. 32) alerta que esse direito não foi de todo pleno, pois no artigo 5º constava: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com o seu culto doméstico ou particular, em casa para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

Segundo Dreher (2003, pp.25, 26), além da ameaça aos imigrantes, caso realizassem seus cultos em locais com aparência de templos, “a manutenção do catolicismo como religião do estado significou também um prejuízo para os acatólicos no tocante a ocupação de cargos políticos”, pois estes deveriam ser ocupados por católicos. Também no que diz respeito aos

casamentos, Dreher explica que “o Brasil desconhecia o matrimônio civil. Como a religião católica era a religião do Estado, somente os matrimônios contraídos na presença de um sacerdote católico tinham validade legal”. Somente em 1861, D. Pedro II interferiu e regularizou essa situação por uma lei que permitia que ministros das religiões toleradas realizassem casamentos. A legislação também proibia que os evangélicos contraíssem casamentos mistos e estabelecia que todas as crianças deveriam ser educadas na fé católica.

Por sua vez Wlaumir Doniseti de Souza (2000, pp. 38, 39) indica um conflito acirrado entre a hierarquia católica, que defendia a imigração católica e de outro lado os liberais que defendiam a imigração protestante. Havia uma resistência enérgica de muitos padres que tinham uma visão tridentina intransigente e se opunham ao projeto de casamento misto, considerando-o herético. A proposta de casamento civil só teve termo em 1890, durante a República.

Apesar desses impedimentos e limitações, muitos alemães foram aliciados pelos agentes enviados pelo governo brasileiro à Alemanha, no intuito de convencê-los com uma série de promessas. Dreher (2003, p. 30) cita que “o mais famoso e o mais controvertido desses agentes é o major Georg Anton Aloys Von Schaeffer”, que fazia, semelhantemente a outros agentes, “promessas que não eram aprovadas pelo governo brasileiro e que, em parte, contrastavam com a constituição brasileira”.

Para termos uma idéia dessas promessas, transcrevemos o relatório sobre a fundação da primeira das colônias alemãs, que ocorreu em 1824, escrito por um médico hamburguês, Dr. Hillebrand⁴⁴, que foi por muitos anos diretor da Colônia de São Leopoldo:

Pelos primeiros contratos que o Governo Imperial ordenou fazer com os emigrantes Alemães em Fevereiro e Março de 1824, o Governo se comprometeu:

⁴⁴ Marcos Justo TRAMONTINI (2003) em seu trabalho *A organização social dos imigrantes. A colônia de São Leopoldo na fase pioneira 1824-1850*, faz uma análise crítica sobre os documentos do Dr. Hillebrand e de seu posicionamento político, o que não nos cabe aqui discutir.

1º A pagar as passagens dos Alemães, que quiserem ir colonizar o Brasil; cuja despesa não lhes seria levada em conta, e sim paga pelos Cofres Nacionaes.

2º O admitir do Império os Colonos alemães como Cidadãos Brasileiros, cujo foro gosarião logo ao chegar.

3º A não por impedimento algum ao Culto, fosse elle qual fosse que professassem os Colonos; cuja liberdade lhes eram alem disso garantida pela Constituição do Império.

4º A dar a cada Colono e cada Chefe de família uma propriedade de terreno livre e desembaraçado, medido e demarcado, com hua área superficial de 160000 braças quadradas, parte em campo, terras lavouras, e a parte em Mattos virgens.

5º conceder gratuitamente como propriedade livre e a cada Colono ou em proporção ao tamanho das famílias, cavalos, bois, vaccas, ovelhas, porcos &.

6º A pagar a cada Colono diariamente a quantia de um franco (160 reis) e no segundo anno a metade (80 rs.) por cada cabeça indistinctamente.

7º A serem os Colonos durante os primeiros dez annos isentos de pagar direitos, tanto de seos rendimentos, como de outro qualquer objecto; e serem isentos durante esses mesmos dez annos de fazer qualquer serviço ao estado.

8º A que os Colonos receberião tudo o sobredito mencionado gratuitamente e como propriedade livre; porem que não poderião alienar nada disso nos primeiros dez annos; acabado que seja este praso, que poderião dispor do mesmo como bem lhes parecer, e que pagarião findo o prazo de dez annos, o distincto do producto de suas lavouras (apud SCHRÖDER, 2003, pp. 58, 59).

Entretanto, as condições oferecidas aos colonos pelo governo de D. Pedro não perduraram. As leis foram sendo gradativamente alteradas, e muitos dos benefícios, inicialmente favoráveis e atraentes, foram sendo retirados frente à revolta dos brasileiros incomodados com tamanhos privilégios aos estrangeiros. Instalou-se assim, um sentimento de prejuízo dos brasileiros e também dos luso-brasileiros em relação aos colonos alemães, que era expresso no pensamento de que esses assentamentos em massa de estrangeiros poderiam se tornar um perigo para a supremacia política dos nativos, denominado por alguns de “perigo alemão”. Além desses impasses, o processo de naturalização⁴⁵ era complexo, pois os imigrantes não se tornavam automaticamente cidadãos brasileiros, fazendo-se inúmeras exigências, dificultando sua naturalização no novo país (SCHRÖDER, 2003, p. 69, 71; AMSTAD, 1999, p. 80).

⁴⁵ Sobre os processos de naturalização dos alemães ver: SIRIANI, Silvia Cristina Lambert. *Uma São Paulo Alemã: Vida cotidiana dos Imigrantes Germânicos na região da Capital (1827-1889)*. Coleção Teses e Monografias. Vol. 6. São Paulo: Editora IMESP, 2003.

Os altos custos que demandavam essas colônias aos cofres Provinciais e Governamentais, os distúrbios políticos por causa da agitação do Partido Republicano e a oposição da aristocracia rural, também foram motivos para as alterações nos contratos e decretos. Frente às muitas pressões, D. Pedro I, apesar de ser favorável e incentivador da colonização, não pode se recusar a sancionar uma lei, em 15 de dezembro de 1830, onde num dos artigos proíbe qualquer gasto com colonos. A partir daí há enormes conflitos e frustrações da parte dos colonos alemães com o governo brasileiro.

1.5 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA CULTURA ORIGINÁRIA DOS IMIGRANTES E A NOVA IDENTIDADE TEUTO-BRASILEIRA

As aldeias da Alemanha na primeira metade do século dezenove eram constituídas de “comunidades coesas, relativamente auto-suficientes e dificilmente permeáveis a influências estranhas” esclarece Willems (1946, p. 48). Eram tradicionalistas em sua forma de pensar e agir, obedecendo as normas da tradição com medo de castigos ocultos, demonstrando um tipo de mentalidade mágica. Sua organização social era familiar e patriarcal. “A terra, a paisagem, sua vegetação e suas criaturas estão plenamente integrados na vida do camponês” ressalta Willems, e a origem de sua colonização, baseada na primitiva ordem tribal, se efetivou na forma de sítios isolados ou pequenas aldeias.

Willems (1946, p. 49) enfatiza que para o camponês “a terra lhe é inalienável, mesmo onde não há leis que imponham a inalienabilidade” e tudo era visto como inseparável do meio físico ao qual esse grupo estava ligado desde tempos imemoriais, desde os trajes que usavam, o tipo de habitação que construía, os seus costumes, as suas crenças e até a organização do trabalho. “Nada mais estranho do que um camponês fora de seu meio nativo, mesmo que esteja num ambiente rural entre homens que são camponeses como ele” esclarece Willems, para indicar a tamanha identificação do camponês alemão com seu espaço de terra.

Quando se trata da relação desses camponeses com a natureza, Willems (1946, p. 49) aponta que o controle sobre ela era exercido por meios religiosos e mágicos. Os médicos e os veterinários tiveram muito que lutar contra os curandeiros e benzedoras. A população rural quando se sentia ameaçada por assombrações, recorria aos padres ou pastores. No cristianismo rural alemão se encontrava “sedimentos vários de origem pagã, católica ou luterana, segundo a região e as influências que sofreu”.

Sobre essas influências, Dreher (1990, p. 102) traz contribuições esclarecedoras. Em suas pesquisas sobre a região do Palatinado, na Alemanha, ele observou que:

os habitantes dessa região [...] sofreram muito por questões religiosas, em virtude das diversas vezes em que tiveram que, por disposição das casas reinantes, mudar de credo cristão: foram luteranos, depois calvinistas, depois católico-romanos. Ora o interior de seus templos teria feições católico-romanas, ora o vigor calvinista, ora a polifonia luterana. Ora a procissão de Corpus Christi lhes era proibida, ora dela seriam forçados a participar. Ora haveria crucifixo, flores e velas sobre um altar, ora o rigor calvinista eliminaria estes sinais. É quase que evidente que, ao longo do tempo, para os habitantes do Palatinado, religião seria algo a respeito do que não se fala publicamente; não se faz pública confissão de fé! Fé é algo interior que quase não se comunica, pois pode mudar a “casa reinante”. Conseqüência disso é que religião é coisa privada.

Willems (1946, p. 52) acrescenta a essa questão o fato de que “o horizonte do alemão rústico permaneceu acanhadíssimo”, mas a penetração do capitalismo, com suas técnicas científicas e processos de produção agrícola provocaram a secularização da sociedade rural. Os imigrantes germânicos abandonaram sua cultura em plena mudança e Willems acredita que em grande parte a abandonaram exatamente por causa dessas mudanças.

Em algumas regiões alemãs já havia se estabelecido uma tradição emigratória e alguns recebiam notícias dos que para cá vieram, o que facilitou a propaganda dos agentes de emigração. Willems (1946, p. 58) reproduz uma carta do imigrante Peter Paul Müller, morador de São Leopoldo, escrita em 16 de julho de 1826 e transcrevemos aqui somente seu início: “Habitamos um lugar que não poderia imaginar melhor e mais belo, de maneira que

ninguém dos nossos sente saudade da Alemanha [...]. Vivemos todos os dias às mil maravilhas, como os príncipes e condes da Alemanha, pois vivemos num país que se assemelha ao paraíso [...]

Willems (1946, p. 58) aponta que cartas semelhantes a essa “devem ter fascinado a imaginação dos parentes na longínqua Alemanha”, mas também podemos supor que os muitos elogios a essa nova pátria provocaram naquela gente tão arraigada à terra uma certa estranheza. Como esses parentes conseguiram abandonar o pedaço de chão que lhes pertencia? Como deixaram a pátria à qual pertenciam? Como podem viver sem a esperança de um dia reverem a *Urheimat* (pátria de origem)?

Podemos supor que somente uma grave crise poderia fazer com que esses camponeses alemães renunciassem sua cidadania e deixassem para trás suas propriedades e aceitassem definitivamente o Brasil como a *Heimat* (pátria).

Seyferth (1994, p.15) esclarece que “os imigrantes, simbolicamente, romperam os laços com o território alemão no ato da renúncia da cidadania de origem, assumindo a ‘colônia’ como uma nova pátria” e “para aqueles que se fixaram não existiu a expectativa do retorno”. Aos que fizeram essa escolha era vital uma porção de terra para plantarem e “a idéia de pátria está implícita no uso constante do verbo ‘fixar’ (no sentido de criar raízes)”. Segundo Seyferth, fixar é “um termo que até hoje faz parte do discurso étnico teuto-brasileiro, e que tem um significado bem preciso de pertencimento à terra brasileira” e “a expressão criar raízes, no contexto pioneiro, remete à questão da cidadania brasileira, reivindicada através do ato de naturalização”.

Willems (1946, pp. 12-14) investiga sobre quais seriam os motivos que poderiam induzir o homem a abandonar sua atitude etnocêntrica diante de valores tão estranhos. Por atitude etnocêntrica, Willems compreende aquela “visão dos fatos que leva a considerar o próprio grupo como o centro de tudo, e a comparar e avaliar os demais com referência a ele”,

impedindo-os de julgarem valores que lhes são estranhos. Entretanto, ele esclarece que essas barreiras criadas para protegerem o grupo não são intransponíveis. Ele esclarece que “o êxodo coletivo é um índice de que a estrutura social está em desequilíbrio” e que as muitas experiências desagradáveis vivenciadas pela população propiciam um ambiente de aceitação de valores culturais novos.

O ajustamento social de um indivíduo à uma nova cultura, isto é, a sua socialização, depende da incorporação de certos valores culturais que são adquiridos e articulados entre si em forma de hábitos e estes valores incorporados significam experiências feitas. Segundo Willems (1946, pp. 11, 12) “o termo ‘incorporação’ já indica que o papel do indivíduo, no processo de socialização, não é meramente passivo”, pois “cada experiência representa uma contribuição ativa: o indivíduo desenvolve atitudes em torno do valor e este vai adquirindo uma significação toda pessoal carregada de emoções”.

Contudo, essa questão é muito mais complexa, pois além de envolver aspectos do emigrante e de sua disposição em interagir com novos conteúdos, agora como imigrante, envolve também o universo ideológico do país que recebe esse migrante, com sua toda sua bagagem de origem. No que diz respeito ao Brasil, Borges Pereira (2000a, p. 8) adverte sobre a *representação ideológica* amplamente alardeada de que este é o país da *democracia racial*, isto é “indivíduos e grupos de diferentes procedências convivem, harmoniosamente, num sistema simétrico de relações sociais, em permanente e sempre festejado intercâmbio cultural, sem obstáculos em seus projetos de participação nas várias instâncias da vida nacional”.

Há certas evidências que expressam e comprovam o mito da democracia racial brasileira, todavia a explicação científica, fundamentada na Sociologia e na Antropologia Cultural e Social aponta que “a alegada receptividade histórica da sociedade brasileira em relação ao ‘outro’ é cientificamente captada como uma tríplice e histórica vocação da sociedade nacional em anular o ‘diferente’”, explica Borges Pereira (2000a, p. 9). Para ele, a

sociedade pluriétnica brasileira, tipologicamente “foi conceituada como *integracionista* no plano estrutural ou social, *assimilacionista* no plano cultural e *miscigenacionista* no plano biológico”, havendo, nesse tipo de modelo, uma indisfarçável preocupação em eliminar os “diferentes”. Esse processo de eliminação poderá se dar “através de múltiplos recursos de pressão, que vão desde a coação moral e psicológica até a repressão política e policial”, aponta Borges Pereira. Ele (2000a, p. 9) esclarece que “há, incrustada no modelo pluriétnico brasileiro, uma política de identidade nacional que desestimula e bloqueia eventuais tentativas de preservação de alteridades étnicas ou raciais”. Essa política tem como expectativa um futuro onde o estrangeiro se torne nacional, onde o não-branco (amarelo e o negro) se metamorfoseie em branco e o índio em civilizado⁴⁶, todos reduzidos à categoria de brasileiros, desmascarando-se assim, “os mitos que sustentam as representações democráticas das relações raciais e étnicas do país”, afirma Borges Pereira.

Características raciais e culturais, peculiares a cada povo, e o seu projeto de *pertencer* e de *como pertencer* à essa nova sociedade marcam a trajetória de inserção de um grupo num novo país, num processo em que, segundo Borges Pereira (2000a, p. 10), “há de se reconhecer a existência de ‘duas vontades’, social e politicamente construídas, que se convergem: “a ‘vontade’ do país em receber e a ‘vontade’ do grupo em ser recebido”. A sociedade receptora define seu *ethos* pelas normas, valores, filosofia, práticas jurídico-políticas e pela sua intenção e motivos pelos quais promove a imigração. De outro lado, se encontra o grupo migrante, com os motivos que os levaram a sair de sua terra, com seus projetos, metas de fixação, aspirações sociais, e também com “sua própria auto-imagem étnica, que responde pelo etnocentrismo graduador do alcance e do tipo de relacionamento do grupo com o povo que o acolhe”, argumenta Borges Pereira (2000a, p. 10).

⁴⁶ Interessante observar que nas expectativas dessa política se encontram os mesmos elementos do desejo de alguns grupos messiânicos brasileiros que tratamos aqui, como o surto de Pedra Bonita onde o “Rei” prometia que os negros voltariam brancos, e dos Kraós, onde os índios voltariam civilizados.

Entretanto é necessário considerar que no processo de inserção distinguem-se duas dimensões: o nível estrutural, que oferece os parâmetros para a aceitação ou rejeição das personalidades ou dos grupos no desenrolar dos relacionamentos sociais; e o nível cultural, que oferece os parâmetros para a aceitação ou rejeição dos elementos culturais que são identificados ao grupo étnico, na cultura brasileira. Para Borges Pereira (2000a, p.10) “é nesse nível que se dão as elaborações simbólicas de etnicidade com as quais os diferentes grupos jogam para abrir espaços e quebrar resistências na estrutura social”.

No processo de integração à vida nacional, o alemão, do ponto de vista da cor foi considerado compatível “com os valores de um país que *se quer, se diz, se representa* branco”. Todavia não ocorreu o mesmo no que diz respeito a cultura, pois o alemão é o não-latino, e muito embora existisse entre eles muitos católicos, eram todos considerados como luteranos (BORGES PEREIRA, 2000a, p. 10).

O processo de assimilação do imigrante alemão à nova cultura foi bastante lento, mas irreversível. Inicialmente o argumento dos críticos à política de colonização se baseava no fato do governo brasileiro ter permitido que as colônias alemãs se concentrassem em áreas compactas no Sul. Eles temiam o enquistamento⁴⁷, pois desta forma tais imigrantes jamais seriam abrasileirados, o que poderia ser nocivo à nação. Entretanto, Seyferth (1994, pp.11-19) afirma que a identidade étnica teuto-brasileira, “surgiu no âmbito do contato com a sociedade brasileira e, como expressão de consciência coletiva, só pode ser compreendida por referência a um processo histórico de colonização a partir do qual foi elaborada e que ajudou a preservar”.

A Colônia Alemã de São Leopoldo e seus habitantes fizeram parte desse importante processo histórico brasileiro e participaram da construção da identidade étnica teuto-

⁴⁷ Borges Pereira esclarece que a Segunda guerra Mundial influenciou o fluxo migratório e também a vida dos imigrantes e seus descendentes radicados nas áreas rurais, pois foram tachados de inimigos do Brasil, por serem originários de um dos países do “Eixo”. Ser alemão era sinônimo de ser nazista e os núcleos coloniais passaram à categoria ideológica de “quisto social”, tornando-se alvo predileto do governo Vargas sendo duramente policiados e inibidos (2000a, pp. 13-16).

brasileira, da qual Jacobina e os *Mucker*, nosso grupo em estudo, eram integrantes. Por isso, julgamos necessário conhecer quais foram as condições para a formação dessa colônia e o desenrolar de sua história.

2 A COLÔNIA DE SÃO LEOPOLDO

D. Pedro I e D. Leopoldina não pouparam esforços para preparar o local onde seriam assentados os imigrantes alemães: a região meridional, que fora escolhida pelos imperadores, tinha um clima moderado, talvez mais propício aos colonos europeus; e o chão, esse era terra virgem, de mata coberta. Esperava-se, assim, se obter melhores resultados do que aqueles que tiveram nas tentativas anteriores, na região norte.

Com tudo aparentemente pronto e organizado, o major Schafer foi enviado à Alemanha para recrutar colonos. Em março de 1824, quarenta e três alemães zarparam do porto de Hamburgo, e, em um veleiro, atravessaram o oceano. Aportaram no Rio Grande do Sul em julho, na cidade de Rio Grande, e, acomodados em lanchões, subiram o Rio dos Sinos. Chegaram ao despovoado de São Leopoldo no dia 25 de julho de 1824. Outros oitenta e um colonos embarcaram em maio, também de Hamburgo, chegando em São Leopoldo a 06 de novembro de 1824 (AMSTAD, 1999, p. 62).

No total somavam cento e vinte e quatro imigrantes, dos quais oitenta eram homens e quarenta e quatro eram mulheres que pertenciam a vinte e três famílias, sendo a imensa maioria, isto é, cento e oito deles, pertencentes à igreja protestante. Esse grupo era composto por dezesseis agricultores, quatro marceneiros, um pedreiro, um ferreiro, dois jardineiros, dois carroceiros, um pintor, um sapateiro, um alfaiate, dois comerciantes, um farmacêutico, dois médicos, um encadernador, um pastor protestante e um ourives que era israelita. Enfim, a colônia estava formada (AMSTAD, 1999, pp. 620-622.).

Alguns desses colonos registraram suas memórias, e Amstad relata que em uma delas se conta que por ocasião da “chegada dos imigrantes no Rio de Janeiro, o imperador e a imperatriz fizeram questão de saudá-los pessoalmente”, e que, D. Pedro I perguntou, em alemão, ao velho Peter Ely qual era seu nome e tendo respondido, o imperador lhe disse: “Então o senhor tem o mesmo nome que eu! Sigam confiantes para o Rio Grande do Sul, trabalhem com empenho, cuidarei que nada vos falte” (AMSTAD, 1999, p. 67).

Mas as coisas não foram tão fáceis assim...

2.1 A ANTIGA COLÔNIA DO CÂNHAMO E A NOVA COLÔNIA DE SÃO LEOPOLDO

Em 1743, já haviam sido assentados quatrocentos açorianos nessa região e o governo incentivara a agricultura do trigo e do cânhamo. Em 1788 começou a funcionar a Real Feitoria do Linho Cânhamo, uma iniciativa governamental que acabou por fracassar. Segundo Schröder (2003, pp. 57, 58) há suspeitas que a causa foi uma doença da ferrugem que atacou todo o cereal.

A antiga colônia se ligava à capital da província, Porto Alegre, que ficava cerca de 33 km, por via fluvial. Os brancos só a cruzavam por terra, pelo caminho dos tropeiros, quando estavam de passagem para São Paulo, pois a região era de mata fechada e habitada por índios. (AMADO, 2002, p. 33).

Em 31 de março de 1824, por meio de uma resolução do governo imperial enviada a José Pinheiro, presidente da província, foi criada a base legal para se instalar uma nova colônia alemã, no terreno em que se achava o estabelecimento da Real Feitoria, na Província de S. Pedro, local escolhido pelo próprio Imperador. Em 18 de abril de 1824, a colônia é oficializada, e o antigo nome Feitoria é substituído pelo nome de “Colônia Alemã de São Leopoldo”, em homenagem à Imperatriz D. Leopoldina. O presidente da província, José

Pinheiro, recebeu o título de “Visconde de São Leopoldo” (SCHRÖDER, 2003, 58-61; AMSTAD, 1999, pp. 66, 67).

Uma das promessas era de dar a cada colono e cada chefe de família uma propriedade de terreno livre e desembaraçado, demarcado, com parte dele em campo cultivável para lavoura e a outra parte em mata virgem. Entretanto, Amado (2002, p. 35) relata que o governo demarcara às pressas os lotes de terra e o resultado foi tão falho que a planta não pode ser aproveitada. Somente em abril de 1825 a segunda medição ficou pronta, e, apesar de também apresentar falhas, pode ser aproveitada. Entretanto, todo “o processo de ocupação da terra em São Leopoldo constituiu um tal emaranhado de confusões, mal-entendidos e disputas”, explica Amado, que em 1849, o presidente da província chegou a afirmar que naquela ocasião as colônias estavam habitadas somente por litigantes. Inúmeras foram as razões que contribuíram para o litígios, desde a morosidade e falhas do governo, até os conflitos dos colonos com os lusos-brasileiros, que eram proprietários de terras na divisa com São Leopoldo, já que o governo havia demarcado somente as frentes dos terrenos, deixando imprecisos os limites dos fundos.

Segundo Amado (2002, p. 35) inicialmente foram abertos, a partir do núcleo central, onze caminhos extensos, chamados de picadas. Para os alemães eram as *Schneisen* (Ambrósio SCHUPP, 2000, p. 23). Esses caminhos adentravam a mata. Em cada lado dessas picadas foram demarcados os lotes no sentido perpendicular e todos eram estreitos e compridos, medindo inicialmente 220 m x 3.300. Segundo Amado, esse “tipo de disposição das terras não contribuiu para agrupar seus habitantes”, pois essas picadas eram muito extensas⁴⁸. Amado (2002, p. 35) continua seu argumento dizendo que “duas picadas paralelas ficavam separadas entre si por quase 7 km de mata virgem”, o que obviamente dificultava a locomoção e o contato dos colonos uns com os outros.

⁴⁸ A autora exemplifica com a Picada de Dois Irmãos, que media 27,5 km de comprimento (2002, p. 35).

Os colonos construíram suas choupanas junto às picadas e com os poucos recursos que receberam, como sementes e alguns instrumentos agrícolas, foram sobrevivendo. Segundo Amado (2002, p. 36) “cada família provia integralmente sua subsistência, todos os membros trabalhando arduamente o dia inteiro. Comiam o que plantavam, teciam o linho, o algodão, fabricavam farinha e fumo, açúcar e álcool (da cana-de-açúcar), óleo e sabão (da abóbora)”.

Os imigrantes tiveram que se adaptar aos novos hábitos, e aprenderam a consumir mandioca, chuchu, feijão preto e charque. Contudo, quando foram vencidas as primeiras dificuldades, começaram a plantar produtos europeus como centeio, batatas e trigo. Inicialmente, os produtos excedentes eram trocados entre os próprios colonos, num sistema de permuta, já que havia pouco capital monetário circulante. Mas, com o sucesso das colheitas, foi necessário agilizar o escoamento da produção excedente para locais mais distantes. Também desejavam adquirir outros produtos que ali não produziam, como o sal, o vinagre, o café e a pólvora (AMADO, 2002, pp. 35, 36).

Surgiu assim a primeira venda! Ela ficava localizada no núcleo central da colônia e recebia a produção das picadas. Os comerciantes enviavam essa produção até Porto Alegre, pelo rio dos Sinos e de lá traziam outras mercadorias. Entretanto, a dificuldade do agricultor em levar seus produtos até a venda central, seja pela má conservação das estradas ou pela falta de animais de carga, provocou o aparecimento das vendas rurais (AMADO p. 2002, p. 37). No linguajar teuto-brasileiro nascente eram as *Venden* e seus comerciantes eram os *Vendamann* (SCHUPP, 2000, p. 26). O comerciante recolhia os produtos por toda a extensão da picada e os revendia na venda do núcleo. Desta forma, o processo de comercialização passou a ter dois intermediários entre o produtor e o consumidor final: o comerciante rural e o do núcleo, além do transportador que carregava a carga do lote até a venda rural. Todo esse processo refletiu profundamente no sistema de preços, pois quem definia os valores da produção eram os comerciantes do núcleo, que pagavam pouco aos colonos e vendiam os

mesmo produtos por altos preços em Porto Alegre. “O poder aquisitivo do colono baixou com o passar dos anos, embora sua produção tenha aumentado e se diversificado” explica Amado, mas, “em compensação, o comerciante rural enriqueceu cada vez mais, tornando-se praticamente o dono da vida econômica de uma picada, quando não de várias, pois muitas vezes seus filhos dirigiam filiais da venda em outras picadas” (AMADO, 2003, pp. 37, 38).

Segundo Schröder (2003, p. 68-70) “já alguns anos após a fundação de São Leopoldo, o entusiasmo do governo brasileiro em relação à colonização arrefece, certamente motivado pela resistência da população contrária a imigração”. Já em 1828 se constata o decréscimo dos incentivos, até que em 15 de dezembro de 1830 proibiu-se qualquer gasto com os colonos.

Além dessas dificuldades, os imigrantes encontraram outros infortúnios. Schröder (2003, pp. 63-65) afirma que nos relatórios do diretor da colônia há referências sobre dificuldades de adaptação e temores frente aos animais selvagens; queixas a respeito da atuação do pastor Johann Georg Ehlers, (que chegou em São Leopoldo junto com os colonos) que culminaram em ataques ao referido pastor; incômodos por causa dos indígenas e queixas pelo não pagamento dos subsídios prometidos. Além disso, major Schäffer recrutou, em casas de correção e presídios da Alemanha, homens, mulheres e crianças, dos quais 27 foram enviados para São Leopoldo, Contudo, estes não foram aceitos pela comunidade, sendo enviados para São João das Missões.

Apesar de muitos imigrantes exaltarem as qualidades da nova pátria, e as muitas vantagens recebidas, como já nos referimos anteriormente, o livro de óbitos da comunidade evangélica alemã retrata uma situação que merece ser aqui relatada. Em 1830, foi registrado o falecimento de Johann Etzel, morto a facadas. No ano de 1831, foram registrados quatro sepultamentos: o de Eva Elisabeth Horres, os de Nicolaus Müller e sua esposa, todos assassinados pelos bugres. No dia 30 de maio há o registro do quarto sepultamento, o de

Heinrich Jacks, morto por um negro. Em 1839, Mathias Wetter foi retirado de sua casa por assaltantes e assassinado em uma capoeira (SCHRÖDER, 2003, p. 65).

Amstad (1999, p. 81) transcreve parte da carta de um colono, Matthias Franzen, que diz: “Estariamos bem satisfeitos e felizes, não fosse os selvagens que há tempo tornaram as matas inseguras e já roubaram a vida de 32 colonos irmãos alemães”.

Marcos Justo Tramontini (2003, p. 266) relata a atuação de bandoleiros na região, evidenciando o caso de um português naturalizado, que possivelmente estava ligado aos farrapos, Antonio Joaquim da Silva, o Menino Diabo. Ele havia assassinado dois alemães, e quando a população local soube de sua prisão, exigiram sua entrega, e depois de o torturarem, o enterraram vivo.

Apesar dos inúmeros problemas, em São Leopoldo eles se estabeleceram e se multiplicaram, tanto economicamente quanto em população. Dr. Daniel Hillebrandt, médico hamburgês, que foi o primeiro diretor alemão da colônia, registra em seu relatório o sucesso de São Leopoldo, pois no início de 1835 já haviam conseguido estabelecer uma lapidação de ágatas, uma cordoaria, duas serrarias, duas fábricas de cachaça, cinco tecelagens de algodão, sete curtumes, quatorze moinhos de grãos, dezesseis fabricas de farinha de mandioca além dos quatorze barcos de transportes para o trânsito até Porto Alegre. A população também cresceu: dos cento e vinte e quatro que aqui chegaram, havia no início de 1835, cinco mil duzentos e sessenta e três pessoas (SCHRÖDER, 2003, pp. 66,67).

Entretanto, o início da Guerra dos Farrapos, em 1835 que se estendeu até 1844, provocou na jovem colônia de São Leopoldo um enorme prejuízo. A imigração foi suspensa, e o comércio foi paralisado. As tropas imperiais e os simpatizantes caramurus, e bandos de maltrapilhos, os *lumpengesindel*, cruzavam as picadas, e não eram poucos os roubos e assassinatos que ocorriam por todos os lados. Amstad adverte que, não menos grave foram as inimizades que tal guerra gerou dentro das picadas, e não raro, dentro do seio das famílias

colonas, pela adesão de um de seus membros a uma ou a outra facção (AMSTAD, 1999, p. 81; SCHUPP, 2000, p. 27).

Compreende-se a advertência de que as inimizades familiares foram tão graves quanto as rivalidades entre os inimigos de guerra, pois a família era a principal base de unidade e de organização social para os colonos.

2.2 O NÚCLEO FAMILIAR COMO ESTRUTURA SOCIAL E SUA TRANSFORMAÇÃO

As aldeias alemãs, como já estudamos em Willems (1946, p. 48), eram constituídas por comunidades coesas e dificilmente permeáveis, sendo sua organização social, familiar e patriarcal. Herdeiros dessa tradição alemã⁴⁹, a estrutura social da nova colônia era baseada na família. A realidade inóspita e a hostilidade do meio que encontraram quando chegaram à região meridional, a enorme distância entre os sítios e as extensas picadas impediam que qualquer um vivesse sozinho. Essa difícil realidade, somada à forte tradição, fez com que a família fosse a principal unidade na sociedade criada pelos imigrantes em São Leopoldo.

A partir das informações fornecidas pelos relatórios do Dr. Hillebrandt, observa-se uma alta natalidade, pois de 1824 até fim de 1834, houve mil e noventa e nove nascimentos (SCHRÖDER, 2003, p. 67).

Segundo Amado (2002, p. 45) essa alta natalidade entre os imigrantes levou rapidamente à formação de famílias muito grandes, afora o fato de que muitos já eram parentes na Alemanha e juntos vieram para São Leopoldo. O distanciamento e o isolamento dos sítios do núcleo central e das grandes cidades provocou o estreitamento desses laços, resultando em muitos casamentos entre os próprios parentes e com vizinhos das picadas mais próximas. Essa prática acabou por se tornar um hábito, formando assim um extenso vínculo

⁴⁹ Essa herança pode também ser considerada como advinda do pensamento de Lutero, discutido na Parte I desse estudo, pois ele compreendia a Igreja como uma comunidade, uma família onde as cargas são compartilhadas e suportadas mutuamente.

de parentesco entre os colonos. Os parentes colaboravam uns com os outros, desde as tarefas mais difíceis até as mais prazerosas. As festas, os casamentos, os rituais religiosos, o ensino, os enterros, tudo era compartilhado e vivenciado em família.

As relações de compadrio eram fortíssimas, sendo os compadres e comadres considerados como da família e respeitados como segundos pais. A posição familiar principal era ocupada pelo homem e suas ordens eram respeitadas. Os patriarcas das grandes famílias eram respeitados de maneira especial por toda a comunidade. Apesar da dominância patriarcal, “a mulher tinha gozava de certos direitos, que a colocavam, por exemplo, numa situação muito superior à da mulher gaúcha na época” afirma Amado (2002, p. 46), pois “não se tomava uma resolução familiar sem consultar as mulheres”. A opinião delas era valorizada e sempre levada em conta, seja para a compra de um lote, de uma vaca ou apenas para a aquisição de sementes. Respeitavam seus conselhos e sua religião, mesmo que essa fosse diferente da do marido.

Essa relativa importância das mulheres se devia ao fato delas representarem uma significativa parcela na contribuição econômica das famílias, pois elas trabalhavam muito, desde os serviços doméstico, até a lida no campo, plantando, colhendo, cuidando dos animais, além de fabricarem manteiga, pão, cerveja, charutos e tecidos e de terem muitos filhos. Amado (2002, pp. 46, 47) transcreve parte da carta de um político argentino Juan Maria Gutierrez que visitou São Leopoldo em 1844 que diz: “...as mulheres lavram a terra juntamente com os seus maridos e pais, e governam um arado tão bem quanto eles; montam a cavalo como homens...”.

As mulheres solteiras tinham liberdade de saírem para as festas e podiam escolher seus namorados e maridos. Amado (2002, p. 46). esclarece que dependendo da região de onde emigraram permitia-se as relações sexuais antes do casamento. A separação de casais era vista

de modo natural no meio dos evangélicos, mas não se tolerava a infidelidade conjugal nem a prostituição.

As mulheres mais velhas ajudavam na casa e no cuidado com as crianças pequenas, e os velhos cuidavam da jardinagem, no conserto de objetos e na selaria. As crianças com oito ou nove anos ajudavam nos afazeres caseiros. O aprendizado escolar era feito em casa, por quem soubesse ler e escrever e que pudesse ensinar às crianças as primeiras letras e noções básicas de aritmética. Apesar de fundada uma escola em São Leopoldo em 1826, poucas crianças a freqüentavam (AMADO, 2002, p. 47).

Além da cooperação familiar, os imigrantes se sentiram obrigados a formarem associações de vizinhos e amigos para preencherem as lacunas deixadas pelo governo provincial e central que, segundo Amado, ficou praticamente ausente até 1845. Faltavam estradas, pontes, assistência médica, igrejas, escolas, saneamento. Assim, grupos com interesses específicos começaram a se formar, ou para realizarem as melhorias das picadas, ou para a construção de pontes e de novos caminhos na mata, ou outras benfeitorias comunitárias. Também, em sistema de mutirão, construíam casas para os recém-chegados na colônia ou para futuros noivos (AMADO, 2002, pp. 47, 48).

O descuido do governo se estendia às questões educacionais e religiosas e os colonos formaram associações para administrarem tais lacunas. As associações elegiam uma comissão que escolhia o local da igreja ou da escola e recolhiam dinheiro e material e supervisionavam toda a construção. As associações evangélicas construíam também a casa do pastor-colono, pois este era escolhido entre um deles, e lhes pagavam um salário mensal, além de lhes ajudarem na plantação. As associações católicas conservavam as igrejas e depois da chegada dos padres, se responsabilizaram pelo sustento deles. Os professores eram escolhidos e mantidos pelos membros das associações. Muitas vezes o pastor era também o professor, e no

caso das escolas católicas, escolhiam para professor alguém entre os membros do clero (AMADO, 2002, pp. 48, 49).

Leopoldo Petry (1966, p. 23) relata que os colonos, como estavam acostumados a resolverem seus problemas sozinhos, construíram escolas primárias e recorriam a qualquer cidadão medianamente instruído para ser professor. Moacyr Domingues (1977, p. 15) considera gravíssima a acusação que Petry imputa aos governantes, pois sobre eles Petry afirma que “bem poderiam ter auxiliado as iniciativas, orientando-as e marcando-lhes os rumos a seguir. Não a fizeram, antes ao contrário, criaram obstáculos a estas escolas, e até chegaram a proibir de todo o seu funcionamento”. Há informações que em 1846, nas duas escolas públicas de São Leopoldo existiam 32 alunos e nas 11 escolas particulares, distribuídas pelas picadas estudavam 266 meninos e 227 meninas, nas quais só se ensinava alemão. Domingues (1977, p. 16) amplia a questão, baseando-se no trabalho de Aurélia Porto *O trabalho Alemão no Rio Grande do Sul*, onde transcreve o Relatório de 1851 da Câmara de São Leopoldo que diz:

A instrução primária não se acha no gozo que era para desejar, porquanto os colonos alemães, quase no geral, mandam ensinar seus filhos somente o idioma alemão, motivo porque a aula pública de meninos nessa Vila tem matriculados 37 e as de meninas 35, quando duas aulas almas que há são freqüentadas, uma por 68 alunos de ambos o sexos e outra por 33, motivos estes que obrigam a Câmara Municipal a pedir a criação de uma lei que proíba aos pais de famílias alemãs mandarem ensinar a seus filhos o idioma alemão, sem primeiro ter aprendido o nacional, mediante uma multa forte para aqueles que ao contrário pratiquem, devendo ser sujeitos à mesma multa os mestres que receberem os alunos, sem mostrarem por documentos estarem prontos do idioma nacional etc.

Domingues (1977, p. 17) levanta a possibilidade de que tal situação apontada por Petry poderia sim ter ocorrido, mas muito mais tarde, pois afirma não ter encontrado nenhuma notícia ou indício de que o governo tenha ordenado o fechamento das escolas particulares, mas sim a exigência do ensino do português, projeto esse que não vingou. Jacobina, de quem

falaremos mais detalhadamente à frente e seu marido João Jorge, apesar de nascidos na província de São Leopoldo, não falavam português.

As associações educacionais e religiosas, fundadas pelos colonos, reforçavam a solidariedade entre eles e todas as circunstâncias que envolveram a colonização fizeram dos imigrantes homens iguais em tudo, pois as diferenças hierárquicas que, se outrora havia existido, ficavam sem valor. Todos eram iguais e podiam opinar. Apesar da sociedade de São Leopoldo basear-se nos laços de parentesco, de auxílio mútuo como já explanado, Amado (2002, p. 51) afirma que “pouca vezes se viu uma comunidade tão ‘briguenta’ quanto aquela. Os colonos discutiam por absolutamente tudo”.

Amado (2002, pp. 53, 54) ressalta que a família permaneceu como a célula social mais importante até 1845 e que muitas questões, envolvendo relacionamentos familiares, se agravaram depois dessa data, quando novos grupos de imigrantes chegaram da Alemanha. Os mais antigos olhavam com má vontade para os novos colonos, acusando-os de orgulhosos e sentiam-se ameaçados por eles, pois julgavam que os recém-chegados eram mais civilizados, mais experientes e com maior cultura. Por outro lado, os recém-chegados achavam que os seus compatriotas tinham caído moralmente, que só estavam preocupados com aspectos materiais, com as festas e nada sabiam do que ocorria no mundo. Os novos colonos não compreendiam como, em tão pouco tempo, seus patrícios tinham se distanciado tanto do alemão típico. Além disso, a língua que se falava era uma mistura dos dialetos alemães com certas palavras desconhecidas, pois algumas palavras em português haviam sido “germanizadas” dificultando a comunicação e o entendimento entre eles. Assim, a coesão desse grupo só se manteve, ainda por um certo tempo, por meio da tradição familiar, pela religião e pela língua.

Além das interferências advindas da chegada dos novos colonos, a mudança da posição socioeconômica de alguns dos membros da comunidade afetou também essa estrutura

familiar, pois o relacionamento entre os parentes mudou. Segundo Amado (2002, pp. 93, 94) “com o passar dos anos as relações de parentesco ajustaram-se à nova situação econômica de São Leopoldo”, passando a “ala pobre” da família a casar-se com a “ala pobre” das outras, o mesmo acontecendo com as “alas ricas”. Assim, depois de algum tempo os ricos eram parentes somente de ricos, e os pobres somente dos pobres. Conseqüentemente as relações de compadrio também sofreram mudanças e se amoldaram à nova situação.

2.3 AS RELIGIÕES NA COLÔNIA

Até a chegada dos primeiros emigrados alemães, a colônia da Feitoria Real era povoada por açorianos, e cem por cento da população era de católicos, pois o catolicismo era a religião oficial do Brasil. A constituição Imperial de 1822 garantia a liberdade religiosa aos não católicos, mas “a instrução religiosa era um encargo do governo, tanto quanto o ensino primário, a segurança dos cidadãos e outros serviços essenciais à comunidade” esclarece Domingues (1977, p. 18). Como já nos referimos, dos 124 colonos imigrantes que se instalaram em São Leopoldo, 108 eram evangélicos e o governo se viu frente a obrigação de cumprir e suprir as necessidades religiosas dessa nova comunidade. O governo então, contratou o pastor evangélico Johann Georg Ehlers, que veio na segunda leva de colonos, para atender aos protestantes, e o padre Antonio Nunes da Silva como vigário da colônia.

Carlos Henrique Hunsche (1981, pp. 131, 132) informa que o Pastor Ehlers se envolvera em alguns problemas eclesiásticos na Alemanha que pesavam na sua bagagem moral. Na nova colônia, conforme relato do próprio pastor, realizou o primeiro culto, no Natal de 1824, ainda na Feitoria Velha. Em 1825 ele solicitou um terreno para a casa paroquial e outro para o cemitério. Logo iniciaram as queixas da comunidade contra o pastor ao presidente da província Feliciano Pinheiro.

Domingues (1977, p. 18) reforça a existência desses problemas dos colonos com o pastor afirmando que Ehlers não teve sucesso em seu ministério e esclarece que “a História o

pinta como um intrigante, que em breve tempo dividiu a comunidade evangélica em duas facções hostis e por pouco não foi assassinado por seus desafetos”.

Hunsche (1981, pp. 130-132) relembra que Ehlers ficou no cargo até 1845, transferiu-se para o Rio de Janeiro onde converteu-se ao catolicismo e conclui que “o primeiro representante do protestantismo no sul do Brasil foi de um caráter e de uma atuação não muito honrosos para a igreja”.

Sobre o padre luso-brasileiro Antonio Nunes da Silva, Hunsche (1981, p. 133) afirma que há indícios que o primeiro representante da igreja católica e que recebia salário do governo, também tenha tido atitudes não muito honrosas, pois há acusações severas, registradas em ofício datado de 1828, ao presidente da província. Domingues (1977, p. 18) confirma tal informação sobre o padre, afirmando que “por seus maus costumes, teve de ser removido da freguesia”. Amado (2002, p. 62) relata que o diretor da colônia o acusou de faltar a missa dominical, exigir dinheiro para ministrar a extrema-unção e receber em casa uma prostituta.

Com a suspensão, em 1830, dos gastos imperiais com a imigração e com os colonos já estabelecidos, todas as despesas relacionadas a manutenção de igrejas e com os ministros ficaram a cargo da própria comunidade, surgindo as já citadas associações religiosas.

Domingues (1977, p. 18) afirma que “católicos e evangélicos coexistiam em ambiente da mais perfeita harmonia”. Para tal afirmativa ele utiliza o relatório do Dr. Hillebrand, datado de 1854, que descreve o clima religioso que reinava na colônia e o Dr. conta que “desde a fundação da Colônia de São Leopoldo, até o presente não havia nela o menor conflito por matérias religiosas, entre as populações dos diversos cultos”. Nesse mesmo relatório há referências sobre os casamentos entre pessoas de cultos diferentes.

Por sua vez, Amado (2002, p. 58) esclarece que desde os primeiros tempos de São Leopoldo, os católicos e os protestantes, que na Alemanha tinham entre si diferenças

marcantes e guardavam distancias até geográficas uns dos outros, foram obrigados a conviver na nova colônia, numa mudança brusca de seus hábitos. Para os católicos, que estavam acostumados à tradição de uma instituição hierárquica e a terem orientação de um padre, viram-se sem assistência religiosa. Apesar de escolherem padres-colonos, esses não tinham o apoio da Igreja. O primeiro jesuíta de língua alemã, padre Agostinho Lipinski, que veio à colônia de São Leopoldo em 1849, relatou indignado:

...tinham-se metido eles próprio a organizar um culto leigo. A direção deste culto foi confiada a um colono do meio ambiente. Esse homem, que tinha mais sentimentos piedosos do que juízo reto, afastou-se insensivelmente do caminho da ordem, permitindo a si mesmo coisas incríveis. Revestido de reles casaca – uma espécie de batina, de cujos bolsos espiavam as cartas do baralho – aproxima-se ele do altar. [...] Numa palavra, fazia tudo aquilo que aliás se achava reservado ao sacerdote oficiante, apenas não vindo a proferir as palavras de consagração (apud AMADO, 2002, p. 63).

Os jesuítas interferiram nas associações religiosas e educacionais católicas, e proibiram a ação dos colonos-padres e também a dos colonos-professores, além de combaterem o jogo, o álcool, as liberdades entre os casais, dirigindo as paróquias por regras ditadas pela Companhia de Jesus e pela Igreja (AMADO, 2002, p.106, 107).

