

# **A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”<sup>1</sup>**

*Cristina Pompa*

**RESUMO:** O artigo discute a tradição dos estudos sobre os movimentos religiosos do meio rural brasileiro e apresenta uma nova proposta de leitura. À abordagem sociológica tradicional, preocupada com as explicações de ordem estrutural, contrapõe-se a vocação para a compreensão da lógica do simbólico, característica da investigação antropológica. Finalmente, as perspectivas da antropologia histórica e da história das religiões possibilitam um enfoque diferente, a partir da relação dialética entre mito e história.

**PALAVRAS-CHAVE:** movimentos religiosos, messianismo rústico, história das religiões, antropologia histórica.

## **Introdução**

No final dos anos de 1950 e nos primeiros de 1960, sob o impulso da ampla revisão comparativa, à qual a sociologia e a antropologia sub-

metiam, no plano internacional, os movimentos religiosos, étnicos e populares<sup>2</sup>, iniciou-se no Brasil a leitura em termos sócio-antropológicos dos fenômenos definidos até então como “fanatismo” ou, na melhor das hipóteses, como “misticismo”. Veio se delineando, assim, a tradição de estudos sobre o “messianismo rústico brasileiro”.

Neste trabalho, serão discutidos alguns temas elaborados por esta tradição. A releitura que proponho aqui não pretende ser uma resenha exaustiva. Ao contrário, ela pode parecer forçosa e redutiva, pelo privilégio dado apenas a alguns autores e suas específicas opções interpretativas. Esta escolha, no entanto, baseia-se numa razão de ordem teórico-metodológica, pois algumas das conclusões desses autores constituíram o estímulo para a elaboração da proposta de leitura especificamente histórico-religiosa que apresento.

## **O objeto: um problema de definição**

Ao longo da história dos estudos, os movimentos religiosos receberam numerosas designações: “movimentos nativistas”, “revivalistas”, “messiânicos”, “quiliásticos”, “milenaristas”, “revolucionários” ou “reformistas”, “proféticos”, “sincréticos”, “*deprivation cults*”, “cultos de crise”, podendo-se ampliar ainda mais esta listagem. Cada uma das fórmulas revela-se inadequada para definir a realidade complexa e dinâmica dos movimentos históricos, pois destaca apenas uma, ou algumas, de suas componentes: a social, a psicológica, a religiosa, a sincrética, etc.

No Brasil, os termos mais utilizados são “messianismo” e “milénarismo”. Vale a pena, portanto, examiná-los mais de perto. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) critica a utilização das duas expressões como sinônimos; para ela, o messianismo é apenas uma subdivisão do problema do Milênio, sendo este último o Reino Celeste na terra, que pode realizar-se mesmo sem a intervenção humana. Esta postura vem do pensamento de Desroche (1957) que distingue

os dois conceitos como pertencentes, o primeiro ao processo social e, o segundo, à concepção teológica da graça. O Milênio traz consigo o Messias: a consciência messiânica surge no meio social antes de cristalizar-se numa personagem.

Poder-se-ia observar que messias e milênio são conceitos derivados da tradição judaico-cristã, que constitui a base do catolicismo ortodoxo, mas não pertencem aos modos da religiosidade popular no meio rural brasileiro. Elas são, sobretudo, categorias úteis para definir e classificar um tipo de fenômeno religioso que ocorre nas mais diversas culturas e nas mais diversas épocas. Tais categorias – herdadas de uma história religiosa tão hegemônica como a judaico-cristã – foram funcionais também para a recuperação da “dignidade” histórica e religiosa de manifestações e de povos até então “selvagens” e “bárbaros”.

Alba Zaluar (1983) lembra que a categoria de santo, muito mais do que a de messias é a que realmente surge entre os participantes dos movimentos “rústicos” brasileiros. Nem surge, eu diria, pois desde sempre existe e é organizadora de sentido – junto às de beato, conselheiro e outras – no catolicismo rural. Partindo do pressuposto de que é justamente este catolicismo que se constitui no ponto de partida dos movimentos “rústicos”, prefiro o termo “movimento sócio-religioso”, utilizado por Lanternari (1960), ao de “messianismo”.

Com base nas teorias e classificações gerais sobre os movimentos, pode-se elaborar uma definição mínima, operacional, de “movimento sócio-religioso”, a partir de quatro elementos básicos:

- 1 – Uma coletividade que conceptualiza a realidade presente como crise e a define como um Tempo (ou um Tempo/Espaço) chegando ao Fim;
- 2 – a expectativa de uma mudança mais ou menos radical dessa realidade, cuja mudança definida é como salvação e anunciada pelas profecias;
- 3 – um *corpus* de crenças e práticas religiosas, tradicionais ou criadas *ex novo*, com o qual a coletividade visa realizar a mudança e inaugurar a nova ordem;

4 – a presença de um ou mais personagens carismáticos, que a coletividade reconhece como líderes.

Esses elementos básicos são comuns a todos os movimentos definidos como milenaristas, messiânicos, proféticos, salvacionistas, nativistas, revivalistas etc., incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado “messianismo rústico” brasileiro<sup>3</sup>.

## **Os “movimentos messiânicos rústicos”: linhas de pesquisa no Brasil**

### **A abordagem sociológica tradicional**

É de 1962 o trabalho de René Ribeiro, que define “neo-brasileiros” os movimentos ocorridos depois da época colonial e os subdivide em três grupos:

a) movimentos sebastianistas<sup>4</sup>, como Pedra Bonita<sup>5</sup> e Serra do Rodeador<sup>6</sup>;

b) movimentos milenaristas propriamente ditos (Canudos, Juazeiro, Contestado);

c) movimentos contemporâneos profético-miraculosos e sincréticos, de influência protestante-católico-espírita, desenvolvidos também em ambientes urbanos.

O autor atribui, na linha de Bastide e de Weber, a eclosão dos movimentos a fatores sócio-culturais: estratificação excessiva da sociedade brasileira, que relegaria os grupos caboclos à condição de grupo pária, isolamento geográfico e cultural, mandonismo local, etc.