No caso dos protestantes, Amado (2002, p. 58) afirma que foi uma situação ainda mais delicada, pois eles saíram de um país onde a religião que professavam era majoritária e vieram para um país onde a religião oficial era outra. Eles ficaram na marginalidade e foram esquecidos pelos de sua terra natal, pois “a Igreja Evangélica Alemã considerou os imigrantes como ovelhas perdidas” e não dispensou aos colonos nenhum tipo de assistência espiritual ou financeira, afirma Amado. Com o esforço das pequenas associações religiosas, eles construíram até 1845 somente oito capelas e representavam 64% da população. Os pastores eram escolhidos entre os colonos, não tendo nenhuma formação teológica. Eles não se sentiam na obrigação de mudar de hábitos para exercer a nova função e continuavam a freqüentar os bares, a entrarem em brigas e discussões. Por sua vez, os fiéis não encaram o

pastor-colono de maneira especial depois de eleito para o cargo, ficando até mesmo um desprestigiado, já que não progredia na agricultura e tinham que lhe pagar o salário (AMADO, 2002, p. 59).

Os imigrantes alemães da região de São Leopoldo, não formavam um todo homogêneo, segundo Amado (2002, p. 33), pois eles vinham das mais diversas regiões como Renânia, Hünscruck, Mosela, e Hesse. Frequentemente não conseguiam comunicar-se entre si, por falarem dialetos alemães diferentes, e menos ainda com os brasileiros. Também não havia homogeneidade no que diz respeito à religião, como vimos.

Apesar de se constatar essa pluralidade religiosa, observa-se que ela desaparecia na medida que a construção da identidade do grupo na nova terra ia sendo construída, pois os brasileiros associavam a etnicidade dos colonos (alemães) à religião oficial de seu país de origem (luteranismo ou protestantismo). Isto é, os alemães foram gradativamente sendo identificados como sendo na sua maioria composta por luteranos. Observa-se que essa identificação étnica-religiosa partiu também de alguns alemães. Amado (2002, p.110), esclarece que “os primeiros pastores pregaram sem cessar a necessidade de manter a unidade étnica e cultural como único meio de preservar vivo o protestantismo” e cita o posicionamento do pastor Stanger: “todo alemão evangélico que deixar de falar a sua própria língua, e não respeitar mais os princípios do germanismo, deixará tenho certeza de ser evangélico para ser católico ou se perderá no ateísmo...” e, concluiu ele, “germanismo e protestantismo são um único e mesmo corpo”.

No capítulo dois desse estudo enfatizamos que a reforma protestante provocou uma mudança na atitude do homem para com Deus e conseqüentemente para com a Igreja, pois Lutero pregava o “sacerdócio universal de todos os cristãos” e o acesso irrestrito à Bíblia. As orações e a leitura bíblica em família eram práticas estimuladas pela Igreja Alemã. Desta forma podemos considerar que já existia uma certa autonomia espiritual por parte desses

evangélicos em sua terra natal, mas que na colônia tornou-se um problema, pois a leitura e a interpretação talvez tenham se tornado livres demais. Se os pastores na Alemanha eram teologicamente preparados e mereciam a atenção e o respeito da membresia, os pastores-colonos eram desvalorizados, pois eram considerados tão ignorantes quanto qualquer um deles e se comportavam como um igual.

Willems (1946, p. 49) apontou que a relação dos camponeses alemães com a natureza era mágica e religiosa e que recorriam aos curandeiros e benzedoras, e Amado confirma que essas superstições se somaram a vasta mística brasileira. “O uso de ervas nativas e unguentos dotados de poderes considerados sobrenaturais foi muito freqüente entre os colonos” afirma Amado (2002, p. 61) e que “os brasileiros mais bem aceitos em São Leopoldo [...] talvez tenham sido os curandeiros e benzedoras, logo assessorados por ‘aprendizes’ teutos”.

Entretanto, no austero controle dos jesuítas, a magia, o curandeirismo, as superstições e quaisquer crenças que fugissem as doutrinas eram classificadas como “obra do demônio”, e os que se envolviam nessas práticas poderiam até ser excomungados (AMADO, 2002, p. 106).

A partir da década de 1850 houve muitas transformações e as relações sociais se modificaram. Segundo Amado, os padres da Companhia de Jesus pregaram uma política de afastamento radical entre os católicos e protestantes, proibindo os casamentos e batismos mistos, pois consideravam os protestantes como pecadores. Em 1871, com auxílio de jesuítas, foi fundado o jornal *Deutsches Volsblatt*, que se tornou a voz no combate aos protestantes. (AMADO, 2002, p. 108). Podemos supor que a Igreja oficial percebera a associação étnica-religiosa que os brasileiros faziam na identificação de alemães com o protestantismo, e se dispôs a reverter tal situação.

2.3.1 A maçonaria e os *Brummer* - interferências externas que provocaram mudanças

Outro aspecto importante que reflete a mudança na estrutura social da colônia, foi o desenvolvimento da maçonaria e a influência dos *Brummer* na elite socioeconômica. A maçonaria desenvolveu-se especialmente na década de 1870, em São Leopoldo sendo fundada a primeira loja maçônica local, a Estrela do Oriente 3ª, em julho de 1874, sendo que “todos os fundadores, sem exceção, pertenciam à elite socioeconômica de São Leopoldo” afirma Amado (2002, p.110). Apesar de não existir nenhuma oposição entre professar uma fé religiosa e ser maçom, Amado aponta que “a maçonaria canalizou parte do ateísmo, da indiferença religiosa e do anticlericalismo” que na colônia começou a se manifestar.

Para se compreender a influência dos *Brummer* é necessário compreender que esses soldados foram recrutados para fortalecerem o exército brasileiro na guerra contra o ditador que governava a Argentina desde 1830, o general Rosas e que desejava conquistar o Rio Grande do Sul. A Legião Alemã, ou *Brummer* como ficaram também conhecidos, somavam, segundo Schröder em torno de 1.770 homens que lutaram no Rio Grande do Sul em 1851. Mais da metade deles eram artesãos, e o interesse em alistar-se se justifica pelas notícias que receberam sobre os altos salários e benefícios pagos da América do Sul. Os soldados que ingressassem no serviço militar do Império do Brasil, deveriam se comprometer a servir por quatro anos, mas receberiam bom salário, terra fértil em uma das províncias e passagem de retorno se assim o desejassem (SCHRÖDER, 2003, pp. 144-150, AMSTAD, 1999, p. 153).

Por sua vez, Amado (2002, p. 129) esclarece que os *Brummer* “eram intelectuais e políticos alemães fugidos das revoluções liberais na Europa” e que vieram para o Brasil como legionários e aqui acabaram por se instalarem. Eles tiveram muita ascendência sobre os imigrantes, e muitos se tornaram líderes, contribuindo muito para o desenvolvimento da vida nacional. A elite socioeconômica começou a ter mais contato com a província e começou a ter consciência do isolamento da colônia e segundo Amado (2002, p. 100) influenciados pelos

Brummer perceberam as muitas diferenças entre ser teuto-brasileiro e ser brasileiro, e decidiram pleitear e reclamar benefícios para São Leopoldo. Mas, até 1845 os imigrantes não tiveram nenhum tipo de participação política. Isso foi decorrência de muitas alterações nas leis de imigração e naturalização. Os primeiros contratos garantiam a imediata concessão do direito de ser cidadão brasileiro aos imigrantes, mas essa era uma cláusula anticonstitucional! Uma série de exigências que foram sendo impostas dificultaram a naturalização. Ora, como exerceriam qualquer cargo político no Brasil se não eram considerados brasileiros? Conscientes dessa necessidade iniciaram um entrosamento com o mundo político-partidário brasileiro, mas esse processo foi muito lento (AMADO, 2002, p. 102).

Muitos problemas precisaram ser enfrentados: de um lado, a desconfiança dos brasileiros, que acusavam os imigrantes de arrogantes, isolacionistas e briguentos; a preocupação do governo brasileiro numa possível interferência direta da Alemanha no Vale dos Sinos; a opinião pública que achava que os alemães eram espiões pagos pela Alemanha e por esse motivo se isolavam. De outro lado, a elite de São Leopoldo que intentava entrar na política não compreendia o intrincado e complexo sistema político brasileiro. Além disso, Amado (2002, pp. 101-103) aponta que a ambigüidade com que os políticos gaúchos receberam essa elite, ora de braços abertos, ora negando-lhes o direito de acesso a grupos de decisão, demonstra que esses políticos queriam os imigrantes como massa de manobra, como eleitores passivos e não como iguais. Outro obstáculo a ser enfrentado era que os não-católicos não tinham igualdade nos direitos, o que dificultava também o ingresso na política dos moradores de São Leopoldo, já que a maioria era de protestantes.

Schröder (2003, p.158) argumenta que em decorrência da desmobilização da Legião Alemã, inseriu-se um novo elemento na cultura de São Leopoldo. Os soldados desincorporados, na opinião de alguns, tinham idéias liberais e por sua formação superior à dos colonos, se transformaram em líderes, tendo muitos adeptos. Schröder esclarece que são

atribuídas aos legionários as idéias contrárias à religião e à Igreja, mas alerta que tal dado deveria ser mais bem estudado.

Carlos Júlio Adalberto Henrique Fernando Von Koseritz é designado líder e é o mais expressivo representante desse grupo, segundo Amado e Schröder. Nascido em Dessau, a 3 de fevereiro de 1832, frequentou ginásio⁵⁰ e estudou direito em Heidelberg, desistindo do curso em 1851, pois estava decidido a se incorporar na Legião Alemã que vinha para o Brasil. Ingressou no exército brasileiro com 19 anos e participou da guerra contra o general Rosas. Tornou-se professor e depois diretor de uma escola superior em Pelotas. Em 1856 funda seu próprio jornal chamado o “Noticiador”. Ele estava com 24 anos e era jornalista fluente em alemão e português. Naturalizou-se, casou-se com uma brasileira e se tornou o primeiro não-católico eleito para a Assembléia Provincial. Koseritz emitia opiniões contrárias às posições da Igreja católica e protestante e por causa de seu materialismo teórico, confrontou-se com os líderes dessas Igrejas (AMADO, 2002, p. 100, 272; SCHRÖDER, 2003, pp. 158, 159).

Schröder (2003, pp. 159, 160) elucidava que a polêmica existente quanto a posição paradoxal de Koseritz em relação às igrejas, se deva ao fato de que, em alguns de seus escritos ele criticava duramente certos ideais reformatórios e algumas posições romanas⁵¹, e em outros textos estimulava e cobrava da administração provincial subsídios para a construção de capelas e igrejas, admitindo as necessidades dos fiéis, além de argumentar a favor do salário dos pastores. Nos detivemos a descrever um pouco sobre esse homem, pois ele terá participação importante no desenrolar da história dos *Mucker*, da qual trataremos agora.

⁵⁰ Curiosamente Koseritz estudou o ginásio em Wittenberg, cidade onde Lutero era pároco e professor quando iniciou o processo da Reforma, pois foi na porta da igreja do castelo Wittenberg que ele pregou seus 95 argumentos contra as indulgências, em 31 de outubro de 1517.

⁵¹ Koseritz escreveu: “... o princípio protestante é, pois ... o coveiro do cristianismo, não seu assassino, pois ele se preparava para morrer antes que a Reforma o despedaçasse...”. “Enquanto o protestantismo leva a idéia cristã à sepultura, Roma tira as últimas conseqüências do dogma e proclama a infalibilidade...”. “Desde que os reformadores e mais ainda seus sutis sucessores fizeram da liberdade de pesquisa princípio norteador do protestantismo, não puderam mais pôr diques à torrente da desorganização do dogma por eles inaugurada, procurando por leis humanas, impor limites tiranos. O erro fundamental da Reforma foi crer que os seres humanos iriam se submeter a tais leis tiranas, depois de haver sido destruída a autoridade da Igreja, baseada na infalibilidade e perene inspiração” (apud Schröder, 2003, pp. 159, 160).

Talvez a opinião de Koseritz sobre tal episódio fique devidamente apresentada na transcrição de pequena parte de um longo artigo seu, publicado no jornal “Rio Grandense”, datado de julho de 1874, isto é, em pleno momento de crise na colônia:

... Nós que conhecemos toda a colônia, nunca chegamos ao Padre Eterno sem sentir novo prazer, pelo aspecto alegre da localidade e pela abundância dos seus habitantes, que tanto tinham de laboriosos, quanto de pacíficos, alegre e hospitaleiros. É nesse lugar que, na noite de 25 do passado, uma horda de selvagens fanáticos semeou a desolação, assassinou homens, mulheres e crianças, e ateou as chamas do incêndio nas habitações de laboriosos colonos!... (apud DOMINGUES, 1977, p.24).

2.4 A TRAGÉDIA

Domingues (1977, p. 24) opta por denominar uma pequena parte de seu trabalho sobre os *Mucker* como o “O Palco da Tragédia”. De sua parte, Amado (2002) decide por chamar toda a primeira parte de seu livro sobre o mesmo grupo como “Palco da Revolta” e à segunda parte como “Atores da Revolta”, onde descreve os principais protagonistas do episódio *Mucker*.

Talvez, podemos supor que esses autores escolheram o termo “Palco”, e Domingues em particular o termo “tragédia”, por sentirem que a medida que se envolviam no estudo dessa história foram tomados por estranha sensação: a de estarem relendo uma das famosas tragédias de Ésquilo, Sófocles ou Eurípedes apresentadas nos teatros gregos. Friedrich Nietzsche (19--?, pp. 47-56) quando busca compreender a origem da tragédia grega, diz que ela é um labirinto e que a tradição diz que ela surgiu do coro trágico, considerado como o coração do drama originário. Sobre a função do coro, Nietzsche compara a posição de Schlegel, que o compreendia como a expressão da humanidade espectante; contra a concepção de Schiller, para quem o coro seria como uma muralha humana de proteção à tragédia para que ela ficasse separada do mundo real. E na discussão entre o real e o irreal, entre a ilusão e a realidade foi que o grego construiu o coro trágico, não se tratando de um mundo fantasioso, mas de um mundo dotado de realidade e semelhanças que aproximavam os

helenos crentes dos habitantes do Olimpo, elucidada Nietzsche. Dentre os coros trágicos, há o coro dos sátiros, que é a visão da multidão dionisíaca e que torna os espectadores insensíveis para as impressões de realidade. A excitação dionisíaca do coro trágico é um fenômeno dramático primordial segundo Nietzsche, que se apresenta sob forma endêmica e como num encantamento, transforma toda multidão. Sobre o coro dos ditirambos há uma distinção, esclarece Nietzsche (19--?, p. 57), pois ele é composto por “pessoas transformadas que perderam totalmente a lembrança do passado familiar e da situação social”, eles “transformaram-se em escravos de um Deus, vivem fora do tempo e do espaço” e “nos oferecem o espetáculo de uma comunidade de atores inconscientes que reciprocamente se contemplam como transformados uns pelos outros”.

Não vamos estudar aqui uma peça de teatro grego, mas sim a trágica realidade em que se envolveram alguns habitantes da Colônia de São Leopoldo, colônia esta que até aqui descrevemos. Da tragédia, todos fizeram parte. Compreende-se a escolha, por parte de alguns autores, dos termos “palco”, “tragédia”, “atores”, “protagonistas”, pois sem dúvida encontramos elementos teatrais dos coros de sátiros e de ditirambos, que os gregos consideravam tão importantes quanto os protagonistas principais.

3 JACOBINA E OS *MUCKER* – ENTRE A HISTÓRIA E O MITO

Maria Amélia Schmidt Dickie (1996, pp. 24- 46) se propôs a entrar em contato com o universo dos *Mucker* “através de seu discurso, cristalizado em tipos diversos de documentos”. Ela concentrou seus estudos nos Autos dos Processos Judiciais, com seus sete documentos históricos inéditos e nos Autos do Inquérito Policial, e, ao trabalhar com esses documentos, admitiu a necessidade “de simular a audição destes discursos, sobre o pano de fundo das suas relações harmônicas ou dissonantes com os outros discursos seus contemporâneos”, além “de ‘ouvir’ os silêncios”, pois só poderia falar dos Mucker no seu contexto. Apesar de, aparentemente ter fugido da tradição antropológica da vivência e observância junto ao objeto empírico para se apegar aos documentos, foi através deles que Dickie disse ter entrado em contato com os testemunhos, e deles a convicção e o engajamento de cada testemunha, isto é, a “verdade” de cada depoente. Para ela, “colonos, Mucker, intelectuais, padres, pastores, assumiram papéis de produtores da história e de compartes no discurso social amplo” e que possibilitou a ela também produzir seu próprio discurso.

A releitura que aqui se intenta é psicológica, fundamentada na concepção junguiana do inconsciente coletivo e na dinâmica dos arquétipos e esse pretende ser o nosso discurso sobre os *Mucker*. Semelhantemente a Dickie, ouviremos vários testemunhos através de documentos apresentados por vários autores e das leituras que estes fizeram dos acontecimentos, e que, de alguma forma, participaram na construção dessa história.

Klaus Becker (1956, p. 83) compreende que o episódio Mucker é complicadíssimo e que “levaremos, talvez, ainda muitos anos de rigorosas pesquisas até que consigamos descobrir tôda a verdade”. Mas, como saber qual é a verdade? Esse é um terreno inseguro, pois cada pessoa acredita ser a sua versão a verdadeira! E de certa forma o é!

Entretanto, não estamos em busca da “verdade”, pois sabemos que ela dorme no passado. O que se faz presente hoje, nas muitas versões que trataremos aqui, são as

interpretações particulares, a visão que cada um teve do que viveu, (para aqueles que estavam no episódio) ou da dedução ou conclusão a que chegaram os estudiosos, de seus estudos sobre tal movimento, ora tendo uma postura inquisitória, ora apologética, ora tentando uma máxima imparcialidade científica. Dreher (1990, p. 102) observa que “até a presente data não se obteve unanimidade na interpretação dos acontecimentos”.

Cientes dessas dificuldades e apesar delas, trataremos essas “verdades” nas suas congruências e divergências e pretendemos assim, como que num processo de anamnese, tão comum ao psicoterapeutas, investigar e colher os dados sobre a vida de Jacobina e dos *Mucker*. Não pretendemos emitir juízo sobre eles, mas investigar o que pensavam seus integrantes e também seus opositores, para tentar compreender qual foi a função que os transe de Jacobina e suas mensagens espirituais proporcionaram ao grupo.

Já iniciamos esse processo conhecendo a colônia de São Leopoldo, as motivações para a emigração, a adaptação na nova pátria, o universo social e religioso em que viviam. Pretendemos agora conhecer a história, real ou mítica, dos principais participantes do grupo *Mucker*.

3.1. A FAMÍLIA MENTZ

Entre os que chegaram a São Leopoldo na segunda leva de imigrantes, a 06 de novembro de 1824, estava João Libório Mentz e sua esposa Madalena Ernestina Lips, os avós de Jacobina. Com eles vieram também seus quatro filhos, André, Dorotéia Elisabeth, Sofia Maria e Libório. O avô João Libório nasceu em 1765 e a avó Madalena Ernestina em 1766, ambos em Tambach, cidade onde também se casaram, em 1789 e onde, provavelmente, tiveram todos os filhos. Tambach era um pequeno povoado da Turíngia, na antiga Saxônia (DOMINGUES, 1977, p. 32).

Encontramos diferentes dados sobre os antecedentes religiosos dos Mentz na Alemanha. Amstad (1999, p. 163) informa que alguns acreditam que a família pertencia à seita dos *Herrnhutter*⁵², um movimento pietista⁵³ liderado pelo conde Nicolau Luís de Zinzendorf. O conde acolheu os irmãos moravianos em sua propriedade, pois esses foram perseguidos e expulsos pela contra-reforma de seus lares na Morávia. Amstad acrescenta que outros acreditam que eram anabatistas. Talvez ele esteja se referindo ao posicionamento do jesuíta Schupp (2000, p. 40), que segundo Émile-G. Leonard (1988, p. 16) é uma posição sem autenticidade, “pelas limitações do espírito de um autor pouco a par da história”. Das fontes pesquisadas, a opinião de que os Mentz eram anabatistas parece ser a menos provável.

Amado (2002, p. 142) argumenta que há indícios de que o avô de Jacobina emigrou devido às perseguições religiosas que sofria o grupo religioso a qual ele pertencia, os pietistas, grupo esse que acusava a Igreja Evangélica Luterana de desviar-se dos ensinamentos bíblicos.

Petry (1966, p. 44) quando se refere à descendência evangélica de Jacobina, informa que a família Mentz “já na Alemanha se mostrara intransigente na defesa de suas convicções religiosas ...”. Petry encontra importantes informações sobre essas convicções no suplemento *Frankeland* do *Unterfränkische Zeitung*, do ano de 1932, e que aqui o transcrevemos, apesar de longo, por julgarmos que ele possa ser esclarecedor:

Num velho mapa de Zimmerau encontra-se uma zona designada como “Cemitério dos Separatistas”. Este cemitério lembra a existência, nos fins do 18º e princípios do 19º século, de um movimento separatista religioso. Em 1798 separam-se, no povoado Tambach, diversas famílias da igreja evangélica luterana e transferiram residência para a zona de Sternberg. Justificavam estas famílias sua atitude, alegando, entre outras, que os chefes de sua religião negavam a divindade de Cristo e mais, que afirmavam serem os livros simbólicos contrários à liberdade do ensino. No grupo destes separatistas encontravam-se, entre outros, **Libório Mentz**, e Libório Golhart. Chamado, estes dois, a depor perante o vicariato de Sternberg, declararam terem sido ameaçados em suas convicções religiosas em Tambach e que por esse motivo tinham resolvido retirar-se com suas famílias daquela localidade; acrescentando que preferiam morrer a submeter-se a uma religião que negava

⁵² *Herrnhut* era o nome da propriedade, que queria dizer Abrigo do Senhor. NICHOLS, Robert Hasting. *A Igreja Cristã*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1997, p.223.

⁵³ No capítulo dois desse trabalho nos referimos ao movimento pietista alemão, sua forma de espiritualidade e sua expansão até a Morávia.

os livros simbólicos (Bíblia). Consta de **Libório Mentz** que êle foi um dos chefes desse movimento e que, não querendo ver batizados seus dois filhos pelo pastor de sua comunidade, os levou até Sulzdorf, distante 18 léguas de Tambach e cujo pastor evangélico Christoph Ortloph “ensinava a doutrina de Cristo baseada nos livros simbólicos”. Não demorou, porém, muito o sossêgo e a tranqüilidade dos “separatistas” no seu novo “habitat”. Tendo morrido o velho pastor Ortloph, sucedeu-lhe um pastor “racionalista”. Os separatistas, não querendo aderir à orientação dêste, constituíram nova comunidade. Praticavam atos religiosos em suas casa, batizavam seus filhinhos, realizavam seus casamentos e procediam a encomendação e entêrro de seus mortos. Por outro lado não permitiam que seus filhos freqüentassem as escolas. Não demorou que por este motivo surgissem conflitos com as autoridades, tendo sido **Libório Mentz**, condenado à multa de 10 Gulden, e às custas do processo na importância de 2 Gulden e 48 Kreuzer. Além disso, foram intimados os “Separatistas” a reconciliarem-se com a igreja evangélica de Sulzdorf. No entanto, não o fizeram, continuando em suas práticas religiosas até 1813, quando a zona em que residiam foi incorporada ao reino da Baviera. O governo deste estado alemão autorizou o funcionamento da nova comunidade. Porém, já em 1816, apareceu uma resolução do sínodo, negando-lhes o direito de se servirem do cemitério da comunidade devido à sua “teimosia”. No entanto, os separatistas, ao todo em número de aproximadamente 30, entre homens mulheres e crianças, continuaram firmes e adquiriram um terreno próprio, destinado ao descanso de seus mortos, o mencionado “Cemitério dos Separatistas”. Algum tempo mais tarde, a igreja evangélica naquela zona voltou na orientação ortodoxa e nos anos de 1835 a 1839, os separatistas resolveram reconciliar-se com sua igreja primitiva, exceto **Libório Mentz** que, em 1824, emigrara para o Brasil (apud PETRY, 1966, pp 44,45). (grifos nosso)

Nesse resumo histórico tomamos ciência da posição religiosa da família Mentz.

Provavelmente trouxeram esses mesmos valores quando emigraram para o Brasil. Num artigo de Arno Philipp⁵⁴ (1966) encontramos referências sobre uma entrevista feita com irmã mais nova de Jacobina, Carolina Mentz, quando aos 84 anos, ainda morava no *Asilo Pella*. Lúcida de espírito e muito afável, ela rompeu seu silêncio e contou que vinha de uma família extremamente religiosa e que o avô instituíra o hábito das horas de reza, no casebre na floresta. Falou ela também que seus irmãos mais velhos não receberam instrução escolar, e que, por um ou dois anos, ela e Jacobina freqüentaram a escola, mas a irmã tinha muitas dificuldades para ler e escrever. O livro de leitura e de instrução da família era a Bíblia, que era lida fervorosamente e interpretada pelos pais, com singeleza, conta ela, mas com um ardor

⁵⁴ PHILIPP, Arno. *Uma contribuição para o estudo do episódio dos mucker*, 1928. In: PETRY, 1966, pp.157-167. Este artigo foi escrito por Philipp em 1928, para ser publicado num dos diários de Porto Alegre, mas Petry informa que, ao que consta, a direção do jornal não achou por bem publicá-lo naquele momento.

crédulo, sendo que longos trechos bíblicos eram decorados pelos filhos (PHILIPP, 1966, pp. 160, 161).

Segundo Becker, (1956, p. 88) “existem várias cartas da família Mentz, endereçadas a parentes na Alemanha, aconselhando-os a emigrarem também para o Rio Grande do Sul, onde não havia perseguições religiosas”, e onde cada um podia viver o credo que mais lhe convinha, contribuindo assim para que continuassem sua prática pietista, sem nunca representar motivo de distúrbio na comunidade.

A opinião de Koseritz sobre a família era que os Mentz eram respeitáveis, mas pertenciam a uma seita religiosa extremamente fanática, “que martirizam os seus membros desde os mais verdes anos com exercícios espirituais e religiosos, que não poucas vezes tornam as mulheres histéricas e sonâmbulas e os homens sombrios fanáticos” (apud DOMINGUES, 1977, p. 33).

O velho Libório Mentz morreu em 15 de março de 1826, dois anos após sua chegada ao Brasil e a avó Madalena faleceu em 06 de dezembro de 1852, cinco meses depois de seu filho mais velho, André, pai de Jacobina, que morrera a 08 de julho de 1851, com 62 anos.

Curiosamente, André Mentz morreu um ano após se casar com Maria Elizabeth Müller, com quem vivera 24 anos sem o matrimônio e com quem tivera 8 filhos. Quais seriam as razões que o levaram a tal conduta, que segundo Domingues, até mesmo nos dias de hoje causariam estranheza? Seriam de ordem estritamente pessoal ou de natureza religiosa? Domingues (1977, p. 34) se permite indagar se o filho mais velho de Libório ter-se-ia deixado influenciar pela idéias extravagantes do pai, a ponto de recusar-se a casar, ao contrário do que fez os demais irmãos. Apesar de não encontrar respostas, Domingues afirma que “essa conduta insólita está a revelar um acentuado espírito de rebeldia contra as convenções e costumes geralmente aceitos no meio social em que viveu”, mas admite que a decisão de se casar, aos 61 anos, demonstraria um certo cunho prático por parte de André Mentz, por talvez

antever a proximidade da morte e desejar regularizar a situação familiar por ocasião da partilha dos bens.

Quando André Mentz morreu, deixou para a família: três 3 vacas com cria, oito porcos, três cavalos mansos e o escravo José, que era carpinteiro e estava avaliado em 700 mil réis. Também tinha um quarto de colônia em Hamburgo Velho, uma colônia em Padre Eterno e duas colônias no Mundo Novo, que foram partilhados entre os filhos. Os herdeiros que eram menores ficaram sob a tutela do tio Frederico Schreiner, que era casado com Maria Madalena, irmã de Maria Elizabeth Müller Mentz (DOMINGUES, 1977, pp. 34, 35).

A família Müller chegou no Rio de Janeiro a 08 de novembro de 1825, mas, uma das filhas do viúvo Francisco Pedro fugiu, fazendo com que parte da família ficasse alguns meses no Rio de Janeiro, até finalmente chegarem a São Leopoldo em 17 de abril de 1826. Maria Elizabeth estava com 27 anos, e nesse mesmo ano que chegou à colônia foi viver com André Mentz, que estava com 37. Nessa ocasião o avô Libório Mentz já havia falecido, o que para Domingues exclui de toda a possibilidade de o velho rebelde ter tido qualquer influência direta sobre as convicções religiosas de Maria Elizabeth. Como dissemos, eles tiveram oito filhos: Francisco, Pedro, Catarina, Francisco Henrique, Jacó, Maria Elisabeth, Jacobina e Carolina (DOMINGUES, 1977, pp. 32-37). Quando o pai morreu, Jacobina tinha 9 anos de idade e passou a viver com a mãe em Hamburgo Velho. Cabe aqui discorrermos sobre essa mulher.

3.1.1 A mãe e a infância de Jacobina

Maria Elizabeth nasceu Müller, a 15 de setembro de 1800, na Alemanha, provavelmente em Sien, Hunsrück. Quando vieram para o Brasil, seu pai, Francisco Pedro, já estava viúvo, mas não sabemos quando foi que ela perdera sua mãe, Maria Elizabeth Conrad, de quem recebera o mesmo nome (DOMINGUES 1977, p. 36).

Quando André Mentz faleceu, Maria Elizabeth estava com 51 anos e seus filhos, Francisco com 23 anos incompletos, Pedro, com 21 anos, Catarina, com 18 anos, Francisco Henrique com 15 anos, Jacó com 13 anos, Maria Elizabeth com 11 anos, Jacobina com 9 anos e Carolina com 8 anos. Segundo Domingues (1977, p.37) o ambiente familiar em que cresceram Jacobina e sua irmã Carolina, portanto as mais novas, foi fruto exclusivo da orientação materna e isso talvez tenha sido decisivo na formação das filhas.

Segundo Amado (2002, p. 143), “a velha Sra. Mentz, uma mulher grande e gorda, analfabeta, era figura lendária na colônia”, sendo descrita por seus contemporâneos “como pessoa de gênio intempestivo, dada a acessos de cólera, capaz de surrar quem não gostasse, fosse homem ou mulher”. Entretanto era vista como pessoa muito religiosa e honesta.

Carolina, na mesma conversa que teve no *Asilo Pella*, com Arno Phillip, quando já idosa, contou que quando era pequena, e mal sabia balbuciar algumas palavras, foi levada para a roça pela mãe, que a sentava num troco de árvore e lhe ensinava a orar. Também contou que na época da Revolução Farroupilha, sua mãe refugiou-se no mato com os filhos, e quando um tio de Carolina enfim os encontrou, ao lado de um casebre em cinzas, viu que ali havia uma marmitta com feijão chamuscado, mas que, apesar da fome que a mãe e as crianças sentiam e da insistência do tio, Maria Elizabeth recusava-se a pegar aquele achado, por se tratar de algo que não lhes pertencia (PHILIPP, 1966, p. 161).

Supõe-se que Carolina assistiu à cena, mas que obviamente não poderia lembrar de tais circunstâncias por ter na época da revolução em torno de um ano e meio, afirma Domingues (1977, p. 37), que deduz então que suas lembranças são decorrentes de um possível “rememorar dos fatos em família”, fixando-lhe assim tais pormenores na memória.

Domingues (1977, p. 37) não esconde sua própria leitura dos fatos, que foram contados por Carolina e por ela interpretados com religiosidade e honestidade da mãe. Para ele, quando se analisa esses relatos com frieza e isenção, frente à emergência daquela situação

“qualquer mãe honesta, mas *normal* teria por certo saciado a fome das crianças”. Domingues levanta a hipótese de que a intransigência daquela mulher talvez reflita “uma tendência obsessiva, que poderia ser um dos traços de seu caráter, coerente com a tentativa de ensinar a rezar uma criança que mal sabia articular algumas palavras”. A respeito das especulações de que sua irmã Jacobina teria se apresentado como a encarnação de Cristo, Carolina é enfática e diz que jamais “sua mãe, ente profundamente religioso, nem ela teriam admitido ou acompanhado semelhante profanação” (PHILIPP, 1966, p. 164). Mas, retomaremos esta questão mais adiante.

De sua parte, padre Schupp relatou que um oficial de justiça foi à casa da viúva, em 2 de fevereiro de 1874, para buscar duas órfãs que estavam em poder de seu filho Jacó e esta, enfurecida, deu uma dentada no ombro do rapaz que acompanhava o oficial. Ela estava com 73 anos de idade na ocasião (DOMINGUES, 1977, p. 38, AMADO, 2002, p. 246).

Domingues (1977 p. 38), talvez por saber estar pisando em “terreno sagrado” quando fala dos que já se foram, justifica que “somente o dever indelével de buscar a verdade é que impele o estudioso a tentar desvendar a intimidade de pessoas há tanto desaparecidas, as quais por certo, merecem silencioso respeito da posteridade” e que por esse imperativo, o de buscar a verdade, tentou formar uma opinião sobre a personalidade da Sra. Mentz, que julga ter exercido papel importante no drama vivido por sua família. A partir do que descobriu, ele a aponta como uma “criatura dominadora, irritadiça, pouco instruída, propensa à monomania, aferrada um tanto irracionalmente a princípios e convicções que considerava certos”, e que apesar de escassos os dados, os leitores devem formar seu próprio juízo a respeito dela. Ele também observa que a psicologia moderna aponta que o período da primeira infância (entre 3 até os 5 anos de idade) são decisivos para a formação do caráter da criança, e levanta a hipótese de que o pai de Jacobina poderia ter tido maior influência e importância na vida dela, do que até então se considerou.

A história dos *Mucker* contada por João Jorge Klein⁵⁵, cunhado de Jacobina é material riquíssimo em informações de alguém que viu, participou e de sua parte afirma ter condenado o movimento. O texto de Klein, escrito na década de 1870, mas somente publicado em alemão por Rotermund & Cia, em 1913, quando ele tinha 91 anos, foi iniciativa sua e de dois de seus filhos, como um direito de resposta aos ataques feitos à seita e a Klein, pelo Padre Schupp⁵⁶, no seu livro sobre os Mucker. Essas memórias fazem parte dos documentos traduzidos por Leopoldo Petry (1966). Vamos nos referir muitas vezes a esse texto daqui por diante.

Nessas memórias, João Jorge Klein (1966, p. 122) afirmou que a família da sogra era propensa à idiotia e ao cretinismo, com uma conformação craniana muito pequena, anormalidade que afirmava, ser hereditária. Não há informações de que ele tinha condições para fazer tal diagnóstico, provavelmente as teve do Dr. Hillebrand. Klein afirma que a caixa craniana de Jacobina, e de outros familiares também, “era relativamente de pequenas dimensões e as fontanelas se fechavam prematuramente na mais tenra idade”. Ele explica que “o crânio, demasiadamente reduzido em suas dimensões, comprime a massa encefálica sempre irritada e em agitação” e que essa compressão causava “certas moléstias parecidas com convulsões, epilepsia e moléstias nervosas que despertam no paciente desejos de suicídio”

Segundo Klein (1966, p. 122) Jacobina quando criança era chorosa, tinha dificuldades para aprender, sofria de insônia e era doentia, agitando-se durante a noite com sonhos e convulsões que acreditavam ser crises epiléticas, ficando muitas vezes sem sentido, pronunciando palavras sem nexos. Dr. Hillebrand aconselhou que se arranjasse um casamento para Jacobina o quanto antes.

⁵⁵ KLEIN, João Jorge. *Sobre a história dos “Mucker” nos anos de 1872 a 1874*. Rotermund & Cia, 1913. In: PETRY, 1966, pp.119-151.

⁵⁶ A 1ª edição alemã do livro de Schupp data de 1900; a 2ª edição alemã, de 1906; a 3ª edição alemã, de 1918. No prólogo desta 3ª edição, Schupp faz referência ao texto de Klein, afirmando que este ofereceu seu escrito apologético a um padre, que o recusou. Depois de entregá-lo a outro padre, o restituiu, confiando depois seu depoimento ao pastor Rotermund, editor do jornal *Deutsche Post*. Padre Schupp atribuiu a Klein o papel de mentor intelectual da seita, o chamando de o “misterioso”.

Philipp (1966, p. 162) esclarece que apesar das dificuldades em aprender, “Jacobina era tida como uma criança sadia e robusta” e que Carolina afirma “ser totalmente destituída de fundamento a asserção de ela sofria de insultos epiléticos ou sequer epileptifomes”, como queriam lhe atribuir. Carolina confirma que os “transes” sonambúlicos só começaram a se manifestar depois de casada e nesses “transes”, a irmã “falava fora de si”, “proferindo frases como o espírito lhe as inspirava, e tal como isso se dera com os profetas”.

Amado (2002, p.143) adverte que há muita controvérsia sobre o estado de saúde de Jacobina. No depoimento que deu ao chefe de polícia, em maio de 1873, Jacobina relatou que “aos doze anos de idade teve grande enfermidade que muito a prostrou, e depois disto só de seis anos para cá (desde 1867, um ano depois de casada com João Jorge) que principiou a sofrer de seus delíquios usuais”. Domingues (1977, p. 40) relembra que o pai havia morrido três anos antes da primeira crise, e que Jacobina recebeu o sacramento da confirmação, ou a crisma, um mês antes de completar doze anos, vinculando esse acontecimento ao colapso. Sobre as crises de Jacobina, voltaremos a investigar mais à frente. Primeiramente vamos conhecer seu esposo, João Jorge Maurer.

3.2 O WUNDERDOKTOR

Na leva de imigrantes que chegaram à província de São Leopoldo em dezoito de fevereiro de 1829, estavam vários membros das famílias Maurer, Fuchs, Noé e Voltz, procedentes da mesma região da Alemanha, e que, segundo Domingues (1977, p. 45), desempenhariam papel relevante no episódio *Mucker*. Guilherme Maurer, avô de João Jorge, já era viúvo quando imigrou, e trouxe consigo seus cinco filhos, João Guilherme, Jacó Guilherme, João Frederico Carlos, Jorge Frederico, João Nicolau. Todos se casaram no Brasil e o avô Guilherme Maurer teve como descendentes, quarenta e nove netos. Sobre a índole da família Maurer, Domingues afirma que se desconhece que existam antecedentes criminosos,

mórbidos, ou patológicos sobre ela, nem distúrbios físicos ou psíquicos (DOMINGUES, 1977, pp. 47, 408-412).

O terceiro filho de Guilherme Maurer, João Frederico Carlos, se casou com Maria Bárbara Voltz, que chegara no mesmo navio, acompanhada do pai, o viúvo Guilherme Voltz. João Frederico Carlos e Maria Bárbara tiveram onze filhos. O segundo filho do casal era João Jorge Maurer, que nasceu na picada de São José do Hortêncio, atual cidade de São Sebastião do Caí, a 28 de fevereiro de 1840, pertencendo assim à primeira geração de imigrantes alemães nascida no Rio Grande do Sul (AMADO, 2002, p. 139; DOMINGUES, 1977, pp. 45, 410).

Das muitas versões que encontramos sobre o episódio *Mucker*, parece comum encontramos referências de que tudo começou, despretensiosamente, com João Jorge. Tanto Amado quanto Schupp, iniciam a descrição dos protagonistas com ele. Segundo Amado (2002, p. 139) João Jorge era analfabeto, evangélico, lavrador e marceneiro de profissão. Schupp (2000, p. 36) diz que “trata-se de um homem moço, que se acha nos seus trinta anos de idade e, de acordo com a sua figura, se apresenta maior que em tamanho médio, é de compleição forte, rosto cheio e de barba densa, castanha”. Ele conta também, que João Jorge “era um marceneiro e os que o conhecem, afirmam que ele entende do ofício, e o trabalho logo lhe sai da mão” e que não sabia ler nem escrever, mas apesar disso, se apropriou, pelo trato com muitos amigos, “de um certo polimento e até mesmo de algumas formas de convívio mais distinto”. De resto, continua o padre, “ele não se distingue em nada dos demais colonos: é, e se veste como qualquer outro deles e, quando trabalha na roça, vai de pé no chão, como todos o fazem”.

Sobre Maurer, Amado (2002, p. 139) relata que “depois de servir na Guarda Nacional em Porto Alegre, no início da guerra do Paraguai, foi trabalhar na carpintaria de Pedro Mentz,

em São Leopoldo”, e que aos 26 anos de idade, João Jorge se casou com a irmã de Pedro, Jacobina Mentz, em 26 de abril de 1866, na capela da Piedade, em Hamburgo Velho.

Kozeritz (apud DOMINGUES, 1977, p. 47) o descreve como um homem de estatura mediana, que “tinha boas cores”, com cabelos e barba louros e os olhos azuis, tendo voz agradável e modos insinuantes. Como já dissemos, João Jorge serviu na Guarda Nacional, em Porto Alegre, no início da guerra do Paraguai, apesar de não falar português. Koseritz afirma que no começo dessa guerra, quando a guarda Nacional de São Leopoldo foi destacada para Porto Alegre, Maurer, que fazia parte do destacamento, mandou vir sua mulher para lhe fazer companhia e “resolveu viver da credulidade pública, fazendo anúncio nos jornais do tempo, em que declara que sua mulher, mediante 5\$000 por pessoa profetizava a sorte de cada um”. Ele continua dizendo que “muitas pessoas ainda se recordam (1874) desse anúncio, que deu lugar a muitas caçoadas, sem que então se pudesse adivinhar a triste celebridade que mais tarde devia adquirir a *profetisa*”.

Domingues (1977, p. 47) não conseguiu comprovar tais informações, e supomos que sua dificuldade resida no fato de não ter encontrado os tais anúncios em jornais da época, entretanto, ele acredita que o casal poderia ter vivido algum tempo na Capital, ou no mesmo ano do casamento, ou no próximo, a fim de “tomar o dinheiro aos ingênuos”.

Observamos que a guerra do Paraguai teve início em 1865 e durou até 1870. João Jorge casa-se com Jacobina em 26 de abril de 1866. A maior parte das informações confirmam que Maurer serviu na Guarda Nacional em Porto Alegre logo no início da guerra do Paraguai, indo depois para São Leopoldo, trabalhar de marceneiro. Não encontramos outros autores que confirmem a estada da família em Porto Alegre, nem desses anúncios oferecendo os serviços proféticos de Jacobina.

Não existia nenhum desnível social para que João Jorge não fosse bem-vindo como pretendente à mão de Jacobina, possuindo ele ótimos predicados, como “boa índole, era

insinuante, de trato amável, e um tanto refinado, cuidava da aparência e por isso não admira que Jacobina se tenha enamorado dele”, afirma Domingues (1977, p. 47). Já citamos que Dr. Hillebrand havia indicado o casamento como solução para os males de Jacobina, entretanto, na opinião de Domingues, os antecedentes de João Jorge “tornam patente que Maurer não se casou com Jacobina por conveniência, suspeita que nos poderia ocorrer pelo fato de não ser ela uma pessoa absolutamente normal” adverte ele.

Não se tem precisão de quanto tempo o casal Maurer ficou morando na casa da mãe de Jacobina, a viúva Maria Elisabeth, mas Amado (2002, pp. 139) estima que foi em torno de um ano. Supõe-se que, depois de algumas controvérsias com Carolina, filha mais nova da viúva, o casal se mudou para a picada do Ferrabraz.

Maurer havia comprado um lote de seus cunhados, que ficava junto às colônias da ex-fazenda dos Leões, conhecido como *Leonerhof*, no quinto distrito de São Leopoldo, hoje cidade de Sapiranga. O sítio estendia-se da picada até o sopé do imenso morro do Ferrabraz, e lá João Jorge construiu uma casa (AMADO, 2002, pp. 139, 140; DOMINGUES 1977, p. 55).

Koseritz⁵⁷ (In: PETRY, 1966, p. 172) afirma que João Jorge Maurer, “era trapaceiro e vadio que, apesar de ignorante, procurava viver à custa da ignorância e estupidez de seus semelhantes”. Para se compreender essas acusações é necessário entender a mudança que ocorreu na vida do marceneiro e lavrador João Jorge. Não se sabe de fato, como isso se deu. Alguns contam que é uma lenda, e para outros, é a mais pura verdade. Padre Schupp (2000, p. 37) relata que um dia, Maurer estava trabalhando na roça, quando ouviu uma voz: “João Jorge, porque tanto te atormentas? Vai, joga de ti tua machadinha e faz o que te apraz! Nasceste para médico”. Ele parou como que atingido por um raio e olhou ao redor para ver se encontrava alguém. Tomado de excitação disse para si mesmo: “Isso, homem não foi! Foi uma voz do Céu”. Alegre, Maurer jogou a machadinha e foi viver da nova profissão.

⁵⁷ KOSERITZ, Karl Von. *Marpingen und der Ferrabraz*, 1880. In: PETRY, 1966, p. 172.

Entretanto, mal ele saíra do local, ergueu-se do fundo de um arbusto “uma figura avantajada e, com olhares satisfeitos, ia se afastando”.

Schupp (2000, pp. 37-39) avisa que estava “vendendo” a tal historia como lhe havia sido contada pelo Coronel Schmidt, mas disse que não lhe deu muita credibilidade. Como fato, Schupp afirma que Maurer, “no ano de 1872, por volta de quatro anos depois do começo de sua atividade medicinal, era um doutor afamado, para qual os doentes acorriam de perto e de longe, buscando conselho e saúde”. Schupp entende que não foi difícil para João Jorge conseguir tal sucesso, pois havia escassez de médicos e o bom traquejo com as pessoas, que lhe era peculiar, facilitava o contato com as pessoas. Além disso, o Brasil sempre foi um país muito rico no que diz respeito às plantas medicinais⁵⁸. O padre explica que não havia taxa legalmente fixada, ficando para cada doente pagar o que podia. Muitos desses doentes chegavam a ficar hospedados na casa dos Maurer, afirmando Schupp que isso era uma exigência do “médico”, e que essa vida de descanso e ócio produzia rápida recuperação e assim, curados, os necessitados voltavam para suas casas. A excelente fama de João Jorge chegou aos confins da província do Rio Grande vindo pessoas de Porto Alegre e até da distante cidade de Pelotas. Schupp afirma que os colonos o chamavam de *Wunderdokter*, que o autor traduziu por “doutor maravilhoso”. Dickie (1996, p. 353) esclarece que nos Autos do Inquérito Policial se encontra o registro da expressão “médico de milagres”, como tradução para *Wunderdokter*.

Por sua vez, Klein (1966, p. 122), cunhado de Jacobina, conta que Maurer se ocupava ora na lavoura, ora na oficina de carpintaria, sem encontrar satisfação em nenhum desses serviços. Foi nesse momento que “travou relações com um curandeiro de nome Buchhorn e amadureceu nele a resolução de tornar-se ‘médico’. Em breve, aprendeu alguma coisa de Buchhorn e começou a dar consultas”.

⁵⁸ Willems esclarece que os colonos alemães trouxeram de sua cultura de origem, práticas e crenças mágicas, e que houve grande receptividade dos teutos-brasileiros pela magia cabocla, mas que a investigação desses processos aculturativos que foram verificados, são difíceis de serem detalhados e identificados (1946, p. 495).

Petry (1966, pp.42, 43) descarta a versão da pretensa aparição que teria sugerido a João Jorge se tornar médico, baseando-se no fato de que não havia testemunhas do incidente, e que o acusado de ter encenado tal aparição, o cunhado Klein, não revelaria nunca tal tramóia. Entretanto, Petry confirma que Maurer teve contato com o curandeiro Buchhorn e rapidamente fez sucesso e os resultados obtidos com os doentes espalharam sua fama.

Segundo Petry (1966, p. 46), Jacobina era uma boa dona de casa e também auxiliava o marido nas atividades da lavoura e, com a nova profissão do marido, se empenhou em ajudá-lo e lhe ser útil, “esforçando-se para tratar bem e alimentar convenientemente os clientes que apareciam”. Petry afirma que Jacobina sofria, desde a infância, de ataques epiléticos e que passava horas sem sentido, provocando nos visitantes um olhar de respeito a esses estados de inconsciência, pois eles julgavam que se tratava de manifestações sobrenaturais.

Dickie (1996, pp. 341, 342) observa que Maurer foi intimado a depor ao chefe de polícia, que lhe inquiriu sobre a legalidade de suas atividades como médico, se tinha habilitação oficial para tal função e cobrava pelos seus serviços. Maurer estava preocupado em justificar sua boa fé e respondeu que não tinha habilitação, e que recebia pequena remuneração e voluntária, mas que a partir daquele dia não aceitaria mais nada. Todos os outros depoentes confirmaram que ele não cobrava e recebia pequenos valores. Jacobina em seu depoimento afirmou que seu marido tinha habilitação por meio de um dom inspirado por Deus. Um adepto do grupo afirmou que sabia que Maurer tinha conseguido algumas curas e por causa delas o povo o chamava de “doutor milagre”. Dickie (1996, pp. 353, 354) evidencia a dinâmica desse processo, esclarecendo que:

a expectativa de eficácia dos “curativos” de Maurer repousava na confiança de que eram ministrados por alguém com poderes” de cura, “poderes” advindos de fora de e exercidos na vizinhança íntima da “inspiração de Jacobina. De Maurer se esperavam milagres e cura.

Nos apontamentos que Miguel Noé ⁵⁹ (In: DOMINGUES, 1977) fez das memórias de seu pai, João Daniel Noé, ambos convictos *Mucker*, há referências sobre as curas dos Maurer, deixando claro que os dois trabalhavam juntos nos tratamentos das pessoas. Ele conta que quando Jacobina era acometida de seus ataques de inconsciência, ela dizia coisas que depois não se lembrava e Maurer precisava guardar o que ela dizia, pois ela esclarecia sobre muitas doenças. Primeiramente, isso acontecia somente entre os familiares, depois foi aumentando o círculo de adeptos que vinham de todos os lados e que tornara a tarefa difícil para Maurer, pois tinha de lembrar de todas as explicações que Jacobina “externava em seu estado de alheamento de espírito”.

Já nos referimos anteriormente às tais crises que Jacobina era acometida. Sobre elas há diversas opiniões e versões e tentaremos agora indicar algumas delas.

3.3 AS CRISES DE JACOBINA

Jacobina nasceu em Hamburgo Velho, em junho de 1842. Como já sabemos, seu pai faleceu quando ela tinha nove anos, ficando assim sob os cuidados da mãe. A própria Jacobina disse, em seu depoimento, ter tido uma grande enfermidade aos doze anos de idade e que muito a prostrou, mas que somente depois de casada foi que começou a sofrer as crises, informação essa também confirmada por seus adeptos e familiares, como explica Amado (2002, p. 144).

Essas crises manifestavam-se por longos períodos de letargia, nos quais Jacobina ficava totalmente ausente e Schupp (2000, p. 40) afirma que a duração destes estados psíquicos aumentava de ano em ano, passando de quatro, para seis horas e mais tarde para doze horas, tendo num dia ocorrido, em especial, uma crise que durou 30 horas!

⁵⁹ NOÉ, Miguel. *História do ano de 1874*. In: DOMINGUES, 1977, pp. 383-398.

Uma versão sobre as crises de Jacobina ficou registrado nas memórias de Noé. Encontramos referências de que as crises começaram logo depois do nascimento do filho. Deixemos que o próprio Noé (1977, p. 383) conte:

Quando Jorge Maurer e Jacobina Mentz, pessoas jovens e robustas, estavam casados, ela, logo depois de ter tido sua primeira criança, aos 2 anos de casada, adoeceu de repente, de modo a ficar completamente muda e alheia a tudo. Por pouco tempo, porém. Conseguiram fazê-la voltar a si, chamando por ela e trabalhando nela. Com o tempo esses ataques se repetiam. Ela sempre voltava a si, às vezes demorava mais, outras não. Após um ataque, quando seu pensamento recuperava a lucidez, ela sentia o corpo pesado e ficava muito pensativa. O marido não mais podia deixá-la sozinha. Ele teve de tomar uma pessoa da família ou uma criada para ficar com eles, a fim de que pudesse trabalhar na roça, que felizmente era perto da casa, de forma que ele podia ouvir facilmente quando o chamavam, o que acontecia amiúde.

Para Koseritz, “Jacobina Mentz, extenuada na idade crítica por longas orações feitas em postura ajoelhada e com a fantasia exaltada pela constante leitura da Bíblia e, sobretudo do Apocalipse, feita pelos pais, ficou sujeita a ataques histéricos, sono letárgico e sonambulismo” (apud DOMINGUES, 1977, pp. 39, 40). Petry (1966, p. 29) se refere às crises de Jacobina como de ordem epilética, seguidas de longas letargias ou de manifestações de sonambulismo e que ocorreram desde os doze anos.

Domingues (1977, p. 40) é o autor que mais se aventurou a fazer um diagnóstico do que ele chamou de “Síndrome de Jacobina”. Primeiro, ele observa que “uma menina de infância tão atribulada deve ter sido levada a reivindicar desvelo e atenções especiais” e ele chega a essa conclusão baseando-se no fato de que na escola, ela era menos perceptiva que a irmã mais moça, tinha constituição física frágil, fora vítima de grave moléstia aos doze anos, era sujeita a pesadelos e convulsões, e assim “deve ter-se tornado uma adolescente extremamente sensível que, como conta o cunhado Klein, chorava com muita frequência e facilidade”. Analisando a condição matrimonial da mãe de Jacobina, Domingues conclui que Maria Elizabeth “deve ter vivido sob permanente e pungente sensação de culpa: a de ter vivido anos e anos e tido os filhos todos em ‘estado de pecado’”, o que a teria levado a ser

intransigente com os filhos, para assim poder se redimir desse estado pecaminoso. A partir dessa suposição, Domingues admite que, a despeito da fragilidade de Jacobina, sua mãe “obrigou-a a longas e mortificantes orações em postura ajoelhada, provocando o colapso de seu organismo”. Domingues esclarece que essa é “uma simples hipótese, que, no entanto, não deve ser posta de lado, a despeito da cautela com que devem ser encarados dados tão frágeis”.

Dr. Hillebrand aconselhou o casamento para Jacobina, como solução para seus males, mas percebera que mesmo depois de tal “remédio” não havia sinal de cura. Em laudo emitido pelo Dr., em 24 de maio de 1873, ele afirma que as visões de Jacobina, eram motivadas por um transtorno do sistema nervoso, que agravava “pela leitura e má interpretação da Santa Escritura e de escritos misteriosos, até degenerar numa verdadeira mania religiosa e sonambulismo espontâneo”, relata Domingues (1977, p. 41). Dr. Hillebrand concluiu o referido laudo afirmando: “sempre sou de opinião da boa-fé de Jacobina Maurer, abusada pelo charlatanismo do marido e outros seus partidários, para um fim que eu ignoro”. Domingues observa que o Dr. não se sentiu seguro para formular um diagnóstico definitivo, apesar de ter sido médico que possivelmente a acompanhou desde a infância, decidiu por acreditar na sua boa-fé. (Relembramos que Dr. Hillebrand foi companheiro de viagem do avô Libório Mentz quando da vinda destes para São Leopoldo).

O laudo ao qual nos referimos, foi solicitado por ocasião da prisão de Jacobina. Maurer já havia sido levado preso e na véspera do depoimento de Jacobina ao chefe de polícia de São Leopoldo, foi enviada uma escolta de oito homens ao Ferrabráz, para levá-la até a província. Sobre os motivos de tal prisão logo à frente nos deteremos em maiores explicações. Cabe aqui somente um exemplo de como decorriam as crises de Jacobina.

Schupp (2000, pp. 102-107) relata que o depoimento de Jacobina era muito importante, mas as autoridades temiam a resistência dos familiares e dos doentes que estavam hospedados na casa dos Maurer. Escolheram para liderar tal situação, considerada “perigosa”

o Sr. Luís Weber, morador da província, um homem um pouco idoso, mas cheio de energia, e considerado uma pessoa agradável e moderada. Além disso, havia nele impresso um determinado cunho de resolução e atitude imponente, fruto de longos anos de serviço militar. Assim, ao anoitecer do dia 22 de maio de 1873, Luís Weber, acompanhado de um capitão e oito soldados, rumaram para o Ferrabráz. Lá encontraram Jacobina em seu estado letárgico. Os soldados a colocaram numa carroça e seguiram para São Leopoldo, numa viagem de oito horas. Schupp conta que “Jacobina dormia e continuou dormindo, apesar das sacudidelas e dos solavancos, até a cidade”.

A chegada de Jacobina a São Leopoldo provocou alvoroço, no dizer de Schupp (2000, pp. 108-111), mas ela continuava a dormir. A carregaram para dentro do distrito policial, mas o chefe de polícia não sabia como acordá-la. Tentaram sacudi-la sem resultados. Mandaram chamar dois médicos que nada conseguiram. Schupp conta que somente com o canto de um hino religiosos, entoado por alguns fiéis que a fez despertar. Depois do interrogatório, Jacobina foi enviada à Santa Casa de Misericórdia em Porto Alegre, no dia 27 de maio de 1873.

Domingues (1977, p. 41) afirma que Dr. Hillebrand foi o médico chamado para atender Jacobina e o laudo a que nos referimos anteriormente foi emitido nessa situação. O Dr. relatou que “o seu aspecto exterior e sua boa cor indicava nenhuma alteração de saúde”, e que o pulso “alterado pela viagem, deu 86 pulsações no minuto e depois numa hora desceu a 60”. Após três horas de repouso o pulso “subia novamente a 80” e foi quando “apareceu um leve suor na testa” dando “demonstrações de acorda-se de sua letargia”. Dr. Hillebrand revelou que durante o estado letárgico, fizera em Jacobina várias “experiências a fim de acordá-la, porém debalde” e que a “aplicação de sal amoníaco no nariz, picaduras bastante enérgicas, penicões e outros estímulos não causaram o menor sinal de dor ...”.

Voltemos agora à análise da “Síndrome de Jacobina”, elaborada por Domingues (Domingues, 1977, p. 42), análise essa, mais complexa de todos os autores que estudaram o caso *Mucker*. Domingues faz alguns questionamentos sobre o diagnóstico emitido por Dr. Hillebrand, que concluiu que Jacobina tinha um transtorno do sistema nervoso agravado por leituras religiosas, que acabou por “degenerar numa verdadeira mania religiosa e sonambulismo espontâneo”. Inicialmente, Domingues afirma que o sonambulismo, “é um estado mórbido durante o qual o sonâmbulo ou nictóbata é capaz de se movimentar e mesmo falar dormindo”, mas que num simples jato de água fria sobre o rosto, facilmente recupera os sentidos. Entretanto ele adverte que “não temos notícia de que em graus mais elevados resista aos tipos de estímulos empregados pelo Dr. Hillebrand”. Apesar de se sentir um “simples leigo”, Domingues propõe uma associação desse estado de Jacobina à capacidade dos faquires de se auto-hipnotizarem, sem a ajuda de outras pessoas para ingressarem nesses estado, e indagou-se sobre a possibilidade de, desconhecendo Dr. Hillebrand alguma coisa sobre hipnotismo, ter empregado o termo “sonambulismo espontâneo” na falta de expressão mais apropriada!

Domingues (1977, p. 42) imagina que, o Dr. Hillebrand, com a experiência de 50 anos de clínica que tinha, não confundiria o estado mórbido com os efeitos de epilepsia, onde as crises são ocasionais, súbitas e rápidas e que era uma doença perfeitamente conhecida na época de Jacobina. Baseando-se no fato do Dr. ter aconselhado um casamento rápido para Jacobina, Domingues supõe que nessa situação o provável diagnóstico parece ter sido o de histeria⁶⁰. Ele afirma que histeria “é uma neurose caracterizada pela transformação de conflitos psicológicos em sintomas orgânicos”, chamada também de “pitiatismo, devido ao fato de seus sintomas aparecerem por sugestão e desaparecerem pela persuasão”. Domingues continua explicando que “como os conflitos psicológicos podem decorrer de fundo sexual,

⁶⁰ Provavelmente Domingues enfoca o quadro de Jacobina influenciado por estudos franceses desenvolvidos por Charcot e pela psicanálise freudiana.

não é raro que desapareçam com o casamento, cessando, conseqüentemente, os efeitos orgânicos que deles advêm”, justificando-se assim a indicação do Dr. para um casamento urgente para Jacobina. Mas, Domingues observa que o Dr. Hillebrand nem sequer mencionou a hipótese desse diagnóstico por ocasião do seu laudo, em 1873.

A respeito da opinião de Klein sobre a cunhada Jacobina, Domingues (1977, p. 42) afirma que este era culto, mas leigo em medicina, por isso seu diagnóstico de cretinismo e idiotia não eram acertados, já que, segundo Domingues, no cretinismo há insuficiência ou ausência da glândula tireóide e a idiotia provoca interrupção completa do desenvolvimento mental do indivíduo, anomalias essas que não foram observadas em Jacobina.

Na opinião de Domingues (1977, p. 42), Jacobina também não sofria de esquizofrenia, que segundo ele é uma moléstia que leva o enfermo “a desenvolver uma sagacidade e habilidade extraordinária para a dissimulação, apto de confundir mesmo às pessoas prevenidas e fazerem-se passar por criaturas sãs”, isso quando estão em estado de lucidez. “Somente sob efeito de crise é que esse mecanismo de autodefesa entra em colapso” adverte ele.

Ainda seguindo o pensamento de Domingues, Jacobina era uma criatura introspectiva, extremamente sensível e não via outra forma de fugir da autoridade materna senão pela astúcia da dissimulação. Ele (1977, p. 43) afirma que ela passou “desde criança, a usar de pequenos estratagemas, como meio de defesa e para receber algum mimo e atenção”. Segundo ele, quanto “mais aguda se tornava sua consciência de que sofria carências que a inferiorizavam ante outras pessoas” e a opressão materna que não se afrouxava, ela sentiu maior necessidade de encontrar outras formas mais requintadas de compensação e fuga da situação que vivia. Domingues explica seu raciocínio: “se antes uma simples cena de choro era bastante para livrá-la momentaneamente da sufocante autoridade materna, já agora era preciso algo mais impressionante, como, exemplo, um pretenso desmaio, um fugidio

alheamento a tudo quanto o rodeava...”. Ele conclui que “tantas vezes o fez e se esmerou em alcançar a perfeição” que adquiriu por completo o domínio sobre todos os sentidos e tal artifício se converteu em um complemento indissolúvel de sua própria natureza.

Domingues (1977, p. 43).afirma que Jacobina era desde a infância carente de amor e compreensão, e questiona se essa carência não a tornou uma criatura inconscientemente revoltada contra o mundo em geral, buscando na admiração e respeito dos adeptos uma forma de compensação. Através dos ensinamentos bíblicos ela se firmou frente à autoridade da mãe, autoridade essa que era exercida pela Bíblia, explica ele.

Finalizando o raciocínio de Domingues sobre a “Síndrome Jacobina”, ele (1977, p. 44) afirma que ela “foi vítima de incontrolável processo de deterioração da psique, iniciado desde a mais tenra infância, devido a alguns fatores congênitos, mas desencadeados por uma educação exageradamente rigorosa”. Sem ter consciência disso, ela aprendeu a auto sugestionar-se e esse “foi o coroamento de constante exercício auto domínio”.

Entretanto, no final dos argumentos de Domingues, que segundo ele (1977, p. 44) “desvendam o mais desconcertante enigma do episódio”, resta uma questão: “até que ponto era ela responsável por seus atos?” Admitindo ser “temerária qualquer tentativa de penetrar-se nos obscuros meandros de uma mente humana, sobretudo quando complexa como a de Jacobina”, Domingues se inclina “a buscar atenuantes, por entender que o comportamento humano é resultantes, muitas vezes, de fatores que escapam ao controle da vontade”.

Dickie (1996, p. 348) esclarece que, Jacobina, em seu depoimento, afirmou que a inspiração só chegara a ela aos vinte e seis anos e que nem ela nem o marido sabiam explicar como isso ocorrera. Eles afirmavam que a inspiração tinha sido a responsável por todas as mudanças, inclusive a de ler, já que antes ela era analfabeta e depois da inspiração ela podia ler e interpretar a Bíblia. Para o casal Maurer “os ‘ataques’ eram a evidencia repetida da inspiração”, esclarece Dickie, e quando Jacobina foi solicitada a descrever o que sentia e fazia

durante esses “ataques”, ela disse que não sabia, pois não sentia nada. Dickie explica que “ao não sentir, Jacobina dava o espaço das sensações e da consciência a algo que ela sabia ser a manifestação de Deus” e que lhe era clara a natureza desse seu estado insensível, pois não existia intermediário entre ela e a divindade.

Entretanto, Dickie (1996, p. 350) evidencia contradições sobre o que Jacobina fazia durante o êxtase, nas descrições apresentadas por seus seguidores. Há concordância quando se referem ao período inicial, pois todos descrevem o “sono letárgico” e o associam ao rito de transmissão da mensagem divina, pois após acordar desse sono, ela lia e explicava a Bíblia. Esses momentos de leitura e interpretação é que são motivos de divergência, pois para alguns ela ainda estava inconsciente. Segundo seu próprio depoimento, Jacobina dizia não saber o que acontecia, fazendo-nos supor que estava ainda em transe, aponta Dickie. Por outro lado, alguns acreditavam que depois do “ataque” ela lia e interpretava a Bíblia, já em seu estado natural, depois de ter adquiridos seus sentidos. Dickie investiga as possíveis causas dessas contradições, e encontra nos depoimentos uma possibilidade de resposta. Ela observa que dois irmãos de João Jorge, adeptos das reuniões na casa dos Maurer, se esforçaram para adequar o comportamento de Jacobina ao que imaginavam ser um comportamento que o Chefe de Polícia consideraria como normal, com o intuito de evitar a associação dos êxtases com um possível doença mental. Eles afirmaram que, certa ocasião, Jacobina apareceu ao grupo, caminhando sozinha, sem ajuda de ninguém, vestida de branco e com uma grinalda de flores e estava em seu estado natural. Sobre a mesma situação, outros depoentes contaram que ela estava muito pálida, e que parecia morta e falava com uma voz estranha, que ela apareceu de maneira misteriosa, e um depoente em especial, o sapateiro Augusto Wilborn, disse que ela parecia ser um espírito e a reconheceu como Cristo, em razão da forma pela qual ela lhes explicava a Bíblia.

A partir da análise dos depoimentos, Dickie (1996, pp. 351, 352) concluiu que a referência central da identidade do grupo residia no reconhecimento de Jacobina como instrumento da escolha de Deus. Um depoente afirmou ser somente um frequentador do grupo, pois ainda não estava convencido da “inspiração de Jacobina” e por isso ainda não era membro da seita.

Elma Sant’Ana (2001, 2004), baseou suas pesquisas nos documentos inéditos doados a ela por seu amigo, o psiquiatra argentino Dr. Juan Kern, que chegou ao Rio Grande do Sul em 1920. Além de todas as informações que ora aqui expusemos, Sant’Ana acrescenta o parecer do Dr. Juan Kern, em 1984:

Nascida muito menor que os outros irmãos, apresentava desde cedo o que chamamos de “ausências” (indivíduos desligados) O médico daquela época, doutor Hillebrand, clínico geral, receitou-lhe a terapêutica de “himineu”⁶¹. A himineu-terapia é a terapia das histéricas. Sugeriu-lhe que se cassasse. A família procurou então um empregado. E encontrou um que trabalhava na oficina do irmão de Jacobina. Era João Jorge Maurer, um tipo ignorante mas muito esperto, que aceitou o matrimônio. No entanto, era um homem diferente dos outros do lugar, pois tinha vindo a Porto Alegre fazer o serviço militar e tinha facilidade de relacionamento. Junto com Jorge Klein, foram os responsáveis pelos atos de Jacobina.[...] Ele via suas crises de ausência se intensificarem e como toda grande neurótica, tinha grande capacidade de dissimulação. Assim, os ataques ora legítimos, ora eram dissimulados. O marido ganhava dinheiro com isso.[...] Usavam um tratamento quando ela desmaiava, que consistia em toques no seu clitóris, excitando-a ao ponto de atingir o orgasmo para voltar a si”. Naquela época, consultando-se a literatura francesa, Jacobina possuiria um quadro clínico de histero-epilepsia⁶². Hoje se diria que foi um caso de disritmia cerebral de grau médio, porque hoje temos a encefalografia. Os sintomas são de mera disritmia (Apud: SANT’ANA, 2001, p. 37; 2004, p. 67)

Antonio Mesquita GALVÃO e Vilma Guerra da ROCHA (1996, p. 42) são de opinião que “as histórias de que os ataques de letargia de Jacobina só cessavam se ela fosse masturbada até o orgasmo” como foi afirmado por Dr. Juan Kern, carecem de base e fundamento. De fato, não foram encontrados nenhuma citação por outros autores e nem outros

⁶¹ Na mitologia greco-romana, Himeneu (ἕγμεvναιοj) é o deus que conduz o cortejo nupcial, sendo invocado nas cerimônias através das tochas, da coroa de flores e do som das flautas que acompanhavam o “canto de Himeneu”. Era assim o deus do casamento. GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1997, p. 229.

⁶² No início do século XIX, os estudos franceses desenvolvidos por Charcot e por Freud tiveram grande influência na medicina geral e na psiquiatria.

documentos que se referissem a tal terapêutica, carecendo de maiores investigações e esclarecimentos.

Em documento fornecido à Sant'Ana (2001, pp. 36, 50; 2004, p. 64), em 13 de setembro de 1984, pela Irmandade da Santa Casa de Misericórdia, atesta-se que após busca nos arquivos da instituição, consta no livro quatro página oito, com número de ordem 262, na matrícula geral de enfermos o nome de Jacobina Maurer, confirmando que ela esteve ali internada no período de 24 de maio a 13 de junho de 1873 e que não se encontrou nela nenhuma enfermidade. Sant'Ana afirma ter registrado flagrante rasura no livro de registro de pacientes da Santa Casa, após sua pesquisa. Ela afirma que no livro de assentamento onde estava escrito *não consta*, referindo-se ao internamento de Jacobina, a palavra *não* foi apagada.

Para o fechamento dessa complexa questão, Antonio Augusto Fagundes (2003, pp. 37, 38), afirma que “nos dias atuais, Jacobina seria possivelmente uma bem sucedida mãe-de-santo na Umbanda ou no Batuque”. Entretanto, ele esclarece que, pelo contexto social desfavorável da época, que não tinha condições de absorver tal fenômeno, “Jacobina foi tomada por profetiza e encarnou todas as qualidades idealizadas pelo grupo”. Para Fagundes, “Jacobina é um messias diferente. Em primeiro lugar porque é mulher”, e sendo boa esposa e boa mãe até o fim, “Jacobina muito lentamente emerge como líder carismático religioso, convencendo-se de sua missão divina, deixando supor que foi levada a tanto pela exasperante pressão do meio”.

As muitas opiniões sobre as crises de Jacobina mostram a complexidade do tema. Como esclarecido anteriormente, não pretendemos fazer uma análise psicológica de Jacobina, mas resgatarmos as muitas as versões, que nos auxiliarão para a releitura do movimento.

3.3.1 A mãe Jacobina.

Jacobina teve sua primeira crise, segundo Noé, depois do nascimento do primeiro filho, Jacob, que ocorreu no dia 19 de maio de 1867. Ela tinha 25 anos. No ano seguinte, em 12 de agosto de 1868, o segundo filho do casal nasceu. O chamaram de Henrique.

Francisco Carlos nasceu a 11 de agosto de 1869, exato um ano após o nascimento de Henrique. A primeira menina do casal, Matilde, nasceu em data especial, a 25 de dezembro de 1870. Somente em abril de 1872 nasce a segunda menina, Aurélia, que se casará com Miguel Noé, redator das memórias de seu pai João Daniel Noé, a qual já nos referimos.

Em maio de 1874, nasce o sexto filho do casal Maurer, uma menina chamada Leidard. Esta criança nasceu no momento mais crítico do episódio. No dia dezanove de julho há um ataque à casa dos Maurer, que é totalmente destruída, e os cinco filhos mais velhos do casal são capturados. Alguns *mucker* se refugiam no mato, junto com Jacobina, que levou consigo seu pequeno bebê. A morte dessa criança provocou uma controvérsia iniciada por padre Schupp (2000, p. 292). Ele afirma:

Jacobina tinha mandado degolar o menor de seus filhinhos, para que a criança não traísse com a sua gritaria seu esconderijo. Para além disso, havia ordenado que, num certo dia, se fizesse o mesmo quanto a todas as demais crianças de menos de cinco anos. Pois, assim como inocentes de Belém tinham dado seu sangue pelo Salvador, da mesma forma devia caber a ele (a ela) a salvação pelo sangue das crianças ou de tenra idade. Não encontramos os sectários embrutecidos qualquer motivo que houvesse de levá-los a qualquer objeção contra uma ordem tão diabólica.

Amado (2002, pp. 312, 313) investigou e confrontou dado e chegou a seguinte conclusão: essa versão foi originária de duas declarações, uma de Carlos Luppa e de Clemente Konrath. O primeiro disse que Jacobina deu ordem para matar sua filhinha e o segundo afirma que teria encontrado no mato o corpo da criança que Jacobina mandara degolar. Averiguando as duas declarações, Amado conclui que há pontos falhos, pois nenhum dos opositores dos *mucker* que participaram do ataque de 02 de Agosto conhecia a filha de Jacobina para

reconhecê-la, e a criança que Konrath encontrou no mato, poderia ter sido degolada pelas forças legais. Amado aponta que o testemunho do ex-*mucker* André Luppá é considerado suspeito, pois ele se entregou à polícia no dia 21 de julho e foi quem guiou as tropas até o esconderijo onde estavam os últimos *mucker*, e, como traidor do grupo, tentou incriminá-lo de todas as formas. Amado analisa os apontamentos de Noé. Essas memórias relatadas ao filho Miguel Noé, são João Daniel Noé, que estava junto com Jacobina e os outros refugiados na cabana. Ele e mais seis conseguiram fugir do último ataque. Eles ficaram por 7 anos escondidos no mato, até que todos os *mucker* que estavam presos fossem libertados.

Noé (1977, 395, 396) relatou que “pouco antes do último combate no mato junto à cabana, algumas pessoas que não haviam tombado no combate viram quando Maurer se despediu de sua mulher”. Nesse momento de despedida, Maurer disse a Jacobina que “se entregaria morto e nunca vivo às mãos dos inimigos”. Noé continua:

Ela ainda lhe deu comida para levar em sua viagem e disse: “Nesta cabana, eu tomo a minha criança, e minha criança, esta eu levo comigo. Não devo permitir que ela vá pelo mundo acompanhada de zombarias e vexames!” Estas foram as últimas palavras que ela disse a ele. [...] pede que lhe escrevam uma carta na qual designa onde deveriam ficar as outras 5 crianças e quem deveria ficar com elas. Provavelmente nenhuma delas chegou ao endereço certo [...].

Noé (1977, p. 396) conta que Miguel Carlos Kauer, que tinha acompanhado toda a guerra dos *mucker*, contou que após o ataque na cabana, haviam vários mortos, “e a criança menor que Jacobina levou consigo para o mato, essa também estava morta e enterrada dentro da cabana”.

Sant’Ana (2004, pp. 28, 106-108), traz à tona um depoimento de Adriano Closs, um jornalista que conta que seu avô, Jacob Closs participara do ataque à cabana dos *mucker* e que este quando viu um soldado apontar a arma para Jacobina com a criança nos braços, o impediu de atirar. Supostamente essa criança foi levada à São Leopoldo, criado por uma família, viajando pela Europa e se tornando intendente do município. Mas, na verdade, há uma

superposição de personagens, como diz Sant'Ana, pois essa história é a de Guilherme Gaelzer Neto, filho do *mucker* Henrique Gaelzer Filho⁶³, que no período do ataque estava preso em Porto Alegre, e de Maria Sehn, *mucker* convicta, que morreu no ataque do dia 19 de julho. Guilherme tinha apenas seis meses quando desse ataque e curiosamente trinta anos depois ocupou o mesmo posto que Lucio Schreiner, um opositor dos *mucker* como veremos adiante.

Dickie (1996, p. 125) esclarece que depois de findo o movimento, Jacob Mentz, irmão de Jacobina, se tornou o tutor dos filhos órfãos do casal Maurer.

3.4 UMA CASA DE RECUPERAÇÃO, DEPOIS UMA CASA DE ORAÇÃO E LEITURA DA BÍBLIA

Recapitulando os dados que até aqui levantamos, encontramos um jovem teuto-brasileiro, marceneiro e lavrador, que iniciou, em 1868, sua carreira médica através do uso de plantas medicinais, e começou a fazer sucesso. Os doentes iam até sua casa e muitas vezes ali ficavam hospedados, até melhorarem ou se curarem. Ele se casou em 26 de abril de 1866 e sua esposa, após o nascimento do primeiro filho do casal, em 19 de maio de 1867, passou a ter estranhos estados de ausência, que foram se prolongando cada vez mais. Nesses momentos de total ausência de consciência, ela não sentia e nem ouvia nada. Mas, ela dizia muitas coisas, fazendo esclarecimentos sobre as doenças e sobre os remédios caseiros. Como ela vinha de uma família muito religiosa, era muito apegada à Bíblia, e apesar de não saber ler nem escrever, começou a ler a Bíblia e a proferir palavras de conforto espiritual para seus familiares e para as pessoas doentes. Eles acreditavam que um “espírito natural” inspirava as suas palavras. A fama do casal que fazia milagres e curas se espalhou, e muitos recorriam à casa dos Maurer.

⁶³ Em seu livro *Minha amada Maria. Cartas dos mucker*, Sant'Ana apresenta cartas inéditas de Henrique Gaelzer Filho à sua esposa Maria Sehn, quando este estava preso. 2004.

Nessa mesma época, circulou na colônia um livrinho que falava sobre sonambulismo. Este libreto falava do fenômeno como uma manifestação de forças sobrenaturais, e explicava que os sonâmbulos tinham poderes de vidência, com capacidade de prever o futuro e podendo inclusive descobrir doenças e curar doentes desenganados pelos médicos, além de auxiliar nas necessidades espirituais. Como era do conhecimento de todos os estados de sono letárgico de Jacobina e de seus esclarecimentos sobre as doenças, fez-se a relação entre o que dizia o livro e o que ocorria com ela. Muitos viram nela a pessoa retratada no livrinho sobre sonambulismo, e esse fato empregou muito mais credibilidade ao que acontecia com Jacobina (AMADO, 2002, p. 145; GALVÃO; ROCHA, 1996, p. 42; SCHUPP, 2000, p. 41).

Galvão e Rocha (1996, p. 42) esclarecem que não existe muita veracidade na acusação imposta pelo padre Schupp, quando este afirmou que a família de Jacobina teria comprado muitos exemplares desse tal livrinho para distribuir na região, com o intuito de forçar uma devoção a Jacobina.

Segundo Amado, (2002, pp. 187, 204) o período da formação do grupo, em 1868, iniciada com a atividade de curandeirismo de Maurer, até o ano de 1871, é mal documentado, pois ainda não tinham despertado atenção das autoridades nem da população, por isso não existem documentos oficiais, pois a primeira intervenção das autoridades ocorreu em 1873, com prisão de alguns *Mucker*. Para os estudos sobre essa fase inicial do grupo, Amado se baseou nos depoimentos de Miguel Noé, partindo do princípio que este “relata fielmente a maioria dos acontecimentos posteriores”, conforme ela mesma pode comprovar em outras fontes. Desta forma, Amado acredita que o depoimento de Noé deve “ser verídico também quanto ao período inicial”.

Noé (1977, pp. 383-386) relatou que logo no início das atividades terapêuticas dos Maurer, eles “curavam” pessoas com remédios caseiros. Jacobina ajudava no diagnóstico e na indicação dos remédios. Inicialmente os que freqüentavam a casa eram pessoas da própria

família, das famílias vizinhas e depois, com a fama crescente, começaram a chegar os estranhos. Eles acreditavam na existência de um “espírito forte e sábio” ou uma divindade natural que tomava o espírito de Jacobina e ensinava e profetizava através dela. Esse espírito “convocava o espírito dela” afirma Noé, e nesse momento em que o espírito dela se ausentava, “seu corpo perdia a sensibilidade e o raciocínio até que voltasse”, e era desta maneira que era “participado ao espírito dela tudo quando ela falava”. Nesses momentos, João Jorge a acompanhava e guardava seus ensinamentos, não se chamava ninguém para assistir, cada um tinha liberdade de estar presente ou não, porque as vezes, quando o espírito de Jacobina se ausentava, demorava bastante tempo para voltar a si.

Noé (1977, p. 384-386) afirma que “neste esclarecimento natural (método e cura natural) não havia religião, nem santidade, nem coisas secundárias, somente uma existência segura e fácil de todos os homens sobre a Terra” e continua dizendo que “todos os adeptos que haviam tomado pé sentiam satisfação nos esclarecimentos seguros” e que “também os ameaçados por perigos se sentiam protegidos por estes mesmos esclarecimentos seguros, pois desta maneira os podiam evitar”. Para poder entrar no grupo era só concordar com as palavras de Maurer:

Se tu queres adquirir nossa fé, reflete duas vezes, pois entre nós se diz: previne-te a ti mesmo e não cometes falta para que tu também possas ser protegido, se necessitares de um esclarecimento, e mantém-te forte em tudo, faça o que fizeres, e não deixe que outros te desviem, senão então permaneças longe daqui (NOÉ, pp. 386, 387).

Noé (1977, p. 386) conta que “os doentes afluíam de todos os lados”, mas que “passaram-se 3 anos em perfeita ordem. Do 3º e 4º anos em diante já se falava destas curas em outras províncias, onde começaram a vir doentes, geralmente desenganados por seus médicos”. Vinham pessoas que eram protestantes, mas vinham também outras que eram católicas, que continuavam nas suas religiões, participando das igrejas. Muitos não tinham onde ficar e assim ficavam hospedados na casa dos Maurer. Por causa da Divindade Natural,

não havia necessidade de gastar dinheiro e João Jorge cobrava pelas ervas que usava, sendo os preços muito baixos.

Entretanto, Noé (1977, p. 384) explica que havia algumas pessoas que se diziam seguidores quando estavam junto dos Maurer, mas que quando estava longe, se deixavam incitar pelos que tinham medo desses ensinamentos, ficando essas pessoas no meio termo e por essa inconstância geravam descontentamento para ambos os lados. Ele conta que Jacobina avisara seu marido sobre intrusos mal intencionados, mas ele não lhe deu ouvidos.

Apesar de Jacobina ser uma pessoa de espírito forte, Noé (1977, pp. 388, 389) explica que “ela não tinha conseguido se despojar totalmente das coisas religiosas por causa de algumas pessoas de sua redondeza e por causa da tradição dos antepassados”. Interessante observar que Noé afirma que “na Divindade natural as coisas religiosas são supérfluas”. Para ele, o uso da Bíblia e do canto de acompanhamento⁶⁴ “foi um favorecimento à infiltração de espíritos menos dotados de algumas pessoas das redondezas, as quais não eram merecedoras dos seus esclarecimentos e que só trabalhavam por seus próprios interesses” e deixa claro que isso ocorreu porque “Maurer não conseguia manter a sua casa limpa”, sendo assim culpado “por sua negligência e por não ter mais condições de mandar embora os não merecedores”, permitindo que essas pessoas se movimentassem à vontade em sua casa. Essas pessoas, segundo Noé, “levavam conversas ridículas sobre o Cristo feminino, os Apóstolos e a ‘Nova Comunidade’ e outras charlatanices semelhantes”.

Noé (1977, pp. 384) enfatiza que “quando esta terapêutica e esclarecimento científico chegaram aos ouvidos dos Papistas, tudo foi bem depressa abafado para que não viesse à tona”. Ele conta que:

Os clérigos procuravam, em seus sermões ao púlpito, incutir nos ouvintes crédulos uma forte aversão contra Jacobina, por meio da mais enérgica e diabólica campanha: “Ela é uma bruxa, uma feiticeira! Ela é uma prostituta, uma sedutora de homens, uma mulher desregrada, uma embusteira”. Estas

⁶⁴ Segundo Amado, os cânticos eram “tirados do *Livro de Cânticos para Comunidade Evangélica*, publicado em oitava edição em Berlim, em 1853 do qual foram feitas cópias manuscritas pelos *mucker*”, (2002, p.190).

injúrias, como vinham de boca santa, eram aceitas calorosamente por alguns ouvintes. Certos clérigos acreditavam que com isto poderiam transferir para Jacobina a carga e o peso que os oprimia e fazê-la responsável pelo fato de o povo ser medroso e desprezado.

Alguns pastores-colonos assessoravam os clérigos, afirma Noé (1977, pp. 384, 385), incentivando essas calúnias e assim, Maurer e seus amigos se viram obrigados a se desligarem das igrejas de ambas as confissões, isso porque os clérigos “já haviam ateado fogo entre o povo ignorante e sem idéias, onde imperavam o que não tinham idéias próprias, até mais longínquas colônias”. Quando alguém dizia ter alcançado cura, os clérigos colocavam em dúvida e alertavam para não tomar os remédios, pois estavam enfeitiçados por bruxaria, além de dizer que Maurer afirmava: “se não vens a mim, deves ser morto a tiros”.

Segundo Noé (1977, pp. 385, 386), “o povo era mantido espiritualmente em nível inferior e sob o jugo da igreja, para que só trabalhasse para os clérigos despóticos” acreditando que “se tivessem permitido a liberdade de pensamento, cada um poderia ter-se manifestado livremente” decidindo cada um “se os esclarecimentos de Jacobina lhe eram ou não contrários, ou se ela era movida por forte ambição por causas das curas”.

“Um espírito livre não faz nada de mal e não precisa temer nenhum esclarecimento ou revelação”, escreve Noé (1977, pp. 391, 392), mas os adeptos passaram a ser agredidos, com palavras rudes e desaforos, além da campanha difamatória, que chegou até as crianças, que quando estavam com facas na mãos diziam: “com esta faca vou fazer lingüiça de Jacobina!” e as mulheres diziam: “matem-na, a tiros, queimem-na, reduzam-na a carvão, pois ela é uma bruxa”! Noé relata que nas casas se falavam coisas desumanas sobre os *mucker*, não podendo ele escrever o que “em sua alucinação, diziam contra o esclarecimento, todos os que não podiam suportar a liberdade e a justiça”.

As acusações e os ataques contra os *mucker* aumentaram e Noé (1977, p. 389) questiona do porque que foi que as pessoas que levantaram as calúnias e mentiras não foram interrogadas judicialmente, pois aí se teria descoberto onde estavam os autores que cortaram

os rabos de cavalos, mataram o gado e assaltavam as pessoas que vinham para a casa dos *mucker*.

Noé (1977, p. 392) conta que quando os ataques se tornaram mais fortes, inclusive da parte dos delegados, os *mucker* solicitaram ajuda aos governantes, chegando à última instância, indo três deles pessoalmente ao Rio de Janeiro, solicitar do Imperador proteção, proteção essa que não veio. Dessa forma, “não se teve mais sossego e paz. Sempre alvos da zombaria e sem proteção das autoridades de São Leopoldo, os *mucker* se viram obrigados à auto defesa”. Assim, “eles se supriram de armas de caça, pistolas, aqui e ali um revolver, para poder enfrentar uma breve luta, caso fosse necessário”. Mas sobre esta parte da história falaremos mais à frente.

Amado (2002, p. 189) esclarece que na primeira fase, os *mucker* não romperam com suas igrejas e continuaram batizando as crianças, casando-se e ajudando a manter o pastor e as capelas. Entretanto, a partir de 1871, o grupo tomou outros rumos, adotando a leitura e a livre interpretação da Bíblia, entoando cânticos religiosos, identificando Jacobina com a revelação divina e criando e popularizando a noção do fim de mundo próximo. A passagem para a fase religiosa coincidiu com a abertura do grupo à pessoas estranhas e provocou descontentamento em alguns adeptos, deixando de ser uma reunião que envolvia um pequeno círculo familiar fechado. Para Amado, “tratou-se de uma evolução interna do próprio grupo, que passou de uma ‘fé natural’ - que não interferia nas religiões oficiais - para o terreno da religião, enquanto explicação do mundo”.

Sobre a organização interna do grupo *mucker*, Amado (2002, pp. 191-193) esclarece que não havia estatutos ou leis, nem segredos, a entrada era livre e não prestavam juramento, além daquelas palavras de Maurer que já nos referimos. Além disso, era preciso concordar com as palavras do 5º capítulo do evangelho de Mateus, que trata das bem-aventuranças⁶⁵.

⁶⁵ Mateus 5: 3-12. As bem-aventuranças. “Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão

Há, porém, um problema controvertido que se refere “a existência ou não de um grupo de pessoas a quem Jacobina teria dado o título e a função dos apóstolos da bíblia” adverte Amado. O padre Schupp (2000, pp. 63-67) afirma que esses apóstolos foram escolhidos entre os que freqüentavam a casa e a população local também acreditava na existência desse corpo apostólico, mas alguns *mucker* negam tal fato. Para Amado, sabe-se que havia uma liderança intermediária entre o casal e os adeptos, como os irmãos de Jacobina, e os patriarcas das famílias que aderiram ao grupo, e alguns outros que se destacaram. Entretanto, Amado esclarece que não foi possível solucionar de forma satisfatória esse problema, pois nenhuma fonte era suficientemente digna de crédito pra derrubar as opositoras e comprovar a existência ou não de apóstolos escolhidos por Jacobina, tendo os seus nomes associados aos apóstolos bíblicos.

Além da controvérsia sobre os apóstolos, há outras duas. A primeira reside na veracidade ou não de Jacobina ter dito que era o Cristo. Schupp (2000, pp. 60, 61) descreve uma cena, onde todos estão reunidos e cantam um hino. Jacobina entra de maneira teatral, vestida de branco. Um homem, que Schupp descreve como de ombros largos, de cabelos negros e sobranceiras densas e Amstad (1999, p.164) afirma ser João Jorge Klein, rompeu a multidão e disse: “Eu creio que és o Cristo”, e ela respondeu: “Dizeis que sou o Cristo, e eu o sou. [...]”. Relembramos que para Schupp, Klein era o mentor intelectual do grupo, mas que exercia sua influência de maneira invisível, por isso o chamou de “o misterioso”.

A segunda controvérsia diz respeito a uma suposta troca de casais. Schupp (2000, pp. 172, 173) relata que Jacobina chamou o esposo Maurer e disse que ele não estava a altura de sua vocação e que não era capaz de conduzir bem uma causa tão elevada quanto a dela, e que

a terra. Bem-aventurados os que têm fome, porque serão fartos. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e mentindo, disserem todo mal contra vós. Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós.” Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida, revista e atualizada, 2ª edição. Sociedade Bíblica do Brasil.

assim havia escolhido outro para ocupar o lugar dele e esse era Rodolfo. Também mandou chamar a esposa deste e a avisou da troca feita. Apesar de termos ciência da parcialidade no estudo feito por Schupp, por ser claramente um livro contra os *mucker*, resolvemos aqui incluí-lo para termos consciência da proporção que os fatos tomaram.

Sobre a polêmica de Jacobina se nomear ou não Cristo, Amado e Dickie esclarecem que a maioria dos adeptos dizia que era por meio dela que Deus falava, mas não como o próprio Cristo. O único *mucker* a dizer que reconhecia Jacobina como Cristo foi o sapateiro Augusto Wilborn, e o disse em razão da forma como ela explicava a Bíblia (situação essa sobre a qual já nos referimos anteriormente). Segundo as autoras, talvez exista a possibilidade de outros terem sentido o mesmo, mas era minoria, entretanto esclarecem que tanto a população quanto as autoridades estavam convencidos que ela se dizia o próprio Cristo. (AMADO, 2002, p.190; DICKIE, 1996, p. 350).