Entre suas observações, vale ressaltar o importante papel desempenhado por uma tradição que atribui uma explicação dramática ao cosmo e admite uma participação ativa dos viventes nesse drama. Nesse sentido, Ribeiro é o único autor que relaciona os movimentos sócio-religiosos ao “misticismo apocalíptico” dos pregadores itinerantes das

“Santas Missões” entre as populações sertanejas, cujo texto fundamental é a Missão Abreviada, de Pe. Manoel José Gonçalves Couto, difundido sobretudo no nordeste do século XIX.

Contemporânea às pesquisas de Ribeiro, a análise de Pereira de Queiroz (principalmente 1958 e 1965) situa-se também na filiação durkheimiana e weberiana, através da mediação de Bastide. De Weber vem o conceito de “autoridade carismática” e sua relação com a estrutura social; de Durkheim, a noção de “anomia” e de “dupla causalidade”, trabalhado também por Bastide (1956). Assim, a autora procura classificar os fenômenos messiânicos a partir do tipo de sociedade na qual eles se engendram; sociedade que é sempre estruturada segundo o sistema de parentesco. Às diferentes causalidades e às combinações de fatores pertencentes às duas ordens, corresponderiam tipos diferentes de movimentos: os “reformistas” e os “revolucionários”.

Na classificação dos movimentos nacionais, a autora empresta de Antonio Candido (1964) o conceito de “cultura rústica”, fruto da adaptação de elementos da cultura portuguesa com os da indígena e da negra, que permanece em condições de quase total isolamento, constituindo o universo das tradições do homem do campo. Esta cultura seria o reflexo de uma estrutura social baseada nas “pirâmides familiares”, as linhagens, ou famílias-grandes, compostas de um núcleo consanguíneo, aureolado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, padrinhos e compadres, sob o mando de um chefe, o coronel.

Para a autora, todos os messianismos “rústicos” brasileiros, com exclusão dos “Mücker”<sup>7</sup>, seriam “reformistas”, tendo um caráter de conservação e continuidade da ordem social, posta em perigo por um estado permanente de anomia interna, devido aos inúmeros conflitos nas regiões, pulverizando a força constitutiva das “pirâmides familiares”.

As aquisições proporcionadas pela autora são inúmeras: a superação das interpretações apriorísticas (jornalísticas, literárias, psicopatológicas)

tendentes a classificar os movimentos religiosos rústicos no quadro de uma patologia social desviante; a utilização de seguros parâmetros sociológicos reconduzindo o fenômeno à lógica social em que ele recupera seu caráter de “normalidade” ou, até, de “necessidade”; a intuição da profunda ligação entre movimentos e catolicismo “rústico”; a elaboração, finalmente, de critérios adequados para a construção de uma teoria sociológica do messianismo. A articulação e a plasticidade das categorias interpretativas utilizadas pela autora e sua ampliação de perspectivas superam também as teses reducionistas de autores brasileiros que, na linha de Hobsbawm, encaram os movimentos como reação ao choque entre classes sociais e os definem, portanto, como formas “arcaicas” ou “pré-políticas” de revolução social.

Para Rui Facó (1963), por exemplo, os fenômenos de misticismo ou messianismo, que se convencionou chamar de “fanatismo” sertanejo, seriam apenas a cobertura de um fundo perfeitamente material. Este último estaria no monopólio latifundiário da terra que, abrigando uma economia monocultora voltada para a exportação, teria entravado brutalmente o crescimento das forças produtivas.

Facó parece esquecer que grande parte dos movimentos sócio-religiosos do Nordeste desenvolveram-se em regiões sertanejas, em que a agricultura não era voltada para a monocultura de exportação. Este tipo de generalização, porém, é funcional para a sustentação da teoria que constitui o eixo central do livro: a comprovação do conceito marxista do fenômeno religioso como a “consciência primária” que o homem tem de si mesmo quando ainda não atingiu o autodomínio.

O conflito social encontra-se também a base da pesquisa de Maurício Vinhas de Queiroz (1966) sobre o Contestado, pesquisa que apresenta uma série de intuições felizes, como a idéia de continuidade entre catolicismo “rústico” e movimento messiânico, ou a oposição lógica entre “Monarquia dos Sertanejos” e “República dos Coronéis”. Contudo, a preocupação do autor é fundamentalmente a de descobrir as razões estruturais das tensões sociais responsáveis pela eclo-

são do movimento: uma vez mais, essas resumem-se à necessidade de garantir o “direito de terras” .

De acordo com a abordagem marxista do autor, o messianismo é a forma que assumem os movimentos insurrecionais de escravos, de camponeses ou de povos oprimidos, quando se produz uma situação de *deprivation* ou desespero coletivo. Trata-se sempre de revoltas alienadas, pré-políticas, destinadas por isso mesmo ao fracasso, a menos que se transformem em lutas conscientes.

Na década de 70, o desenvolvimento das pesquisas e das discussões teóricas, em âmbito internacional, apontam para outras direções de investigação e obrigam a uma revisão crítica dessas posições.

Na interpretação dos movimentos “neo-brasileiros”, Lanternari (1972) identifica neles alguns temas comuns:

- o “messias”, reencarnação de Cristo ou de um santo católico que vem para salvar a sociedade oprimida;
- o fim do mundo e de sua regeneração;
- a presença de uma referência mítica, embora inscrita em um mundo cultural católico, a uma espécie de “idade do ouro” (por exemplo, o regime monárquico).

Lanternari evidencia nos movimentos os elementos propriamente religiosos, que em Maria Isaura permanecem em segundo plano. Esta específica abordagem leva-o à conclusão de que, sendo os movimentos neo-brasileiros de origem endógena – correspondente de certa forma à anomia interna –, eles seriam todos de tipo “evasionista”. Enquanto os movimentos de origem exógena buscam uma mudança da realidade de opressão, na forma de luta contra os opressores, os de origem endógena, por sua vez, procuram realizar uma total evasão da realidade e da história, profetizando a volta a uma idade do ouro mítica, renunciando à reação concreta contra as forças hostis.

Conclusão diferente, portanto, da de Pereira de Queiroz, e extremamente fecunda, pois a abordagem do fato messiânico não se dá apenas pelas categorias sociológicas buscando relações econômico-soci-

ais encobertas pela ideologia religiosa, mas também por meio de parâmetros de investigação do próprio pensamento religioso: mito, rito, agentes do sagrado e suas relações.

Em Lanternari, porém, permanecem os problemas característicos dos estudos gerais, que procuram definir tipologias dos movimentos. Por exemplo, entre os movimentos de origem endógena, o autor coloca o de Juazeiro do Norte. Ora, muito dificilmente os acontecimentos de Juazeiro podem ser vistos como “evasionistas”, ou seja, vividos num plano de extra-historicidade. Ao contrário, a própria Maria Isaura já identificava em Juazeiro uma experiência de “reformismo” bem sucedida, em que a sociedade “rústica” acabou superando a situação de anomia. Sobretudo, o trabalho de Ralph Della Cava (1975) mostrou que, com sua inserção no sistema político regional, sua liderança carismática mas também operacional, sua organização interna, religiosa mas também econômica e social, Juazeiro pode ser tudo menos a radical evasão da sociedade e da história.

Põe-se aqui uma questão epistemológica: a da distinção entre busca de leis explicativas, totalizantes, e procura da compreensão de manifestações culturais específicas, espacial e historicamente definidas.

Ao falar dos movimentos messiânicos rústicos, Maria Isaura afirma:

“Houve alguns movimentos que pareceram exorbitar do normal, principalmente o da Pedra Bonita. Mas não é a nós que cabe esclarecer o porquê da diferença, uma vez que em seus aspectos mais gerais são semelhantes a todos os outros”. [Pereira de Queiroz, 1965:284, n. 1]

A quem cabe, então, essa tarefa? Se o objetivo da sociologia é o de encontrar semelhanças, talvez o da antropologia seja “esclarecer o porquê da diferença”. Isto não significa, a meu ver, voltar à elaboração de monografias exaustivas e minuciosas sobre manifestações culturais específicas, desvinculadas de uma visão mais global do conjunto de fenômenos similares. Significa, porém, recuperar a especificidade de cada um, sua concretude histórica, sua singularidade, dialogando ao mesmo tempo



com as teorias interpretativas e, sobretudo, com outras disciplinas, na busca de uma metodologia cada vez mais aperfeiçoada para a apreensão de um fenômeno único e irrepetível, e paralelamente compreensível dentro de um quadro mais amplo de referência. Tratar-se-ia, afinal, de privilegiar a compreensão sem sacrificar a explicação.

Há poucos anos, Eduardo Hoornaert escrevia:

“Não é mais possível repetir a façanha de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que em 1965 conseguiu arrolar uma dezena de movimentos populares sob a denominação de ‘movimentos messiânicos rústicos’ [...] A vida do povo exige uma abordagem metodológica sempre mais exigente.” [1990:87]

### **Uma leitura diferente: Duglas Teixeira Monteiro**

As palavras de Hoornaert são uma homenagem a Duglas Teixeira Monteiro, que mostrou que não é possível descrever os movimentos populares sem ouvir a voz de seus participantes. De fato, *Os errantes do Novo Século* (1974) inaugura um novo rumo nos estudos sobre “messianismo” e, muito mais, na antropologia da religião, pois o autor procura compreender a ideologia religiosa dos camponeses do Contestado, sendo a “ideologia” não um epifenômeno superestrutural da base material, mas um universo semântico por meio do qual o mundo material adquire sentido.

Ele parece sugerir que procurar o que estaria por trás da construção ideológica superposta aos “fatos concretos” (relações de produção, luta pela terra etc.) significa renunciar a entender o sentido último desses fatos. Longe de encobrir realidades objetivas, as únicas que teriam o privilégio da explicação para os teóricos do “em última instância...”, a ideologia religiosa é a linguagem que diz essas realidades. Afinal, é ela própria uma realidade, tão objetiva quanto as relações de produção e, para os camponeses, muito mais real do que estas.

No Contestado, o autor descobre três momentos: a “ordem pretérita”, o “desencantamento do mundo” e o “reencantamento do mundo”, que poderiam ser definidos crono-lógicos, isto é, três momentos correspondentes à dinâmica interna do próprio movimento. Esta dinâmica é ao mesmo tempo histórica e lógica, definindo por um lado a sucessão temporal das fases do movimento e por outro a leitura feita pelos próprios camponeses de uma trama de significações que, para continuar a dar sentido ao mundo, precisou ser reconstruída por meio de uma ação concreta: a guerra santa.

O “antes” e o “depois”, isto é, o reconhecimento do estado de crise e a elaboração dos instrumentos para superá-lo são analisados por Teixeira Monteiro a partir do universo simbólico que define o “antes” e que, transformado, realiza, ou tenta realizar, o “depois”.

“[...] a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através desta resposta que as condições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isso – em casos como este – o acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborados pelos que o enfrentaram.” [Teixeira Monteiro, 1974:15]

Não é, portanto, a partir das teorias explicativas que se analisa o caso histórico, mas é a especificidade histórica e cultural do caso irrepetível que cria sua própria teoria da interpretação, a partir de outros parâmetros hermenêuticos: os dos protagonistas.

A distinção metodológica, como observa Lísias Nogueira Negrão (1984), é entre um método explicativo, em que os fenômenos estudados adquirem um significado a partir do universo conceptual do observador, e um método compreensivo, em que o observador procura captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação.

Trata-se, afinal, da questão do privilégio dado à lógica do social em detrimento da lógica do simbólico, e vice-versa. A compreensão depende da análise dos símbolos, mas não apenas dos símbolos inconscientes, como também das razões explicitadas dos agentes sociais, o

discurso por eles elaborado sobre os símbolos, a partir dos quais se realiza a construção da realidade.

Duglas Teixeira Monteiro faz esta dúplice operação: ao buscar seu universo simbólico, ele traz os protagonistas para o centro do palco da análise e da história. Partir, como ele faz, do reconhecimento explícito de que “nos redutos tinha mistério”, é admitir a existência de uma “humanidade cifrada”<sup>8</sup>, tão mais “escandalosa” porque se trata de homens e mulheres muito próximos de nós: vizinhos, empregados, parentes. Trata-se de um outro que é nosso também. Decifrá-lo é tarefa da antropologia,

“[...] não para ficar neste mistério, mas para entendê-lo como um sistema, cuja ordenação é diferente da que prevalecia no mundo sem mistério que o rodeava.” [Teixeira Monteiro, 1974:16]

A passagem metodológica entre explicação e compreensão, de Pereira de Queiroz a Teixeira Monteiro, é a passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do “mistério” não apenas como fornecedora de sentido mas como realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações reais.