Sobre a troca de casais, Noé (1977, pp. 387, 388) traz um outro ponto de vista, pois afirma que por causa dos transtornos que começaram acontecer na casa dos Maurer, pelo fato dele não conseguir “manter a casa limpa” dos intrusos mal intencionados, Rodolfo Sehn ocupou o lugar de Maurer para ouvir e guardar o que ela dizia, além de mais uma mulher, “pois a família Sehn era uma família firme nesse assunto”. Outro motivo para a substituição se justificava pela necessidade de se ter uma mente clara para captar o que Jacobina dizia e depois de poder transmitir as declarações dela, e Rodolfo foi escolhido “por sua capacidade de pensar intensamente”. Noé esclarece que para Jacobina e para os adeptos, foi um golpe constatar que seu marido não a estimava mais, que fazia pouco caso dela. A partir disso, Noé julga que os clérigos puderam aplicar sua história da escolha dos apóstolos.

Dickie (1996, p. 422) esclarece que os depoimentos negam que Maurer tivesse assumido Guilhermina, a esposa de Rodolfo Sehn, como sua mulher e até a própria Guilhermina nega que tenha sido mulher de Maurer e que seu marido estivesse vivendo “em

concubinato” com Jacobina. Os depoentes disseram que não houve troca de mulheres, mas que Maurer cederia seu lugar a Rodolfo e isso por decisão de Jacobina. Segundo Dickie, “as razões alegadas para a substituição eram de ordem espiritual em nada lembram a libertinagem que os discursos acusatórios pretendiam imputar a Jacobina e seu grupo”.

Amado (2002, p. 229), por sua vez esclarece que “o declínio da liderança de João Jorge coincide com as primeiras notícias de brigas entre o casal” e que o exame da documentação mostra que João Jorge estava confuso e Jacobina em ascensão, cada vez mais se tornando a líder única. No período de 1871 ao final de 1872, Jacobina tem participação cada vez mais efetiva, fazendo esclarecimentos, interpretações bíblicas e incorporando em suas pregações novas idéias como o dualismo, onde o povo escolhido por Deus seria salvo e o sem Deus se destruiriam a si próprio e também a idéia do milenarismo, onde pregava que o fim do mundo estava próximo (AMADO, 2002, p. 346).

Inicialmente todos os irmãos e irmãs de Jacobina eram adeptos dos Maurer. Mas, mudanças provocaram uma crise entre Jacobina e seu irmão Franz. Jacobina escreveu uma carta⁶⁶ a ele, onde apela para que retornasse ao grupo. Domingues esclarece que na véspera de ser escrita essa carta, uma sobrinha de Jacobina, filha de Henrique Mentz foi batizada pelo pastor-colono Boeber, em 23 de fevereiro de 1873. O padrinho escolhido para batizar Amália foi exatamente Franz, o que leva Domingues (1977, pp. 86, 87) a supor que este, influenciado pelo recente delegado Lúcio Schreiner, aproveitou a oportunidade para tentar dissuadir a irmã de continuar com as suas práticas, o que deve ter provocado o desentendimento entre os irmãos.

Observamos que ainda nesse período todos freqüentavam as igrejas, participando das cerimônias. Entretanto, Amado (2002, p. 347) esclarece que a partir de maio de 1873, os *mucker* foram pressionados e levados a abandonarem as igrejas, escolas e as participações

⁶⁶ Ver anexo A.

civis, como as eleições. Eles “abandonaram o mundo de São Leopoldo, criaram outro”, afirma ela.

3.5 AS PRIMEIRAS OFENSAS E AS PRIMEIRAS REAÇÕES

Sobre a participação de Schreiner é necessário um esclarecimento. Lúcio Schreiner era um advogado e exercera funções de subdelegado em São Leopoldo e era membro do partido Conservador e decidiu candidatar-se para as eleições municipais em 1872 e procurou alguém da família Maurer para ter um empréstimo, que foi negado. Em outra ocasião tentou obter votos dos que freqüentavam as casa dos Maurer, já que João Jorge era um homem de muito prestígio, tentativa essa também frustrada. Na verdade, eles não apoiaram Lúcio Schreiner e a nenhum outro candidato, porque não compareceram às eleições, esclarece Amado (2002, pp. 200, 201).

Entretanto havia um irmão de Lúcio, João Jorge Schreiner, que era o delegado em São Leopoldo, e que conseguiu ser eleito vereador em 1872. Sendo assim, ele deixou o cargo que exercia em janeiro de 1873, sendo substituído pelo subdelegado, que era seu irmão Lúcio. Cabe aqui esclarecer que Lúcio e João Jorge Schreiner era primos de Jacobina. Daí por diante, Lúcio Schreiner, agora oficialmente delegado de São Leopoldo, torna-se um implacável opositor dos *mucker*, afirma Amado (2002, p. 201), bem como todas as autoridades locais, como por exemplo o subdelegado Cristiano Splinder, que abriu a primeira sindicância a respeito de João Jorge Maurer, a 08 de maio de 1873. Amado observa que:

desde o seu surgimento em 1868, até maio de 1873, quando sofreram a interferência das autoridades policiais, os *mucker* organizaram um grupo distinto dos outros, reunido em torno dos mesmos líderes e das mesmas idéias. Unia-os a descrença na realidade que os rodeava e a esperança num mundo que se lhes afigurava melhor. Enquanto não chegava o “último dia, afastaram-se daquilo que os decepcionara e se prepararam concretamente para a “nova era”. Sua atitude de recusas frente à eleições, escola, Igreja e acontecimentos sociais valeu-lhes as primeiras repressões organizadas (2002, p.199).

No dia 4 de maio de 1873, aconteceu um culto na casa dos Maurer, onde Jacobina teria se anunciado ou teria sido vista como o Cristo. Estima-se que nesse culto estavam presentes entre 200 a 500 pessoas. Poucos dias depois, a 10 de maio, foi redigido um abaixo-assinado⁶⁷ pelos moradores residentes no 4º Distrito de São Leopoldo e que eram contrários aos *Mucker*. O enviaram ao delegado de polícia, contendo 46 assinaturas, onde afirmavam que Maurer era um curandeiro e explicava a Bíblia, que Jacobina se dizia Cristo e nomeara três apóstolos, que promoviam dissolução e brigas nas famílias, que se afastaram das igrejas e das escolas e que estavam comprando muito chumbo.

Amado (2002, pp. 209, 210, 226) explica que tal abaixo-assinado foi encabeçado pelo pastor-colono Frederico Guilherme Boeber e pelo professor João Weiss. No mesmo dia que foi redigido o abaixo-assinado, o inspetor de quartirão, João Lehn, cumprindo as ordens do subdelegado, vai até a casa de Maurer e o intima a depor. Maurer se nega a ir, afirmando que não cometera nenhum crime. Amado esclarece que nesse momento a reação concentrou-se no 4º e 5º distrito de São Leopoldo, somente mais tarde é que oposição se estenderá a algumas outras áreas da província.

O nome *Mucker* foi possivelmente atribuído ao grupo por este pastor-colono Frederico Guilherme Boeber que encabeçou o abaixo-assinado. Schupp (2000, p. 69) conta que os protestantes, “quando despidos de preconceitos, tinham passado a condenar os desatinos religiosos de Jacobina”, e destaca entre eles, de maneira especial, um dos pregadores da vizinhança, que do púlpito se opunha ao que acontecia na casa dos Maurer, e, desta forma, estigmatizou o grupo com o nome de *Mucker*. Essa palavra era usada como sinônimo de santarrão, beato falso, fanático, hipócrita. Amado (2002, p.21) esclarece que era assim que os adversários designavam, na época, pejorativamente, os rebeldes. Ela (2002, p. 27, n.r. 3,) informa também que “o próprio tempo encarregou-se de retirar-lhe o conteúdo pejorativo”.

⁶⁷ Ver anexo B.

No dia 16 de maio, um jornal de Porto Alegre publica um longo artigo, denunciando os *mucker*, onde afirmava que se tratava de um grupo de fanáticos, composto por mais de quinhentos homens armados. Isso provocou a ida do chefe de polícia Luiz José de Sampaio até São Leopoldo, acompanhado de cinquenta praças, para interrogar Maurer, Jacobina e adeptos. O interrogatório de Maurer ocorreu no dia 20 de maio e foi enviado preso até Porto Alegre. Já nos detivemos anteriormente sobre o episódio do depoimento de Jacobina, sobre sua ida, em estado letárgico, em 22 de maio, até São Leopoldo, transportada por carroça e sobre os exames de Dr. Hillebrand e seu envio para a Santa Casa em Porto Alegre. (AMADO, 2002, p. 211).

O chefe de polícia Luiz José de Sampaio envia seu relatório ao presidente da província João Pedro de Carvalho Moraes, em 02 junho de 1873. Petry (1966, p.60) transcreve o ofício nº 1287 de 14 de junho de 1873, do presidente da província Carvalho de Moraes, ao então Ministro dos Negócios da Justiça, Conselheiro Manoel Duarte de Azevedo, que diz:

A 13 de junho foram postos em liberdade os esposos Maurer por ter verificado o presidente da Província que era infundado o terror de que achava possuída a população da cidade de São Leopoldo, 4º distrito, e que nenhum fim político tinham semelhantes reuniões, ocorrências que tiveram por origem a ignorância e o fanatismo religiosos de alguns indivíduos de pouca ou nenhuma importância.

Enquanto o casal estava preso, realizou-se no Ferrabráz a Festa do Pentecostes, no dia 1º de junho de 1873, reunião essa que foi interrompida pelo subdelegado Splinder. Segundo Amado (2002, pp. 212-214, 228) o período que se segue, depois da volta dos Maurer da prisão, reforçam o grupo, que os acolhem com entusiasmo. Maurer foi intimado a assinar um termo de bem viver, e é proibido de fazer as reuniões. Interessante observar que Maurer solicita autorização para construção de uma casa maior, para abrigar os doentes. Essa construção foi aprovada e durou aproximadamente oito meses, tendo o acompanhamento diário do inspetor de quarteirão João Lehn e fiscalização de Splinder, ambos encarregados por

Schreiner para vigiarem os *mucker*. No período inicial da construção não foram encontradas armas nem munições, além daquelas que normalmente os colonos possuíam para a defesa de suas propriedades.

Alguns acontecimentos aumentaram a tensão na colônia. Os *mucker* reagiram de forma controversa em dois episódios, ambos relacionado ao enterro de adeptos, pois não queiram enterrá-los no cemitério, mas sim na roça. No final de outubro de 1873, um comerciante, que era ferrenho opositor dos *mucker*, desapareceu, e boatos começaram a correr que estes é que o tinham assassinado. Dias depois, o sogro do subdelegado Splinder, Pedro Hirt suicidou-se. Na véspera de sua morte, ele foi visitado por Maurer, e conversaram longamente. No dia seguinte foi encontrado enforcado em seu quarto e “seu suicido foi atribuído a influencia maléfica dos *mucker*”, esclarece Amado (2002, p. 251).

Além desses episódios, o inspetor de quarteirão, João Lehn, sofreu um atentado, sendo ferido gravemente. Dois homens encapuzados foram até a sua casa e atiraram nele. Lehn afirma ter reconhecido as vozes e que eram Jacó e Rodolfo Sehn. Eles foram presos, e, mesmo não havendo provas, foram julgados à revelia. O atentado a Lehn ocorreu em 22 de novembro de 1873, mas a denúncia só foi oferecida a 21 de junho de 1874. Os Sehn não chegaram a receber a sentença, pois morreram em dois de agosto de 1874 (AMADO, 2002, p. 215; DICKIE, 1996, p. 78, 82).

Dickie (1996, p. 82) esclarece que no primeiro depoimento Lehn disse que “quase podia afirmar” ter sido Jacó Sehn que deu o tiro. Após vários dias contando tal história “a certeza foi se construindo com a repetição” e assim Lehn afirmou que sabia quem o tinha atacado, levando todos os depoentes a firmarem que ele dizia a verdade.

Dickie (1996, pp. 53, 58) compreende que o ponto central dos depoimentos reunidos pela sindicância era a preocupação com a qualidade pacífica ou não das reuniões dos Maurer. Ela observou que a concepção de pacificidade revelou-se muito particular, pois para os

colonos, os *mucker* não eram considerados pacíficos porque tiravam os filhos das escolas, haviam riscado seus nomes do rol de membros das igrejas, acusavam os pastores e padres de serem falsos profetas, pregarem a separação de casais, e brigas entre os filhos e os pais e proclamando a não obediência às autoridades. Dickie observa que nesse momento de acusação por parte dos colonos, não há uma ameaça de agressão violenta por parte dos *mucker*, mas sim uma concepção de desordem social, uma agressão a valores que constituíam a segurança dos colonos. “Portanto, a segurança é um estado ou uma ordem que depende da manutenção do respeito às igrejas instituídas, ao ensino escolar, à unidade familiar” afirma Dickie.

Com o ataque a Lehn, as autoridades acharam por bem prender Maurer e mais 32 adeptos, para os colocarem sob vigilância da polícia, pois tinham medo dos ataques do povo, que diziam eles, estava exacerbado. Os delegados alegavam que a prisão era uma forma de proteção dos *mucker*. A prisão ocorreu em 23 de novembro e foram soltos em 30 de novembro de 1873. A 27 de novembro cinco jovens *mucker* foram recrutados para o exército por ordem de Schreiner. A 28 de novembro foi enviado ao presidente da província um abaixo-assinado de moradores contrários aos *mucker* pedindo a deportação dos mesmos (AMADO, 2002, pp. 216, 217).

O francês emigrado, Otto Paulo Emílio Jullien, que se casou com a filha do primeiro administrador de São Leopoldo, foi um dos intérpretes juramentados no processo contra os *Sehn*. Amado (2002, p. 222) extraiu de seus apontamentos um trecho que retrata a situação que os *mucker* estavam enfrentando:

Enquanto os Mucker se reuniam para as suas orações e preleções bíblicas, vindos de todas as picadas, longínquas, os contrários roubavam-lhes nos poteiros os cavalos até o sabugo, soltavam-lhes o gado nas grandes e prósperas plantações, centos de colméias cheios eram revirados e deitados no chão (...) a roupa nos quaradores era rasgada e feita em pedaços: naturalmente tudo bem às ocultas e sem testemunhas.

Depois desses acontecimentos, André Luppá, Carlos Einsfeld e João Jorge Maurer foram até o Rio de Janeiro para entregar ao Imperador Pedro II um abaixo-assinado⁶⁸, redigido por João Jorge Klein, datado de 10 dezembro de 1873, onde descreviam os últimos acontecimentos e as perseguições que estavam sofrendo. Noé (1977, p. 386) afirma que foram três as tentativas do grupo junto ao Imperador. Segundo Dickie (1996, p. 395) “era um pedido crucial e derradeiro, que mostra a concepção e a expectativa do grupo de que podia viver no isolamento, mas dentro de uma ordem institucional”.

Entretanto, “em vez da resposta do Imperador receberam a notícia do pedido da sua deportação” e que o Imperador havia recorrido às autoridades locais para averiguação. “Duplamente decepcionados o grupo estava só, encurralado, mas, aparentemente solidário na certeza de que podiam – e deviam – fazer frente às injustiças a seu modo”, esclarece Dickie (1996, pp. 396-398), “reforçando a convicção de que só dependiam de si mesmos e de Deus para garantir o que consideravam seus direitos”.

A imprensa teve papel importantíssimo no decorrer dessa história e Amado (2002, pp. 255, 256) esclarece que os dois jornais de São Leopoldo, o *Der Bote* (protestante) e o *Deutsche Volksblatt* (jesuíta) escreviam muito sobre os *mucker*. O jornal *Deutsch Zeitung*, de Porto Alegre, dirigido por Koseritz, transcrevia as notícias do *Der Bote*. Koseritz também publicava suas próprias considerações a respeito do movimento, que eram absolutamente contrárias aos *mucker*. Segundo João Guilherme BIEHL (1991, p. 183) foi em 10 de dezembro de 1873 que Koseritz veiculou pela primeira vez no *Deutsche Zeitung* a palavra “Mucker”. Koseritz era maçom e encabeçava a liderança de um grupo ligado à elite socioeconômica e cultural da colônia alemã e teuto-brasileira, que tinha a intenção que conquistar um espaço político e econômico mais eficiente na sociedade brasileira. Apesar de não haver em São Leopoldo uma loja maçônica nesse período, os membros maçons, iniciados

⁶⁸ Ver anexo C.

em Porto Alegre, tiveram papel vital de oposição ao movimento *mucker*. Os *mucker* iam contra a tudo o que o grupo de Koseritz pregava: eles contestavam as autoridades, renegavam padres e pastores, a educação, a política, o comércio e a vida social. Por sua vez o grupo de Koseritz apoiava as autoridades brasileiras, incentivavam a educação, o enriquecimento e uma participação política ativa dos alemães e teuto-brasileiros e assim uma a projeção e vida social intensa na sociedade brasileira. Um particular desse grupo Koseritz é que eles defendiam o evolucionismo de Darwin e eram influenciados pelo pensamento positivista e assim eram contra tudo o que não era científico, rejeitando as manifestações religiosas, principalmente as que, para eles, se apresentavam de maneira ignorante e fanática como eram os *mucker* (AMADO, 2002, pp. 255, 256).

Amado (2002, p. 258) indica que os jornais brasileiros de Porto Alegre, o *Rio-Grandense* e *A Reforma* utilizaram-se do caso dos *mucker* com finalidade de propaganda e de disputa política, já que eram politicamente rivais, não se importando em averiguar a veracidade dos fatos publicados.

Souza (2000, p. 39) esclarece que a questão da imigração de católicos, que era apoiada pelos conservadores, representados pela elite ultramontanista, se viu favorecida pelo caso *mucker*. Segundo ele o protestantismo místico ou o fanatismo protestante, extremamente legalista do ponto de vista religioso, frustrou a concepção idealizada que os políticos liberais tinham dos imigrantes protestantes, pois eles acreditavam que os alemães eram fonte de modernização. Para eles, esse comportamento só era possível no catolicismo popular. Assim segundo Souza, os *mucker*, com seu comportamento fanático, pietista e místico causaram uma descrença nos liberais⁶⁹.

A partir desses dados podemos compreender a atuação efetiva e dura de Koseritz e dos alemães e teuto-brasileiros que faziam parte de seu grupo, pois eles estavam vivendo uma

⁶⁹ Sobre esse assunto ver: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 19--?.

guerra particular, contra os conservadores católicos, com a intenção de conquistarem um espaço na sociedade brasileira, e os *mucker* representaram uma ameaça às conquistas que vinham conseguindo.

O período que se inicia em dezembro de 1873 é caracterizado por mudanças cada vez mais radicais do grupo *mucker*. Carolina Mentz, irmã de Jacobina, escreve uma carta⁷⁰ ao primo Lúcio Schreiner, datada de 27 de dezembro de 1873, onde reclama das agressões que haviam sofrido, por ocasião das revistas que foram feitas na casa dos Maurer. No final da carta ela faz apelo para que eles sejam tratados de acordo com as leis do País e não de acordo com o julgamento de pessoas perversas e faz uma ameaça, utilizando-se do ditado popular, *quem com ferro fere, com ferro será ferido*. Interessante observar que ela termina sua carta deixando clara sua crença de que é dele o intento de se conseguir que todos sejam expulsos do País (PETRY, 1966, pp. 155, 156; AMADO, 2002, pp. 243, 244).

Depois dos ataques e zombarias que vinham sofrendo, além de se sentirem sem proteção das autoridades, “os *mucker* se viram obrigados à autodefesa” explica Noé (1977, p. 392) e temiam enfrentar uma breve luta e assim “se supriram de armas de caça, pistolas e aqui e ali um revólver”, se proveram de “mantimentos necessários para um período curto de tempo, até que o caso estivesse acabado”.

As armas foram tomadas pelo subdelegado, mas foram devolvidas à 5 de fevereiro de 1874, segundo Amado. Entretanto, o período de aparente tranqüilidade foi bruscamente interrompido nos fins de Abril, dando início o período de guerra.

Foi no dia 30 de abril de 1874, que Jorge Haubert, um menino órfão de pai e mãe foi assassinado. O inventário de João Adão Haubert, pai do menino, estava sob a responsabilidade de Lúcio Schreiner. Ele já havia indicado um parente da família, o alfaiate Guilherme Clos como o tutor dos cinco filhos menores. Entretanto somente duas crianças,

⁷⁰ Ver anexo D.

Adão e Joana, moravam com ele. A filha mais velha de João Adão, Dorotéia, era casada com Jacó Mentz, irmão de Jacobina. Depois do falecimento dos pais, Dorotéia ficou com duas irmãs menores sob sua guarda. Já nos referimos anteriormente à situação em que Elizabeth, a mãe de Jacobina e Jacó, em 2 de fevereiro de 1874, mordeu um rapaz que foi acompanhar o oficial de justiça com a intenção de tirar essas duas meninas da casa dos Mentz. Guilherme era um ferrenho anti-*mucker* e alegava que Jacó era adepto da perniciosa seita e desencaminhava as crianças. As meninas foram levadas à força, mas ficaram pouco tempo com Guilherme Clos, pois não comiam nem bebiam e assim, foram devolvidas à irmã mais velha (AMADO, 2002, pp. 242-245).

O menino Jorge Haubert morava com o padrinho Jorge Robinson. Quando, em dezembro de 1873, vários *mucker* foram presos, o menino foi levado juntamente com o padrinho, mas logo depois, à revelia do seu desejo, foi enviado para casa de Guilherme Clos. Amado (2002, pp. 246-248) relata que o menino acabou por se conformar, entretanto, o padrinho Robinson, não! Ele tentou reaver o menino apelando a um advogado, que se recusou a ajudá-lo por achar que o menino estava em melhor situação. Robinson fez várias ameaças com o intuito de conseguir de volta seu afilhado.

Na noite de 30 de abril, um indivíduo encapuzado, atirou pela janela da casa de Guilherme Clos, e matou o menino Jorge Haubert. Os *mucker* Jorge Robinson e Carlos Einsfeldt foram acusados do crime (AMADO, 2002, p. 247).

Dickie considera intrigante o fato dos depoentes afirmarem que, apesar de estarem encapuzados, os criminosos eram com certeza Robinson e Einsfeldt. Robinson nunca foi interrogado e morreu no segundo combate contra os *mucker* em 19 de julho de 1874. Apesar de não terem provas suficientes, Einsfeldt foi preso no dia 21 de junho e julgado tempos depois de terminado o movimento (AMADO, 2002, p. 247; DICKIE, 1996, pp. 86-91).

Todo o processo que incrimina os *mucker* é muito tendencioso, alguns acreditavam que o menino sabia demais sobre a seita e assim os *mucker* decidiram eliminá-lo (AMADO, 2002, p. 250). Entretanto, Galvão e Rocha (1996, p.77) alertam para o fato de que com a morte de Haubert, o tutor Guilherme Clos ficaria de posse da herança, e afirmam que “hoje recai sobre o alfaiate suspeitas sobre a autoria do delito”.

Poucos dias depois da morte do menino, Jacobina enviou uma carta⁷¹ ao delegado, seu primo Lucio Schreiner, datada de 19 de maio de 1874. Nesta, ela afirma que ele tem parte no que ela chama de “petição-monstro”, se referindo possivelmente ao pedido de deportação dos participantes do grupo. Ela inicia a carta fazendo referência a história do Imperador Nero, que assassinou sua mulher, mãe, irmãs e outros parentes. Na carta Jacobina faz uma ameaça: “Quem verte sangue humano, verá por sua vez vertido o seu sangue por mão humana”. Ela relata agressões que sofreu quando esteve presa, levada à força, e escreve ao primo que “o sangue humano que V. fez verter do meu corpo também brada da terra para o céu, pedindo vingança”. (Possivelmente ela esteja se referindo aos exames que nela fez o Dr. Hillebrand). Enfim, ela reclama o sumiço do marido, João Jorge, e apela para que o primo diga se seus cúmplices não o agarraram e não sumiram com ele. No próximo domingo, após Jacobina ter escrito essa carta, aconteceu um culto no Ferrabráz. Especula-se que nesse dia Jacobina teria iniciado efetivamente sua pregação de fim de mundo e determinado o ataque às famílias que os hostilizavam.

Ainda nessa fase tensa dos acontecimentos, Jacobina envia outra carta⁷², esta dirigida agora para seu primo Schröder. Ela indica que o primo Schreiner era o Anti-Cristo e que Schröder havia caído nas ciladas que ele armara. O conteúdo desta carta deixa claro o cunho messiânico, ficando evidente o tom ressentido e agressivo, como na carta enviada a Schreiner.

⁷¹ Anexo E.

⁷² Anexo F.

Poucos dias depois, outra tragédia abalou mais ainda os ânimos da cidade de São Leopoldo. A casa de Martinho Cassel, um ex- *mucker*, foi atacada e incendiada, sendo sua mulher, uma enteada e três de seus filhos mortos. Nessa noite de 15 de junho de 1874, Martinho não estava na sua casa, por isso saiu livre. Tanto a população, quanto as autoridades, atribuíram os crimes aos *mucker*, especificamente a Cristiano Cassel, primo de Martinho. (AMADO, 2002, pp. 249-251).

Depois desses ocorridos, o chefe de polícia chegou em São Leopoldo no dia 19 de julho de 1874, e segundo Amado (2002, p. 250), encontrou a cidade “em estado de grande euforia”, solicitando o reforço de “dez praças da Cavalaria da Força Policial, trinta praças do 12º Batalhão de Infantaria, dois oficiais subalternos, mais vinte praças, armamentos e munições, e convocou cinquenta guardas da 4ª Secção da Guarda Nacional de São Leopoldo”. Apesar de todo esse reforço, ele não conseguiu descobrir os autores do crime. O ambiente de tensão aumentou e a crise provocou uma revolta, que explodiu a 25 de junho, determinando um rumo novo e trágico para o episódio.

Dia 25 de junho de 1874 era o dia da comemoração do cinquentenário da imigração alemão. Foi nessa noite que os *mucker* deixaram o Ferrabráz e fizeram uma matança, atacando casas e vendas daqueles que consideravam seus inimigos. Noé (1977, pp. 392, 393) explica que os *mucker* “se viram obrigados à autodefesa” e que “teriam sido covardes se não tivessem defendido sua honra”, pois “eles tinham caráter”. Ele esclarece que aqueles que nunca haviam se “ocupado” dos *mucker* “não tinham nada a temer e a eles não aconteceu nada”. Ele especifica em seus apontamentos o caso da Sr^a Bender, pois ela era uma mulher que dizia maledicências sobre Jacobina e sobre os homens que freqüentavam a casa dos Maurer, e assim, nesse dia, dois homens foram à casa dela e a mataram a tiros. Noé justificou que a mataram porque “eles foram os mais visados por ela”. Também ele assume a tentativa de matar Miguel Fritsch aos *mucker*, pois ele “tinha culpa no cartório”.

O pastor da cidade de Nova Petrópolis, Henrique Hunsche (apud Domingues, 1977, p. 405), relata em seu diário que Fritsch e a viúva Bender “não haviam feito nada de mais do que oportunamente caçar dos *mucker*”, e “ambos tiveram que pagar essa brincadeira com a morte”, tendo Fritsch sorte de não ter morrido, pois se escondeu atrás da porta!

As estradas estavam cheias de homens armados e os homens *mucker* tiveram dificuldade em voltar para suas casas e se esconderam no mato. De lá viam suas casas pegando fogo, pois os habitantes invadiram suas casas, levaram suas familiares e atearam fogo nelas. Noé (1977, pp. 392, 393) afirma que a eles “não custou lutar, pois havia chegado o dia da desforra”.

Sobre o caso citado por Noé, o da Sr^a Bender, Amado (2002, pp. 280, 281) explica que uma filha dela, Suzana, se apaixonara pelo filho de Jacó Noé, e a mãe foi totalmente contra esse namoro e provavelmente ela tenha sido morta por Jacó e seu filho. Amado indica que foi nos dias 26 e 27 de junho que os colonos atacaram as propriedades dos *mucker* e prenderam seus familiares, e puseram fogo nas casas, confirmando o que foi contado por Noé, só que ele não havia especificado as datas. Ela indica que foram presos um velho, dezesseis mulheres e as crianças. A velha Maria Elizabeth Noé quase foi enforcada pelos moradores.

O ambiente era caótico e ameaçador, para todos que ali viviam. Amado (2002, p. 383). alerta para a culpa que os próprios colonos anti-*mucker* imputavam às autoridades. Como exemplo, ela cita o caso do 1º Juiz de Paz do Termo de São João do Monte Negro, João Frederico Schreiner, que deu ordem de prisão para todos os *mucker*, mas não ficou presente para assistir a execução de sua ordem, fugindo para um local desconhecido e só reaparecendo depois de tudo terminado. Cabe lembrarmos que ele era irmão do delegado Lúcio Schreiner.

3.6 OS COMBATES FINAIS. FINAIS?

Após esses acontecimentos começaram a chegar a São Leopoldo munições, armas e soldados. Segundo Amado (2002, pp. 283-285, 301), foram para lá enviados cerca de noventa e dois praças do Batalhão de infantaria, dois praças do corpo policial, quarenta praças da Guarda Nacional de Porto Alegre e também dois canhões além de cavalos e dinheiro. Segundo Amado, o combate do dia 28 de junho, liderado pelo coronel Genuíno Olympio Sampaio, comandante do 12º Batalhão da Infantaria, contava com cerca de 190 praças, ajudados por mais alguns colonos. Eles tentaram atacar a casa dos Maurer, entretanto as coisas não se passaram como esperavam. Amado transcreve o relato de um colono que estava presente e este conta que logo foram “recebidos por uma descarga de fuzilaria que partira do mato”. Os dois canhões ficaram logo inutilizados depois do primeiro tiro, desmontando-se um e ficando o outro preso nas ondulações do terreno. Os *mucker* faziam fogo contra os soldados, de dentro da mata, pois conheciam bem o terreno e assim o coronel Genuíno ordenou a retirada das tropas, que ainda foram perseguidas por uns quinze minutos. Os *mucker*, que eram em torno de 150, incluindo mulheres e as crianças, saíram vencedores neste primeiro ataque.

Depois da derrota, Genuíno solicitou ajuda e recebeu-a de todos os lados, completando assim seu exército. Entre soldados, oficiais e paisanos estima-se 506 homens. Entretanto, durante o período de preparativos para o segundo ataque, graves problemas foram identificados, como indisciplina, desorganização, mau treinamento. O capitão Fontoura havia se ferido no último combate, assim o capitão Francisco Clementino de San Tiago Dantas, primeiro instrutor do Curso de Infantaria e Cavalaria da Escola Militar do Rio Grande do Sul, se ofereceu voluntariamente para lutar. O presidente da província e o comandante das forças armadas marcaram para dia 18 de julho o segundo ataque, mas por causa do mau tempo, foi adiado (AMADO, 2002, p. 293).

A 19 de julho de 1874, o coronel Genuíno liderou um grupo de 506 homens e com quatro canhões atacaram a “fortaleza do Ferrabráz”.

Noé (1977, p. 395) conta que a primeira bala do canhão “atingiu o andar de baixo, no teto e voou na direção do relógio, que havia batido 9 horas. Aí um tiro de canhão acertou o relógio, o que foi inútil”, e com um certo humor ele continua, “visto que o relógio só sabia bater e não atirar”. “Outras duas balas atingiram a cumeeira do andar de cima”, concluiu ele. Algumas mulheres e moças participavam atirando, porém não adiantava muito afirmou Noe. Os soldados entraram na casa e atearam fogo nas camas. Todos foram rapidamente tentando retirar os vivos e os mortos para fora da casa.

Amado (2002, p. 295) relata que os soldados retiraram 52 pessoas vivas, mas somente mulheres e crianças e oito cadáveres. Ela afirma que os documentos são unânimes em afirmar que os soldados usaram de violência desmedida não só durante o ataque, mas depois dele. Através dos relatos de Klein soube-se que as mulheres desarmadas foram sumariamente mortas e os fetos de gêmeos foram arrancados das entranhas de uma mãe morta e enfiados numa vara comprida como se fossem preparar charque. Além disso, cortaram os órgãos genitais de várias mulheres, que foram expostos. Os dedos e as orelhas de uma mulher, ainda viva, mas gravemente ferida, foram cortados para tirarem seus anéis. Os relatos de Klein foram confirmados por outros tipos de fonte, e segundo Amado, um colono que estava na luta afirmou que “o fato de abusarem das mulheres dos *mucker* revoltou até mesmo os colonos aliados”.

Segundo Domingues (1977, p. 375) se abrigavam nas casa dos Maurer, no dia 19 de julho em torno de 120 pessoas, das quais morreram nove homens, nove mulheres e doze crianças. Foram capturadas dezesseis mulheres e trinta e seis crianças.

O coronel Genuíno enviou a notícia da vitória a São Leopoldo! Entretanto, a batalha estava ganha, mas não a guerra. Mas eles ainda não sabiam disso.

Depois dos ânimos acalmados, Coronel Genuíno descobriu que, surpreendentemente, alguns *mucker* haviam conseguido fugir e se refugiaram no mato. Não haviam encontrado Jacobina, Maurer e nem outros líderes importantes entre os que foram presos e nem entre os mortos. Assim descobriram que não haviam vencido a guerra, pois a vitória não estava completa.

Na madrugada do dia seguinte ao ataque, a 20 de julho, o acampamento militar foi atacado pelos *mucker* que sobreviveram. Os soldados foram surpreendidos pelos tiros que vinham do mato e tomados de grande susto ficaram desnorteados, alguns atirando na direção do mato, outros correndo e outros fugindo. No meio dessa confusão o Coronel Genuíno foi atingido na perna, morrendo ao amanhecer.

Amado (2002, pp. 297, 298) revela que a morte do coronel é controvertida, pois existem informações que ele foi atingido por bala dos *mucker*, mas outros documentos dizem que foi ferido por um de seus soldados, o chamado “fogo amigo”. O capitão Francisco Clementino de San Tiago Dantas fora testemunha do fato e acredita que dificilmente os *mucker* tivessem armas de tão longo alcance e que na verdade o acampamento não estava em local propício e os soldados se comportaram de forma desordenada e desorganizada.

Há algumas suspeitas que os *mucker* atacaram os soldados depois de descobrirem que estes haviam agredido e abusado das mulheres *mucker*. Amado (2002, p. 298) traz o relato de um colono, um paisano armado, que contou que os soldados “depois de prenderam as mulheres, com os oficiais fizeram orgia com elas com bebidas e churrasco” e usando de força “usou e abusou das mulheres dos *mucker* como quis, obrigando-as a atos vergonhosos, e os *mucker* foram vingar suas mulheres”.

A notícia da morte do coronel Genuíno provocou pânico na cidade de São Leopoldo e muita preocupação em Porto Alegre. Boatos se espalharam que eles haviam se multiplicado e

que estavam dispostas a tomar São Leopoldo. Eles não tinham idéia de quantos haviam sobrevivido. O batalhão reunido se dispersou.

Entretanto, um grupo liderado por João Daniel Collin e Pedro Schmidt, apoiado pelo coronel Augusto César que havia tomado o lugar de Genuíno, reuniu 150 colonos armados e mais quarenta praças e no dia 26 de julho atacaram os *mucker* no mato, sem saber ao certo onde estavam. De repente um colono é atingido no pescoço por uma bala de um *mucker* e morreu imediatamente. Assustados, os colonos e praças saíram em debandada, perseguidos pelos tiros dos *mucker*. Esta foi outra tentativa fracassada, os colonos tiveram dois mortos e três feridos.

A situação se tornou ainda mais grave depois desses ocorridos e precisava ser resolvida. O capitão Francisco Clementino de San Tiago Dantas retorna a São Leopoldo para organizar um próximo ataque, mas enfrenta problemas de indisciplina com os soldados. Resolvidos esses problemas, ele reuniu 148 combatentes e os treinou, pois atiravam muito mal, “mesmo a pequena distância” e solicitou mais projéteis. Os soldados não usariam os uniformes vermelhos de costume, mas sim roupas verdes para se camuflarem no mato (AMADO, 2002, pp. 302-304).

O combate estava marcado para o dia 1 de Agosto, mas no dia anterior o *mucker* Carlos Luppa foi levado até o acampamento e indicou aonde ficava localizado o esconderijo dos fugitivos. Capitão Dantas adiou o ataque e no dia 02 de Agosto dividiu as tropas em pequenos destacamentos. Distante ainda do reduto, havia um sentinela dos *mucker*, Cristiano Karst, e este foi morto pelo seu próprio cunhado, Carlos Luppa, o traidor dos *mucker*. O reduto onde se encontravam eram duas cabanas cobertas de couro feita entre grossas árvores. Os soldados se aproximaram e encurralaram os *mucker*. Estes resistiram, mas depois duas horas de fogo e resistência, estavam todos mortos. Todos os dezesseis *mucker* e Jacobina (AMADO, 2002, p. 304; DOMINGUES, 1977, pp. 360-365)!

Entre os *mucker* mortos estavam: Rodolfo, Jacó, João Carlos e Martinho, todos da família Sehn, Conrado, João e Henrique, da família Noé, Valentim Wassum, Nicolau Schnell, Jacó e Carlos Maurer (sogro de Jacobina), Nicolau Barth, Cristiano Karst, Catarina Arend, Ana Hofstätter e Jacobina. Todos foram enterrados ali mesmo, no local do combate.

3.6.1 As repercussões ao longo do tempo...

Com a morte de sua líder, o movimento *Mucker* estava definitivamente encerrado. Mas o fenômeno *Mucker*, com suas histórias e mitos ainda continuaram a existir nos relatos, nas fantasias, nos jornais, na memória e no imaginário do povo durante muitos anos, repercutindo de tal forma que não seria honesto dá-lo por finalizado simplesmente com a morte de Jacobina.

Podemos iniciar por João Jorge. Depois de se despedir de Jacobina, João Jorge Maurer tomou rumo desconhecido. Segundo Amado (2002, p. 326) o destino do curandeiro é um mistério. Noé (1977, p. 396) afirma que ele foi visto em Uruguaiana, mas Domingues (1977, p. 372) acha isso improvável pelo fato de João Jorge não falar português. Em Janeiro de 1875 foram encontrados, nas terras do colono Guilherme Ohlweiler, dois corpos enforcados, pendurados por cipó, já em estado avançado de putrefação. Para alguns, os corpos eram de João Jorge e de seu irmão Carlos. Schupp (2002, p. 317) afirma que o alfaiate Schardong reconheceu a roupa que João Jorge usava e o inspetor Lehn reconheceu as armas que estavam perto do local. Alguns supõe que eles se suicidaram, outros que eles foram enforcados, sem termos com certeza a verdade sobre o paradeiro de destino de João Jorge.

Sobre outros *mucker*, como João Daniel Noé, Henrique Noé, Jacó Noé, Nicolau Fuchs e Daniel Ahrend sabe-se que fugiram para mata adentro e “durante os dias eles se mantinham deitados em silêncio e à noite seguiam caminho” conta Noé (1977, pp. 396-398), que também

relata os infortúnios que passaram, pois por sete anos eles viveram escondidos no mato, até que todos os que haviam sido presos tivessem saído da prisão.

Os *mucker* que foram absolvidos decidiram não voltar ao Ferrabráz e se fixaram em outras picadas mais afastadas. Alguns foram para a Terra dos Bastos e outros para a Linha do Pirajá, em Nova Petrópolis. João Daniel Noé, seu filho Miguel Noé com a esposa Aurélia, filha de Jacobina, e alguns outros foram morar em Nova Petrópolis. Eles viviam retraídos e mesmo assim enfrentavam perseguições por parte de colonos e eram marginalizados. Os *mucker* da região da Terra dos Bastos e da Linha do Pirajá às vezes se encontravam e assim não tardou a surgirem boatos que a seita estava se reorganizando, liderada por Aurélia. O ódio fomentado provocou, em 1897, sucessivas emboscadas aos colonos de Pirajá e assim foram assassinados Henrique Weber, Guilherme Graebin e Jacob Mueller. Esse último, segundo Schupp, nem *mucker* era (AMADO, 2002, p. 328; PICCOLO 1989, p. 123; SCHUPP, 2000, pp. 325-327, PETRY, 1966, pp. 114, 115)!

Pastor Hunche (1977, p.407), afirma em seu diário que os cadáveres dos *mucker* mortos na noite de 23 para 24 de outubro de 1897 permaneceram na rua até o dia 26, “porque a Justiça se fez esperar”. O próprio Hunsche fez o sepultamento do jovem Jacob Mueller no dia 25 de outubro.

Na Terra dos Bastos essas notícias repercutiram, aumentando a animosidade da população contra os *mucker* que ali viviam. Um fato ocorrido no dia 26 de dezembro de 1897 provocou outra tragédia. Uma mulher foi encontrada morta em sua casa, com as veias cortadas e seu sangue recolhido em vasilhas. Os *mucker* foram acusados, mas não se conseguiu provas para condená-los. Entretanto, a 3 de janeiro de 1898, um grupo em número superior a duzentos colonos, atacou e linchou aqueles que achavam serem os culpados, os *mucker* Jacó Gräbin e seus filhos Jacó e Adão, Filipe Noé e Luiz Künzel (AMADO, 2002, pp. 328, 329; SCHUPP, 2000, p. 328).

Gino Ferri (1975, pp. 57, 61) se refere a uma outra história que segundo ele, se desenrolou a partir dos *mucker*. Trata-se dos “Monges do Pinheirinho”, chefiado pelo ex-*mucker* o Profeta João Francisco Maria de Jesus. Ferri presume que a partir de 1900, alguns componentes do antigo movimento foram transportados para o Pinheirinho, interior do município de Estrela, pelo ex-*mucker* Guilherme Maurer e que ali formaram uma nova comunidade, guiados pelo Profeta, que pregava uma “batalha santa” ajudados por Antonio Conselheiro, que dizia o monge, ressuscitaria. Tal grupo foi rapidamente desmantelado em maio de 1902.

Daniel Luciano Gevehr (2003) indica o jornal *O Ferrabraz*, como um veículo anti-*mucker* que colaborou para a continuidade de informações distorcidas e tendenciosas sobre essa história. Esse jornal foi fundado em 1º de dezembro de 1949 sob a direção do alemão Guilherme Powolny, entretanto Gevehr esclarece que o alemão, por problemas legais, precisou indicar Leopoldo Luís Sefrin, um católico, como oficialmente proprietário do jornal. Levantando artigos publicados nos jornais nºs 21, 31 e 82 dos respectivos anos de 1951, 1952, 1956, Gevehr analisa as representações negativas construídas contra os *mucker* por esse jornal e investiga o impacto que essas notícias veiculadas causavam nas pessoas, pois recriavam a imagem denegrada dos *mucker*, principalmente baseados nos relatos do livro do jesuíta Ambrósio Schupp, “contribuindo assim para a formação de um imaginário coletivo que legitimava os *mucker* como os verdadeiros e únicos culpados dos acontecimentos”. Assim essa “ferida” histórica se mantém viva, mesmo depois de muitos anos após a morte de sua líder e do fim movimento.

PARTE III

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DELÍRIOS RELIGIOSOS

Raramente o reinado messiânico, em toda a sua novidade, deixa de evocar, no *presente*, um *passado* longínquo, desconhecido, esquecido ou inconsciente, para fundar seu projeto de *futuro*. Henri Desroche.

As diversas disciplinas e teorias que compõem as Ciências da Religião buscam desvendar o universo religioso. Como num quebra-cabeça, mas com características distintas daquele conhecido na infância, onde as peças certas pertencem somente a um lugar, as múltiplas perspectivas e leituras que cada uma dessas ciências oferece, proporcionam muitas possibilidades de encaixes, surpreendentes formas, diferentes e particulares enfoques que se descobrem sobre esse universo, ampliando assim o entendimento sobre o homem e sua religiosidade.

Com a intenção de participarmos da montagem do complexo quebra-cabeça sobre os *Mucker* e Jacobina utilizaremos os conceitos da Psicologia Analítica. A teoria é para nós uma lente pela qual faremos uma releitura sobre certos aspectos desse fenômeno.

1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA: ESTRUTURA E DINÂMICA PSÍQUICA

Nos propomos nesse estudo investigar os delírios religiosos, tentando encontrar indícios de que poderão trazer consigo uma carga arquetípica estruturante. Assim, a compreensão dos principais fundamentos teóricos da Psicologia Analítica, que primeiramente apresentaremos, serão a base estrutural para a análise, interpretação e releitura do *corpus* a que esse estudo se propôs.

1.1 O INCONSCIENTE COLETIVO

As teorias psicológicas de Jung sobre o inconsciente coletivo e os arquétipos foram inicialmente influenciadas pelo pensamento de Platão, para quem as Idéias originais precedem à experiência; pelas categorias kantianas, nas quais a noção de percepção precede a aquisição do conhecimento, num “esquema *a priori* onde todos os dados sensoriais poderiam ser organizados em categorias fundamentais e inatas”; e principalmente influenciadas pelos “protótipos” de Schopenhauer, compreendidos por ele, Schopenhauer, como formas originais de todas as coisas e que sempre são, não mudam e não morrem, explica Andrew Samuels (1989, pp. 41, 42).

De seu trabalho com pacientes psicóticos, Jung descobriu que certas imagens configuravam padrões que não tinham origem em percepções, memória ou experiência consciente por parte do paciente. Essas imagens pareciam refletir modos universais de comportamento e de experiências humanas, as quais Jung chamou de *imagens primordiais* (SAMUELS, 1989, p. 42).

É importante lembrarmos que Jung propôs uma forma diferente de compreender a psique, pois, até então, essa estrutura era composta pela consciência e pelo inconsciente. A consciência individual era como uma *tabula rasa* a ser totalmente preenchida e construída pela mente grupal e o inconsciente era como que o receptor de emoções e sentimentos recalcados. Porém, para Jung (1987, p. 152) “os *conteúdos conscientes* são em parte *pessoais*”, na medida em que não se reconhece neles sua validade geral, isto é, não são compartilhadas por todas as pessoas e em parte esses conteúdos são “*impessoais*” ou transpessoais, isto é, coletivos, pois sua validade universal é reconhecida, pois há neles elementos que são experimentados por toda humanidade.