## **Outras tendências e propostas**

Contemporaneamente ao de Teixeira Monteiro, aparece o estudo de Laís Mourão (1974), também sobre o Contestado, que encontra nos “grupos próximos à marginalização social em sociedade de classe” a estrutura social em que se engendra o movimento. As relações de dominação produzem a ideologia apocalíptica; a análise, porém, é conduzida a partir, e não apesar, dos símbolos.

Na fascinante hipótese da autora, a ideologia “messiânica” dos grupos dominados constrói-se no interior de um “vazio simbólico” dei-

xado pela ideologia dominante, ao relegar os dominados a uma esfera de “liminaridade”, de “não-sociedade”, em que estes últimos podem elaborar seus próprios códigos, sua própria identidade, em posição de relativa autonomia.

Há, portanto, falhas intrínsecas ao próprio sistema, mas – e aí está a novidade – não é mais a “anomia interna” de Pereira de Queiroz, e sim o que se poderia chamar de “anomia simbólica”. A partir desta perspectiva, Mourão acompanha, passo a passo, a construção simbólica do universo de ação dos sertanejos do Contestado, em que o mundo presente faz sentido apenas enquanto pólo opositivo (negativo) da realidade nova (positiva) prefigurada pela profecia.

Na construção da nova realidade, fundamental é o papel do monge, que, de sua posição de “liminaridade”, abre a possibilidade da construção do Messias. Tratar-se-ia, portanto, de uma releitura em perspectiva escatológica de uma simbologia – a do “monge” – preexistente no universo semântico camponês.

No sentido da recuperação da religiosidade popular como sistema de crenças e práticas que dão sentido ao mundo e que são capazes de modificá-lo, movem-se também as observações de Alba Zaluar (1979) que elabora uma resenha crítica dos trabalhos sobre os movimentos brasileiros, ressaltando as vertentes teóricas nas quais eles se inserem.

Além de relevar a armadilha etnocêntrica inscrita no próprio uso das categorias de “messianismo” e “milénarismo”, ela aponta para duas ordens de questões, constituindo a primeira uma crítica e a segunda uma proposta.

Em primeiro lugar, a autora considera o dualismo que caracteriza a abordagem do fato messiânico, desde os primeiros observadores até os trabalhos mais recentes. Zaluar observa que as dicotomias frequentemente apresentadas nas descrições e explicações dos surtos messiânicos (os participantes são descritos como “fanáticos” ou “místicos”, “bandidos” ou “ingênuos”) são funcionais à criação, pelos observadores, de símbolos de alteridade.

A própria oposição litoral/sertão, elaborada nas primeiras tentativas de explicação, cumpre a função de definir um outro, bárbaro e incompreensível, sertanejo e atrasado, de toda maneira excluído do projeto hegemônico da elite nacional. Na vertente autoritária, tal como na liberal-paternalista, a descrição do outro afirma sempre um nós, conservador ou progressista, mas sempre visto como único, legítimo produtor de política, cultura e história.

Na passagem do fenômeno a objeto de estudo sociológico, o dualismo permanece: a oposição entre litoral e sertão é substituída pela dicotomia rural/urbano. Esta postura, que se fundamenta em tipos ideais, implica a visão da sociedade tradicional como um mundo fechado, coeso, que reage aos processos de anomia com os instrumentos que lhe são próprios: os da tradição religiosa. A oposição volta, finalmente, nas obras de cunho francamente marxista, e se transforma nos binômios dominante/dominado, opressor/oprimido.

Ao criticar estas dicotomias, que remetem a oposições entre totalidades impermeáveis, Zaluar convida a pensar que estamos diante de campos de conflitos entre forças, em que autonomia e integração, oposição ou conciliação não são dados *a priori* mas são construções culturais e históricas.

O segundo ponto importante no trabalho de Zaluar (1983) é a questão do “catolicismo popular” que, com poucas exceções, foi sempre analisado no interior de uma concepção utilitarista e instrumental, e não em seus aspectos simbólicos. Para a autora, este catolicismo cria uma ordem universal com a qual se funda a própria ordem social, ao serem projetados no universo os significados da ordem construída pelo homem. Propõe-se, então, para uma compreensão mais profunda do messianismo enquanto sistema de crenças e valores, ainda que também de práticas, o estudo das formas do catolicismo popular praticado no país, cujas variações podem ajudar a entender os diferentes projetos messiânicos.

Uma postura análoga encontra-se no recente trabalho de Renato da Silva Queiroz (1995) sobre o movimento do Catulé, que identifica os elementos constitutivos, as “etapas” em que se articula, simbólica e cronologicamente, um movimento: situação de crise do grupo, captação da mesma pelas categorias religiosas, figuração do mundo ideal, ações para apressar as transformações desejadas, definição de uma situação insustentável, radicalização das representações e das iniciativas concretas, repressão ou escolha suicida, ou, também, acomodação. Todas as “etapas” integram um processo cuja singularidade se encontra no domínio das crenças e práticas mítico-religiosas.

Finalmente, no panorama de pesquisas sobre os movimentos brasileiros, emerge a de Ralph Della Cava (1970;1975) sobre Juazeiro do Norte. Seu trabalho, apesar de histórico (aliás, justamente por isso), oferece inúmeros argumentos para a reflexão da abordagem antropológica.

A obra, que pretende ser uma minuciosa reconstituição da história política de Juazeiro, é na verdade muito mais do que isso. O historiador americano nos mostra a necessidade e a fecundidade de levar em conta, no estudo de fenômenos sócio-religiosos, dados especificamente históricos como:

- as circunstâncias históricas concretas constituindo o pano de fundo para a eclosão e o desenvolvimento de um movimento religioso;
- as relações que se estabelecem entre os movimentos religiosos populares e a totalidade das forças sociais, regionais e nacionais;
- o caráter dinâmico, processual, dos movimentos, cujo desenvolvimento diferencia-se de acordo com os atores sociais e os “campos” de ação<sup>9</sup>.

As conseqüências teóricas dessa postura são importantes, em vários sentidos. Della Cava aponta para o fato de que nem sempre um movimento popular, apesar de ter características especificamente religiosas, é exclusiva e necessariamente “messiânico”. Volta aqui, num outro plano, a mesma crítica de Alba Zaluar ao uso indiscriminado da cate-

goria de “messianismo”: a leitura determinada por categorias construídas aprioristicamente acaba tornando a interpretação reduitiva e não permite a compreensão global do fenômeno.

Isso é particularmente evidente – ou tornou-se evidente depois de Della Cava – no caso de Juazeiro, que foi um movimento religioso cujas ligações com a dimensão política regional e cujo caráter de organização socialmente estável e economicamente rentável tornam bastante duvidosa sua definição, *sic et simpliciter*, como movimento messiânico. Falta a ele a dimensão apocalíptico-escatológica, falta a mudança radical das regras do viver social visando a ruptura da ordem estabelecida, falta, sobretudo, o “messias”, pois Padre Cícero suscitou expectativas “messiânicas” ao longo de sua vida, e sobretudo depois de sua morte; mas Juazeiro não nasceu como projeto messiânico.

A esta mesma conclusão chegou Duglas Teixeira Monteiro (1978), em sua comparação entre Juazeiro, Canudos e Contestado. Segundo o autor, em Juazeiro estavam dadas as condições para a eclosão do surto milenarista, mas isto não aconteceu, podendo-se chegar, no máximo, a falar em igreja cismática.

Finalmente, Della Cava aponta para os riscos presentes na utilização rígida da oposição entre hegemônico e subalterno. Ao reconstruir o conjunto de forças econômicas, políticas e sociais em Juazeiro, ao desvendar o papel da hierarquia católica e das elites, ao acompanhar as estratégias de sobrevivência do movimento – entre autonomia e integração – durante mais de quarenta anos, o autor parece sugerir que entre “oficial” e “popular”, “hegemônico” e “subalterno”, é de circulação, mais do que de oposição, que se trata.

Finalizando, pode-se dizer que as interpretações do messianismo “rústico” brasileiro oscilam entre duas linhas. Por um lado, há a busca de leis explicativas, ou de tipologias, remetendo à ordem social ou sócio-econômica do comportamento messiânico em diferentes situações: daí, por exemplo, as obras de Pereira de Queiroz, Lanternari, Facó. Estas

obras proporcionam aquisições importantes para a classificação dos fenômenos, para sua dignidade sociológica, para o nascimento e o desenvolvimento da “teoria sociológica do messianismo”; contudo, elas não conseguem dar conta de cada manifestação histórica, de sua riqueza, de sua especificidade.

Por outro lado, encontram-se as abordagens monográficas minuciosas sobre um único movimento, histórica e espacialmente definido, procurando relações e explicações internas nele próprio, como no caso de Della Cava (1970) e Amado (1978). Trata-se, na maioria das vezes, de trabalhos de corte historiográfico, mais preocupados com a reconstituição objetiva dos acontecimentos do que com a sociologia ou a antropologia do messianismo ou dos messianismos. Estes estudos devolvem aos movimentos sua historicidade, sua singularidade e sua especificidade, mas frequentemente os deixam “isolados”, sem um modelo mais geral de referência.

Nem uma linha, nem outra, embora frequentemente se refiram à “ideologia” dos movimentos, parecem se preocupar muito com o aspecto simbólico, religioso, dos movimentos, isto é, de sua razão de ser mais patente e mais profunda. Afastam-se totalmente dessas duas linhas, como vimos, os trabalhos de Teixeira Monteiro, Mourão, Zaluar e, em certa medida, Queiroz.

Está clara, nessa altura, a fecundidade de uma perspectiva metodológica que se coloque, por um lado, como uma continuação ideal do trabalho de Teixeira Monteiro, e que, por outro lado, aceite o referido desafio de Alba Zaluar: um estudo mais profundo do catolicismo “rústico”, não apenas como um elemento constituinte, mas como a base imprescindível do surto dos movimentos, sua estrutura lógica. Para isto, seria preciso utilizar também outros instrumentos, caracterizando uma postura teórica que tentarei resumir nas páginas a seguir.



## A história das religiões: uma perspectiva

Ao dizer que a comunidade messiânica “vive, organiza-se e luta num espaço e num tempo míticos”, Douglas Teixeira Monteiro sugere investigar as categorias camponesas que definem esse espaço e esse tempo como “míticos” e que permitem, a um só tempo, sacralizar a realidade de crise para poder nela intervir e modificá-la.

Em outras palavras, poder-se-ia dizer que os nós conceptuais a serem analisados residem na dialética que se estabelece entre mito e história, entre sagrado e profano. Na perspectiva aqui adotada, estes conceitos não pertencem nem à tradição sociológica de filiação durkheimiana, nem à escola fenomenológica, e sim à vertente italiana de estudos histórico-religiosos, que enfatiza, na análise da dimensão religiosa, sua dinâmica histórica e sua relação dialética com os outros domínios da sociedade que a produz.

A esta linha pertence o próprio Vittorio Lanternari. Explica-se assim a ênfase dada pelo autor ao tema do retorno dos mortos e do herói cultural nos *cargo-cults* da Melanésia, frisando a importância que, nessas sociedades, assume a preexistência de uma cosmogonia passível de ser relida em termos escatológicos.

O fundador desta corrente de estudo e de pensamento é Raffaele Pettazzoni (1960), cujo propósito foi sempre uma conciliação entre historicismo (que na Itália recusava teoricamente, com Benedetto Croce, a autonomia categorial do religioso) e fenomenologia, à qual é estranho o conceito de historização dos fenômenos religiosos, do devir.

Partindo do pressuposto de que qualquer *phainómenon* é um *genómenon*, isto é, cada manifestação religiosa (“hierofania”, diria Eliade) é um produto histórico e cultural, a tendência de Pettazzoni é a de inverter a sistematização teórica de Eliade. Para o estudioso italiano, a alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária sobre o profano, como para Eliade, mas é o produto do

pensamento dialético, antítese de uma tese. É o homem quem constrói o cosmos e o caos, isto é, o mundo dos arquétipos, como quadro de referência de sua vida normal.

A partir desta postura, desenvolve-se o pensamento do grande representante deste historicismo: Ernesto De Martino, cuja obra (1975; 1977) reflete as complexas ligações com a cultura italiana e europeia do antes e do pós-guerra, entre o historicismo idealístico de Croce, o marxismo de Gramsci e a abordagem psicanalítica. Alguns conceitos-chave deste autor, que exporei a seguir, podem constituir um ponto de partida para uma leitura dos “movimentos messiânicos”.