No que se refere ao inconsciente, Jung (1987, p. 153) concluiu que há nele também duas camadas, uma pessoal e outra impessoal. A essa camada impessoal ele chamou de

inconsciente coletivo. “Os *conteúdos do inconsciente* são então em parte *pessoais* quando se referem a materiais de natureza pessoal que já foram *relativamente* conscientes, sendo depois reprimidos” afirma Jung, e acrescenta que “tais conteúdos são em parte *impessoais* quando se trata de materiais reconhecidamente *impessoais*, cuja validade é universal, não podendo ser provado o fato de terem sido antes nem mesmo relativamente conscientes”.

Compreende-se então que o inconsciente coletivo repousa sobre uma camada psíquica mais profunda, que não tem sua origem em experiências pessoais, sendo inata e de natureza universal. Por não ser de natureza individual, ele possui potencialidades e modos de comportamentos que são idênticos em todos os seres humanos, constituindo assim um substrato psíquico comum, que existe em cada indivíduo, anterior a psique consciente.

Jung (2000, p. 15) indica que “a hipótese de um inconsciente coletivo pertence àquele tipo de conceito que a princípio o público estranha, mas logo dele se apropria, passando a usá-lo como uma representação corrente, tal como aconteceu com o conceito do inconsciente em geral”.

É no inconsciente coletivo que se encontra a matriz de todas as ocorrências psíquicas. Da mesma forma que o corpo físico herda possibilidades genéticas vindas de seus ancestrais, o inconsciente coletivo recebe uma carga de possibilidades psíquicas, compondo assim os arquétipos. Jung (2000, p. 53) define:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve a sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipo*.

Apesar de Jung ter usado a palavra “conteúdos” optamos por compreendê-los como potencialidades, como estruturas carregadas de possibilidades psíquicas para não termos uma noção errada de que o inconsciente seria como fitas psíquicas de DNA definitivamente impregnadas de “conteúdos” ou informações, dados e valores pré-estabelecidos e pré-determinados.

Segundo Paul Kugler (2002, p. 93) “os conteúdos das experiências pessoais são arquetipicamente estruturados de maneiras particularmente humanas e podem ser comparados ao estômago em relação à comida”. O inconsciente seria o “estômago psíquico” para a comida. O inconsciente ou o “estômago psíquico” está sempre vazio, e a comida ou a experiência pessoal é que passa por ele. “O conteúdo específico da experiência consciente é ‘metabolizado’, arquetipicamente estruturado, conforme as categorias da psique humana que tornam a experiência significativa para nós mesmos e para os outros”, conclui Kugler e “estas estruturas têm a ver com atividades particularmente humanas associadas com a maternidade, a paternidade, o nascimento e o renascimento, a auto-representação, a identidade, o envelhecimento, etc”.

Assim sendo, é fundamental a compreensão de que o conteúdo não é herdado e sim a estrutura psíquica, que no inconsciente coletivo se encontram as possibilidades psíquicas, como uma fundação, uma forma ou padrão herdado, contudo o conteúdo será sempre variável, estando sujeito às mudanças históricas e ambientais (SAMUELS, 1989, p. 43).

A essas possibilidades psíquicas do inconsciente coletivo Jung denominou Arquétipos.

1.2 OS ARQUÉTIPOS E AS IMAGENS ARQUETÍPICAS

Jung tomou de empréstimo o termo *arquetypus* de vários textos antigos. Ele (2000, p.16) mesmo esclarece:

O termo *arquetypus* já se encontra em FILO JUDEU, como referência à *imago dei* no homem. Em IRINEU, também, onde se lê: “*Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit*” (O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos). No *Corpus Hermeticum*, Deus é denominado τὸ ἀρχέτυπον φῶς (a luz arquetípica). Em DIONÍSIO AREOPAGITA encontramos esse termo diversas vezes como “*De coelesti hierarchia*”: αἱ ἀύλαι ἀρχετυπίαι (os arquétipos imateriais) [...]. “*Archetypus*” é uma perífrase explicativa do εἶδος platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos.

Certas experiências humanas são fundamentais. Elas ocorrem e se repetem por milhões de anos, acompanhadas de emoções e afetos formando um resíduo psíquico estrutural. Segundo Samuels (1989, p. 44) a relação entre experiência e arquétipo é um sistema onde ocorre um *feedback*: as experiências repetidas deixam estruturas psíquicas residuais e se transformam em estruturas arquetípicas, que por sua vez “exercem influências sobre a experiência, com a tendência de organizá-la de acordo com um padrão pré-existente”.

Jolande Jacobi (1990, p. 54) enfatiza que os arquétipos não são idéias herdadas, pois o que é herdado não é a experiência e sim o potencial para experimentar papéis e situações de determinada maneira. Para Jacobi os arquétipos “são as vias, as prontidões, os leitos pelos quais a água da vida se metera profundamente”, formando a estrutura complexa da psique, com seus núcleos cheios de significados.

Nos sonhos e fantasias humanas aparecem imagens que guardam semelhanças com temas universais que podemos encontrar nos mitos, nas lendas, nas religiões. Essas imagens são consideradas por Jung como “imagens arquetípicas” que são criadas pela psique, que é uma instância mediadora entre o mundo consciente do ego e o mundo dos objetos. “Os mundos interior e exterior de um indivíduo reúnem-se nas imagens psíquicas, dando à pessoa uma sensação vital de uma conexão viva entre ambos os mundos”, explica Kugler (2002, pp. 93, 94).

Segundo Christine Downing (1998, p. 10) o inconsciente coletivo se manifesta pelas imagens arquetípicas e há uma distinção entre as imagens arquetípicas e o arquétipo em si, pois o que ocorre na consciência individual são sempre *imagens arquetípicas*, isto é manifestações particulares que sofrem a influência de fatores socioculturais e individuais, enquanto os arquétipos são em si vazios, irrepresentáveis, podendo ser vistos quando preenchidos pelo conteúdo individual e tornados conscientes.

“Para a psicologia analítica, a imagem não é somente uma representação visual, resultado da percepção sensorial, da atividade mnemônica ou da transferência da energia psíquica”, explica Sant’Anna (2001, p. 12), “mas a linguagem básica da psique, criativa e auto geradora em si mesma”, sendo também “resultado da capacidade inerente da psique de agrupar elementos, de natureza perceptiva ou não, em gestalts - imagem primordial -, que lhe atribuem forma, significado e dinamismo específicos”.

Sant’Anna (2001, p. 2) enfatiza que interessa para a psicologia analítica “entender a imagem do ponto de vista fenomenológico e psicodinâmico, e da função compensatória da psique”, pois “a imagem é um fenômeno espontâneo, que se dá **entre** as duas polaridades básicas da psique, consciente e inconsciente, razão pela qual não pode ser reduzidos nem a um, nem a outro”. Ele explica que para Jung a formação de imagens ocorre da “ativação de fatores interiores que em conjunção de fatores exteriores registrados pela percepção recebem forma e sentido”. Essas imagens primordiais, que posteriormente foram denominadas arquétipos “são a própria essência da psique e têm um caráter funcional, na medida em que possibilitam a continua transformação da libido, da esfera psicóide – impulso - para a esfera psíquica- imagem”.

“Nós não olhamos *para* arquétipos, nós vemos *através* dele” esclarece Downing (1998, pp. 9-12) e “chamar uma imagem de arquetípica significa um modo diferente de vê-la”, de atribuir-lhe algum valor, e “quando nos detemos na *imagem* arquetípica, fica claro que

não existe uma distinção absoluta entre pessoal e coletivo, pois imagem arquetípica assinala a encruzilhada em que se integram o interno e o externo, o pessoal e o coletivo”. Segundo Downing a imagem arquetípica “representa a interação dinâmica contínua entre o consciente e o inconsciente, entre o individual e o grupal”. Além das imagens oníricas, mitológicas e literárias, as imagens arquetípicas também se referem às mais variadas maneiras de ser do mundo, elucida Downing “que é repleto de signos, símbolos, metáforas e imagens, repleto de significados”.

Segundo Erich Neumann (2003 p. 16) “de um lado, a história primitiva do coletivo é determinada por imagens primordiais interiores cujas projeções se manifestam no exterior como poderosos fatores -deuses, espíritos, demônios- que se convertem em objetos de culto”. De outro lado, continua Neumann “os simbolismos coletivos do homem também aparecem no indivíduo, e o desenvolvimento, ou mau desenvolvimento psíquico de cada indivíduo é regido pelas mesmas imagens primordiais que determinam a história coletiva do homem”.

Poderíamos distinguir alguns dos principais arquétipos nomeados por Jung: o arquétipo da Grande Mãe, do Pai, da *Persona*, da Sombra, o Si-Mesmo ou *Self*, da Alteridade (que Jung denominou de *Anima* no masculino e *Animus* no feminino), do Herói, do Médico ou Curador, do Messias ou Salvador etc. Para o desenvolvimento de nosso estudo, a compreensão de alguns arquétipos e de algumas imagens arquetípicas será fundamental.

1.2.1 O Arquétipo do Si-mesmo ou *Self*

O arquétipo do Si-mesmo ou *Self* abrange a personalidade total, com sua parte consciente e inconsciente, como um centro regulador da energia psíquica.

O termo Si-mesmo na descrição de Pieri (2002, p. 462) “denota o conjunto complexo dos fenômenos psíquicos de um indivíduo”, reunindo os objetos da experiência (os fenômenos, os conteúdos e os fatores da consciência) de um lado, e de outro, “*pressupõe*

aquilo que ainda não se encontra no âmbito da consciência e, portanto, os conteúdos e os fatores do inconsciente, ou seja, os fenômenos daquela outra parte da psique que permanece ainda incognoscível e não delimitável”.

O *Self* abrange e inclui o Eu consciente, o Ego, que em si é um fator complexo, por isso vamos primeiro compreendê-lo. Jung (1986b, pp.1-3) conceitua o Ego como constituído de duas bases diversas, uma somática e outra psíquica. A base somática do Ego é conhecida pela “totalidade das sensações de natureza endossomáticas”, sendo constituída por fatores conscientes e inconscientes. Já a base psíquica do Ego “se assenta de um lado, sobre o campo da *consciência global* e, de outro lado, sobre a *totalidade dos complexos inconscientes*”. Jung compreende que seria absolutamente impossível tanto se fazer uma descrição completa da personalidade, já que uma parcela do inconsciente não pode ser jamais captada, quanto teoricamente dizer até onde vão os limites do campo da consciência, pois este pode estender-se de modo indeterminado, porém, segundo Jung empiricamente “ele alcança sempre o seu limite todas as vezes que toca o âmbito do *desconhecido*” que “é constituído por tudo quanto ignoramos, por tudo aquilo que não possui qualquer relação com o Eu enquanto centro da consciência”.

Newman (2003, p. 8) descreveu o Eixo Ego-*Self* para designar a maneira como o Ego e o Si-mesmo se relacionam. Para ele, esse eixo firme e estruturado advém de uma relação primária equilibrada e saudável da mãe com o bebê. Ele enfatiza que, nesse estágio, o ego infantil é protegido e nutrido pela mãe, caracterizando uma relação com um acento positivo. Nesse relacionamento primal, o ego infantil se relaciona com o inconsciente, como se fosse uma mãe, com tamanha superioridade que não se pode falar de uma separação mãe e filho, inconsciente e ego. Arquetipicamente essa dependência total do ego e do indivíduo em relação ao inconsciente e ao grupo, é vivido numa projeção sobre a mãe.

Neumann (2003, pp. 29- 31) compreende que o primeiro estágio do desenvolvimento humano “é o de uma unidade psíquica caracterizada pelo símbolo do uroboro, a serpente que forma um círculo fechado, a comedora da própria cauda”, e que, “comparada a essa uroboros maternal, a consciência humana se sente embrionária, porque o sentimento do ego é o de estar plenamente contido nesse símbolo primordial”. Ele considera o círculo como um dos símbolos da perfeição original, e essa existência na *uroboros* é “a auto-representação simbólica do estado inicial, mostrando tanto a infância da humanidade como a da criança”.

Assim, ao nascermos, o ego está indiferenciado e subordinado ao *Self*, num estado de fusão com o inconsciente. O que forma a consciência é a separação do Ego do Si-Mesmo e enquanto isso não ocorrer, haverá uma fusão ou identidade entre o eu e os objetos, sem distinção das coisas. Conforme o processo de amadurecimento se encaminha e o eixo Ego-*Self* vai se formando, desenvolve-se um sentido de independência do Ego em relação ao Si-Mesmo, mas ainda mantendo íntima conexão com o ele. Para Jung este processo deve ocorrer na primeira metade da vida. Da puberdade até a vida adulta o Ego deveria completar sua separação do inconsciente e se tornar autônomo. Neumann (2003, p. 291) esclarece que “na puberdade, o indivíduo, como um ego, sente-se a si mesmo como o representante da totalidade coletiva”, tornando-se “um membro responsável da comunidade e se relacionando com ela da mesma maneira criativa com que o ego se relaciona com o inconsciente”.

A partir da meia-idade se daria o processo que Jung chamou de “metanóia”⁷³, onde o Ego inicia o caminho para uma nova integração com o *Self*. A trajetória da consciência alcançaria a velhice e teria a oportunidade de encontrar o significado de sua vida e o ciclo se completaria quando o Ego se prepara para a morte.

⁷³ *Metanoia* (metanoia) é um termo grego, “com o qual no Novo Testamento, indica-se a transformação da própria identidade pessoal depois de uma experiência que transforma os valores até então adotados pelo indivíduo”. Para a Psicologia Analítica esse é “fenômeno de crise psicológica através do qual sucede a inversão radical de todos os valores sobre os quais está ordinariamente fundamentada a existência de um homem” Pieri (2002, p. 323).

Neumann (2003, p. 16) compreende que “a evolução da consciência por estágios é, ao mesmo tempo um fenômeno humano coletivo e um fenômeno individual particular”, pois desde o início da história da humanidade, como também no desenvolvimento do indivíduo, preponderam os aspectos transpessoais e somente em etapa posterior do desenvolvimento é que o domínio pessoal alcança independência e autonomia.

O caminho psicológico de desenvolvimento e diferenciação da consciência objetiva a realização da totalidade individual, integrando todos os aspectos de nossa personalidade originária. A essa busca de “realizar-se a si mesmo”, Jung denominou “individuação”⁷⁴.

Segundo Downing (1998, p.16), o Ego é um arquétipo e esclarece que Jung admitia a “importância do envolvimento ativo e consciente entre as imagens arquetípicas, da abertura de um diálogo entre a consciência e o inconsciente” e que a importância deste envolvimento reside “não no fortalecimento do ego, mas na sua revitalização”.

Retomando o conceito do arquétipo do *Self*, poderíamos compreendê-lo como uma espécie de organizador de todos os aspectos da personalidade, tanto dos conteúdos inconscientes, quanto dos conscientes. Este arquétipo busca uma melhor adaptação à realidade. Jung (1991, p. 442) define que “o Si-mesmo, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global”.

O Ego assimila potencialidades do *Self*, mas se criticamente não discriminá-los poderá identificar-se com ele (o *Self*) e resultar num estado de inflação egóica. O processo de busca do centro psíquico pode ser “visto como compensação da tendência à cindibilidade psíquica”

74 Influenciado pelo filósofo Schopenhauer, Jung utilizou-se do termo individuação para indicar o processo que leva a uma percepção mais consciente de nossa individualidade, reconhecendo tanto nossas virtudes quanto nossas limitações. Há diferença entre tornar-se consciente e realizar-se a si mesmo, pois o próprio Jung advertia sobre a possível incompreensão sobre o processo de individuação, confundindo-o com o processo de tornar-se consciente, em que o Eu seria identificado com o Si-mesmo. Isso acarreta confusão entre os conceitos, pois com isso a individuação se transforma em mero egocentrismo e auto erotismo. A individuação em nada tem a ver com individualismo, pois este processo deve levar a experiências coletivas intensas e comprometidas com o mundo e não irá excluí-lo; pelo contrário, o englobará, pois o indivíduo não é um ser isolado e sua existência pressupõe uma relação com o outro e como consequência o processo de individuação deve levar a relações coletivas mais intensas e não ao isolamento.

afirma Pieri (2002, p. 466), quando o Ego se defronta com o inconsciente sem uma atitude crítica e se identifica com os conteúdos assimilados.

Jung (1986b, pp. 21,22) nos lembra que:

quanto maior for o número de conteúdos assimilados ao eu e quanto mais significativos forem, tanto mais o eu se aproximará do Si-mesmo, mesmo que esta aproximação nunca possa chegar ao fim. Isto gera inevitavelmente uma *inflação do eu*, caso não se faça uma separação prática entre este último e as figuras inconscientes. Mas esta discriminação só produz algum resultado prático se a crítica conseguir, de um lado, fixar alguns limites racionais ao eu, a partir de critérios universalmente humanos, e, de outro, conferir uma autonomia a realidade (de natureza psíquica) a figuras do inconsciente, isto é ao Si-mesmo [...]. A assimilação do eu pelo Si-mesmo deve ser considerada como uma catástrofe psíquica. A imagem da totalidade permanece imersa na inconsciência.

Para entendermos essa catástrofe psíquica a que Jung se refere devemos lembrar o Eixo Ego-*Self* de Newman. Na mais tenra infância não existe Ego ou consciência, pois tudo está contido no inconsciente, estando o ego completamente identificado com o *Self*, isto é “num estado de inflação” e centrado em si mesmo. Entretanto, com o desenvolvimento psicológico espera-se que haja a separação Ego-*Self*, para o estabelecimento de um eixo firme e estruturado. Quando isso não ocorre, o Ego continua infantil, imaturo, inflado e inseqüente. Newman (2003, p. 294) esclarece que “enquanto o ego separado se reconhece como um átomo no meio dos mundos coletivos originais da *psyche* objetiva e da *physis* objetiva, o ego unido ao *Self* se experimenta, no sentido antropocêntrico, como o centro do universo”.

Segundo Edward Edinger (1995, p. 27) “como o Si-mesmo é o centro e a totalidade do ser, o ego – totalmente identificado como Si-mesmo - percebe-se como divindade”.

Essa inflação do Ego já era temida pelos gregos, que definiam esse estado como uma possessão da *Hybris*, personificação da arrogância e da insolência. Nesses casos há uma situação de auto-valorização extremada, arrogante e desmedida, quando um ser humano não

respeita e transcende os limites humanos, acreditando ou imaginando-se divino. Segundo Edinger (1995, p. 57) “*Hybris* representa a arrogância humana que se apropria daquilo que pertence aos deuses”, num oposto a *Aidos*, considerada a personificação da reverência.

Um dos exemplos clássicos da mitologia grega é o do jovem Ícaro. Ele e seu pai, Dédalo, estavam presos no Labirinto de Creta. Seu pai confeccionou asas para que eles de lá escapassem. Ícaro, numa atitude imprudente, não deu ouvidos a seu pai, que lhe avisara que não deveria voar, nem perto demais da terra, nem demais do sol, pois as asas eram coladas com cera e derreteriam próximo ao calor. Ícaro não respeitou os limites humanos e ao conseguir voar se sentiu tomado pela *Hybris* e voou para perto do sol, como se não fosse humano, mas divino. A consequência foi sua queda no mar.

Paul Diel (1991, p. 55) compreende que:

o sentido velado de todos os mitos não é outro senão a inesgotável amplificação de um tema único, o qual, expresso no mito de Ícaro pelo símbolo “elevação-queda”, a despeito da diversidade das imagens variáveis, permanece como o tema mais impressionante da vida: o conflito essencial da alma humana, o combate entre a espiritualização e perversão.

Diel (1991, pp. 51,52) esclarece que esse mito indica o ideal grego, “o ideal do justo meio, o ideal da medida” o que para ele é “prova evidente de que todo o mito, segundo seu sentido oculto, deve com efeito falar das funções psíquicas que permitem aproximar-se da realização do ideal ou que ameaçam dele distanciar-se”.

O estado de indiferenciação egóica e a identificação com imagens arquetípicas como figuras heróicas e sagradas, denota o estado de inflação do Ego. Downing (1998, p.13) alerta sobre o fascínio que as imagens arquetípicas podem provocar:

As imagens arquetípicas dão a sensação de serem numinosas, mágicas, fascinantes, daimônicas, divinas. Parecem ter uma origem transcendente, autônoma, que ultrapassa consciência individual, que vai além de nós. Há um aspecto perigoso nessa sensação, que é o de deixar-se inflacionar ou possuir, o perigo de pensar que essa vivência significa que as imagens são sagradas, por isso invioláveis, imutáveis, e que vêm imbuídas de um endosso cósmico.

Segundo Edinger (1995, p. 34) “muitas psicoses ilustram a identificação do Ego ao Si-mesmo como centro do universo” e explica que “uma delusão comum entre os insanos que consideram a si mesmo como Cristo ou Napoleão, é melhor explicada como uma regressão ao estado infantil original em que há uma identificação entre o Ego e o Si-mesmo”.

Edinger (1995, p. 22) elucida que o Si-mesmo é descrito por Jung “como a divindade empírica interna” e equivaleria a *Imago Dei*, considerada em si mesma uma das imagens arquetípicas da totalidade transcendente.

Imago Dei é uma expressão usada na teologia, mas que para Jung determina o arquétipo da divindade que transcende a uma tradução simplista de imagem de Deus, pois define a experiência arquetípica do homem com o Sagrado, com o numinoso. Baseando-se em alguns teólogos como Tertuliano, Orígenes, Mestre Eckhart, Agostinho, Jung (1986b, p. 37) compreendeu que “a imagem divina do homem não foi destruída pelo pecado, mas apenas danificada e corrompida e será reconstruída”.

Segundo Jung (1986e, pp. 111, 112) “a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si”, mas sim com o arquétipo do Si-Mesmo, “e este último já não podemos separar da imagem de Deus”. Para Jung “a necessidade religiosa reclama a totalidade, e é por isso que se apodera das imagens da totalidade oferecidas pelo inconsciente”, que, independentemente da ação da consciência, “emergem das profundezas da natureza psíquica”.

Erna van de Winckel (1985, pp. 143, 144) esclarece que o podemos ter é uma *imagem* divina, a imagem que cada homem tem de Deus, “que difere segundo as épocas, as civilizações e as culturas”, tratando-se “da projeção de uma *imago* individual, e não da realidade de Deus”. Para ela “somente Deus é a unidade essencial, e toda unificação procede dele e reconduz necessariamente a ele”, sendo o Si-mesmo “um símbolo que traduz a

unificação que opera em nossa psique, e Deus é a realização da qual procede em definitivo esta unificação”.

A transformação do apóstolo Paulo, segundo Jung (1986e, p. 113), poderia ser considerado como exemplo de uma experiência de equilíbrio entre consciência e inconsciente, pois Paulo “se sente de um lado, como apóstolo iluminado e chamado diretamente por Deus, e, de outro, como homem pecador que não consegue libertar-se do ‘espinho fincado na carne’ e do anjo de Satanás que o esbofeteia”. Jung (1986e, p. 113) conclui que isto significa:

Que até mesmo o homem iluminado permanece aquilo que é, nada mais do que seu próprio eu colocado em face daquilo que habita em seu íntimo, cuja figura não tem limites definidos e reconhecíveis, e que o envolve por todos os lados, profundo como os fundamentos da terra e imenso como a vastidão do os céus.

“A completude humana e cósmica só tem sentido”, segundo Winckel (1985, p. 144) “quando nos permite passarmos do natural ao sobrenatural, quando nos ensina que a *imago Dei* em nós é a expressão simbólica de Deus”, quando nos faz viver a experiência ‘numinosa’ da passagem do símbolo à realidade”.

1.2.2 O Arquétipo da Persona

Jung usou o termo *persona*, emprestando-a do teatro grego, e que, na sua origem, era a máscara usada pelo ator na Antiguidade para indicar qual papel iria representar. Esse termo é usado por Jung “para caracterizar as expressões do impulso arquetípico para uma adaptação à realidade exterior e à coletividade” esclarece Edward Whitmont (2002, p. 140).

Para Jung (1987, p. 134) a Persona “é uma simples máscara da psique coletiva, máscara que *aparenta uma individualidade*, procurando convencer aos outros e a si mesma que é uma individualidade, quando, na realidade, não passa de um papel, no qual fala a psique coletiva”.

Whitmont (2002, p. 140) explica que “na infância, nossos papéis são determinados pelas expectativas paternas” e que “a criança tende a se comportar de modo a receber a aprovação dos mais velhos”, sendo esse “o primeiro padrão de formação do ego”, sendo “constituído por julgamentos de valor e códigos de comportamentos culturais e coletivos”.

Num desenvolvimento psicológico adequado, deveria ocorrer uma diferenciação entre o Ego e a Persona, isto é, “temos de aprender a nos adaptar às exigências culturais e coletiva em conformidade com nosso papel na sociedade – como nossa ocupação ou profissão e posição social – e ainda ser nós mesmos”, explica Whitmont, desenvolvendo “tanto uma máscara de persona como uma ego adequado” (2002, p. 140).

Assim depreendemos que a Persona não pode suplantar a energia do Ego consciente, pois não podemos perder a noção de quem somos de fato. Nise da Silveira (1981, p. 90) compreende que:

Se, numa certa medida, a *persona* representa um sistema útil de defesa, poderá suceder que seja tão excessivamente valorizada a ponto do ego consciente identificar-se com ela. O indivíduo funde-se então aos seus cargos e títulos, ficando reduzido a uma impermeável casca de revestimento.[...] Quanto mais a *persona* aderir à pele do ator, tanto mais dolorosa será a operação psicológica para despí-la.

A partir disso, Whitmont (2002, pp. 140-141) adverte que se essa diferenciação entre Ego e Persona fracassar, “forma-se um pseudo-ego”, uma estereotipia dos padrões coletivos. O pseudo-ego estará sujeito a pressões internas constantes, sendo ao mesmo tempo rígido e extremamente frágil e quebradiço, num equilíbrio precário e “freqüentemente ele beira o limite da psicose”, alerta Whitmont, pois

os elementos ameaçadores da psique objetiva opositora que lhe é contrária provavelmente serão vivenciadas em projeções sobre o mundo exterior até o ponto em que surgem as ilusões paranóicas, e o pseudo-ego lida com elas retraindo-se ainda mais na identificação protetora do papel que representa; eis aí novamente o círculo vicioso”.

Assim, se faltar à pessoa a distinção necessária entre a “pele” individual e as “roupas” coletivas, estando a persona como que “colada” de forma rígida, poderá resultar em reações inconscientes, como as psicossomatizações, adverte Whitmont (2002, p.142).

J. O. de Meira Pena (1999, p. 466) acredita que “um eu coletivo perfeitamente amadurecido será aquele que souber estabelecer um balanço entre a imagem ideal de persona que devemos apresentar ao mundo exterior, e a imagem da alma que corresponde ao nosso próprio mundo interior em toda sua autêntica substância”.

“A Persona ideal é flexível, permite adequação a diferentes situações sociais” e nessa perspectiva Luiz Paulo Grimberg (2003, p. 144) propõe que podemos até pensar que “teoricamente, quanto mais ‘roupas’ soubermos usar, maiores chances de adaptação teremos” desde que, ao mesmo tempo, essas máscaras possam responder também às características da nossa personalidade.

Da mesma forma o Ego pode se indentificar-se com o Si-mesmo e resultar num estado de inflação egóica, como vimos anteriormente, o Ego poderá identificar-se com a Persona e “quando a individualidade é assim confundida com o papel social, quando a adaptação à realidade não é suficientemente individual, mas inteiramente coletiva”, o resultado também poderá ser um estado de inflação, pois “a vítima se sente esplêndida e poderosa” e “tal confiança exagerada e inflacionada na persona, ou a identidade com ela, resulta em rigidez e em falta de uma genuína sensibilidade” já que “tal pessoa é apenas o papel que representa” esclarece Whitmont (2002, p. 141).

Para Winckel (1985, pp. 61, 62) “a usurpação do consciente, reivindicações exageradas do *ego*, obstinação e recusa de se reconhecer são os motivos principais da *persona*” que se encontra “na inflação do *ego*, na falsa humildade, na falsa caridade, na falsa inferioridade”. Segundo ela é “pelo orgulho que o homem se degrada, atola-se nos seu *ego* e perde aos poucos o contato com seu Criador e acaba usurpando o lugar dele”.

Por sua vez Whitmont (2002, p. 142) adverte que “quanto mais a pessoa estiver identificada com seu glorioso e maravilhoso papel social, quanto menos este for representado e reconhecido simplesmente como um papel, mais escura e negativa será a individualidade genuína da pessoa”, pois “quanto mais clara a persona, mais escura a sombra”.

1.2.3 O arquétipo da Sombra

No que se refere ao arquétipo da Sombra, precisamos também considerar aspectos do ambiente familiar e cultural em que um indivíduo está inserido. Toda cultura produz seu código de ética e de moral para estabelecer um padrão ideal que orienta a maneira de ser e de agir aos que a ela pertencem.

Marie-Louise Von Franz (1985, p. 12) esclarece que “geralmente, quando investigamos a sombra, descobrimos que consiste em parte de elementos pessoais e em parte de elementos coletivos”, e que num primeiro contato, “a sombra é apenas um conglomerado de aspectos em que não conseguimos definir o que é pessoal e o que é coletivo”. Von Franz exemplifica com o caso de uma criança que tem um pai de temperamento inflamável e uma mãe suscetível. Nessa criança existem possibilidades opostas que não se harmonizam entre si, mas no decorrer do seu desenvolvimento ela acabará por escolher uma em detrimento da outra. Para Von Franz “a sombra se constrói a partir dessas qualidades que foram reprimidas, não aceitas ou não admitidas porque incompatíveis com as que foram escolhidas” (1985, p. 13)

Segundo Whitmont (2002, pp. 144-146) a “*sombra* refere-se à parte da personalidade que foi reprimida em benefício do ego ideal”. É no desenvolvimento do Ego que está a base da auto-aceitação, que ocorre como resultado do encontro entre o *Self* e a realidade externa, isto é “entre a individualidade potencial interior e a coletividade exterior” esclarece ele. Para ele, o Ego não pode se fortalecer se não aprender primeiramente os tabus e os valores e

padrões morais coletivos. Os valores discrepantes que não podem ser incorporados à consciência estarão sujeitos à repressão, contudo não desaparecem, permanecendo primitivos, pois apenas foram removidos da consciência, funcionando como um alter-ego, que parece estar fora da pessoa, como a sombra.

Assim, aprendemos a respeitar certas regras para vivermos em sociedade: a grande maioria se conforma, nega e reprime tudo o que é estranho a esse padrão. Assim, reprimimos o ladrão, o egoísta, o avarento, o vingativo, aspectos esses que existem dentro de nós.

Jung (1986b, p. 6) diz que “a Sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais”.

Apesar de resistirmos a isso, é possível admitir os aspectos mais obscuros da personalidade que não foram integrados à nossa consciência, nossas tendências não reconhecidas ou nossas qualidades não experimentadas.

Jung (1986a, p. 8) esclarece que “...é possível que o indivíduo reconheça o aspecto relativamente mau de sua natureza, mas defrontar-se com o absolutamente mau representa uma experiência ao mesmo tempo rara e perturbadora”. Nossa tendência natural é buscarmos as características boas e incorporar uma imagem daquilo que gostaríamos de ser, uma imagem identificada com o padrão cultural de ideal.

Assim, o termo Sombra, como conceito psicológico junguiano, se refere ao lado obscuro, ameaçador e indesejado da nossa personalidade que tentamos negar. Para Jung (1986a, p. 290) “a sombra exprime aquilo que os gregos chamavam de *synopados*, aquele que segue atrás de nós, o sentimento de uma presença viva e inapreensível.” Jung (1986b, p. 156) é irônico ao ampliar essa questão: “só um homem infantil é capaz de pensar que o mal não está presente sempre e em toda parte, e quanto mais inconsciente estiver disto, tanto mais o diabo lhe subirá na garupa”.

Entretanto Jung compreende os arquétipos de maneira bipolar. Eles carregam em si dimensões positivas e estruturantes, bem como aspectos negativos e destruidores.

Tomemos como exemplo o relacionamento da mãe com seu filho: encontramos na experiência da maternidade momentos de grande amor e união simbiótica com a criança. Mas mesmo nesta relação amorosa também encontramos momentos de rejeição e desprezo. Quando uma mãe nega a seu filho o peito, poderá estar reagindo contrariamente ao que esperado de seu papel de mãe. Mas se ela o faz no momento em que o ritual de desmame é fundamental para o desenvolvimento de seu filho, ela estará permitindo que seu lado sombrio se manifeste, pensando, assim, no bem da criança, mesmo que naquele momento faz-lhe um aparente mal. É importante pensarmos que no arquétipo da sombra não se encontram somente aspectos negativos. Na verdade é necessário que estes aspectos, os de agressividade por exemplo, sejam integrados pelo ego com o objetivo de identificar e defender-se de possíveis agressões.

Além de identificarmos a existência de uma sombra de caráter individual observamos a existência de uma sombra coletiva. Von Franz (1985, p. 16) indica que a sombra coletiva pode ser percebida quando pequenos grupos ou indivíduos sozinhos, que, em estando num grupo maior, são dominados pela sombra coletiva. Individualmente não fariam certas coisas, ou não reagiriam de certa maneira, mas quando tomados pela sombra coletiva agem impensadamente.

Todo agrupamento de pessoas, reunidos por metas, sonhos, laços culturais, religiosos ou ideológicos e quaisquer outros interesses que os unam, desenvolvem uma consciência grupal que consideram como o ideal. Da mesma forma que todo indivíduo carrega psicologicamente o aspecto sombrio, os grupos desenvolvem uma sombra grupal que poderá ser projetada nos grupos diferentes de sua cultura, etnia, raça, religião ou posicionamento político.

Von Franz (1985, p.15) adverte que “a sombra coletiva é particularmente ruim porque cada um apóia o outro em sua cegueira – é somente nas guerras ou nos ódios entre as nações que se revela algum aspecto da sombra coletiva”. Ela aponta também que a sombra coletiva surge sob outra forma: “quando em pequenos grupos ou sozinhos, certas qualidades nossas se reduzem, crescendo porém repentinamente quando estamos num grupo maior”. Quando nos deixamos influenciar ou contaminar por emoções e desejos do grupo, estamos temporariamente dominados mais pela sombra coletiva do que a sombra pessoal explica Von Franz (1985, p. 16).

Como exemplo, podemos tomar a ideologia do “destino manifesto” sustentada pelos Estados Unidos no século XIX, baseada na Teologia do Pacto⁷⁵. Havia uma profunda convicção por parte dos americanos, que sua nação havia sido escolhida para uma missão universal e que, por seleção natural, os Estados Unidos haviam se tornado uma nação superior, que deveria guiar os povos mais fracos. Assim, o ego idealizado coletivo dos americanos provocou a crença de que deveriam possuir o novo continente, surgindo a sombra coletiva projetada nos índios americanos que acabaram sendo perseguidos.

1.3 PROJEÇÃO PSÍQUICA

Segundo Von Franz (1997, p. 10), “Jung define projeção como uma transferência inconsciente, isto é, imperceptível e involuntária de um fato psíquico e subjetivo para um objeto exterior”. Nesse caso, se vê nele algo que não existe ou que existe muito pouco. Von Franz (1997, p. 90) diz que Jung “qualifica de projeção um fenômeno psicológico verificável, no cotidiano de todos os homens”, e que “estamos sujeitos, em nossas concepções acerca de outras pessoas e de situações, a erros freqüentes de julgamento que precisam ser corrigidos mais tarde, mediante uma melhor compreensão”.

⁷⁵Teologia do Pacto: refere-se ao pacto feito por Deus com Abraão para este fundar uma nova nação. Ver: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Celeste Porvir*. 1995, p. 59-62 e MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus. Escatologia Cristã*. 2003, pp.193-196.

Para Pieri (2002, pp. 397-398), podemos compreender a projeção psíquica como o processo psicológico de “estranhamento”, segundo o qual um indivíduo, na relação que mantém com um objeto, irá transferir e incluir nesse objeto qualquer gênero de conteúdos que sejam de sua pertinência. A projeção é como uma espécie de ilusão de ótica que altera a linha demarcatória entre a realidade interna e a realidade externa, provocando uma modificação na interpretação do real. No processo interpretativo das projeções, seriam atribuídas à realidade externa qualidades que são consideradas como pertencentes à realidade interna.

John Sanford (1988, p. 77) nos explica que:

Projeção é um mecanismo psicológico inconsciente que ocorre sempre que uma parte de nossa personalidade, quando ativa, não tem relação com a consciência. Essa parte não reconhecida, mas muito viva em nós, projeta-se sobre as outras pessoas de tal modo que vemos algo nos outros que realmente é parte de nós mesmos, o que provocará resultados negativos à medida que os relacionamentos se processam.

Assim, neste mecanismo psicológico projetivo, “outras pessoas carregaram para nós a projeção do nosso lado obscuro, que odiamos” e então passaremos “a odiá-las ou temê-las e não mais as veremos com compreensão e discernimento, mas iremos encará-las a partir de nossa *sombra* menosprezada” elucidada Sanford (1988 p.77). Como exemplo, podemos pensar nos preconceitos raciais onde pessoas de uma certa raça, grupo religioso ou étnico, olham para pessoas de outra raça, grupo religioso ou étnico, de maneira preconceituosa, ou seja, projetando sua própria sombra. Quando nos referimos ao arquétipo da sombra, estamos nos referindo àquela parte da personalidade ou da cultura que foi reprimida pelo Ego, que assimilou os padrões de comportamento ideais, definidos pela sociedade em que vive. Assim, o ego rejeita as qualidades que contradizem essas normas estabelecidas, mas essas qualidades que foram rejeitadas não cessam de existir simplesmente porque lhes foi negada uma expressão direta.

Sanford (1988, p. 78) esclarece, ainda, que quando se trata da questão da projeção, “grupos religiosos organizados são especialmente culpados, já que estes têm uma tendência de projetar suas *sombras* coletivas em outros grupos que diferem em termos de crença”. Ele (1988, p. 79) entende que “quanto mais rigidamente as pessoas mantêm certas idéias religiosas dogmáticas, mais ficam inclinadas a projetar suas *sombras* nos membros de outros grupos religiosos” e as diferentes “opiniões teriam o efeito desagradável de inculcar dúvida”. Sanford observa que “durante uma guerra muitos impulsos negativos, que devem ser renegados socialmente, são encorajados pelo próprio povo, portanto o que seria encarado como psicopatologia em casa, no exterior pode ser chamado de heroísmo”.

1.3.1 Projeção do arquétipo da Sombra no âmbito religioso

Compreendemos a importância e o grande poder que as instituições religiosas têm, pois, além da mensagem espiritual, elas podem também promover grandes movimentos de justiça. Toda instituição religiosa se identifica com o perfeito e rejeita o imperfeito, mas ela poderá projetar seus próprios aspectos sombrios naqueles que pensam e agem de maneira diversa e nomeá-los como hereges. Observamos, então, que algumas dessas instituições também podem legitimar, “em nome de seu deus”, atos dos mais cruéis e opostos à essência da sua pregação espiritual, gerando um grande conflito. James Haught (2003, p. 14) esclarece que:

Quando a religião era toda poderosa na Europa, ela produziu o banho de sangue épico das Cruzadas, as câmaras de tortura da Inquisição, o extermínio em massa de “hereges”, centenas de massacres de judeus e trezentos anos de queima de bruxas. A cisão da reforma liberou uma torrente de ódio que tirou milhões de vidas em uma dúzia de guerras religiosas. A “Idade da Fé” foi uma era de santa matança. Quando a religião gradualmente deixou de controlar a vida diária, o conceito de direitos humanos e liberdade pessoal se enraizou.

Talvez a Inquisição seja um dos exemplos mais conhecidos da história sobre esta questão. Carlos Byington (1981, p. 38) compreende que a Inquisição “se julgava

megalomaniacamente purificadora e projetava de forma paranóide sua própria sombra (os complexos culturais inconscientes) nos hereges que torturava e matava”. Ele prossegue afirmando que ela “não só repudiava o humanismo cristão como se fundamentava teologicamente nele para perpetrar seus crimes”. *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)* foi escrito em 1484 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger e a seu respeito Byington (1981, pp. 20-21) escreveu:

Ainda que delirante, sádico e puritano, não está aí a essência da patologia do *Malleus*. Ela advém fundamentalmente de o texto ter o objetivo de defender e de enaltecer Cristo, o que a transforma, loucamente, num código penal redigido por criminosos eruditos, doutamente referenciados no que havia de melhor na teologia cristã. Abençoados e protegidos por bula papal, os inquisidores Sprenger e Kramer, que escreveram o *Malleus*, são um sintoma da Inquisição, o grande câncer, a deformação psicótica do mito cristão.

Antonio Paim (2000, p. 140) afirma que “a base do processo inquisitorial era constituída pelas denúncias e pelas confissões” e acrescenta que:

A delação era amplamente estimulada, repetindo-se anualmente os chamados “editais de fé” em que aos crentes se lembrava estarem obrigados a denunciar, sob pena de excomunhão, “se sabem ou ouvirem” que algum cristão batizado disse ou fez algumas coisas que no edital eram declaradas. O Tribunal não se interessava em averiguar a idoneidade do denunciante, aceitando-as mesmo por carta anônima.

Byington (1981, p. 38) entende que “a atmosfera persecutória, dramática e animista medieval favoreceu a eclosão de quadros históricos que eram identificados como bruxaria pelos vizinhos ou até mesmo familiares”.

A complexidade e atualidade do tema talvez possa ser exemplificada por Leonardo Boff (1993, pp. 23-25) quando afirma que o discurso do poder religioso e inquisitorial perdura até hoje, pois “ele já se fez um discurso inconsciente, tal é o nível de imposição e internalização da maioria dos cristãos e nos próprios portadores de poder”. A partir de sua própria experiência eclesial, Boff declara que “não se condena mais à morte física, mas

claramente não se evita a morte psicológica”, pressionando os acusados até o limite da suportabilidade psicológica, desmoralizando-os. Ele afirma que “praticamente a maioria das vítimas da ex-Inquisição, para poderem sobreviver humanamente, se vê obrigada a abandonar suas atividades ministeriais e teológicas”.

Von Franz (1997, p.11) esclarece que para Jung a projeção é qualificada como um fenômeno psíquico inconsciente, entretanto, verificável no cotidiano de todos os seres humanos. Ela observa que “não são somente as características negativas de uma pessoa que se projetam, para fora, mas também as positivas” e estas projeções levam “à supervalorização do interlocutor e à admiração desmedida, ilusória e descabida.”. Como modelo de projeção negativa já exemplificamos com a caçada às bruxas e aos hereges. Uma forma de projeção positiva pode ser encontrada tanto nas experiências ingênuas do “apaixonar-se”, onde o ser amado é alvo de todo ideal de perfeição, quanto na idolatria cega a líderes religiosos ou políticos. Como exemplo, podemos pensar na adoração a Hitler, visto por algumas pessoas como um verdadeiro salvador. Von Franz (1997, pp. 9, 12) esclarece que estes exemplos demonstram a “existência de fenômenos de contágio coletivo. Em tais casos, nada é capaz de convencer aqueles que projetam; mesmo as provas mais óbvias do fato são rejeitadas por eles com veemência”.

Não devemos considerar a psique humana como algo puramente pessoal, pois convivemos socialmente e somos influenciados de várias maneiras pelos que estão à nossa volta, pessoas e instituições. Para Jung (1987, pp. 16-17) é “surpreendente a transformação que se opera no caráter de um indivíduo quando nele se irrompem as forças coletivas”. Agimos de forma a corresponder às expectativas da coletividade, mas algumas vezes, observa-se que “quando as pessoas se reúnem em um grande número, transformam-se em turba desordenada” explica Jung, “desencadeando-se os dinamismos profundos do homem

coletivo: as feras e demônios que dormitam no fundo de cada indivíduo, convertendo-o em partícula da massa”.

Von Franz (1997, p.12) alerta para a gravidade do problema quando afirma que “o juízo coletivo nem sempre pode evitar o fenômeno de projeção, os juízos errôneos, os equívocos e as mentiras ligadas a ele”. Assim, “grupos inteiros podem ter projeções comuns, de modo que o seu juízo errôneo vira então oficialmente uma descrição correta da realidade”. Ela levanta uma questão importante quando questiona quais são as concepções que a psiquiatria intercultural se utiliza para analisar e distinguir uma psicose de massa num movimento religioso, pois para um observador isolado, pode parecer “bem mais uma psicose de massa, enquanto quem está dentro o considera um ‘movimento sagrado’”.

1.4 FUNÇÃO COMPENSATÓRIA

“A tarefa fundamental do inconsciente nas pessoas normais consiste em estabelecer uma compensação e um equilíbrio, onde todas as tendências extremistas da consciência são atenuadas e suavizadas pelo impulso inconsciente contrário” afirma Jung (1986d, p. 189) e essa atividade compensatória pode se exprimir por meio de atitudes inconscientes, aparentemente insensatas,

Jung chama a atenção para a possibilidade desses impulsos inconscientes serem orientados para um fim específico. Mas essa finalidade inconsciente não tem nada em comum com as intenções conscientes. Pode-se dizer que, de maneira geral, os conteúdos inconscientes contrastam fortemente com os conteúdos da consciência, “como acontece de modo particular quando a atividade consciente se orienta exclusivamente em um determinado sentido, ameaçando perigosamente as necessidades vitais do indivíduo” afirma Jung (1986a, p. 190). Ele conclui afirmando que quanto mais unilateral for a atitude consciente e quanto mais ela se afastar das possibilidades vitais boas, tanto maior será a possibilidade de que apareçam

sonhos vivos, repletos de conteúdos fortemente contrastantes, como expressão da auto-regulação psicológica do indivíduo.

Para exemplificar esta relação compensatória, Jung (1986d, p. 189) utilizou-se do sonho de um personagem histórico, o Rei Nabucodonosor. Este episódio está descrito na Bíblia, no quarto capítulo do livro de Daniel. Nabucodonosor, no auge de seu poder, teve um sonho que previa sua derrocada. Ele sonhou com uma grande árvore que, após ter crescido até o céu, caiu por terra. Para Jung “esse exemplo revela claramente como o sonho compensava o exagerado sentimento de poder que esse rei possuía”.

De seus estudos sobre as imagens oníricas, Jung (1986c, pp. 163 -168) concluiu que a maioria dos sonhos é de *natureza* compensatória, pois observou que eles “acentuam sempre a situação oposta, para assegurar o equilíbrio psíquico”. Ele explica que “tudo aquilo que inconscientemente favorece o progresso forma um par de opostos com tudo aquilo que conscientemente conduz ao regresso, mantendo-se como que em equilíbrio”.

É importante compreender que “o inconsciente, na medida em que depende da consciência, acrescenta à situação consciente do indivíduo todos os elementos que, no estado de vigília, não alcançaram o limiar da consciência”, alerta Jung (1986a, p. 193). Isto pode ocorrer por causa de um recalque ou por serem, esses elementos, demasiadamente frágeis ou débeis para conseguirem, por si mesmos, chegar até a consciência. “A compensação daí resultante pode ser considerada como *apropriada*, por representar uma auto-regulação do organismo psíquico”, esclarece Jung.

Assim sendo, no processo psíquico de compensação, o inconsciente procura complementar a parte consciente acrescentando o que falta para a totalidade e prevenindo uma possível perda de equilíbrio. O inconsciente produz imagens compensatórios que devem ser entendidos pela consciência, serem assimilados e integrados ao ego para se tornarem eficazes.

Segundo Grinberg (2003, p. 97), a função compensatória seria como uma espécie de auto-regulação psíquica que corresponde às funções fisiológicas responsáveis pela *homeostasis*, isto é o equilíbrio do organismo. A maneira como essa compensação ocorrerá, dependerá da atitude do Ego em relação a um conteúdo inconsciente específico e quanto mais rígida e unilateral for essa atitude, mais radical será a compensação. Observa-se que em casos de distúrbios neuróticos ou psicóticos, a compensação poderá se manifestar como franca oposição à atitude consciente.

Para Jung (1986a, p. 191) “os processos psíquicos compensadores quase sempre são de natureza essencialmente individual, e esta circunstância aumenta consideravelmente a dificuldade de provar seu caráter compensador”. Ele alerta que por causa dessa peculiaridade poderá ser difícil perceber quando um conteúdo tem função compensadora. Por este motivo, continua Jung, “estariamos mais inclinados a admitir, por exemplo, que um indivíduo com uma atitude exageradamente pessimista em face da vida tivesse sonhos serenos e otimistas”. Mas, ele adverte que “esta expectativa não se verifica senão no caso de alguém cuja índole permite que ele seja estimulado e encorajado neste sentido”. Entretanto, se o temperamento desse indivíduo “for um tanto diferente, assumirão, conseqüentemente, uma feição mais negra ainda do que a atitude consciente” alerta ele.

Embora a compensação tenha por objetivo final estabelecer o desenvolvimento psíquico, e na maioria dos casos, de fato, se comporte como uma espécie de auto-regulação do sistema psíquico, Jung (1986a, p. 228) esclarece que não podemos simplesmente nos contentar com esta verificação. Em certas condições, como nos casos de uma psicose latente, isto é, ainda não manifestada, a compensação poderá culminar num desenlace trágico, como o suicídio ou outras fatalidades.

Jung observou que (1986d, p. 191) “a pessoa mentalmente desequilibrada tenta se defender contra seu próprio inconsciente, lutando contra suas influências compensatórias”.

Podemos pensar no exemplo de um indivíduo que já vivia num certo isolamento: ele pode se afastar cada vez mais radicalmente do mundo real. Ou no exemplo de um profissional de engenharia, muito ambicioso, “que persisti em suas invenções exageradas e cada vez mais patológicas para provar o equívoco da atividade compensatória da autocrítica”. Para Jung, o resultado dessa luta é um estado de desarmonia entre as tendências conscientes e as inconscientes, que resulta numa cisão psíquica e conseqüentemente leva à doença. Desta forma “surgem os pensamentos e humores estranhos e incompreensíveis, alucinações que trazem nitidamente a marca do conflito interno” esclarece Jung.

Outra forma característica de uma compensação inconsciente poderia ser encontrada em alguns casos de pessoas que passam de uma religião para outra. Elas podem desenvolver uma tendência ao fanatismo por não abdicarem por completo sua fé antiga. Essa fé antiga pode desaparecer no inconsciente, agindo continuamente como um estímulo contrário à fé recente. Jung (1986d, 192) explica que é por este motivo que novos convertidos se sentem compelidos a defender com fanatismo a nova fé adquirida. Também ele afirma que o mesmo pode acontecer com os paranóicos, “que precisam se defender de toda crítica externa porque seu sistema de delírio interior se acha fortemente ameaçado”.

Jung (1986d, p. 191) compreende que “os impulsos corretivos ou compensações que começam a se manifestar na consciência deveriam significar o início de um processo de cura, porque a atitude anteriormente isolada estaria em vias de superação” Para ele (1986a, p. 228), a compensação seria então “uma confrontação e uma comparação entre diferentes dados ou diferentes pontos de vista, da qual resulta um *equilíbrio* ou uma *retificação*”.

Segundo Sant’Anna (2001, pp. 81, 82) “ao longo do seu desenvolvimento, a percepção do ego evolui para uma posição intermediária entre o que vem de dentro e o que vem de fora”, tornando-se gradativamente “um sistema de registro entre o mundo interior e exterior”. Na medida em que se estabelecem essas polaridades, “o movimento compensatório gera tensões

entre os impulsos inconscientes e conscientes que são experienciados pelo ego com temor de dissolução”. Entretanto “passando o confronto e vencidos os temores, cresce a capacidade de controle e autopreservação do ego, que por sua vez, desencadeia novos movimentos compensatórios sempre em busca de realização de totalidades mais amplas e complexas”, o que possibilita “o crescimento progressivo do mundo experimentado e experimentável”.

Depreendemos assim que a compensação comporta todos os elementos que podem efetiva e saudavelmente corrigir a unilateralidade da consciência, mas, para isso, os conteúdos inconscientes precisam ser conscientizados, isto é, integrados à consciência como realidades, produzindo mudança de comportamento e de atitude (Grinberg, 2003, p. 98).

1.5 PSICOPATOLOGIA JUNGUIANA E OS DELÍRIOS

A psicopatologia junguiana, na opinião de Bonaventure (1997, p. 15), está fundamentada e formulada a partir da experiência interior do próprio terapeuta e a de seus analisandos e, “ao aprofundar-se no conhecimento de si mesmo não somente procuram adquirir uma relação adequada com sua própria patologia, inerente a todo ser humano”, mas “também descobrir a pluralidade de sentidos e não-sentidos de seu ser, individual e universal”.

Bonaventure (1997, pp. 15, 18) compreende que a psiquiatria junguiana é aquela que permite uma posição inovadora frente a psique: um novo olhar, uma nova atitude, uma nova consciência sobre a psicopatologia. Para ele esta inovação se localiza dentro da perspectiva do conceito junguiano de “individuação” e sob esse prisma as nossas angústias, os conflitos, os sintomas, e até a própria loucura adquirem novo sentido e razão de ser. Ao psicoterapeuta será necessário “de certo modo participar intimamente da loucura, das angústias, do não-sentido, das contradições, extravagâncias para poder perceber seu sentido subjacente”, para assim, humanizar a loucura, conclui Bonaventure.

Heinrich Fierz (1997) afirma que antigamente os doentes eram amarrados e definhavam e imaginava-se que eles eram possuídos por espíritos malignos. Ele esclarece que do início, até meados do século XIX, o tratamento foi sendo reformado e reorganizado. Os pacientes recebiam disciplina, limpeza, comida e ocupação. A administração do hospício foi posta nas mãos de médicos que investigavam a loucura. Fierz (1997, p. 207) observa que desta investigação concluiu-se que “o paciente já não era simplesmente insano”. O problema, para Fierz, é que na verdade, o paciente “já não era nada; em vez disso, *possuía e tinha coisas*”.

O processo de diagnosticar e a classificar os distúrbios mentais resultou em uma dinâmica particular. Fierz (1997, pp. 209, 210) explica que o médico “observava que o paciente pensava e se comportava de maneira curiosamente dupla, e que era impossível formar um relacionamento normal com ele” e assim o médico “chamava o que via de esquizofrênico”. Como consequência, o paciente se tornava um esquizofrênico, isto é ele tinha esquizofrenia. “Logo o conceito se confundia com a coisa que o paciente ‘tinha’”, alerta Fierz. Nessa dinâmica de classificação dos distúrbios “o médico deixava de sentir que tinha um relacionamento difícil com o paciente, era o paciente que tinha um mau *rapport* afetivo” explica Fierz, era o paciente que não criava um vínculo harmônico com médico.

A interpretação unilateral da loucura como uma doença impede que o conteúdo do evento primordial seja reconhecido. Mas se os médicos tentarem compreender, se aqueles afetados pela loucura não estiverem diante de uma doença e sim de um empreendimento vivo, e se os esforço de ambas as partes forem moralmente apoiados pelos publico, então será possível perceber a loucura em seu verdadeiro significado. Hospício então será o lugar onde as pessoas serão curadas (FIERZ, 1997, p. 230).

A perspectiva da psiquiatria junguiana permite que se olhe para a pessoa, não para sua “doença”, que se privilegie sua história pessoal, sua estrutura e dinâmica particular, tanto a consciente e quanto a inconsciente. Em suas memórias Jung (1975, pp. 117, 118) declarou:

Ao debruçar-me sobre os doentes e seu destino, compreendia que as idéias de perseguição e as alucinações se formam em torno de um **núcleo significativo**. No fundo há dramas de uma vida, de uma esperança, de um desejo. Se não lhes compreendemos o sentido, é uma falha nossa. Nessas circunstâncias, compreendi pela primeira vez que na psicose jaz e se oculta uma psicologia geral da personalidade e nela se encontraram todos os eternos incuráveis, obtusos, apáticos, se agita mais vida e sentido do que pensamos. No fundo não descobrimos no doente mental nada de novo ou de desconhecido; encontramos nele as bases de nossa própria natureza. (grifo nosso)

Esse núcleo significativo a que Jung se refere, são os arquétipos. Jacobi (1990, p.107) enfatiza que os arquétipos “existem, sem discriminação, nos sãos e nos doentes e, em ambos, são absolutamente da mesma natureza”. Ela esclarece que “do mesmo modo que sobre o mesmo fundamento podem-se erguer edifícios de estilos diferentes, o mesmo fundamento arquetípico pode também ser o suporte das mais variadas estruturas”.

Este fundamento arquetípico - o inconsciente coletivo - recebe da psique pessoal informações das mais variadas e particulares, construindo assim os “edifícios” de estilos próprios. Mas, é importante salientar que para Jung, jamais o que provêm desse fundamento arquetípico é material doente.

Baseados nessa nova consciência junguiana sobre a psique e a psicopatologia, os estudos sobre os desequilíbrios mentais e os estados delirantes puderam trilhar por novos rumos. Segundo Jung (1986d, p. 190) a expressão equilíbrio ou desequilíbrio mental não é apenas uma figura de linguagem. De fato se trata realmente de uma perturbação do equilíbrio entre os conteúdos da consciência e do inconsciente. Ele explica que “há uma irrupção anormal da atividade regular do inconsciente para a consciência, perturbando assim o ajustamento do indivíduo ao meio”.

Jung (1986d, p. 190) esclarece que antigamente se acreditava que as alucinações e idéias delirantes eram provocadas pelo adoecimento das células cerebrais, mas não se levava em conta que esses fenômenos não eram exclusivos somente a esses casos, mas também ocorriam em pessoas normais. Ele afirma que “os primitivos tem visões e escutam vozes, mas

seus processos mentais não sofrem distúrbios”. Jung compreende que “as alucinações mostram claramente de que maneira parte do conteúdo inconsciente consegue ultrapassar o limiar da consciência”, e que “essa mesma observação poderá ser aplicada às idéias delirantes que se apoderam inesperadamente dos pacientes”.

Jung (1986d, p. 189) afirma que é da observação dos distúrbios do equilíbrio mental que reconhecemos a importância do inconsciente para a psicopatologia. Para a psiquiatria junguiana, então, a investigação dos conteúdos inconscientes é fundamental. É necessário investigar onde e quando o inconsciente se manifesta nas condições mentais de anormalidade, compreendendo as imagens arquetípicas e os símbolos que acompanham essas manifestações.

Sant’Anna (2001, p. 35) explica que segundo Jung, há duas maneiras básicas de se adaptar à realidade: uma neurótica, onde “há um ego estruturado que tende à cristalização e ao empobrecimento, prejudicado pela falta de contato com os movimentos adaptativos e criativos do inconsciente” e outra psicótica onde o “ego é uma estrutura fluida, pouco continente, permeada de conteúdos inconscientes – pessoal e coletivo” e nesse caso, o ego é prejudicado na sua função de delimitar e distinguir, “atribuindo à fantasia caráter de realidade”.

No que diz respeito a uma possível cisão entre consciência e inconsciente da psique individual e coletiva, Sant’Anna (2001, pp. 75, 76) esclarece que “situações em que a consciência ainda não se diferenciou suficientemente do inconsciente deixam o indivíduo à mercê do grupo e das constelações inconscientes” compreendendo que “desde que predominem estruturas pré-conscientes e pré-individual, as reações racionais e individuais cedem às reações míticas e coletivas, estado psíquico típico de criança e do homem primitivo”, e assim “experimentam o mundo não objetiva, mas mitologicamente, mediante imagens e símbolos arquetípicos”, reagindo “ao mundo de maneira arquetípica, instintiva e inconscientemente, não individual e conscientemente”. Sant’Anna conclui que “a integração dos fenômenos psíquicos pessoais aos símbolos transpessoais correspondentes possibilita o

desenvolvimento e a síntese da consciência mediante a personalidade ou a cultura” e “uma vez associados os fatos puramente pessoais aos dados transpessoais a dimensão humana coletiva é redescoberta e adquire novo dinamismo”.

Para Sant’Anna (2001, p. 88) “o processo de introjeção e hierarquização dos objetos interiores e exteriores dependem prioritariamente do cânone cultural mediante a qual a consciência se desenvolve e é condicionada” e esclarece que as tendências compensatórias da cultura apresentam-se nas esferas da vida nas quais o inconsciente coletivo se manifesta, como nas religiões, nas artes, nas guerras, nas festas, nos rituais etc, tendo “papel fundamental na manutenção do equilíbrio cultura, uma vez que a unidade das funções psíquicas mediante prevenção da cisão entre consciência e inconsciente”.

Essa “cisão consciente-inconsciente, que tanto pode levar a uma vida egóica vazia de sentido como a uma ativação da camada profunda do inconsciente”, torna-se, segundo Sant’Anna (2001, p. 91, 92), “perigosamente destrutiva manifestando-se em irrupções transpessoais, epidemias coletivas e psicose de massa”, pois o indivíduo identifica-se com as massas “numa busca inconsciente de uma nova experiência transpessoal que lhe restitua a segurança e lhe traga um novo ponto de vista” ou vai “ao encontro do isolamento da consciência e do individualismo”.

Newmann (2003, p. 295) propõe que “a consciência da humanidade deve experimentar o inconsciente coletivo da humanidade como solo primordial, comum a todos, e torná-lo consciente”, e somente “quando a diferenciação da humanidade em raças, povos, tribos e grupos for transcendida, numa síntese mediante um processo de integração” será superada a ameaça da inundação pelo inconsciente.

Jung (1986d, pp. 220, 221) esclarece que a diferença fundamental que existe entre a neurose e a psicose reside no fato da neurose preservar a unidade potencial da personalidade, que poderá ser reconstituída, apesar da fragmentação da consciência e o delírio pode retornar

ao controle da consciência a qualquer momento, restabelecendo o equilíbrio da psique. Entretanto, em alguns casos de psicose esse re-equilíbrio psíquico é mais difícil, pois a ligação entre o Ego e os demais complexos, encontra-se rompida.

Tanto nas neuroses, quanto nas psicoses, observa-se um *abaissement du niveau mental*⁷⁶. Sabe-se que um *abaissement* pode acontecer por vários motivos: fadiga excessiva, sono anormal, êxtase, febre, anemia, experiências emocionais fortes, choque, doenças orgânicas no sistema nervoso central. Além desses motivos, Jung (1986d, p. 223) afirma que também pode ocorrer um *abaissement* “por psicologia de massa mentalmente primitiva, fanatismo religioso e político, além de fatores constitutivos e hereditários”.

O *abaissement* pode provocar a fragmentação da personalidade; pode impedir que seqüências normais de pensamento se processem de modo coerente e se completem; pode restringir a responsabilidade e a reação adequada do Eu, explica Jung. Também pode provocar idéias incompletas da realidade e reduzir o limiar da consciência, e permitindo a entrada de conteúdos inconscientes que em geral estariam reprimidos, passando assim a penetrar na consciência sob a forma de invasões autônomas. Os delírios seriam essas manifestações invasoras autônomas, carregados de conteúdos inconscientes, que podem ocorrer tanto nos casos de neuroses, quanto nos casos de psicoses (JUNG, 1986d, pp. 222).

1.5.1 Delírios religiosos

Hillman analisou alguns delírios de fundo religioso e sua perspectiva traz uma nova luz sobre esse tema. Mas, primeiramente ele conceitua a palavra “revelação”. Ele (1993, p. 25) utiliza a descrição sobre esse verbete contida no dicionário teológico de Kittel, que aqui transcrevemos:

Toda religião ocupa-se de algum modo com a manifestação da divindade. Isto consiste em revelar o oculto. Não há nenhum acesso direto ao divino... o

⁷⁶ “Abaixamento do nível mental” é uma expressão introduzida na psiquiatria por Janet.

divino é oculto. Até os homens primitivos sabem disso. Por outro lado, não poderia haver relação, muito menos intimidade com um Deus que ficasse permanentemente oculto. Portanto, num sentido mais amplo, toda religião depende de revelação... manifestar-se é inerente à natureza do divino. O que conta, na verdade, é o método correto...

A partir dessa descrição, Hillman (1993, p. 25) deduz que, se o que conta na verdade é o método correto, não será a revelação, em si, essencial. Desta forma o que importa, de fato, será a revelação “correta”. Assim, um método correto poderia definir quais são as revelações corretas e estas pertencerão à área da teologia. Já, as revelações erradas, ilusórias ou falsas pertenceriam à psicologia da anormalidade.

Essa categorização das revelações em corretas ou incorretas, estimulou Hillman a investigar a veracidade desse posicionamento. Ele se propôs então, investigar o que é considerado incorreto, tentando buscar nele uma possível revelação correta. Ele delimitou seus estudos nos delírios religiosos nos casos de Paranóia⁷⁷. Hillman (1993, pp. 17-20) afirma que a Paranóia é compreendida como um desarranjo mental, como uma demência, como uma loucura. Ele esclarece que já “em *Theatetus*, de Platão (195a), o diálogo que aborda o correto pensar, a paranóia é usada para descrever quem constantemente vê, ouve e pensa erroneamente” e que “classifica as coisas de maneira errada”. É a forma distorcida com que a pessoa vê o mundo e por isso ele se torna perigoso.

Para a psiquiatria a característica predominante da paranóia são os delírios. Os delírios podem ser persecutórios, onde a pessoa se sente perseguida; podem ser de ciúmes, onde um homem, por exemplo, pode acreditar que sua mulher o trai pelas costas, apesar de não haver indícios reais disso; podem também ser de referência, onde acreditam que fenômenos estão acontecendo com ele por causa dos outros. Podem ser também delírios de grandeza ou megalomania, onde o indivíduo se sente o escolhido, especial e poderá sobreviver a uma catástrofe próxima (HILLMAN, 1993, p. 20).

⁷⁷ ‘Para’ + ‘Noia’: pensamento paralelo, pensamento desligado, defeituoso, fora dos trilhos.

Segundo Hillman (1993, p. 43) a paranóia é uma desordem no significado, uma desordem cognitiva ou para-noética⁷⁸. A partir das premissas junguianas, Hillman propõe que se “escute” os delírios, pois o essencial na paranóia é o significado que o delirante dá a ela, os seus pensamentos a respeito deles (1993, p. 34).

Em seu estudo Hillman (1993, pp. 21-24) examinou três casos, dos quais tomaremos somente dois como exemplos. O primeiro caso é o de Anton Boisen, um pastor presbiteriano, autor de trabalhos sobre psicologia pastoral, religião e psicopatologia. Em 1960, Boisen publicou o relato de sua crise ocorrida quarenta anos antes. Ele relata com precisão quando sentiu a transição para um estado anormal. Ele estava isolado, avaliando sua vida espiritual e escrevia um “Credo” quando uma idéia instalou-se na sua mente. Em tremenda confusão mental achava que o mundo estava acabando e que junto a outras poucas pessoas, ele seria salvo. Boisen dizia que estava atuando em obediência a um comando divino e que precisava morrer para poder nascer de novo e que deveria impedir um desastre mundial. Ficou internado por 15 meses. Sua crise se deu quando ele tinha 44 anos. Boisen se recuperou e seu relato amplia a questão do delírio e da revelação. Hillman analisa os fatores que tornaram a revelação de Boisen incorreta: a universalização de sua experiência que veio com o ímpeto entusiasmado; a imposição dessas idéias, pelo fato delas serem absolutamente diferentes de qualquer coisa que ele havia já pensado ou ouvido, carregadas de um extremo sentido de novidade e estranheza. Hillman acrescenta que segundo o próprio Boisen, a falácia fundamental foi pressupor que as idéias se impunham pela forma como se apresentavam.

O segundo caso estudado por Hillman (1993, p. 25) é o de John Perceval, filho do primeiro ministro britânico Spencer Perceval, assassinado na Casa dos Comuns em 1812. Perceval nasceu em 1803 e foi atormentado na juventude por questões religiosas. Ele foi

⁷⁸ Noético- adj. do grego *noetikos*, inteligente. Noéses ou Noese – Sub. Fem. do grego *noesis*, pensamento, inteligência. Na fenomenologia, o aspecto subjetivo da vivência, ou seja, aqueles constituídos pelos atos que tendem a apreender o objeto: pensamento, a percepção, a imaginação, etc.

internado por três anos. Perceval relata em sua auto-biografia de dois volumes suas experiências e cura. Ele ouvia vozes e sentia um conflito em seu corpo entre Jesus e Satanás.

Hillman observa nos relatos desses homens dois aspectos: o literalismo e o universalismo. Ele enfoca o aspecto etimológico da palavra delírio, ou *de-ludere*, brincar, zombar. “O discurso do espírito torna-se psiquiatricamente delirante quando ouvido como verdade, ordem, missão, profecia” diz Hillman (1993, p. 31). Para ele, a cura de Perceval consistiu no fato dele ter aprendido a enganar ou iludir o delírio, de modo brincalhão, usando a imaginação para curar a imaginação, pois a cura não consiste em sua erradicação. Perceval aprendeu a duvidar das suas vozes, erro mental que ele próprio diz ser comum a muitos crentes. Hillman (1993, p. 27) cita que Perceval não estava consciente de que era lunático, ele imaginava que tinha sido colocado aqui para aprender sobre os espíritos.

Depreendemos então, que em casos delirantes, há por parte do indivíduo uma interpretação incorreta da “revelação”, o Literalismo. Quando o paciente consegue compreender o verdadeiro sentido de seu delírio, o compreendendo de forma não literal (exemplo: nascer de novo) é possível a reintegração da consciência. Hillman (1993, pp. 28, 31) adverte que “o discurso do espírito torna-se psiquiatricamente delirante quando ouvido como verdade, ordem, missão, profecia” e que é preciso compreender, através da fala de Perceval, que o espírito fala poeticamente, mas o demente toma o sentido literal.

Outro aspecto importante levantado por Hillman é a questão da universalização da própria experiência. Ele esclarece que para o delirante, além de compreender literalmente a revelação recebida, há um engano referente a si próprio. Os próprios delírios, afirma Hillman (1993, p. 28), atestam que “as pessoas não são meramente pessoas, os humanos não são meramente humanos; os corpos são encarnações, revelando em suas características e aparências, apresentações arquetípicas do espírito”.

Hillman (1993, p. 28) explica que Boisen considerou que sua cura se deu devido às “forças curativas da religião em boa parte responsável pelo delírio”. Os conteúdos dos delírios que Boisen lista em seus escritos se refere às idéias de renascimento, auto-sacrifício, morte, desastre mundial, identificação mística com o cosmo e missão profética, que são “autenticamente religiosos e enquanto tal, são a origem tanto da aflição paranóica quanto da sua recuperação” alerta Hillman.

A partir disso, a questão que Hillman impõe é pertinente e intrigante: não poderia a origem destas revelações estar na própria natureza dela? Ele (1993, pp. 24,25) esclarece:

Quando os delírios paranóicos são religiosos no conteúdo e no estilo, então a religião oferece abrigo à paranóia. O Deus na desordem tanto traz quanto leva embora; mas se somos fiéis [...] ao próprio delírio, o Deus não é expelido com a doença. A recuperação significa recuperar o divino das entranhas da desordem, observando que seu conteúdo é autenticamente religioso. Esses delírios podem a *posteriori* através da análise, ser psicogênicos; fenomenologicamente, contudo eles são teogênicos, originários em Deus. Não são apenas mentais, mas também noéticos. Podemos atribuí-los não somente à psicodinâmica invisível (inconsciente) da mente humana, mas também à dinâmica da própria ordem invisível.

Bonaventure (1975, p. 194) pode auxiliar na ampliação dessa questão. Para a teologia, a religião trata de unir o homem a Deus, mas do ponto de vista psicológico, “diremos que se trata de religar o homem ao seu centro” esclarece ele. Contudo, para Bonaventure, o instinto religioso consiste no “dinamismo inerente à psique, que leva o homem a restabelecer uma relação viva com seu próprio centro divino”.

O *self* enquanto imagem de Deus no homem é a expressão das possibilidades de vida espiritual que existem no ser humano, ressalta Bonaventure (1975, pp. 190, 191) e o “seu papel é o de dar um sentido à vida do homem a fim de que ele encontre em si próprio com que expandir-se e desse modo alcance a plenitude de sua existência pessoal.” É em relação ao centro que toda a vida adquire sentido e portanto, “pode-se dizer que todo homem é por natureza *homo religiosus*” afirma Bonaventure.

De seus estudos sobre a vida da mística Teresa de Ávila, Bonaventure (1975, p. 200)

concluiu:

As visões, assim como todos os outros fenômenos ditos sobrenaturais, tais como palavras, sonhos, êxtase, arrebatamentos e sentimento da presença de Deus são manifestações metafóricas da vida do centro da alma. E tem como única função a reintegração do centro na totalidade do ser humano, corpo, alma, e espírito e a imposição de uma direção que confere mais energia ao eu.

Segundo Bonaventure (1975, p. 189) “todo propósito de vida mística consiste em restaurar a *Imago Dei* na totalidade do seu ser, o que equivale igualmente a reintegra-se no estado original de antes da queda, no estado paradisíaco”. Mas esta restauração pode realizar-se em níveis diferente na psique humana e pode ser experimentada de modos bem diversos.

Os fenômenos ditos sobrenaturais originam-se do centro da psique e que essa compreensão é necessária para que não se interprete as visões pura e simplesmente como alucinações doentias. Bonaventure (1975, pp. 207, 208) afirma que “há um órgão na alma que produz visões”. Ele esclarece que a “evolução psicológica é engendrada pelo centro da alma, o qual, tendendo a realizar-se a si próprio, cria uma tensão entre o eu e o próprio centro”. Exatamente essa tensão entre os dois opostos que suscita a vida psíquica e que “se manifesta sob a forma de impulsos e de visões, especialmente quando o eu se aproxima do centro”. Ele enfatiza que “as visões e os impulsos só se manifestam quando a tensão é extrema”.

Para Bonaventure (1975, p. 213) a visão exerce uma função construtiva, que abre um caminho para perspectivas novas e também reveladoras, pois é interessante e inspiradora. Mas ele adverte que o mesmo não acontece nas alucinações, que são acompanhadas de profundas desordens e de desintegração da personalidade.

Compreendendo-se “do ponto de vista psicológico, a finalidade das visões é estruturar o eu em torno de sistema de valores, tornando-se receptivo à vida do centro” explica Bonaventure (1975, pp. 211, 212) e é graças à visão que se libera uma parcela da energia do

centro tornando possível sua consciência. Para se tirar proveito das visões é necessário compreender sua significação e tomar consciência do que passa dentro de si.

2 CONSTRUÇÃO PSÍQUICA DO DELÍRIO RELIGIOSO DE JACOBINA E DOS *MUCKER*

Observamos anteriormente, que um *abaissement du niveau mental* pode acontecer por vários motivos, como a fadiga excessiva, sono anormal, experiências emocionais fortes, doenças. Além desses motivos, interessa para nosso estudo os casos onde esse estado pode ocorrer por psicologia de massa mentalmente primitiva, por fanatismo religioso ou político como foi indicado por Jung (1986d, p. 223).

Recordando, o *abaissement* poderá provocar a fragmentação da personalidade; poderá restringir a reação adequada do Ego, poderá provocar idéias incompletas da realidade e reduzir o limiar da consciência e assim os conteúdos inconscientes penetrariam a consciência sob a forma de invasões autônomas: os delírios (JUNG, 1986d, p. 222).

Retomando os esclarecimentos feitos na introdução desse estudo, os delírios religiosos serão aqui compreendidos como as ocorrências psíquicas que se manifestam num estado alterado de consciência tendo o Divino, assuntos religiosos e sagrados como temática. Não evidenciaremos aqui seu possível aspecto psicopatológico, mas sim sua dinâmica psíquica como fenômeno de natureza religiosa na intenção de encontrar indicadores de que eles poderão trazer consigo uma carga arquetípica estruturante. Utilizamos o termo “estruturante” para designar a tentativa psíquica de equilíbrio da psique interna, como um sistema de auto-regulação, compreendendo que a chamada situação “equilibrada” é aquela em que a consciência e o inconsciente estão numa relação de confronto e reciprocidade, enquanto é chamada de “desequilibrada” a situação em que uma dessas duas estruturas psíquicas se encontra com a outra numa relação de intenso conflito.

Os estados de *abaissement* e as invasões autônomas, isto é os delírios, poderão ocorrer tanto no indivíduo quanto num grupo. Assim, Jacobina e os *Mucker* nos auxiliarão para a compreensão do processo de construção psíquica do delírio religioso.

Durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, buscamos indicadores, isto é, elementos que fossem significativos e que pudessem colaborar para o desenvolvimento de nossa hipótese de que os delírios religiosos poderiam exercer uma função estruturante para a psique. A partir de alguns eixos traçamos nosso caminho:

1) Identificar a dinâmica do delírio, os marcos de ruptura da identidade: em que momentos (fases) se apresentaram os estados alterados de consciência de Jacobina e posteriormente do grupo;

2) identificar as expressões do delírio, os movimentos (fatos) nesse processo de construção da fantasia delirante. Do delírio individual de Jacobina até o delírio coletivo; e

3) finalmente identificar as funções do delírio religioso, tanto individual quanto coletivo. Em um pequeno quadro esquemático localizamos os indicadores da construção do delírio nos movimentos psíquicos, tanto no âmbito individual quanto no coletivo.

INDICADORES DA CONSTRUÇÃO DO DELÍRIO	
ÂMBITO INDIVIDUAL	ÂMBITO COLETIVO
História de vida de Jacobina	História dos <i>Mucker</i>
INFÂNCIA	OS IMIGRANTES ALEMÃES
Infância marcada: <ul style="list-style-type: none"> • pela ausência da figura paterna, (morre quando Jacobina tem 9 anos), • pelo autoritarismo e temperamento colérico da mãe, (impunha ensino religioso, ataques coléricos à pessoas), • pelo fanatismo religioso da mãe, (exercícios espirituais, decorar textos bíblicos e a orar mesmo com filhos em tenra idade), • pela negligência afetiva da mãe, (perante a fome das crianças a “ética cristã” impediu a mãe de alimentar os filhos com marmita com comida achada durante a guerra), • pela discriminação, frente as dificuldades de aprendizado escolar (diagnóstico que supunha cretinismo ou idiotia por ter crânio pequeno). 	Emigração dos alemães marcada: <ul style="list-style-type: none"> • pela desestruturação e desorganização social e econômica provocada pelas guerras napoleônicas na Europa, • pela expectativa de encontrarem no Novo Mundo uma nova condição de vida econômica, social, cultural e espiritual. Emigração da Família Mentz marcada: <ul style="list-style-type: none"> • pelo descontentamento com o liberalismo da Igreja Luterana Alemã, • pelo confronto com a Igreja e enquistamento em um pequeno grupo religioso com característica de rígido pietismo. • pela perseguição religiosa na Alemanha e resultante emigração ansiando liberdade religiosa. Imigração dos Colonos Alemães marcada: <ul style="list-style-type: none"> • pela expectativa frustrada, pois as condições no Brasil não foram tão

<p><i>PASSAGEM PARA A ADOLESCÊNCIA</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • 1ª crise: grave doença (indefinida) aos 12 anos de idade. 	<p>favoráveis quanto as prometidas,</p> <ul style="list-style-type: none"> • pelas grandes dificuldades encontradas frente a diferença de terra e instrumento de lavoura, • pela demora em definição das terras e divisões das picadas • pelas guerras entre Brasil e países vizinhos, • pela discriminação dos brasileiros e luso-brasileiros • pelo ataque dos cafeicultores que não aceitavam a colonização, • pelo conseqüente enquistamento dos alemães imigrantes, • pela perda da identidade social familiar em detrimento da ascensão sócio econômica de alguns, • pelo abandono das autoridades governamentais e eclesiais, • pela conseqüente autonomia nas decisões sobre aspectos educacionais e religiosos • pela liderança religiosa nas mãos de leigos, pastores e padres colonos, • pelos casamentos entre as famílias mais próximas.
<p><i>JUVENTUDE</i> Juventude marcada:</p> <ul style="list-style-type: none"> • pelo casamento, aparentemente “arranjado” como remédio para seus males (diagnosticada como histerismo), aos 24 anos, • pela 2ª crise: após nascimento do primeiro filho quando tinha 25 anos (possível psicose puerperal), • por episódios de sonambulismo e estados de total ausência de consciência cada vez mais intensos, • pela maternidade: teve filhos aos 25, 26, 27, 28, 30 e 32 anos, • pelo papel de auxiliadora do marido e cuidadora dos doentes que hospedava em sua casa, • pelo papel de curadora, por intermédio de algo sobrenatural que a “tomava” e lhe “dava ciência” durante as crises de ausência, • pelas exposições e agressões físicas e psíquicas para tentarem diagnosticá-la, 	<p><i>O NASCIMENTO DO GRUPO</i> Nascimento do grupo marcado:</p> <ul style="list-style-type: none"> • pelo estabelecimento das relações entre a família Mentz e Maurer., • pelo casamento de Jacobina e João Jorge, • pela mudança de profissão de João Jorge Maurer de marceneiro e agricultor para Médico, • pela organização de um grupo de cura na casa de Jacobina e João Jorge, inicialmente com familiares e posteriormente com estranhos, • pelo fortalecimento de laços familiares entre a maioria dos que freqüentavam a casa dos Maurer, • pelo charlatanismo provocado pelo desamparo assistencial do Estado, • pelo aspecto feminino caracterizado pelo acolhimento dos enfermos, • pela estranheza e curiosidade provocada pelas crises de Jacobina, • pela ignorância e fantasia da população frente às supostas curas, • pela aumento gradativo dos freqüentadores da casa dos Maurer

<p><i>VIDA ADULTA</i> Maturidade marcada:</p> <ul style="list-style-type: none"> • pela ruptura com o papel “passivo” de curadora para uma prática religiosa ativa, • pelos estados alterados de consciência com caráter explicitamente religioso e com conotação messiânica, • pela crise no matrimônio, • pela ascensão ao papel de líder espiritual absoluta do grupo, • pela identificação com a figura do messias atribuída pelo grupo que a seguiam, os <i>mucker</i>, • pela identificação com a figura da mulher devassa, bruxa, charlatã e louca atribuída pela comunidade de colonos, pastores, padres e autoridades políticas e policias, • pelo rompimento com familiares • pela liderança contra as autoridades e instituições estabelecidas, • pela liderança armada contra aos inimigos, • pelo abandono do marido e perda dos filhos. • pela total identificação com o papel projetado pelo grupo, • pela idealização do fim do mundo com claras concepções milenaristas, • pela tragédia e morte aos 32 anos. 	<p><i>O MOVIMENTO MUCKER</i> Transformação marcada:</p> <ul style="list-style-type: none"> • pela identificação de Jacobina com a sonâmbula do “livrinho” com poderes sobrenaturais e divinos, • pela mudança de atividade de curandeirismo para caráter religioso e aumento na frequência dos transe de Jacobina, • pela projeção feita pelo grupo como sendo Jacobina “o Cristo”, • pelo acolhimento dessa projeção por Jacobina, • pelas discórdias e rompimentos entre familiares que pertenciam ao grupo, • pelos muitos ataques sofridos pelos <i>mucker</i> por parte da comunidade dos colonos e autoridades eclesiais, políticas e policias. • pela mudança da característica feminina, de acolhimento e cura, para uma característica mais masculina, com a dominância da palavra bíblica pregada por Jacobina, pela legalidade imposta e pela liderança agressiva contra os nomeados inimigos. • pelo caráter milenarista que permeia as pregações finais de Jacobina e totalmente incorporadas pelo grupo, • pela agressividade com que tratam os inimigos • pelo aniquilamento do grupo.
---	---

2.1 IDENTIDADE COLETIVA AMEAÇADA

No *corpus* localizamos dados que chamam a atenção para um aspecto: o da *identidade*.

A identidade é aquilo que nos define e nos diferencia.

Inicialmente encontramos um grupo de alemães emigrados. Observamos que a emigração foi marcada pela desestruturação e desorganização social e econômica provocada pelas guerras napoleônicas na Europa, que atingiram profundamente a Alemanha. A guerra representa a morte iminente. O país estava dividido e sua identidade como povo, ameaçada. Conseqüentemente este estado de ameaça da *perda de identidade cultural* refletia sobre o indivíduo alemão.

Byington (1983, p. 122) esclarece que:

Uma das inúmeras finalidades de uma cultura é, através dos costumes, hábitos, rituais e crenças expressos por meio de suas instituições, manter operativos os caminhos descobertos e acumulados na sua História, para guiar o desenvolvimento de seus indivíduos. Nesse sentido, podemos perceber como símbolos estruturantes estas vivências culturais acumuladas. Símbolos porque dão sentido a cada fato cultural ligando-o significativamente ao Todo ou *Self* Cultural. Estruturantes porque transformam e estruturam a Consciência Coletiva através de gerações.

Baseando-se no Eixo Ego-*Self* de Neumann, que anteriormente estudamos, Byington (1983, p. 122) propõe o Eixo Consciência Coletiva-*Self* Cultural. O *Self*, como o arquétipo central da psique, corresponde à estrutura de totalidade entre o universo consciente e inconsciente no desenvolvimento individual. Segundo Byington, podemos perceber a mesma dinâmica quando tratamos do *Self* Cultural observando o “funcionamento articulado das partes culturais como um todo” e, ao mesmo tempo, percebendo “esse todo dinamicamente como algo único”. Assim, o *Self* Cultural é uma estrutura que coordena e padroniza o desenvolvimento individual e cultural. Estando ameaçada a cultura, o indivíduo se sente profundamente ameaçado.

A expectativa de um Novo Mundo que se vislumbra, enche de esperanças os alemães, que, citando Pereira de Queiroz (2003, p.115), empreendem uma jornada “que toma aspecto de êxodo sagrado”, em busca da terra prometida, da Nova Jerusalém. A emigração é marcada por uma expectativa ao mesmo tempo ansiosa, pelo desconhecido que há de vir e pela esperança de uma nova era.

Quando localizamos especificamente a família a quem Jacobina pertencia, os Mentz, outros importantes aspectos se apresentam no que diz respeito a identidade e a busca de uma nova terra. Além dos conflitos que o país vivia com as guerras, o avô de Jacobina empreendeu uma guerra particular contra o liberalismo da Igreja Luterana Alemã e com ela rompeu. O enquistamento em um pequeno grupo religioso, com características de rígido pietismo,

resultou em perseguição religiosa, o que, semelhantemente, acontecerá com o grupo *mucker*. A família Mentz, para manter sua identidade, emigra para um país que, acredita, permitia a liberdade religiosa.

Todo processo imigratório dos alemães foi marcado por inúmeros problemas e frustrações. Como vimos em Willems (1946, p. 49), o espaço de terra dá identidade ao colono alemão, é a marca que define seu modo de ser, pensar, agir e falar. O espaço de terra brasileiro prometido, demorou para ser demarcado e finalmente apossado. Depois vieram as adaptações à nova cultura agrícola: terra, instrumentos, sementes, insumos totalmente diferentes dos que conheciam.

Afora essa questão, Willems alerta também para outra, que se refere a identidade: a língua. Os alemães vinham de regiões diversas e muito distintas da Alemanha e trouxeram seus dialetos e de repente, tornaram-se vizinhos. “O contato lingüístico levou à fusão de dialetos” esclarece Willems (1940, p. 187), afastando-se cada vez mais do padrão oficial.

A identidade religiosa do colono alemão, na sua maioria luterana, sofreu com supremacia católica brasileira. Segundo Willems (1940, p. 231) “no protestantismo alemão a idéia étnico-nacional está inseparavelmente ligada à idéia religiosa”. Além disso, foram abandonados pela Igreja Luterana Alemã e foram guiados por homens sem nenhuma condição de manterem íntegra a identidade religiosa da qual eram herdeiros. A educação, que estava vinculada ao ensino religioso, da mesma forma sofreu com o descaso governamental e eclesial. A educação e a religião são marcas do processo de identidade.

Semelhante à cultura das aldeias alemães, a família foi considerada por muitos autores como sendo a célula social mais importante para os imigrantes de São Leopoldo. Ela proporcionava unidade e identidade, tanto para o indivíduo quanto para o grupo. As muitas situações de crise e a ascensão sócio-econômica de alguns poucos, provocaram a desunião entre os membros das famílias, enfraquecendo a principal fonte de identidade.

Os alemães fugiram da guerra na Europa, mas a encontram no Brasil. Muitos foram os conflitos brasileiros, tanto internos quanto com seus vizinhos territoriais, e alguns colonos lutaram pela causa brasileira. Apesar de muitos terem lutado pela nova pátria, o processo de naturalização foi muito demorado e assim a identidade teuto-brasileira foi sendo construída ao longo de muitos anos.

Willems afirma, baseado na teoria psico-analítica de Adler, que “situações culturais e raciais ambíguas produzem um ressentimento que resulta da consciência mais ou menos nítida da própria inferioridade” que gera o rancor surdo do ressentimento e resulta numa personalidade marginal, isto é uma crise da personalidade, uma fase de desequilíbrio cultural (1940, pp. 106-108).

2.2 A FRÁGIL IDENTIDADE DE JACOBINA

Jacobina conviveu até seus nove anos com o pai, e, como disse Domingues, talvez se tenha dado pouco valor para a influência dele em sua vida. Infelizmente não temos informações suficientes para determinar o grau dessa influência na construção da identidade dela, contudo, não podemos negá-la. O que sabemos é que figura paterna tem grande importância no desenvolvimento da personalidade de uma criança e a morte de qualquer um dos pais durante a infância deixa marcas indeléveis em sua identidade. Rose-Emily Rothenberg (1994, pp. 87-93) esclarece que para examinar “os complexos psicológicos que atormentam os órfãos, precisamos primeiro considerar o significativo relacionamento primário do qual surge o órfão, e do qual saiu a criança abandonada”. Segundo ela, quando ativado o “arquetipo do órfão” observa-se no perfil psicológico deste uma profunda sensação de ausência de valor pessoal, de culpa e uma atração pela morte. Rothenberg esclarece que, com a morte de um dos progenitores, a criança sai da ordem natural das coisas, e, sentindo-se rejeitada, começa a duvidar de sua própria existência e de seu valor. A culpa que sente é uma

culpa arcaica como aquela sentida por um leproso, que em vez de acusar os outros por sua condenação, culpa a si mesmo. O órfão é o sobrevivente de uma experiência de morte e a imagem arquetípica do órfão, segundo ela, “inclui o elo de ligação entre a vida e a morte”.

Por se sentir abandonado, o órfão consente em ter pena de si mesmo e necessita que os outros tenham dele pena também e que o protejam, apegando-se à pessoa que lhe oferece segurança “como se sua própria sobrevivência dependesse disso” enfatiza Rothenberg. Podemos assim, somente supor que a morte do pai pode ter provocado essa mesma reação inconsciente em Jacobina, a de buscar total apoio e dependência em algum de seus familiares e talvez, especialmente em sua mãe.

No que diz respeito a ela, podemos dizer que a presença de Elizabeth na vida de Jacobina foi extremamente marcante. Há fortes indícios de que Elizabeth, movida por rígidos preceitos religiosos, negligenciou aspectos importantes da vida dos filhos, exemplificado pelo episódio onde não alimentou os filhos, em plena guerra, pois a marmitta encontrada não lhe pertencia. Outro aspecto é a rigidez com que impunha os “exercícios espirituais” aos filhos ainda muito pequenos. Não se discute aqui a intenção da mãe, que possivelmente era das melhores, mas sim seu possível efeito psíquico nos filhos e especificamente em Jacobina.