A cultura é, para De Martino, o exorcismo solene contra o risco existencial de “não ser no mundo”.

“O risco radical da presença [...] é a perda da própria possibilidade de se manter no processo cultural e de continuá-lo e enriquecê-lo com a energia do escolher e do operar: e como a relação fundadora da historicidade da presença é a mesma relação que torna possível a cultura, o risco de não ser na história humana configura-se como o risco de penetrar na *ingens sylva* da natureza.” [De Martino, 1975:14]<sup>10</sup>

Naquilo que ele chama “o mundo mágico”, isto é, nas sociedades tradicionais, a presença atuante do homem no mundo não pertence à ordem do dado, mas é uma realidade *condenda* (do latim *condere* = fundar), uma realidade a construir. A simbologia mítico-ritual é a técnica protetora contra essa ameaça suprema e, ao mesmo tempo, funda a presença do homem no mundo, sua realidade.

Em sociedades (entre elas as sociedades tribais e as sociedades rurais do sul italiano, estas últimas etnografadas diretamente pelo autor nos anos de 1950 e 1960) em que as condições precárias de existência não permitem um controle das contingências com os instrumentos “profanos”, o decorrer da história traz consigo o risco antropológico permanente de “perder a presença no mundo” e, portanto, “perder o mundo”.

Nessas culturas, a simbologia religiosa permite, ocasional ou institucionalmente, a de-historificação do devir, instaurando um regime

protegido em que é possível “estar na história como se aí não se estivesse”. Neste tempo, como que suspenso e sacralmente protegido, a execução do rito reatualiza os tempos míticos dos primórdios em que tudo foi decidido. À perda da presença, isto é, à alienação do ser, que o autor chama de “de-historificação irrelativa”, contrapõe-se uma “de-historificação institucional”, fixada numa ordem meta-histórica (mito), com a qual se entra em contato através de uma ordem meta-histórica de comportamentos (rito).

Assim, a crise pode ser recuperada, replasmada e resolvida de forma socializada, através da recuperação do *ethos* da transcendência, isto é, de valores humanos e culturais, por meio da “iteração do idêntico”. É o que Eliade chama “eterno retorno”. De Martino acata esta definição, mas não pode aceitar a idéia de “terror da história”. Justamente na posição conferida à dimensão histórica está a grande diferença entre a “história das religiões” de Eliade e da fenomenologia e a “história das religiões” de De Martino e do historicismo.

Falando da reatualização do tempo mítico e da repetição dos arquétipos, características típicas do momento ritual, Eliade (1969) afirma que, na “ontologia do homem primitivo”, um objeto ou um ato se tornam reais na medida em que eles repetem um arquétipo. Assim, ele fala na abolição implícita do tempo profano, da duração, da história, resolvida numa série de novos começos. Para De Martino, a dehistorificação que permite a repetição do *exemplum* mítico não é abolição da historicidade, mas é, ao contrário, “tempo protetor da historicidade”, mediação da recuperação do tempo do homem e de sua realidade profana. Assim, a história se abre de novo para o homem, descarregada de sua periculosidade e carregada dos valores positivos do *ethos* cultural.

Os conceitos de “regime protegido”, “de-historificação do devir”, permitindo “estar na história como se aí não se estivesse”, parecem-me particularmente fecundos no estudo dos movimentos sócio-religiosos. O próprio De Martino elaborou densíssimas notas para um li-

vro sobre os “apocalipses culturais” que nunca foi escrito, devido à sua morte. Essas notas, posteriormente publicadas (1977), são extremamente fragmentárias e não apresentam análises de casos concretos. Elas mostram, contudo, a fertilidade dessa perspectiva.

Qualquer crise, até mesmo pessoal e existencial, é um Fim do Mundo, até que a cultura não a recupere dando-lhe sentido através da transformação do que acontece historicamente sem ou contra o homem, num momento de-historificado, protegido sacralmente e, sobretudo, gerido pelo homem, pela comunidade, que se reconhece e se identifica naqueles atos “que todo mundo faz”.

O fim do mundo permanece de forma ambígua como tema histórico-cultural determinado (o mito das destruições e regenerações periódicas do mundo no quadro do “eterno retorno”, ou o tema da catástrofe terminal da história no quadro de seu curso unilinear e irreversível), ou como risco antropológico permanente de “não poder ser em nenhum mundo cultural possível”, e também – poder-se-ia acrescentar – como perspectiva histórica, construída pelos movimentos sócio-religiosos (De Martino, 1977).

Entre as premissas demartinianas encontra-se um outro elemento de grande importância: a referência à concepção do tempo irreversível judaico-cristão. Com efeito, a noção de simbolismo mítico-ritual é proposta mesmo quando o “eterno retorno” do mundo etnológico é substituído pela consciência judaico-cristã da irreversibilidade do tempo, dentro da polaridade *arché/eschaton*. Entre começo e fim, a história torna-se história de salvação: o horizonte meta-histórico não é mais, agora, o eterno retorno, mas é a perspectiva do fim. Conserva-se, contudo, em outro plano, a resolução do devir em uma infinita série de novos começos: é o ano litúrgico.

Então, as duas possibilidades, a de ocultar a história no eterno repetir do idêntico começo, e a de fazer história na consciência de sua irreversibilidade, podem assim coexistir. Talvez, seja esta

uma das chaves para a leitura dos movimentos sócio-religiosos ocorridos no quadro da cultura cristã.

É o que parece sugerir também Sonia Giusti, que relaciona dialeticamente fatos históricos e sonhos messiânicos:

“Através da esfera do imaginário, do eterno simbolismo escatológico do mito, difícil de decifrar, expressa-se a vontade humana de ‘ser na história’. Assim, a linguagem religiosa revela-se como um dos percursos da razão que se faz vontade de história.” [Giusti, 1979:59]

O recurso ao mito, então, emerge como uma possível maneira de fazer história. Esta relação mito/história, ou meta-história/história, é a categoria privilegiada para outros estudiosos de imposição historicista. O próprio Lanternari afirma:

“A ‘religião do retorno’ articula-se, então, em torno de dois pólos dialeticamente relacionados: mito e história. A história transforma-se no mito, o mito dá sentido à história. Retrospectivamente, a religião do retorno reinterpreta os mitos das origens.” [Lanternari, 1972:111]

Em torno dessa dialética articula-se também a obra de Marcello Massenzio, que parte das sugestões de Lanternari (sistema mítico-ritual relido em perspectiva escatológica) e De Martino (horizonte mítico-ritual mediador da recuperação da história), para propor um outro plano da análise: o significado da dimensão profana do viver, uma vez atualizado o plano meta-histórico:

“O que constitui problema cultural é a formação deste plano [escatológico] como dispositivo primário de reintegração, em virtude do qual dialeticamente repropõem-se o estar e o operar na história. Qual é, em nosso caso, o sentido deste estar, deste operar?” [Massenzio, 1979:26]

Finalmente, Gilberto Mazzoleni (1993) analisa comparativamente os movimentos “neo-brasileiros”, vistos como tradução de contradições sociais e simbólicas, e os define como modalidades históricas de ler funcionalmente o modelo apocalíptico cristão. Assim, o

autor aponta também para a dialética entre mito e história, ao considerar o surgimento de esperas salvífico-apocalípticas como uma estratégia instrumental, funcional à edificação progressiva de uma identidade cultural.

## **Estrutura e história**

Partindo do pressuposto de que o patrimônio simbólico não é apenas um dos componentes de um movimento sócio-religioso, mas é sua base lógica, sua linguagem, a análise deve desvendar a lógica subjacente aos conjuntos mítico-rituais que fundam e dão sentido ao mundo na religiosidade “rústica”: santos e beatos, festas e romarias, procissões e promessas. Nesta perspectiva, é possível identificar os sistemas camponeses de significação e os mecanismos por meio dos quais o movimento religioso desestrutura esses sistemas e, utilizando os mesmos elementos estruturais, imbuídos de novas significações, reestrutura-se um novo universo significante. A escatologia, neste sentido, é uma cosmogonia ao avesso.

Falar em estrutura subjacente, em sistemas de significação, em linguagem simbólica, leva-nos a falar da análise estrutural lévi-straussiana, que pode ser, a meu ver, um instrumento útil de investigação dos movimentos sócio-religiosos, tornando inteligível a organização lógica dos símbolos. A esta altura, surgem alguns problemas metodológicos e epistemológicos.

Os problemas metodológicos são colocados pela tentativa de utilizar a análise estrutural na abordagem de ritos, e não de mitos, para a qual ela foi pensada originalmente. Isto depende do tipo de material de que dispomos (rituais do catolicismo popular, muito mais do que “mitos”), material que está, por sua vez, ligado à lógica do próprio catolicismo popular.

O mito define uma realidade imutável, fundadora do mundo, o rito remete a uma realidade passível de intervenção humana, de modifica-

ção; isto não diz respeito à “essência” de cada uma dessas categorias, mas à sua “função”. É uma outra maneira de colocar a dialética mito/história, da qual falamos, em termos culturais: entre mito e rito existe uma dialética, na medida em que um constitui o horizonte de-historificado do outro; o desembocar do mito (meta-história) é a atualidade (história), o do rito (de-historificação) é a eficácia (história).

Talvez seja esta a razão pela qual Lévi-Strauss (1958) prefere trabalhar com mitos ao invés de rituais, apesar de reconhecer a “eficácia simbólica” destes últimos. Se existe uma dialética entre mitos e rituais, ela é acessível apenas à condição de reduzir uns e outros a seus elementos estruturais.

A partir dessa idéia, Manuela Carneiro da Cunha (1973) analisa o movimento messiânico Canela de 1963 em termos mitológicos, já que este é a manipulação de um mito.

De uma certa forma (a estruturalista), Carneiro da Cunha fala também da dialética mito/rito e mito/história; mas, sua análise situa-se num aquém estrutural que anula a história e a transforma na performance de um mito, que obedece apenas a exigências cognitivas. No universo imóvel da lógica do pensamento, mito e movimento, isto é, mito e história, são exemplos de um único modelo, e o primeiro absorve a segunda, pois é o único a ter o estatuto de inteligibilidade (ou a segunda é significativa apenas quando reflete o primeiro).

A primazia conferida por Lévi-Strauss à lógica do pensar sobre os produtos do pensamento, às formas *a priori* do espírito sobre a configuração do processo, leva à segunda ordem de problemas, a epistemológica.

Nas páginas anteriores, aponte para a necessidade de enfrentar a dialética entre mito e história, entre sistemas lógicos e contingências históricas. Ora, o estruturalismo clássico define esta segunda dimensão cultural como “não fornecedora de sentido”. É legítimo, então, utilizar a análise estrutural de uma forma instrumental, apenas como passo intermediário dentro de uma visão que se declara explicitamente “histórica”?

Há pelo menos dois autores cuja obra fornece exemplos de uma possibilidade de relacionar dialeticamente o conceito de “estrutura” a conceitos estruturalmente inconciliáveis como o de “processo” e o de “história”. Estou falando de Victor Turner e Marshall Sahlins.

Se o tempo presente vivido pelos adeptos do movimento pode ser lido como uma reinterpretação do momento ritual de interrupção do tempo profano e de instauração de um “tempo fora do tempo”, sacralmente protegido, torna-se útil para a interpretação o binômio conceptual estrutura/*communitas* proposto por Turner (1969).

O autor, na linha de Van Gennep (1909), analisa o processo ritual em seus três momentos constitutivos: separação, margem, agregação. O de margem é a fase liminar, em que a estrutura desagrega-se tornando-se *communitas*, isto é, quebra das normas relacionais previstas pela ordem social: domínio situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana.

O momento socialmente marginal da *communitas* corresponde, no plano cosmológico, ao que De Martino chama “regime protegido”, vivido na dimensão meta-histórica do sagrado. E, assim como a “de-historificação do devir” constitui o momento necessário à reintegração da dimensão histórica e profana do viver, a idéia de *communitas* existe apenas em virtude de um retorno à estrutura. A possibilidade de uma inversão da ordem (não apenas social, como sugere Turner, mas também cósmica), típica de todo processo ritual, existe como momento circunscrito, propedêutico a uma reconfirmação da estrutura.

Turner encontra uma das mais extraordinárias manifestações da *communitas* justamente nos movimentos religiosos “milenaristas”, que apresentam muitas propriedades das fases “liminares” dos rituais de passagem: homogeneidade, igualdade, ausência de propriedade, vestuário uniforme, continência ou promiscuidade sexual, suspensão das regras de parentesco etc.