Jean Shinoda Bolen (1993, p.162) afirma que “crianças maltratadas pensam que são más”, e “costumam supor que devem merecer o castigo, quer por terem feito alguma coisa ruim ou por serem ruins”. Os maus-tratos podem ser de ordem psicológica, onde a criança se sente abandonada e suas necessidades e sentimentos infantis não são levados em conta. Essa criança, segundo Bolen, sofre duplo abuso, pois além de sofrerem os maus-tratos elas supõem que os merecem, desenvolvendo por si mesmo um estima comprometida, podendo levar a um estado de apatia e depressão.

Há indicadores que apontam para um movimento inconsciente projetivo, no qual os filhos expurgariam o possível estado de pecado em que a mãe vivia, pelo fato de viver

amasiada com André, questão essa levantada por Domingues. Talvez Jacobina tenha, por sua sensibilidade, acolhido inconscientemente essa projeção materna.

Jung (1986c, pp. 46-56) trata com pertinência a questão da importância do papel dos pais na vida psíquica dos filhos quando afirma que “a criança tem uma psique extremamente influenciável e dependente, que se movimenta por completo no âmbito nebuloso da psique dos pais, do qual só relativamente tarde consegue se libertar”, e assim o estado de identidade que precede à consciência do Eu mostra o que a criança é, graças a seus pais. Entretanto, Jung alerta que “o fator que atua psiquicamente de um modo mais intenso sobre a criança é a vida que os pais ou antepassados não viveram” e aqui ele se refere não a vida moral, mas a aspectos da vida que não foram vividos, que estão na sombra. O efeito que os problemas dos pais causam na psique dos filhos seria mal interpretado se forem considerados de modo excessivamente pessoal, como se fosse um caso de índole moral, pois na verdade o problema se situa “além do que é possível à capacidade humana consciente”, sendo compreendidos por Jung como movimentos inconscientes de compensação. Trata-se assim de uma culpa impessoal dos pais, que os filhos, igualmente, pagarão de maneira impessoal. Contudo, no que diz respeito aos condicionamentos conscientes, Jung afirma que aí cabe aos pais total responsabilidade. Ele afirma que perturbações psíquicas infantis se devem exclusivamente a perturbações no relacionamento dos pais e que se refletem na psique dos filhos. Com isso, Jung não pretende reduzir o problema da criança somente aos problemas paternos, pois ele acredita que a verdadeira individualidade psíquica da criança é uma combinação de fatores coletivos, que em geral não são observáveis, mas enfatiza a importância dos pais e também dos avós na formação da identidade da criança.

Jacobina tinha dificuldades de aprendizagem e deixou de ir a escola, indicando-nos que sua socialização fora absolutamente familiar. Vero (2003, p. 26) levanta um curioso aspecto sobre a questão do desenvolvimento da identidade nas crianças imigrantes

esclarecendo que “além das vicissitudes inerentes do desenvolvimento do aparelho psíquico [...], no caso das imigrações, acresce-se um fator importante: os referenciais culturais”. Ela aponta que “a criança (ou o jovem) perde *uma* fonte de conhecimento na qual está inserida junto com a família e passa a ter que se pautar por *duas*” ou seja, “a familiar, que encontra dentro de casa, e outra, da rua, dos vizinhos, da sociedade que encontra ao sair de casa”. Jung esclarece que a escola tem papel muito importante na luta que a criança trava pela independência e individualidade, pois é o primeiro ambiente em que a criança se encontra fora dos laços familiares e assim pode tornar-se consciente de si próprio. Podemos assim, supor que o desenvolvimento da identidade psíquica de Jacobina foi prejudicado pelo fato de ter continuado na dependência do vínculo familiar. Para Jung (1986c, pp. 59, 60) “a ligação muito forte aos pais constitui impedimento direto para a acomodação futura no mundo” e adverte que nesses casos a pessoa sem a consciência de si mesma, “jamais saberá o que deseja de verdade, mas continuará sempre na dependência da família e apenas procurará imitar os outros, experimentando o sentimento de estar sendo desconhecida e oprimida pelos outros”.

É na fase da adolescência que se estabelece o ritual de diferenciação entre o Ego infantil, ainda sob a guarda dos pais e o Ego adulto, que deve empreender sua jornada individual e solitária pelo mundo. A passagem que marca a adolescência de Jacobina é a de uma grave doença, aos doze anos, que não foi diagnosticada claramente. Essa doença ocorreu poucos anos após a morte do pai. Como dissemos, não há informações sobre o relacionamento entre eles, que papel ele exercia, se de mediador e protetor frente a atitude rígida da esposa, mas o que podemos supor é que com essa doença a fragilidade de Jacobina fica notória e dependência de sua família foi ainda mais reforçada. A prescrição médica para seus males foi o casamento.

O encontro ou a “escolha” de um parceiro ou parceira se processa inicialmente numa dinâmica inconsciente. James Hollis (2002, pp. 34, 41) é categórico e enfático ao afirmar que

“todos os relacionamentos, *todos* os relacionamentos, [...], começam com a projeção”. Quanto mais indiferenciada ou não identificada consigo mesmo é uma pessoa, maior será sua projeção no Outro, pois “aquilo que é inconsciente, será projeto” afirma Hollis. Segundo ele, o “raciocínio” inconsciente no movimento projetivo é: “tudo o que não conheço de mim mesmo, todos os meus projetos secretos para curar-me das feridas infligidas por minha cultura e família de origem imponho agora sobre você”. Assim “você sofrerá por minha causa todos os complexos que adquiri na vida sobre esta terra”.

Para Hollis (2002, pp. 25-27) atrás da busca “do Outro” está a força arquetípica das imagens parentais, pois a primeira experiência que temos de nós mesmos está relacionada com as figuras da mãe e do pai e nossa própria consciência nasce do processo de separação deles. Como exemplo podemos pensar na criança que teve um relacionamento parental onde o modelo internalizado foi o de despontecialização e impotência. Segundo Hollis, essa criança inconscientemente conspirará contra si mesma e irá em busca de um Outro que a mantenha nessa condição psíquica. Ela poderá permanecer nesse estado de impotência infantil e reagir estrategicamente de duas formas inconscientes: ou exercendo poder sobre o Outro ou se submetendo a ele. No que se refere à primeira forma de estratégia, Hollis esclarece que “o psicológico da pessoa impotente apossa-se de todo poder que lhe seja possível e conduz a vida de modo a não reviver os profundos medos sentidos na infância” e na segunda forma ele afirma que a criança aprenderá a ser responsável pelo bem estar dos outros, pois fantasia que “se sou responsivo às necessidades do Outro, então pode ser que o Outro me retribua com solicitude”.

O casamento de Jacobina fora indicado como remédio e o marido fora escolhido entre os empregados do irmão, alguém que “já era da família”. Ele é descrito como elegante, que sabia se relacionar bem e que tinha modos insinuantes, o que nos permite concluir que deveria ser um homem atraente. Alguns autores acreditam que a família escolhera o pretendente, mas

ela não fora forçada ao casamento. Não nos parece que de fato isso ocorreu, mas a partir da reflexão sobre os movimentos projetivos podemos encontrar indícios de que, ao acolher o desejo dos familiares, Jacobina poderia ter inconscientemente encontrado um casamento que mantivesse sua identidade de filha frágil e despotencializada.

Observamos que, mesmo depois de seu casamento, o casal continuou a morar com Elizabeth. Somente depois de um tempo é que se mudaram. Com a nova “profissão” do marido, Jacobina efetivamente assumiu o papel de curadora, caracterizando cada vez mais uma identidade vinculada a necessidade do outro.

A indicação de um casamento como remédio para os males de Jacobina levou vários autores à conclusão de que seria um caso de histeria. Faremos agora algumas considerações baseados nesse suposto diagnóstico. Segundo Laurie Layton Schapira (1991, pp. 35, 36) existe uma tradição de quatro mil anos que considera a histeria como a doença do útero e que infelizmente não se tem meios de comprovar se a diagnose de histeria já existia na era matriarcal. Entretanto, ela afirma que documentos egípcios que datam de 1900 a.C. descrevem uma doença feminina causada por “fome do útero” e que os gregos a aceitaram e batizaram-na com o nome de *hystera*, que significa útero.

Platão⁷⁹ descreve:

[...] entre as mulheres o que se chama matriz, ou útero é, nelas como um vivente possuído do desejo de fazer infantes. Assim que, após muito tempo, e apesar da estação favorável, a matriz permanece estéril, ela se irrita perigosamente; ela se agita em todas as direções, no corpo, obstrui as passagens de ar, impede a respiração, põe assim o corpo nas piores angústias e ocasiona-lhe outras doenças de toda espécie. (19--?, c. 91, p. 182)

Percebemos assim que, na antiguidade, a histeria estava ligada a um desequilíbrio orgânico, entretanto Schapira (1991, p. 36, 39) adverte que com a ascensão do Cristianismo certos instintos naturais, como a sexualidade, passaram a ser associados ao demônio, culminando na Idade Média com a caça as bruxas. No *Malleus Maleficarum* fica clara a

⁷⁹ PLATÃO . *Timeo e críticas ou A Atlântida*. Editora Hemus: São Paulo, 19--?.

crença que os teólogos tinham sobre a predileção do demônio pelas mulheres, pois nelas ele poderia injetar seu sêmen. Assim inúmeras histéricas foram queimadas nas fogueiras. No século XVII a sede do problema da histeria foi transferida do útero para o cérebro, culminando nos estudos de Charcot e Freud (a quem já nos referimos quando tratamos da influência que tiveram no diagnóstico conclusivo dos autores Domingues e Dr. Kern) e segundo Schapira, nesses estudos fica evidente o caráter misógino, inclusive da parte de Jung.

Schapira (1991, pp. 48, 49, 59) acredita que “os sintomas histéricos expressam, de forma inconsciente, não só o que foi pessoalmente reprimido, como também o que permanece coletivamente desconhecido”. Para ela “esta psicopatologia é exacerbada pelo relacionamento aflitivo da histérica com sua mãe, que tende a ser uma mulher narcisista”, e “com pouca afinidade com sua própria feminilidade”, sendo “incapaz de proporcionar um ambiente acolhedor às necessidades da filha, que taxa de exigências exageradas” ficando na criança a impressão de que só adquirirá identidade própria “se se conformar com às expectativas da mãe”.

A grande crise que Jacobina sofreu, ocorreu após o nascimento do primeiro filho. Possivelmente ocorreu uma psicose puerperal. Podemos imaginar o que o estado de fusão total entre o corpo e psique da mãe com um outro ser, a criança, pode ter representado para uma frágil psique como a de Jacobina, que já se mostrava tão permeável a influência dos outros. Não havia nenhuma escolha para ela. A imigração necessita da procriação para estabelecer-se e garantir sua continuidade e identidade e como vimos, a taxa de natalidade foi espantosa no início da colonização. Era o desejo do coletivo e todas as mulheres acolhiam essa necessidade, inclusive Jacobina.

Como dissemos anteriormente, nosso trabalho não pretende diagnosticar a doença de Jacobina, mas compreender sua dinâmica individual e coletiva. Assim, seguindo o raciocínio de Schapira (1991, p. 59) observamos que “o campo da consciência da criança projeta-se,

sempre no meio que a circunda” sendo seu foco de interesse o externo, sempre procurando pistas de como deve proceder e desenvolvendo uma sensibilidade precoce voltada para as necessidades dos outros.

Jacobina identificou-se com o ego ideal baseado na imagem que sua família e cultura tinham de uma boa mulher. Entretanto, Schapira (1991, pp. 58, 61) adverte que isso relega à sombra suas potencialidades, permanecendo primitiva e indiferenciada. A sombra poderá emergir de diversas formas quando ocorre um *abaissement*, podendo ser tomado por negras visões, ideação paranóide e pode se sentir sendo atacada tanto pelo mundo exterior, quanto interior.

Edinger (1992, p. 51) esclarece que todo caminho para o desenvolvimento de uma nova consciência é experimentado como um crime contra o coletivo, “pois desafia a identificação do indivíduo com algum representante da coletividade, seja a família, o partido, a igreja ou a nação.

Jacobina, no que diz respeito a sua trajetória individual de desenvolvimento infantil, não experimentou a separação da figura materna, o que poderia ter lhe garantido uma identidade particular. Entretanto, quando tratamos de sua trajetória com o grupo, observamos que este sim lhe proporcionou a construção de uma identidade única e inconfundível.

2.3 JACOBINA E SUA NOVA IDENTIDADE: A CURADORA

Com o casamento de Jacobina e João Jorge, as famílias Mentz e Maurer se uniram e com essa junção reuniram um número suficiente de pessoas para que se possa considerá-lo como um grupo de pequeno porte.

Pouco tempo após o casamento, João Jorge muda de profissão. Até então, sua identidade estava identificada como o ofício de marceneiro e agricultor. Agora ele se torna o *wunderdokter*, o doutor de milagres. Não sabemos ao certo como e porque isso ocorreu, se

ouviu de fato uma voz do céu ou não. Sabemos com certeza que ele cuidava de Jacobina quando era acometida de suas crises. A partir disso podemos somente supor que, depois que ele, como “remédio” indicado por Dr. Hillebrand, não fora eficaz na “cura” de Jacobina, poderia ter recorrido ao curandeirismo. Talvez, conhecendo o curandeiro Buchhorn, reconheceu em si mesmo seu potencial de médico! Ou, simplesmente ficou encantado pela Persona do Curandeiro! Isso, repito, são somente suposições.

No que diz respeito aos aspectos psíquicos que envolvem a cura, Adolf Guggenbühl-Graig (1978, pp. 98, 99) sugere que há uma relação íntima entre o médico e o paciente, não num sentido emocional externo, mas intra-psíquico. É o que ele chamou de arquétipo do médico-paciente. Segundo ele, uma pessoa quando fica doente procura um médico externo, entretanto é também nela ativado um “fator curador” interno. Este seria o médico dentro do paciente. Guggenbühl-Graig propõe também que dentro do médico haveria um paciente, isto é um fator intrapsíquico ferido. Ele exemplifica com a figura mitológica do centauro Quíron⁸⁰, um deus, metade homem e metade animal que carrega eternamente sua ferida aberta, pois incurável, apesar de ter sido incumbido de ensinar a arte da cura a Asclépio, um dos filhos de Apolo. Esta seria a imagem arquetípica do médico-ferido. O processo de cura poderia ser resumido na ativação do médico dentro do paciente e na ativação do paciente dentro do médico, numa dinâmica intrapsíquica considerada arquetípica.

Com a nova atividade de João Jorge, Jacobina parece ter encontrado também um sentido para sua vida. As crises de Jacobina, seus estranhos e prolongados estados fora de consciência, foram deixando de ser uma doença para serem aceitos como benção! O arquétipo do médico-ferido é ativado e assim, ela vai gradativamente tomando o papel daquele que cura, descobrindo uma nova identidade.

⁸⁰ Apolo juntamente com Quíron e Asclépio (Esculápio) representam e simbolizam a cura na mitologia greco-romana.

Os encontros, inicialmente, parecem ser de âmbito familiar, mas com a crescente fama do casal se estendem para pessoas estranhas ao convívio da família. Isso sugere que é dessa forma que Jacobina entra em contato com o mundo externo. Na infância, possivelmente se sentia discriminada pelas dificuldades de aprendizado que tinha e inferiorizada se isolou. Agora seu contato com os “estranhos” se dá numa condição diferente, eles vêm até ela, em busca de conhecer o *wunderdoktor* e sua mulher, que tem estranhas crises e faz predições sobre as doenças e suas possíveis curas! Com a projeção coletiva feita, de que Jacobina seria como a sonâmbula do livrinho que era dotada de poderes especiais, o mundo externo promoveu a ela uma identidade, a de “médica”. Uma identidade devidamente autorizada pelo coletivo.

Josette Dall’Ava-Santucci (2005, p. 15) informa que os manuais da Inquisição são categóricos em considerar como feiticeira qualquer mulher que se envolvesse com o tratamento de doentes, sendo vistas como esposas de Satã. A medicina arcaica estende-se pelo período do ano 3000 ao primeiro milênio a.C. e segundo Dall’Ava-Santucci há numerosos escritos que unem a arte da cura primitiva e a medicina de Hipócrates. A arte médica das sociedades primitivas é confirmada pelos etnólogos como sendo essencialmente mágica, principalmente na medicina sacerdotal grega, que coexistiu com a medicina laica, principalmente representada pela pitonisa do Oráculo de *Delfos*⁸¹. As culturas matriarcais privilegiavam a medicina feminina, no conhecimento que tinham dos remédios vegetais, dos venenos e dos efeitos de cada dosagem. As médicas no início do Cristianismo não foram perseguidas, entretanto no Concílio de Mâcon, no ano de 581 se investigou se a mulher deveria ser colocada entre os seres racionais ou os rudes, e se ela de fato tinha uma alma. Assim, desprovida de alma e intelecto, as mulheres e a medicina feminina popular foi

⁸¹ Em épocas antigas este oráculo, dedicado ao deus Apolo, exerceu uma influência considerável na Grécia, sendo consultado antes de importantes empreendimentos como as guerras, fundação das colônias, escolha de líderes. Conta-se que Sócrates disse lá ter aprendido um dos *mottos* mais famosos de *Delfos*: *Gnothi Seauton*: "conhece-te a ti mesmo". O oráculo proclamou Sócrates o homem mais sábio da Grécia.

perseguida e queimada nas fogueiras da Inquisição, esclarece Dall’Ava-Santucci (2005, pp. 24, 27, 38).

Junio de Souza Brandão (2002, p. 94) esclarece que os gregos relacionavam *Delfos* com o útero, *delphys* (δελφύς), a cavidade misteriosa para onde descia a Pítia, para tocar o *omphalós* (ομφαλός) antes de responder às perguntas. *Delfos* era reverenciado por todo o mundo grego como o *omphalós*, o umbigo do mundo, o centro do universo.

Cabe aqui uma rápida apreciação sobre outro aspecto, ligado a esse. Após a mudança do casal da casa de Elizabeth, mãe de Jacobina, é que a atividade de curandeirismo se inicia. A partir de então, a casa dos Maurer, no sopé do morro do Ferrabráz se tornará o centro de todo o episódio, até sua destruição.

Eliade (2002, pp. 34-45) enfatiza a importância do simbolismo que envolve o Centro, pois não se trata de um aspecto geográfico, mas sim de um *centro mítico*. É pelo Centro que o divino se manifesta. Em inúmeras culturas encontramos representações do Centro: pode ser uma montanha, colina, pedra, árvore, *omphalós* (o umbigo). Cada nação, povo, família e até cada homem pode ter seu centro do mundo. Este será um *espaço sagrado*. Nas culturas que distinguem três níveis cósmicos, *Céu, Terra e Inferno*, unidos por um eixo central, entendem que só pelo *Centro* é que se atinge o divino. Eliade (2002, p.48) esclarece que todo lugar que manifesta uma inserção do sagrado no espaço profano é considerado um Centro, podendo-se compreender a casa e a montanha como espaços sagrados.

Eliade (2001, p. 33) propõe que essa sacralização do espaço recria o momento da criação do mundo, o momento da ordem contra o caos, e explica que “é fácil compreender porque o momento religioso implica o ‘momento cosmogônico’: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação”, e então “*funda o mundo*, no sentido que fixa os limites, e assim, estabelece a ordem cósmica”. Ele (2001, p. 44) acrescenta:

A criação do mundo tornou-se um arquétipo de todo gesto criador humano, como forma de reiterar a Cosmogonia. Compreendendo a importância do Centro (ou umbigo do mundo), o Universo se desenvolve a partir dele e se estende na direção dos quatro pontos cardeais.

Podemos dizer que Jacobina tivera função semelhante a que a Pítia tinha no Oráculo de *Delfos*. A Pítia era incumbida de proferir os oráculos do deus Apolo. Ele falava através dela, da mesma forma que a “Divindade Natural” tomava o espírito de Jacobina (estados alterados de consciência) e “lhe dava ciência”. Entretanto, há indícios de que sua identidade sofreu mais um processo de transformação a caminho do surto delirante, pois, além de prescrever remédios e “efetuar” curas ensinadas pela “Divindade Natural”, Jacobina, apesar de ser semi-analfabeta, começou ler e a fazer exegeses sobre textos bíblicos. Passa de uma atitude passiva, para uma ativa, mas continua no mesmo movimento psíquico de acolhimento do desejo do Outro. Assim, a casa do Ferrabraz se torna um espaço sacralizado, o centro do mundo, estabelecendo-se assim uma nova ordem, um novo Cosmos.

2.4 JACOBINA E O GRUPO *MUCKER* – FUSÃO DE IDENTIDADES

Encontramos indicadores que o processo de evolução do delírio de Jacobina está intimamente ligado às projeções coletivas, pois alguns do grupo começam a projetar nela o Divino e outros de fora do grupo, o Demônio.

Os que freqüentavam a casa dos Maurer não recorriam mais a eles somente como curandeiros, mas sim, buscavam os ensinamentos da mensageira direta de Deus. Sua identidade é transformada e ela agora é vista como o Cristo. Ela, por sua vez, define um padrão de comportamento e ética de vida para os membros de seu grupo e muda a identidade do grupo.

Nessa fase, um outro “grupo” aparece, polarizando e definindo os papéis. O nome *Mucker* foi determinado por alguém contrário ao grupo de Jacobina. A partir de então, ser chamado de *mucker* implicará em ter uma identidade muito definida, vinculada à pessoa de

Jacobina. Há indícios de que houve uma fusão da identidade de Jacobina e os *Mucker* e uma clara definição daqueles que são anti-*mucker*.

Os inimigos e amigos são assim identificados, obviamente cada um pela sua própria perspectiva. Os *mucker* abandonam a convivência social, se isolam, elaboram normas, rituais, criam uma forma específica de viver, provocando reações contrárias em muitas pessoas da sociedade e estas passam a ser consideradas pelos *mucker* como inimigas. Nesse aspecto, especificamente, encontramos o mesmo movimento feito pelo avô de Jacobina, quando ainda estava na Alemanha e rebelou-se contra a igreja instituída, proibindo as crianças de irem as escolas e isolando-se num pequeno grupo de caráter pietista. Nosso trabalho apenas introduziu alguns aspectos da história da religiosidade do povo alemão, nas figuras de Mestre Eckhart e sua mística, de Martinho Lutero e sua proposta protestante e reformatória e também dos pietistas, com o intuito de conhecermos superficialmente algumas posturas que, possivelmente, influenciaram a religiosidade dos colonos imigrantes.

A construção do mito Jacobina se dá num processo coletivo onde os dois lados têm igual importância. Jacobina era tanto uma boa mãe, quanto a desnatura mulher que, como acreditam alguns, mandou matar sua própria filha.

Segundo Amado (2002, p. 358), o dualismo é fundamental para a sustentação de uma crença, porque acreditam que somente alguns entrarão na “nova era” e os critérios precisam ser bem definidos. Para que haja o dualismo integral ou para que ele desça do plano ideal para o real, “é necessário que *as duas partes* compartilhem dos mesmos critérios, de forma inversa” explica Amado. Assim, “Jacobina tornava-se mais pura para os adeptos cada vez que alguém a chamava de prostituta, da mesma forma que se tornava cada vez mais endemoniada aos olhos do povo quando mais rejeitava a presença de um pastor ordenado”. Amado elucida que os movimentos messiânicos de cunho milenarista dividem o mundo entre os puros e os impuros, entre os salvos e os condenados, entre os sofredores e os algozes, entre o povo de

Deus e o povo sem Deus. No momento em que Jacobina é identificada com Cristo, o Anti-Cristo é também nomeado, na figura do delegado Schreiner!

Os ataques, vindos inicialmente do grupo anti-*mucker*, foram posteriormente assumidos pelos *mucker*, culminando em ações cada vez mais violentas.

Sobre a complexidade do aspecto da violência, René Girard (1990, p. 95) esclarece que “cada um vê no outro o usurpador de uma legitimidade que pensa defender e que não pára de enfraquecer. Nada pode ser afirmado ou negado a respeito de um dos adversários que não deva ser imediatamente afirmado ou negado sobre o outro” e acrescenta que “a todo momento, a reciprocidade é alimentada pelos esforço que cada um dispende para destruí-la”.

Girard (1990, p. 104) explica que embora havendo discórdia entre os homens, onde “todos tentam se livrar do fardo coletivo, descarregando-o nas costas do seu irmão inimigo” e reinando um caos na comunidade, “o antagonismo de todos contra todos dá lugar à união de todos contra um único”. Segundo ele (1990, p.105):

a universalização dos duplos e o desaparecimento completo das diferenças, que exacerba os ódios mas torna-os perfeitamente intercambiáveis, constitui a condição necessária e suficiente para a unanimidade violenta. Para que a ordem possa renascer, é preciso inicialmente que a desordem chegue ao extremo; para que os mitos possam se recompor é preciso inicialmente que eles sejam inteiramente decompostos.

Girard (1992, p. 112) sugere que todos os ódios divergentes irão convergir para um indivíduo único, a *vítima expiatória*, argumentando que, como o pensamento humano nunca conseguiu identificar claramente o mecanismo da unanimidade violenta, inevitavelmente ele se volta para a vítima, “perguntando se esta não seria responsável pelas maravilhosas conseqüências produzidas por sua por sua destruição ou seu exílio”. Ele também argumenta que parece “lógico atribuir a conclusão benéfica a esta vítima ao se constatar que a violência exercida contra ela tinha, sem duvida, como objetivo o retorno da ordem e da paz”, pois no momento da crise, a violência recíproca “transforma-se subitamente em unanimidade

pacificadora, as duas faces da violência parecem superpostas: os extremos se tocam”. Para ele “o pivô desta metamorfose é a vítima expiatória” unindo “em sua pessoa os mais maléficos e benéficos aspectos da violência”.

Girard (1992, p. 107) esclarece que “o mecanismo da violência coletiva pode ser descrito como um círculo vicioso; uma vez que a comunidade aí penetra, é impossível sair”. Para ele “este círculo pode ser definido em termos de vingança e represália ou suscitar várias descrições psicológicas”, e explica:

Enquanto houver, no seio da comunidade, um capital de ódio e de desconfiança acumulada, os homens continuarão a se servir dele, fazendo-o frutificar. Cada um se prepara contra a provável agressão do vizinho, e interpreta seus preparativos como a confirmação de suas tendências agressivas. [...] Se todos os homens conseguirem se convencer que um único entre eles é responsável por toda mimese violenta, se conseguirem ver nele a “mácula” que a todos contamina, se forem realmente unânimes em sua crença, então esta crença se verificará, pois não haverá mais, em lugar algum da comunidade, qualquer modelo de violência a ser seguido ou rejeitado, ou seja, a ser inevitavelmente imitado e multiplicado.

Desta forma, conclui Girard (1992, p. 107) “destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais entre eles, qualquer violência fascinante”.

Jorge Klein (1966, p. 121), no início de suas memórias, cita uma frase, atribuída ao rei da Prússia, Frederico Guilherme I, que diz: “Quando Satanás resolve qualquer diabrura, aproveita-se sempre de uma mulher”. Klein afirma que “a protagonista de tantas desgraças para numerosas famílias chamava-se Jacobina Mentz”, e que ela “poderia ser comparada com a feiticeira Circe que, à maneira das sereias, atraía as pessoas para transformá-las em animais”. Esse pensamento indica a identidade atribuída à Jacobina pelo grupo anti-*mucker*. Podemos assim depreender, a partir de Girard e da opinião de Klein, que Jacobina, sendo considerada a única protagonista de tantas desgraças, foi nomeada a “vítima expiatória”.

Segundo Girard (1992, p. 112), “não basta dizer que a vítima expiatória ‘simboliza’ a passagem recíproca e destruidora à unanimidade fundadora; é ela que garante esta passagem, ela é esta própria passagem”. Para ele “o pensamento religioso é necessariamente levado a ver na vítima expiatória, ou seja, na última vítima, aquela que sofre a violência sem provocar novas represálias”, identificando nela “uma criatura sobrenatural que semeia a violência para em seguida recolher a paz, um salvador temido e misterioso, que adocece os homens, para depois curá-los”.

Quando tratamos da questão da projeção da Sombra coletiva compreendemos que o juízo coletivo nem sempre pode evitar o fenômeno de projeção, e os possíveis erros, equívocos e mentiras desse julgamento. Von Franz (1985, p. 15; 1997, p. 12) alertou para o problema que pode ocorrer quando grupos inteiros têm projeções comuns, pois o seu juízo, mesmo que errôneo, vira oficialmente uma descrição correta da realidade, apoiando-se mutuamente em sua cegueira!

Como exemplo histórico, Jean Delumeau (1989, p. 69) nos traz à memória a intrigante figura de Joana d’Arc. A seu respeito ele diz:

A experiência mística de Joana D’arc não pode ser aqui passada em silêncio. A renegar suas “vozes”, Joana preferiu, com dezenove 19 anos, a morte atroz na fogueira. Recusando seus juízes, ela apelara certamente para o Papa. Acresce que ela foi enviada perante um tribunal [...] e foi condenada como “herética...cismática, idólatra, invocadora dos demônios...” .Ora, sua memória se reabilitou desde 1456. Deste modo uma leiga - uma simples moça - tivera razão em matéria religiosa contra um tribunal da Igreja. A santa era ela. A curta, porém extraordinária carreira de Joana, sua pureza, retidão, piedade, respeito de que foi rodeada no exército, suas notáveis vitórias militares, sua inteligência, fazem desta camponesinha o ser mais comovente e mais belo do fim da Idade Média.

2.5 JACOBINA, OS *MUCKER* E O MOVIMENTO MESSIÂNICO MILENARISTA: A EXPLOSÃO DO DELÍRIO RELIGIOSO

Segundo Amado (2002, p. 346) com as pregações milenaristas, formularam-se concomitantemente duas noções de tempo: uma história real e outra mítica, que fatalmente desembocaria no milênio. Assim real e ideal confundiram-se. É exatamente nessa confusão ou fusão entre o que é real e irreal que encontramos indicadores da expressão máxima do delírio de Jacobina e dos *mucker*.

Observamos nos delírios de Jacobina e dos *mucker* os dois aspectos apontados por Hillman: o literalismo e o universalismo. No literalismo há por parte do indivíduo uma interpretação incorreta da “revelação”. Relembrando Hillman, “o discurso do espírito torna-se psiquiatricamente delirante quando ouvido como verdade, ordem, missão, profecia”. Na universalização da própria experiência há um engano referente a si próprio e os próprios delírios atestam que “as pessoas não são meramente pessoas, os humanos não são meramente humanos; os corpos são encarnações, revelando em suas características e aparências, apresentações arquetípicas do espírito” (Hillman, 1993, pp. 28, 31).

Segundo Émile-G. Léonard (1988, p. 17) este pietismo do movimento *Mucker* não tem em si nada de muito perigoso e muitas almas foram por ele reconfortadas, mas “a coisa mudava se se tomasse estas imagens ao pé da letra”. Na construção do delírio religioso de Jacobina e dos *Mucker* há indicadores que nos levam a observar esses aspectos, pois eles tomaram tudo ao pé da letra, seja o amor e a caridade para com os irmãos, como o ódio e a revolta armada contra os inimigos.

O Ego de Jacobina identificou-se com a figura de líder espiritual do grupo *mucker* e como vimos quando a individualidade é confundida com o papel social e a adaptação à realidade é inteiramente coletiva, o resultado será um estado de inflação egóica.

Entretanto há indicadores que apontam para um conflito intrapsíquico ainda mais intenso e desastroso: a assimilação do Ego pelo *Self*. O grupo *mucker* identifica em Jacobina o Cristo, isto é, a divindade. O Ego de Jacobina, estando totalmente identificado como Si-mesmo, percebe-se como divindade. Assim os delírios de Jacobina e dos *Mucker* tem sua identidade definida como fundamentalmente religioso, com características messiânicas e milenaristas.

Observamos que vários estudos etnológicos demonstraram a existência de figuras messiânicas em populações primitivas e em culturas mais desenvolvidas. Esses estudos revelam que nos movimentos messiânicos existe sempre a mesma insatisfação com o mundo presente e são impulsionados por um desejo de reformá-lo. Pereira de Queiroz (2003, p. 36) alertou para a semelhança entre o herói cultural e o messias, pois ambos retornarão para introduzir no mundo uma nova era. Observando-se assim, ao longo dos tempos, a presença de movimentos messiânicos e milenaristas em várias civilizações, culturas, sociedades religiosas ou políticas, podemos compreender, pelo pensamento Desroche (2000, p. 61), que esse “é um fenômeno humano, recorrente quando determinadas circunstâncias históricas constituem-se em meio para a irrupção de uma ou outra de suas combinações possíveis” e com isso “esses fenômenos acabam *se encontrando* de algum modo, *a posteriori*”. Desroche acrescenta que “ao se encontrarem uns nos outros e uns com os outros, eles encontram igualmente uma matriz comum, e *tudo acontece como se essa matriz tivesse solicitado esses fenômenos*”.

Compreendemos que isso não acontece “como se” essa matriz tivesse solicitado esses fenômenos, mas sim que há uma dinâmica inconsciente que possibilita a “aparição” desses fenômenos. Essa matriz comum a que Desroche se refere, é compreendida na Psicologia Analítica como o inconsciente coletivo, e nele se encontram os arquétipos que podem ser “constelados⁸²” em lugares e culturas distintos.

⁸² O termo “constelar” é usado na Psicologia Analítica para indicar a ativação de um arquétipo, seja em uma pessoa ou situação coletiva.

Cristo, o Messias, é considerado por Jung como o herói de nossa cultura, o mito que ainda continua vivo em nossa civilização. Para ele (1986b, pp. 34 e 35), Cristo “elucida o arquétipo do si-mesmo” que “representa uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um filho de Deus *sine macula peccati*, que não foi manchado pelo pecado”.

O arquétipo do messias se mescla ao arquétipo do herói, no sentido da jornada e da luta a que se propõem. Carol S. Pearson (1994, p. 22) quando trata do arquétipo do herói, o descreve como aquele que empreende jornadas e enfrenta dragões, e embora possam se sentir sozinhos durante essa busca, finalmente encontram a recompensa num sentimento de comunhão consigo mesmo e com as pessoas. A luta finalmente foi vencida.

A necessidade de empreender a jornada do herói é inerente à espécie, propõe Pearson (1994, pp. 25-28), que esclarece que se representarmos somente os papéis sociais e não correremos riscos, fazendo nossa própria jornada, experimentaremos uma sensação de alienação e vazio. Ela reconheceu que “homens e mulheres passam pelos mesmos estágios fundamentais”, afirmando seu heroísmo, que para ambos “é uma questão de integridade, de se tornarem cada vez mais eles mesmos em cada estágio do seu desenvolvimento”. Entretanto ela adverte para o paradoxo de que “existem padrões arquetípicos que governam o processo que todos atravessamos para descobrir nossa singularidade, de modo que somos sempre ao mesmo tempo nós mesmos [...], e muito semelhantes uns aos outros nos estágios de nossas jornadas”. Seguindo o mesmo raciocínio, Neumann (2003, p. 103) esclarece que a “auto-emancipação do ego, que se liberta da força do inconsciente” representa o mito heróico.

2.6 OS DELÍRIOS COMO POSSIBILIDADES DE ESTRUTURAÇÃO PSÍQUICA

A atividade delirante compreendida à luz da Psicologia Analítica é um movimento compensatório. No caso de Jacobina e dos *mucker* a atividade delirante estava associada a uma situação de desestruturação vivida desde o início da imigração. Esta situação de desordem representou uma ameaça à condição vital de estabilidade psíquica, pois houve um rompimento com o passado, com sua cultura e assim uma ameaça à sua identidade (tanto a individual quanto a coletiva).

Os colonos alemães que aqui estudamos se encontravam em uma situação caótica no que diz respeito às condições:

- sócio-culturais: pelas dificuldades encontradas nos relacionamentos interpessoais, por causa da língua local que desconheciam e pela reação dos brasileiros, que eram contrários aos benefícios prometidos pelo governo aos colonos imigrantes, provocando uma reação de rejeição e hostilidade aos alemães. Também pelos costumes culturais estranhos, tanto no que diz respeito às festividades, quanto às questões de trabalho. Os colonos encontraram um país com uma terra e clima totalmente estranhos ao que conheciam, como também estranhas eram as ferramentas de lavoura e a raça dos animais. No que diz respeito ao relacionamento entre os próprios colonos, também se observa um distanciamento de valores familiares e religiosos tão arraigados, que gradativamente foram sendo destruídos.

- econômicas: pelo empobrecimento de boa parte dos colonos provocado, entre muitos outros fatores, pela retirada do subsídio financeiro que havia sido prometido pelo governo brasileiro. Também, como fator importante de empobrecimento, temos a grande distância entre as suas propriedades e os grandes centros comerciais para poderem se abastecer, necessitando assim de intermediários que cobravam muito mais pelos seus produtos.

- religiosas e educacionais: pelo abandono, tanto das lideranças católicas quanto das luteranas, deixando a cargo dos próprios colonos a liderança espiritual e educacional, promovendo uma

condição de descontentamento e divergências espirituais. A direção espiritual dos imigrantes estava nas mãos de leigos e na opinião de alguns colonos, estes não tinham comportamento digno para exercerem tal função.

O grupo dos *Mucker*, que na sua grande maioria eram luteranos, primavam por um comportamento de retidão espiritual baseados em princípios bíblicos, que eram interpretados por Jacobina e que foram ficando cada vez mais rígidos e normativos.

As crises de Jacobina se iniciaram na puberdade, mas a atividade delirante de caráter religioso se apresentou na fase adulta, dentro de uma dinâmica psíquica coletiva. Essa dinâmica psíquica coletiva promoveu o surgimento de um surto messiânico-milenarista, pois os colonos *mucker* encontraram em Jacobina o receptáculo de suas esperanças espirituais e também uma liderança que consideravam firme e divina. Canalizando para Jacobina todo o desejo de uma liderança segura, o grupo encontrou nos transe espirituais de sua líder a mensagem que criam proceder diretamente de Deus, proporcionando-lhes uma estabilidade e um equilíbrio para suportarem aquela situação caótica, projetando no futuro uma vida espiritual supostamente perfeita.

Por sua vez, Jacobina, aceitando a projeção do “arquétipo do Messias” ou “do Salvador”, se identificou com o Sagrado, e se tornou uma líder absoluta. Essa identificação com a divindade, num estado de inflação egóica, tomada pela *Hybris*, demonstrada através de sua atitude delirante, talvez tenha tido um efeito psicológico compensatório estruturante, tanto para ela quanto para o grupo, frente àquela situação de crise.

A atividade delirante como um movimento psíquico compensatório também poderá estar vinculado a um estado de polarização psíquica. Os ataques aos *Mucker* e os confrontos gradativamente acirrados, praticados pelos que não participavam do grupo de Jacobina, provocaram um isolamento e uma radicalização, também gradativos, por parte dos colonos *mucker*.

Nos primórdios das reuniões na casa de Jacobina não havia pregação com conotação messiânica e nem intenções agressivas. Mas, apesar de basear-se nos mesmos ensinamentos bíblicos que inicialmente a mobilizou a ajudar os doentes e necessitados, isto é, a fazer o bem, na fase final do processo Jacobina liderou um movimento de lutas, ataques e mortes aos que atacaram o grupo e aos que ela considerava como inimigos de Deus.

Os *Mucker* compreendiam a si mesmos como portadores do progresso, da luz, da verdade e que só eliminando seus opositores seria possível instalarem essa nova ordem, mesmo que pela força. Esta atitude psíquica polar, isto é, oposta a identificação de bondade e amor, que se apresenta em alguns delírios religiosos de tom messiânico, era por eles justificada na medida em que compreendiam que obedeciam a Deus, que falava por meio de Jacobina, na tentativa de eliminar os que contaminam e desorganizam o mundo.

José Augusto M. Ramos (2002, pp. 51, 52, 47) compreende que “a aventura religiosa, tanto coletiva como até mesmo individual, tem sempre alcance e uma ressonância de características perfeitamente épicas”. Assim, para ele “a aventura humana é encarada como uma história universal de proporções e recortes nitidamente épicas”. No cerne do pensamento apocalíptico, a idéia de ordem representa, “a utopia inadiável da justiça e esta preocupação constitui o núcleo axiológico das suas preocupações e o cerne dos seus objetivos”, pois “a realidade que é exposta é a desordem generalizada e insuportável”, sendo as “opressões, violências corrupções que afetam toda a vida coletiva e se repercutem na vida de cada indivíduo”. Mas, “em contrapartida, a realidade que é proposta é a do reordenamento universal”.

Segundo Ramos (2002, pp. 47) “as imagens onipresentes na apocalíptica incidem freqüentemente sobre o fim de uma fase ou de um ciclo histórico ou até sobre o fim do mundo”, e esclarece que “estas imagens de fim interferem diretamente com o estado e ordenamento do mundo. Elas são drásticas no exprimir o confronto com a desordem

reinante”. Poderia-se compreender que “o fim universal é a garantia de limpeza e purificação de toda a desordem”.

Se voltarmos aos argumentos de Eliade (2001, pp. 160 -163) de que o momento religioso implica o momento cosmogônico e que ao recriar o momento da criação do mundo se estabelece a ordem cósmica, podemos supor que os delírios religiosos de Jacobina tiveram um efeito de ordenação do caos, e que, ao se depararem com a possibilidade de um fim definitivo para o grupo, recriaram, através do morrer, o “nascer de novo” para uma nova vida, projetando para o novo milênio a expectativa dessa nova ordem .

Assim, podemos considerar que alguns delírios psíquicos de natureza religiosa podem ser uma resposta psíquica estruturante, trazendo em si possibilidades normativas, de organização, de equilíbrio e de compensação, compartilhadas tanto pelo grupo quanto pela pessoa que os vivencia.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da tipologia dos personagens messiânicos de Desroche, observamos que no caso *Mucker*. Jacobina se enquadra no tipo que, estando historicamente presente, é pretendida a messias antes de pretender sê-lo, pois através das projeções coletivas foi levada à isso. Citando novamente Desroche “a consciência coletiva precede e catalisa a pretensão da consciência individual à messianidade” (2000, p. 33). O reinado messiânico observado nos *mucker* culminou numa greve sócio-religiosa contra os líderes eclesiais e políticos de São Leopoldo, num afastamento radical das escolas e igrejas, optando por viverem num mundo fechado, onde homens e mulheres compartilham dos mesmos direitos e deveres e primam por um comportamento cristão rígido e legalista. A reunião em torno daquela que alguns consideravam como “o Cristo feminino” provocou a reação da comunidade e das autoridades, resultando na transformação do grupo *Mucker* em um micromilenarismo. Como resposta aos ataques e acreditando na iminência do fim do mundo, num contexto milenarista claro, o grupo declara guerra aos inimigos. Apesar de não ser a violência o intuito inicial do grupo, Desroche esclarece que a principal arma da não-violência é a não cooperação, observado nos *mucker* pelo afastamento de seus integrantes das cidades, escolas e igrejas, na abolição do uso do álcool e fumo, na rejeição a participação nas eleições e na recusa de manter vínculos comerciais. A transformação ocorrida durante o período de dezembro de 1873 até agosto 1874 provocou a mudança na atitude do grupo, que reagiu aos ataques até seu total aniquilamento.

Mendonça (2003, p. 94) nos permite uma compreensão de como se dá o processo religioso, utilizando-se da teoria de Friedrich Heiler (1892-1967). Mendonça tomou a iniciativa de denominar esta teoria fenomenológica como “teoria dos círculos concêntricos”. No círculo exterior se revela parcialmente o “objeto” sagrado, e as suas manifestações no mundo, percebidas através dos sentidos através das instituições religiosas visíveis como os templos, ritos e objetos sagrados. No círculo intermediário encontramos o mundo das idéias e

das concepções religiosas, onde se sistematiza a experiência religiosa através das leis e dos dogmas. No círculo central, é onde se manifesta em plenitude o “objeto” da religião, o sagrado, o *deus revelatus* ou o *deus absconditus*. Mendonça (2003, p. 94) alerta que:

enquanto se permanece neste círculo não há nenhuma religião, pois que ele constitui o espaço da pura contemplação individual. Mas, se da pura contemplação o sujeito da experiência com o sagrado partir para a comunicação da sua experiência (revelação), organizando-a em preceitos e doutrinas, e com seu carisma juntar adeptos, temos o início da organização de uma religião. Na medida em que o número de adeptos aumenta pode surgir uma organização burocrática substituindo a liderança carismática original, assim como a criação de uma ética distintiva do novo grupo religioso. Essa ética distinta permite que o grupo se expresse socialmente através de vários canais como no trabalho, na família, na economia, na política, etc. Pode entretanto esse grupo fechar-se em si mesmo, promovendo uma inversão no direcionamento da religião, fundando seitas extra-mundanas.

A partir desta teoria observamos que Jacobina, nos seus estados alterados de consciência, vivia a intensidade e a plenitude do contato com o sagrado, o *deus revelatus* ou o *deus absconditus* (círculo central). Como afirma Mendonça (2003, p. 94) “enquanto se permanece neste círculo não há nenhuma religião, pois que ele constitui o espaço da pura contemplação individual”, mas com a comunicação da sua experiência e das revelações recebidas o número de adeptos foi aumentando. Deste aumento de adeptos poderia ter surgido uma nova organização burocrática, substituindo a liderança carismática original. No caso dos *Mucker* o domínio espiritual de Jacobina foi aumentando e criando uma ética distinta.

A intolerância das instituições religiosas estabelecidas dificulta que um “novo grupo” se expresse socialmente e como consequência pode provocar neste uma inversão no direcionamento que esta religião poderia tomar. Muitas vezes o resultado poderá ser a fundação de novas seitas e, em outros casos, terminará em tragédias, como ocorreu com os *Mucker* e com tantos outros grupos messiânicos e milenaristas.

Nos movimentos messiânicos há uma insatisfação com a situação em que se encontram, com o mundo em que vivem e anseiam por mudanças, esperando que alguém, ou

um herói ou um messias, venha resgatá-los dessa condição. Observamos que o mito do combate entre o bem e o mal, liderado por um guerreiro divino, que vence o caos e estabelece a ordem no mundo, está presente nas culturas mais antigas e primitivas. Tivemos oportunidade em nosso estudo de percorrer a trajetória histórica de alguns heróis-messias que existiram em diversos países, épocas e religiões, desde as tribos americanas, africanas, polinésias, na Alemanha, França e Portugal no medievo, até no início do Brasil e também na pós-modernidade. Como modelo, os cristãos têm em Cristo o herói que sofreu para salvar a humanidade e que voltará para combater o mal e resgatar os escolhidos para levá-los a terra prometida. Assim, de tempos em tempos, nos mais diversos lugares, surgem líderes que em nome dele ou imaginando-se ele, almejam cumprir essa missão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMS, Jeremiah (org.) *O reencontro da criança interior*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. Os pensadores.
- ALVES, Rubem Azevedo. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 2003.
- AMADO, Janaína. *A revolta dos Mucker*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- AMSTAD, Teodor; e colaboradores. Tradução Arthur Blasio Rambo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- ASSIS BRASIL, Luiz Antônio de. *Videiras de Cristal*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- AUMANN, Jordan. Síntese histórica da experiência espiritual católica. In: GOFFI, Tullo e SECONDI, Bruno (Orgs). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 69 a 93.
- BECKER, Klaus. O episódio dos “Muckers”. In: Enciclopédia Rio-Grandense, 2º volume – *O Rio Grande Antigo*. Canoas: Editora Regional, 1956, pp. 81-114.
- BERGER, Peter. *O dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, 1985.
- BOFF, Leonardo *Prefácio. Inquisição: um espírito que continua a existir*. In: EYMERICH, Nicolau. Manual dos Inquisidores- Directorium Inquisitorium. Rio de Janeiro e Brasília: Rosa dos Tempos e Fundação Universidade de Brasília, 1993, pp.7 a 28.
- _____. Introdução. Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação. In: ECKHART, Mestre. *O livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 9 a 48.
- BOLEN, Jean Shinoda. *O Anel do poder. A criança abandonada, o pai autoritário e o feminino subjugado*. Editora Cultrix: São Paulo, 1993.
- BONAVENTURE, Leon. Prólogo. In: FIERZ, Heinrich K. *Psiquiatria Junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 15 a 20.
- _____. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma psicologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BORGES PEREIRA, João Baptista. *Os imigrantes na construção histórica da pluralidade étnica brasileira*. São Paulo: USP, CCS, 2000. REVISTA USP, N. 46, Julho/Agosto, 2000a.
- _____. Perfis de Italianidade no Brasil. In: Anais do VIII Congresso Nacional de professores de Italiano e II Congresso Internacional de Estudos Italianos. Volume I. Belo Horizonte: 2000b.

- BOURDIE, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BRAGA-PINTO, César. *As Promessas da História. Discursos proféticos e assimilação no Brasil Colonial (1500-1700)*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol.2. São Paulo: Vozes, 2002.
- BRUNNER, Emil. *O equívoco sobre a Igreja*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século. 2004.
- BYNGTON, C. Prefácio. O Martelo das feiticeiras - Malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heirich; SPRENGER James. *O Martelo das Feiticeiras - Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1991, pp. 19 a 41.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CAMPBELL, Joseph. *Tú és isso. Transformando a metáfora religiosa*. São Paulo: Madras, 2003.
- COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução á fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DALL'AVA-SANTUCCI, Josette. *Mulheres e médicas. As pioneiras da medicina*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.
- DIEL, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar, 1991.
- DOMINGUES, Moacyr. *A Nova Face dos Mucker*. São Leopoldo: Rotermond, 1977.
- DOWNING, Christine. *Espelhos do Self*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- DREHER Luis Henrique. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do Mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.
- DREHER, Martin Norbert. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- _____. O movimento Mucker na visão de dois pastores evangélicos. In: DREHER, Martin Norbert. *Peregrinação: estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1988.
- ECKHART, Mestre. *O livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- EDINGER, Edward. *A Psique na Antiguidade*. Vol.2. São Paulo: Cultrix, 2000.
- _____. *Ego e arquétipo*. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores - Directorium Inquisitorium*. Rio de Janeiro e Brasília: Rosa dos Tempos e Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- FAGUNDES, Antonio Augusto. *As santas prostitutas. Um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 2003.
- FERRI, Gino. *Os Monges de Pinheirinho*. Encantado: Gráfica Encantado, 1975.
- FIERZ, Heinrich K. *Psiquiatria Junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997.
- GALVÃO, Antonio Mesquita; ROCHA, Vilma Guerra da. *Mucker, fanáticos ou vítimas*. Porto Alegre: Edições EST, 1996.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GODOY, Marcio Honório. *Dom Sebastião no Brasil: fatos da cultura e da comunicação em tempo/espaço*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2005. Kronos 25.
- GOFFI, Tullio; SECONDI, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- GONZALES, Justo L. *A era dos reformadores*. Vol. 6. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.
- _____. *Uma história do pensamento cristão*. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1997.
- GRINBERG, L. P. *Jung, o homem criativo*. São Paulo: FTD, 2003.
- GUGGENBÜHL-GRAIG, Adolf. *O abuso do poder na psicoterapia e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. São Paulo: Edições Achiamé, 1978.

HALLEY, Henry. *Manual Bíblico – um comentário abreviado da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1970.

HAUGHT, James A. *Perseguições religiosas: uma história do fanatismo e dos crimes religiosos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

HILLMAN, James. *Paranóia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Uma busca interior em psicologia e religião*. São Paulo: Paulus, 1984.

HOLLIS, James. *O projeto Éden: a busca do Outro mágico*. São Paulo: Paulus, 2002.

HUNSCHE, Carlos H. *Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja evangélica no Sul do Brasil*. São Leopoldo, 1981.

ISMAEL, J.C. *Iniciação ao misticismo cristão*. Rio de Janeiro: Record, Nova Era, 1998.

JACOBI, Jolande. *Complexo, arquétipo, símbolo*. São Paulo: Cultrix, 1990.

JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1986a.

_____. *Aion estudo sobre o simbolismo do si mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1986b.

_____. *Memórias sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

_____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes, 1986c.

_____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Presente e Futuro*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 1986d.

_____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1986e.

_____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KLEIN, João Jorge. Sobre a história dos “Mucker” nos anos de 1872 a 1874. In: PETRY, Leopoldo. *O Episódio do Ferrabraz: os Mucker*. 2ª Ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966, pp. 119-151.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER James. *O Martelo das Feiticeiras - Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

KUGLER, Paul. Imagem psíquica: uma ponte entre o sujeito e o objeto. In: YOUNG-EISENDRATH, P. D., Terence (orgs.). *Manual Cambridge para estudos junguianos*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002, pp. 85-97.

LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe, CHARTIER, Roger (orgs). *História da vida privada, V. 3. Da Renascença ao Século da Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1988.

LEWIS. Ioan. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LIMA, Luis Felipe Silvério. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas. FFLCH/USP, 2004.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*.v. 2. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 225 a 241.

LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. *Joaseiro do P. Cícero*. Brasília: MEC/Inep, 2002.
MARTINI, Luciano. *Cristianismo: História, Igrejas e confissões, desafios do 3º milênio*. São Paulo: Editora Globo, 2002.

MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naíra (Orgs.). *Os alemães no Sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. ULBRA, 1994.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*. São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A persistência do método fenomenológico na sociologia da religião: uma aproximação sob o prisma da essência e da forma. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

MENNA BARRETO, Eneida Marília. *Demônios e Santos no Ferrabrás. Uma leitura de Videiras de Cristal*. Porto Alegre: ed. Universidade/UFRGS, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus. Escatologia cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. Contemplação, mística, martírio. In: GOFFI, Tullo e SECONDI, Bruno. (Orgs) *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 307 a 321.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas cidades, 1974.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma Santa Africana no Brasil*. São Paulo: Bertrand do Brasil, 1993.

NEGRÃO, L. N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando o seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, VOL. 16, No 46, 2001.

- NEUMANN, Erich. *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- _____. *O medo do feminino*. São Paulo: Paulus, 2000.
- NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. *A origem da tragédia*. São Paulo: Editora Moraes, 19--?.
- NOÉ, Miguel. História do ano de 1874. In: DOMINGUES, Moacyr. *A Nova Face dos Mucker*. São Leopoldo: Rotermund, 1977. pp. 383-398.
- NOLL, Mark A. *Momentos decisivos na História do Cristianismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000.
- ODALIA, Nilo. A liberdade como meta coletiva. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 160-169.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PAIM, Antonio. *Momentos decisivos da História do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PEARSON, Carol S. *O herói interior. Seis arquétipos que orientam a nossa vida*. São Paulo: Editora Cultrix, 1994.
- PENNA, J. O. de Meira. *Em berço esplêndido*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2003.
- PESSANHA, José Américo Motta. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000, pp. 5 a 23.
- PETRY, Leopoldo. *O Episódio do Ferrabraz: os Mucker*. 2ª Ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966.
- PHILIPP, Arno. Uma contribuição para o estudo do episódio dos Mucker. In: PETRY, Leopoldo. *O Episódio do Ferrabraz: os Mucker*. 2ª Ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966, pp. 157-165.
- PICCOLO, Helga Landgraf. *Contribuição para a História de Nova Petrópolis. Colonização e Evolução da Colônia*. Caxias do Sul: EDUCS, 1989.
- PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus e Editora Vozes, 2002.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.
- PLATÃO . *Timeo e críticas ou A Atlântida*. Editora Hemus: São Paulo, 19--?.

PONDÉ, Luis Felipe. *Nomen innobile: a mística de Meister Eckhart*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do Mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp.137 a 173.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

QUEIROZ, Renato da Silva. *O caminho do Paraíso. O surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: FFLCH/USP, CER. 1995. (Religião e Sociedade Brasileira)

REGO, José Lins do. *Pedra Bonita: romance*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

ROTHENBERG, Rose-Emily. *O arquétipo do órfão*. In: ABRAMS, Jeremiah (org.) *O reencontro da criança interior*. São Paulo: Cultrix, 1994, pp. 87-96.

SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SANFORD, John. *Mal, o lado sombrio da alma*. São Paulo: Paulus, 1988.

SANT'ANA, Elma. *Jacobina, a líder dos Mucker*. Porto Alegre: AGE, 2001.

_____. *Minha amada Maria. Cartas dos Mucker*. Canoas: Editora ULBRA, 2004.

SANTOS, Rosileny Alves do. *Entre a razão e o êxtase. Experiência religiosa e estados alterados de consciência*. São Paulo: Loyola. 2004.

SCHAPIRA, Laurie Layton. *O complexo de Cassandra. Vivendo em descrédito. A histeria numa perspectiva moderna*. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

SCHRÖDER, Ferdinand. *A imigração alemã para o sul do Brasil até 1859. (tese defendida em Berlim, 1931)*. São Leopoldo: Unisinos e EDIPUCRS, 2003.

SCHUPP, Ambrosio. *Os Mucker: a tragédia histórica do Ferrabrás*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2000.

SCHWARTZ, Silvia. *O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do Mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 417 a 436.

SEYFERTH, Giralda. *A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica*. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naíra (Orgs.). *Os alemães no Sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. ULBRA, 1994. pp. 11-27.

SILVEIRA, Nise da. *Jung, vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SIRIANI, Silvia Cristina Lambert. *Uma São Paulo Alemã: Vida cotidiana dos Imigrantes Germânicos na região da Capital (1827-1889)*. Coleção Teses e Monografias. VOL. 6. São Paulo: Editora IMESP, 2003.

SOUZA, Wlaumir Doniseti de. *Anarquismo, estado e pastoral do imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante aos limites da ordem: O caso Idalina*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SPIDLÍK, Tomás. Experiência ortodoxa. In: GOFFI, Tullo e SECONDI, Bruno. (Orgs) *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 94 a 105.

STORNILO, Ivo. Prólogo. In: PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

SUASSUNA, Ariano. *Romance D'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

SUDBRACK, J. *Experiência religiosa e Psique Humana: onde a religião e a psicologia se encontram*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TRAMONTINI, Marcos Justo. *A organização social dos imigrantes. A colônia de São Leopoldo na fase pioneira 1824-1850*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa. Estudos introdutórios*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VERO, Judith. *Alma estrangeira. Pequenas histórias de húngaros no Brasil. Processo identitários*. São Paulo: Agora, 2003.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 19--?.

VON FRANZ, Marie-Louise. *A sombra e o mal nos contos de fadas*. São Paulo: Edições paulinas, 1995.

_____. *Reflexos da alma*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

WHITMONT, Eduard. *A busca do símbolo*. São Paulo: Cultrix, 2002.

WILLEMS, Emilio. *Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

_____. *Assimilação e populações marginais no Brasil. Estudo sociológico do imigrantes germânicos e seus descendentes*. Companhia Editora Nacional: São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre. 1940.

WINCKEL, Erna van. *Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Paulinas, 1985.

ZOLA, Elemíre. *Los místicos de Occidente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

ZUBARAN, Maria Angélica. Os teuto-rio-grandenses, a escravidão e as alforrias. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naíra (Orgs.). *Os alemães no Sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. ULBRA, 1994. pp. 65-74.

DISSERTAÇÕES

BIEHL, João Guilherme. *Jammerthal, o vale da lamentação – crítica à construção do messianismo mucker*. 1991. Dissertação de mestrado em Filosofia - Universidade Federal de Santa Maria. 1991.

TESES

ABREU, Regina *O Historiador dos Bárbaros: a Trajetória de Euclides da Cunha e a Consagração de Os Sertões*. 1997. Tese de doutorado – Antropologia social - PPGAS/MN/UFRJ: 1997.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Afetos e Circunstâncias: um Estudo sobre os Mucker e seu Tempo*. 1996. Tese de Doutorado - Antropologia Social - FFLCH/USP, São Paulo, 1996.

SANT'ANNA, Paulo Afranio. *As imagens no contexto clínico de abordagem junguiana: uma interlocução entre teoria e prática*. 2001. Tese de Doutorado - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

PUBLICAÇÕES EM PERIÓDICOS

BYINGTON, Carlos. *Uma teoria simbólica da história. O mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultural ocidental*. JUNGUIANA. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Nº 1. 1983 .pp.120-177.

GROESBECK, C. Jess. *A imagem arquetípica do médico ferido*. JUNGUIANA. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Nº 1. 1983. pp.72-96.

LOIACONO, Mauricio. *Igreja ortodoxa no Brasil*. REVISTAUSP. Religiosidade no Brasil. São Paulo: USP,CCS, 2005. Revista USP 67. pp.116-131.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *As místicas protestantes: a intermitência entre o sagrado “frio” e o “quente”*. In: *IHU On line*. São Leopoldo, 21 de março de 2005, Ano 5, nº 133, *Delicadezas do Mistério. A mística hoje*. 2005. pp.24-27.

NICODEMUS, Augustus. *Paulo e os “Espirituais” de Corinto* . In: *Fides reformata*. Volume III, Número 1, Janeiro-Junho, 1998. Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição, São Paulo, 1998. pp.88-109.

QUEIROZ, Renato da Silva. *Mobilizações sócio-religiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. REVISTAUSP. Religiosidade no Brasil. São Paulo: USP,CCS, Set. Out. Nov. 2005. Revista USP 67. pp.132-149.

RAMOS, José Augusto M. *A literatura apocalíptica e a idéia de ordem e de fim*. REVISTA PORTUGUESA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES. Revista Semestral. Ano I – 2002 – nº 1 Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Centro de Estudos em Ciência das Religiões. pp. 43-53.

NOSSA HISTÓRIA. Fé e luta. Ano 3, nº 30. Editora Vera Cruz. Abril 2006.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS - PERIÓDICOS ON-LINE

GEVEHR, Daniel Luciano. *O jornal O Ferrabráz (1950-1965): um veículo de representações anti-mucker*. PROTESTANTISMO EM REVISTA. O Movimento Mucker. Revista Teológica do NEPP da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS. Ano II, nº2, agosto de 2003. Disponível em: <http://www.est.com.br/nepp/numero_02/index.htm>. Acesso em: 04 de outubro de 2005.

PROTESTANTISMO EM REVISTA. O Movimento Mucker. Revista Teológica do NEPP da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS. Ano II, nº2, agosto de 2003. Disponível em: <http://www.est.com.br/nepp/numero_02/index.htm>. Acesso em: 04 de outubro de 2005.

III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. Salvador – 30 de Abril a 04 de Maio de 2003. CD-ROOM.

ANEXOS



**FOTO ATRIBUÍDA AO CASAL MAURER
MUSEU HISTÓRICO VISCONDE DE SÃO LEOPOLDO**

ANEXO A

Carta de Jacobina a seu irmão Franz (Apud Schupp, 2000, pp. 69,70).

Ferrabrás, aos 24 de fevereiro de 1873.

Hoje ainda uma vez digo: Querido mano!

Abandonaste-me como se eu fosse uma devassa. Agora passo a perguntar: Sou eu uma devassa ou és tu um libertino? Quero, no entanto, agüentá-lo. Diz, porém, o Senhor:- Ai dos escribas, que fazem leis injustas e proferem sentenças iníquas, para torcerem a causa dos pobres e oprimirem o direito dos infelizes, julgando que as viúvas devam ser a sua presa e os órfãos a sua vítima!

O que pretendeis fazer no dia da tribulação e do infortúnio, que se avizinha? A quem haveis de acorrer por ajuda? Sabeis, no entanto, que Ele é justo, pois como um filho a seu pai ele me serviu no evangelho. Pois eu não tenho a ninguém, que tanto goste de afinar com os meus sentimentos, que tão cordialmente de mim cuide.

Dói-me, querido mano, o fato de tu teres um coração de tal forma empedernido, que não reconheças a herança celeste! Peço-te, porém, com o Pai do Céu: _ Volta (converte-te) e depõe o tumulto mundano, pois de modo brutal me apunhalaste o coração, visto que tomba uma gota de sangue após outra!

Ai de nós! Que dirá a nossa boa mamãe, quando vier a ouvi-lo? Há-de dizer então: _ Como me dói o coração!

Mas tu podes de novo curá-lo. Lembra-te, porém, da lei que juraste, e, se a consideras, não podes deixá-la, pois quem a despreza, despreza não a homens, mas a Deus, que deu o seu Espírito, derramando-o em vós.

Não se faz preciso, contudo, que eu vos escreva do amor fraterno, porque fostes vós mesmo ensinados por Deus a vos amardes uns aos outros.

Querido mano, onde está o teu amor? Sumiu-se teu amor. Onde está a tua fé? Onde estão as tuas obras? Tu tens a fé e as obras, mas elas não se dirigem ao Pai do Céu. Cansam-se por isso todas as mãos e o coração de todos os homens será medroso. Susto, angústia e dores hão de assaltá-los, e eles sentirão horror. Apavorar-se-á um diante do outro, e seus rostos serão vermelhos com o fogo.

Jacobina Maurer, nascida Mentz.

ANEXO B

Abaixo-assinado de colonos de São Leopoldo solicitando intervenção policial contra os *mucker* datado a 10 de maio de 1873, no 4º Distrito de São Leopoldo. (apud Domingues, 1977, p. 126-128).

Ilmo Sr. Delegado de Polícia de São Leopoldo.

Ilmo Sr.

Os abaixo-assinados, moradores do 4.º Distrito de São Leopoldo, denominado Leonerhof, trazem ao conhecimento de V. S.ª o seguinte:

Em nosso distrito mora um homem, chamado João Jorge Maurer, que ganhava os mantimentos para sua vida nos primeiros anos com trabalhos na sua profissão, como carpinteiro, mas há alguns anos/pouco mais ou menos 4 anos/ como médico - médico de milagres - e neste último tempo ele arranhou uma grande porção de amigos pelas suas palavras miraculosas, especialmente pela explicação da Bíblia sagrada.

Esses seus amigos se reúnem nos últimos 14 dias muitas vezes em casa do mesmo João Jorge Maurer e foram ditos aos abaixo assinados os seguintes fatos pelos também abaixo assinados Adão Michel e Filipe Sehn, moradores daqui dos quais o primeiro foi convidado para as reuniões por um cunhado do mesmo Maurer e o segundo que visitou uma vez essas reuniões. Essas duas pessoas estão sempre prontas a jurar os fatos abaixo declarados.

No dia 7 deste mês, nesse dia Filipe Sehn visitou a reunião, disse a mulher de João Jorge Maurer a todas as pessoas reunidas que ela mesma é Cristo, o nosso salvador, e depois ela leu alguns artigos da crucificação de Nosso Senhor Jesus Cristo da Bíblia sagrada e explica-os dizendo que agora, nesta explicação, as palavras de sua boca são somente as palavras do Espírito de Cristo, dizendo mais, que ela faz também uma ressurreição mesmo e que todos aqueles que criam todas estas coisas e muitas mais receberão a felicidade do céu.

Sem isto (sic) a mulher de Maurer chamou até agora três apóstolos (o marido dela para Apóstolo João, o irmão dela, chamado Henrique Mentz, para o Apóstolo Jacó e o outro irmão dela, Francisco, para o Apóstolo Pedro). Ela disse mais, que no tempo de quatorze dias (ultimamente três semanas) esses três apóstolos, em companhia de outros nove Apóstolos, vão no mundo todo para ensinar a nova religião.

Essas publicações, que existem entre nós abaixo-assinados, com outros fatos, que são publicados (por exemplo, que existem já dissoluções entre homem e mulher, pais e filhos, etc., etc.) e mais, que os amigos de Maurer querem comprar muitas libras de chumbo, etc. e que aqueles não pagam mais os direitos para a igreja e escola (isto é uma lei cardeal de Maurer) e que todos os dias aquele Maurer recebe uma grande porção de pessoas de outras picadas, são a ocasião de pedir.

Que V. S.a mande examinar este estado em nosso lugar para a segurança dos moradores; e os abaixo-assinados então prontos a arranjar testemunhas para constatar os fatos acima e outros mais.

E. R. Mercê".

Esse documento tem as seguintes assinaturas, recolhidas entre os dias 10 e 13 de maio de 1873, do sábado à segunda-feira:

Frederico Guilherme F. Boeber, Pastor Evangélico; João Weis, Professor Contratado; Adam Michel; Hermann Siebel; August Heilemeyer; Michael Fleck; Heinrich Kautzmann; Heinrich Ohlweiler; Philip Sehn; Jacob Kichler; Valentin Petry; Clemenz Konrath; Johann Nicol Müller; Wilhelm Selzerlein; Christoph Dietrich; Peter Ohlweiler; Wilhelm Müller; Johann Becker; Fraz Dahmer; Heinrich Peter Kautzmann; Wilhelm Ohlweiler; Wilhelm Krei; Jacob Lenz; Johann Nicolaus Brenner; Carl Venter; Peter Jacob Schweitre; Carl Schönardie; Jacob Klein; Manuel Custódio Alves dos Santos; Jacob Jäger; Simão Kappel; Nicolau Schmidt; Johann Schönardie; Jacob Rech; Karl Kauer; Wilhelm Kreuz; Heinrich Peter Michel; Jacob Feltes Filg; Jacob Kötz; Carl Nadler; Michael Scheuermann; Ludwiech Schönardie; Adam Klippel; Johannes Maurer; Philip Jacobus.

ANEXO C

Abaixo assinado dos *mucker* remetido ao Imperador D. Pedro II (apud Biehl, 1991, p. 186).

Os colonos abaixo assinados, moradores nas colônias Ferrabrás e campo Bom, vêm declarar a Vossa Majestade quanto sofreram, não só de alguns moradores das mesmas colônias que são desordeiros e intrigantes, como também do próprio subdelegado e alguns inspetores de quartirão deste distrito que têm protegido os malvados, consentido, e fazendo violência e perseguições contra os abaixo assinados e outros. (...). E assim os malvados cada dia insultavam onde encontravam um de nós, dirigindo-nos palavras obscenas, atacando uns de rebenque, a outros atirando pedras sem terem a mínima razão para maltratar-nos, e assim estamos nós e outros perseguidos e sofrendo desde maio do corrente ano.

Memorial do abaixo-assinado, remetido pelo ministro da justiça ao presidente da província do Rio Grande do Sul, de 27 de dezembro de 1873 (apud Petry, 1966, p. 66-69).

A 10 de dezembro do mesmo ano (1873), vários colonos de Campo Bom e de Ferrabraz representaram ao Imperador o quanto sofriam, não só de alguns moradores das colônias, que eram desordeiros e intrigantes, como também do próprio subdelegado e alguns inspetores de quartirão do distrito, que protegiam os malvados, consentindo e fazendo violências contra os requerentes, chegando a ponto de serem insultados por palavras obscenas e atacados de rebenque e pedras, perseguidos assim desde maio daquele ano.

Representavam que a 20 de maio fora preso o colono Jorge Maurer, conduzido e escoltado para a cidade de S. Leopoldo, insultado em todo o caminho e desfeitoado, sem que alguém os repelisse até aquela cidade, onde chegaram a lhe cuspir na cara, sendo remetido no dia seguinte par porto Alegre, onde ficara preso no quartel de polícia; que no dia 22 do mesmo mês, dia da Ascensão do Senhor, fora presa a mulher de Maurer, se achando ela doente de um mal que se costumava dar, ficando sem sentidos, sendo levada - por uma escolta de 8 praças - em uma carreta, sendo que na viagem, que durou 9 horas, foi ela insultada continuando doente até aquela cidade, onde a depositaram na casa da câmara, exposta ao público, tendo sido examinada por médios, a fim de ver se era fingida a moléstia, com aplicações de agulhas e pontas de canivetes por todo o corpo e mais aplicações médicas para ela tornar a si, o que conseguiram só depois de 5 horas; que no dia seguinte fora embarcada

em um vapor e mandada para Porto Alegre, recolhida à Santa Casa de Misericórdia, ficando assim 5 filhos sem pais e entregues aos estranhos; que foram conservados 45 dias ausentes de suas casas por ordem policial obrigados a assinar um termo para não consentir nem fazer reuniões religiosas, sendo depois mandados para as suas casas; que Maurer estava fazendo uma casa e pedira ao Dr. Chefe de polícia que consentisse em Ter em sua casa o número de pessoas precisas para sua obra, o que lhe fora consentido, mas, que o subdelegado sempre ia incomodá-lo, proibindo, que ficassem apenas três pessoas, e, sabendo que não havia reunião, mesmo assim, o incomodava; que ao colono Nicolau Barch estragaram uma porção de roupa branca, que se achava estendida no quintal e que encontraram em pedaços; estragaram 40 milheiros de abelhas e, que indo em passeio, com suas irmãs, um filho deste fora espancado por um inspetor, acompanhado por um vadio; que ao colono Luppa atearam fogo a uma cerca de roça; que no dia 23 do corrente, prenderam novamente Maurer, em sua casa, por ordem do subdelegado, arrancaram-no, sem motivo, da sua mulher que se achava doente, ficando com ela os cinco filhos menores; que prenderam 33 pessoas, sendo deste número os peticionários que foram presos em suas casas, trabalhando uns em suas roças e outros em passeio, sem que tivessem cometido o mínimo delito, foram todos conduzidos presos para uma taverna, onde os deixaram dois dias. Ali receberam visitas e tomaram-lhes os animais, que tinham montado; que foram escoltados para S. Leopoldo e insultados em caminho e recolhidos ao xadrez daquela cidade, onde tiraram um menino de 14 anos, órfão, da companhia de seu padrinho, contra a vontade de ambos; que no dia 27 mandaram par Porto Alegre cinco moços para assentarem praça na marinha; que os cavalos pertencentes aos queixosos foram postos em um potreiro, e os três melhores, d estimação, inutilizaram, morrendo um de uma facada que lhe deram, e dois outros com talhos de faca; que depois de presos sete dias, sem saberem por que, foram postos em liberdade, mandados para suas casas, e, como sofressem todas estas vergonhas e desfeitas, pediam justiça.

O memorial foi assinado por: Karl Luppa, João Jacob Karst, Heinrich Weber, Andreas Karst, Christian Karst, Johann Sehn, Jacob Sehn, Karl Sehn, Martin Sehn, Johann Volz, Rudolf Sehn, Heirich Wilhelm Gaesler, Johann Carl Hermann Schnell, Nicolas Schnell, Joseph Schnell, Karl Maurer, Wilhelm Maurer, Karl Maurer Junior, Christian Maurer, Nicolas Barth, Peter Barth, Friedrich Barth, Jacob Mentz, Ludwig Kilsen, Jacob Müller, Valentin Wasum, Georg Robinson, Christian Kassel, Philipp Heisner, August Wilborn.

ANEXO D

Carta de Carolina Mentz, irmã de Jacobina, a seu primo Lucio Schreiner, delegado de polícia de São Leopoldo (apud Petry, 1966, pp. 155-156).

Fazenda Leão, 27 de dezembro de 1873.

Senhor Lúcio Schreiner.

Em virtude de vários, notadamente dos últimos acontecimentos na residência de meu cunhado João Jorge Maurer e dos fatos que a eles se prendem, não posso deixar de apresentar-lhe a seguinte declaração. Não queira incomodar-se por causa do parentesco que o liga a nós, a fim de que não tenha motivos para lamentar de que já poderia ter conseguido uma posição de destaque, se não tivesse parentes tão modestos e atualmente muitas vezes injuriados... Já de há muito estamos habituados a desistir de simpatias amistosas e familiares.

Mas, com tudo isso, podíamos esperar de pessoas que vivem no mundo civilizado e até se consideram pertencentes às classes cultas - mesmo nos casos em que exerçam as funções de funcionários da polícia - se comportem como homens educados e não como bugres, quando entram nas casas de residência e se encontram com seres humanos... Os bugres reviram tudo de cima a baixo, carregam o que lhes agrada, e destroem o que não querem levar junto... Dirigi-me a V. S. como chefe da escolta, na presença de muitas testemunhas, perguntando se nós éramos obrigados a admitir a qualquer um que aqui aparecesse, nos revistasse todos os quartos e caixões, revirando, todos os objetos e V. S. respondeu, à moda de um jumento, com extenso – sim - e um encolher de ombros que teria revoltado um rei africano. Por intermédio do cunhado Klein mandei pedir informações sobre o cavalo de Maurer, maltratado pelos homens de sua escolta, e V. S. respondeu que Maurer emprestara o cavalo ao homem. Agora todos sabem que V. S. mentiu...

Conforme noticiou o "Deutsche Zeitung" (Jornal Alemão), V. S. informou ter encontrado meu cunhado Klein, no mencionado dia (23 de novembro) em casa de Maurer. Outra mentira descarada, assim como o é também o seu relatório sobre a sua primeira visita à casa de Maurer. Agora tenho a dizer-lhe que meu cunhado Klein foi o último, entre toda a nossa parentalha, que ainda o tinha em consideração, e espera, de semana em semana que V. S. fosse desmentir a deslavada mentira do jornal. Já que deixou de providenciar nesse sentido, Klein saberá o que fazer. Parece que o homem aqui na casa de Maurer lhe é muito

importuno, já que espalhou boatos tão venenosos a seu respeito. Tem-se a impressão de que os homens se constrangeram em sua presença de executar tudo o que estava planejado. Pelo menos não se pode explicar de outra maneira sua indecisão. Sabemos que nos cumpre respeitar as leis e jamais deixamos de respeitá-las, nem outra coisa queremos, mas exigimos que nos tratem de acordo com as leis do País e não de acordo com o arbítrio de gente perversa. Não deve V. S. esperar que irá tecer seda com esse seu procedimento e que receberá o galardão esperado. Quem com ferro fere, com ferro será ferido. Se conseguir que todos sejamos expulsos do País, então poderá avançar feliz e sem empecilhos. Para que melhor se realizem seus planos, e para todas as eventualidades, saúda-o

Karoline Mentz

ANEXO E

Carta de Jacobina a seu primo Lúcio Schreiner, delegado de polícia de São Leopoldo (apud Domingues, 1977, pp. 241, 242).

Padre Eterno, 19 de maio de 1874.

Senhor Lúcio Schreiner - São Leopoldo

Primo:

Os acontecimentos do último ano me fazem recordar de V.. Minha irmã Carolina já o abandonou de todo, como moralmente perdido e isto mesmo lhe disse por escrito. Eu não faço a mesma coisa enquanto conservo a esperança de restar ainda um só cabelo são em alguém, o que às vezes custa muito e mesmo mais do que vale o respectivo objeto.

Contou-me alguém uma história do Imperador Nero, que com quanto prazer assassinou sua mulher, sua mãe, sua irmã e outros parentes. O fim que ele teve porém V. sabe.

Está escrito: Quem verte sangue humano, verá por sua vez vertido o seu sangue por mão humana, porque Deus fez o homem à sua semelhança. Ignoro se V. ainda tem algum respeito da escritura sagrada, contra a qual tanto tem pecado, mas espero que V. ainda acredita que eu também sou de carne e osso e que me foi tão doloroso (como ao inocente Abel quando Caim o matou) quando V. no ano passado me fez levar à força, expondo-me ao escárnio e a um tratamento das massas. As sevícias que no ano passado no edifício da Câmara Municipal me fez uma multidão de pessoas grosseiras e selvagens, ainda muito depois me doíam e o sangue humano que V. fez verter do meu corpo também brada da terra para o céu, pedindo vingança. Mas não da forma como V. nos quer imputar, mas de conformidade com os direitos divinos e humanos.

Não procure V. defender-se que não tem culpa nesse negócio, como o fez em outro tempo, quando em nossa casa acusou o Chefe de Polícia Sampaio. Sabemos com toda a exatidão a parte que V. tem na petição-monstro e nas calúnias dos jornais.

Em breve far-se-á a luz para todos.

Continue V. a ensopar as suas mãos na própria carne e sangue, isto no sangue dos seus parentes; em pouco tempo talvez já não existam sobrinhos seus e então V. terá de haver-se com seus irmãos, como vosso pai o fez com as irmãs da nossa mãe, que se vêem roubadas em suas fortunas e por isso lançadas em desonradez. Muitos dos filhos do seu pai já se queixam há tempos de idênticos acontecimentos.

Não será possível que V. deixe de fazer nos injuriar e escarnecer de nós de forma indigna no Deutsche Zeitung pelo tio D.? Que tanto V. se importa com o meu marido? Sem dúvida o fará V. com a sua conhecida nobre e generosa tenção. Meu marido não fugiu para o mato, como tio D. a seu tempo disse no jornal Deutsche Zeitung (vou contar-lhe para satisfazer sua curiosidade) mas foi para o Rio de Janeiro para procurar o seu direito, no que V., nobre primo, terá sem dúvida grande prazer.

Tome tento V.: aí vem o juízo último. E talvez V. não saiba que cada um dia que corre de fato pode ser o último dia de vida? Felizes daqueles que não precisam temer os castigos que vulgarmente se julga reservados para o juízo último. Esse último dia provará quem é nos nossos negócios o Nero Romano, o Judas Hebraico ou o Breno Gaulês.

Mando agora procurar a meu marido cheia de tristeza. Diga-m'o menos uma vez com franqueza, se V. e seus cúmplices não o agarraram também, como o pobre Guilherme Gaelzer e Cristiano Richter.

De mim, V. só tirou sangue. Não me dirá V. se meu marido não foi devorado com carne e sangue, pele e ossos, cabelos e unhas? Vossas palavras me parecem muito suspeitas: V. disse que havia estirpado o mal pela raiz e com isso só pode referir-se ao meu marido. V. pois é mais suspeito do que todos nós.

Se as pesquisas a que procedo não tiverem sucesso, instaurarei uma devassa.

Não se recorda V. ao ver o meu estado sofredor, de sua irmã Henriqueta e de sua sobrinha Luísa?

Quando V. esteve a última vez aqui em casa, disse: "Como me é dolorosa esta casa!" Não quero crer que V. tenha inveja, senão não seríamos parentes d'alma, porque para mim só é doloroso que V. não tenha 6, ou 60, ou 600 casas dessa ordem.

Como ainda espero uma pronta resposta, para poder responder ainda antes do Sagrado Espírito Santo (se meu estado o permitir) porque nessa ocasião pode ser que um espírito bom desça sobre V..

Sua Prima Jacobina Maurer

Nascida Mentz.

ANEXO F

Carta de Jacobina ao seu primo Mathias Schröder. Há duas traduções dessa carta. A primeira que aqui apresentamos, datada de 28 de maio de 1874, foi extraída de Schupp (2000, pp. 335, 336). Ele indica que essa carta, que se estava em seu poder, foi encontrada por Capitão Scheider na casa de João Jorge Maurer. A segunda tradução foi extraída de Petry (1966, pp. 152-154) e está datada de 20 de maio de 1874.

(obs. Padre Eterno era o nome da localidade onde residia Jacobina, e a Igreja da Piedade era a Igreja de Hamburgo Velho).

Ao Senhor Matias Schröder, no Maratá.

Padre Eterno, 28 de maio de 1874.

Meu excelente primo!

Teu proceder e tua conversa na festa passada de Pentecostes, no “Hamburgo Velho” e na casa de meu irmão Jacó, dá-me o ensejo para as seguintes lembranças. Alegra-me, e nada é mais justo, que te lembres dos ensinamentos e conselhos de tua mãe, de feliz memória. Mencionaste ter ela dito que o Anti-Cristo haveria de vir e ter grande número de adeptos. Na verdade, é isso verdadeiro, e eu posso dizer-te que muito o lastime, sobretudo porque devo constatar que de fato caíste nos laços do Anti-Cristo. Anti-Cristo quer dizer: “Contra-Cristo”. E tal gente existe em quantidade. Têm como meta seduzir e encantar os seus próximos, para que se tornem espiões hipócritas e traidores, como o fez contigo o primo Lúcio. É que, desde faz um ano, esta vem a ser sua obra.

Estava pois, de fato na hora, de que te lembrasses de tua mãe, de santa memória. O Anti-Cristo Lúcio também procurou irritar-te com o caso de te haver dito que eu, numa carta, teria insultado toda a parentela, a partir de eu haver falado a propósito de seu pai, falecido há tempos. Disso deves deduzir que idéias errôneas esse homem tem, fazendo instruir-te de coisa melhor. Cresce de certo capim sobre um cadáver, mas sobre tuas obras, principalmente suas obras más, não cresce capim, pois caso contrário a História Universal não seria um Juízo Universal. Aos homens mais violentos não puderam impedir que ainda hoje se fale sobre suas ações. Também Lúcio e seu pai não o conseguiram.

Atingir longevidade não é nenhuma honra, mas envelhecer em probidade apenas merece honra (e louvor). O fato de te haveres deixado usar de propósito como espião, nunca, outrossim se tornará em honra para ti, mesmo que tua cabeça se faça branca como a neve.

Devo, no entanto, ajudar ainda um pouco mais à tua memória. Não sabes acaso que tua mãe se queixou com freqüência do fato de ser pobre e não ser prezada, em atenção de sua pobreza, pelos seu “magníficos” parentes?! Não sabes que os grandes Hanse(n) pretendiam velos irem-se embora a chegarem, e que eles tinham um ódio especial quando, na presença de homens importantes, eram tratados como parentes, de tal forma que certa prima dissesse: ‘Nossos filhos devem envergonhar-se diante dos teus (dos de seu esposo) parentes, pois não passam todos eles de colonos (agricultores)!?’ Não sabes acaso ou não percebeste, que eles só nos procuram e queriam conhecer, quando nos usavam, aproveitando-se de nós?

Agora Lúcio também queria servir-te de ti, a saber, para rebaixar-te a um instrumento vil, a um espião e traidor. Todo o nosso agir e omitir (não agir) está evidentemente claro, sem mistério e sem engano. Mas, em quem não se deve confiar, esse também não confia em ninguém. O Lúcio não necessita de alguém que nos investigue; ele só precisa e procura gente, que nos calunia e torna suspeitos, e terá por fim de cair na cova, que com tanto zelo cava para nós. Que tome lá para seu espelho e exemplo o Splinder!

A ti mesmo agora se te deu luz e ilustração. Ora pois, escolhe o que quiseses fazer. Em vez de obedecerdes às cegas ao Lucio, melhor se faz que vás e pesquises qual o valor de suas obras. Vem ter conosco e permite que se te diga o que ele fez e como tratou a seus próximos. Eu mesma não falarei do que fez a mim, mas do que fez a todos os vizinhos, a todos os parentes, e da más intenções que ainda tem.

Pergunta tu mesmo a qualquer ocasião a Klein pelo que a ele fez e como lho retribuiu. Improvisar “abaixo-assinados”, fabricar cartas maliciosas, bem como relatórios pérfidos, esconder-se covardemente e negar: esta a sua ação predileta!

Por que procura ele de todas as maneiras junto de nós um “cabeça” – Provavelmente ele mesmo não tem cabeça. Obviamente são assim as coisas num homem como ele o é.

Sabes o que fizeram (revelaram) a teu cunhado Jacó Altenhofer? – Eu to posso dizer.

Respeitosamente Jacobina Maurer.

Carta de Jacobina Maurer ao sr. Mathias Schröder, residente em Maratá, e publicada na Revista do Instituto Histórico Brasileiro, 1907, às páginas 421 e 422. Tradução do professor Gustavo Adolfo Brandt (apud Petry, 1966, pp. 152-154).

Padre Eterno, em 20 de maio de 1874.

Meu prezado primo.

O procedimento e a conversação que Você teve na Capela da Piedade com o meu mano Jacó, no domingo de Espírito Santo, faz lembrar os seguintes fatos e muito eu estimo que Você, por fim, se lembrasse das lições e admoestações que a sua falecida mãe lhe deu.

Você mencionou que ela lhe tinha dito que Você veria o "AntiCristo" o qual teria muitos seguidores; isto é pura verdade, meu caro, e eu lhe posso confirmar que também tenho muita lástima disso, quanto mais que cheguei a ter o triste conhecimento de que Você caiu nas ciladas que ele tem armado.

"Anti-Cristo" quer dizer contra Cristo e desses há muitos. Eles têm a intenção de excitar e persuadir os seus próximos a serem espiões e falsos traidores como o primo Lúcio (era o delegado de São Leopoldo, naquele tempo - N. d. T.) tem feito com Você e como ele o tem atizado há perto já de um ano.

Por isso lhe digo que são horas de Você se lembrar dos ensinamentos de sua saudosa mãe. O Lúcio, Anti-Cristo, também procurou excitar teu gênio, dizendo que eu tinha desonrado toda a parentalha ao falar mal, numa carta, sobre o seu falecido pai. Daí Você já pode observar que idéias injustas esse homem formou de nós; e Você deve aceitar melhores lições e preceitos.

É certo que por cima do corpo de um defunto pode nascer capim e hervas (sic!), mas por cima de seus feitos, ou para me explicar, por cima das suas malfeitorias, nunca nascerão senão a história do mundo que não pode ser o tribunal deste mundo.

Os homens mais poderosos e celebrados não puderam impedir e que as suas ações fossem comentadas e censuradas pela posteridade. Não consiste a reputação de um homem alcançar alta idade, mas ficar idoso na probidade, merecer estimação.

A circunstância de Você ter servido de espião a favor dos nossos contrários nunca lhe fora honra, nem que Você morra de velhice. Também acho que é preciso restabelecer a sua lembrança. Você não se lembra de que a falecida sua mãe muitas vezes se queixou de que não tinha sido estimada pelos seus soberbos parentes? Não se lembra de que a rica família dos Hanzen tinha vergonha dos Schroeders, Andres e Menezes por serem pobres, que preferiam vê-los saírem a chegarem?

Você não reparou que nos vieram visitar somente, quando precisaram de nós, por exemplo como o Lúcio se tem servido de Você, não para uma boa causa, mas para ser espião e traidor. Para ter notícia de nós não é preciso espionar. O nosso comportamento e as nossas ações estão abertos e claros, sem segredos e sem fraude alguma, mas aquele que não se confia em ninguém, também não merece confiança.

Para explorar-nos, o Lúcio não precisa de ninguém, mas para difamar-nos e tornar-nos suspeitos perante o mundo, ele procura gente. Ele mesmo, por fim, há de cair na cilada que com tanto zelo tem armado para pegar os nossos correligionários. Ele que tome o Spindler por modelo. Destas minhas palavras Você pode tomar a necessária clareza e explicação. Agora escolha Você de que forma e maneira quer proceder daqui para diante.

Em lugar de obedecer cegamente às ordens de Lúcio, dou-lhe um conselho de vir aqui no nosso meio e Você logo poderá saber dos feitos e procedimentos dele. Apareça aqui para eu lhe poder dar as necessárias explicações sobre ele, sobre o que ele tem praticado e sobre as pretensões secretas que ele ainda tem.

Vá perguntar ao padre Klein que lhe prestara tantos serviços, como foi recompensado pelo mesmo Lúcio. O gosto e o prazer dele consiste em improvisar abaixo-assinados contra nós, fabricar cartas maliciosas e informações falsas, esconder-se timidamente e depois negar tudo. Por que é que ele procura absolutamente a nossa cabeça?

Julgo que é porque ele mesmo não a possui: provas disso ele já tem dado. Ele, para ser alfaiate, era muito estúpido; para ser oleiro, muito preguiçoso; e, para ser advogado, ora meu Deus! Nem sei o que vou então dizer. Finalmente lhe dirijo a pergunta, se está ciente das declarações e comunicações que fizemos ao seu cunhado Jacó Altenhofen?

Caso não saiba, venha que lhe digo. Aqui sou com estima sua Jacobina Maurer.



MORRO DO FERRABRAZ – SAPIRANGA – RIO GRANDE DO SUL

Local do último confronto, a 02 de Agosto de 1874,
onde foram enterrados, em vala comum,
Jacó e Carlos Maurer, Valentim Wassum, Nicolau Schnell, Nicolau Barth, Cristiano Karst,
Rodolfo, Jacó, João Carlos e Martinho, todos da família Sehn,
Conrado, João e Henrique, da família Noé,
Catarina Arend, Ana Hofstätter e Jacobina Mentz Maurer.



**MORRO DO FERRABRAZ
SAPIIRANGA – RIO GRANDE DO SUL**