Essa observação de Turner foi proficuamente utilizada por vários autores (Carneiro da Cunha, 1973; Queiroz, 1995) na análise da “in-



versão de status” nos movimentos. Acrescentando as sugestões de Teixeira Monteiro e De Martino às de Turner, poder-se-ia dizer que nos movimentos sócio-religiosos há uma dilatação do momento da *communitas*, bem como da dimensão meta-histórica, que passa a constituir o horizonte projetual dos adeptos: ser “irmãos”, viver uma vida marcada pelo tempo e pelo espaço sagrados.

Mas esse projeto não é apenas intelectual; na maioria das vezes, ele é também concreto, assim como bem concretas são as ações realizadas pelos adeptos para alcançar a dimensão da salvação. Apenas, a possibilidade de estar na história e de fazer história adquire sentido pela atualização da dimensão meta-histórica. É neste momento liminar, de-historificado, que as utopias constróem a realidade .

Nesta perspectiva, assume grande importância o conceito turneriano de processo (Turner, 1983), em sua dialética com a estrutura; não apenas no sentido do processo ritual, mas no de sua transformação, dentro de situações concretas históricas, no drama social, em que os momentos rituais de separação, margem e agregação são substituídos pelos momentos históricos de ruptura, crise e reintegração. A análise, então, apesar de envolver estruturas (seja no sentido britânico, seja no sentido lévi-straussiano), não pode ser apenas estrutural, mas deve ser processual.

Não muito diferente me parece a conclusão a que chega Marshall Sahlins (1981 e 1985), ao descobrir que freqüentemente os acontecimentos históricos não são mais do que metáforas das realidades míticas dos eventos. Sahlins supera o idealismo (ou “materialismo transcendental”) lévi-straussiano, mediante a noção de cultura, de matriz americana. No que Lévi-Strauss rejeita a história, por defini-la como fornecedora de material mas não de sentido, Sahlins afirma que não é necessário sacrificar a história e a prática na busca de inteligibilidade dos fenômenos culturais, pois a estrutura dá sentido à história.

A história é estruturada, isto é, determinada por uma estrutura lógica que é preexistente ao evento e através da qual ele tem sentido.

Mas, por outro lado, o evento, inserindo-se nessa estrutura, a transforma. Assim, a história passa por sua vez a ser estruturante da ordem cultural e passa a determinar a organização da *praxis*, constituindo-se naquilo que De Martino chamaria o “horizonte meta-histórico” das práticas, das ações. As categorias dadas, portanto, são continuamente redefinidas pela história, na prática e em função dos interesses, em que “interesse” é o salto qualitativo entre o valor intencional e o valor convencional do signo, percebido instrumentalmente pelos agentes sociais, de acordo com seu projeto de ação.

A reprodução da lógica do simbólico, assim, não se dá em termos de repetição (como no “Eterno Retorno” de Eliade) mas em termos de transformação. Privilegiando esta última, pode-se encontrar, talvez, o sentido de um movimento “messiânico”, bem como a possibilidade de devolvê-lo à história.

## **Do mito à história: perspectivas**

Gostaria aqui de retomar alguns dos conceitos colocados nas páginas anteriores, para ver em que medida eles podem constituir-se em uma perspectiva nova na abordagem dos movimentos sócio-religiosos. A característica fundamental de um movimento religioso diz respeito ao Tempo; a realidade do tempo vivido é representada como crise, levada ao extremo pelas profecias apocalípticas: é um tempo que está chegando ao Fim. O tempo normal do viver, então, não tem mais sentido, mas o projeto religioso transfere os valores positivos para um outro tempo: o futuro da salvação, recuperando frequentemente, em sentido escatológico, elementos de um passado, visto como uma espécie de Idade do Ouro.

Em tempos “normais” o sistema mítico-ritual (entendo por “sistema mítico-ritual” também a “história sagrada” e os rituais do catolicismo “rústico”) fornece os instrumentos conceptuais para significar o mundo como ele é. A realidade é assim porque assim foi decidido

no “tempo fora do tempo”, que é o tempo do mito. Hoje existem morte, pobreza e doença porque algo aconteceu *in illo tempore*, fazendo com que daí para a frente a realidade seja assim como deve ser; no catolicismo, o *exemplum* mítico do sacrifício de Cristo é o modelo supremo de aceitação da realidade.

O mito, então, funda e significa a história. O ritual a mantém como deve ser. A reatualização institucionalizada do tempo do mito através dos rituais, que periodicamente repetem o ato fundador (as “grandes festas” do ano novo dos povos indígenas, ou os rituais da Semana Santa e os “festejos de santo” do catolicismo “rústico”, a própria missa do catolicismo ortodoxo), garantindo assim a realidade e a necessidade do mundo.

É o “eterno retorno” de Eliade, mas não é – como mostrou De Martino – o “terror da história”: é o perceber do devir histórico num horizonte que é meta-histórico; não é viver fora da história: é uma outra maneira de fazer história e dizê-la com a meta-linguagem da simbologia religiosa.

Esta outra maneira de estar na história e de fazer história é evidente, a meu ver, no caso dos movimentos religiosos.

Quando, por causa de contingências históricas, a realidade não é mais aceitável, transfigurando-se em crise, os mesmos significantes passam a ter outros significados, passam a significar um outro mundo. E o tempo do mito, em que tudo foi decidido, pode retornar. A possibilidade para o homem de mudar a história pode se dar pela reversibilidade do tempo do mito.

O universo religioso (mítico-ritual) constitui-se, então, como universo protetor de um processo que realiza, no plano simbólico, a destruição de uma ordem dada (o Fim do Mundo) e a construção de uma nova ordem, projetada num novo tempo e num novo espaço: o plano da salvação. É por isso que Teixeira Monteiro pode dizer que os camponeses do Contestado vivem, organizam-se e lutam num espaço e num tempo “míticos”.

Os protagonistas dos movimentos tornam-se assim sujeitos de história, de uma história que deve ser reescrita com a mesma linguagem com a qual foi escrita: a linguagem sagrada. A relação entre mito e história se inverte: é o tempo presente, agora, que pode fundar o tempo futuro, o único tempo vivível. Para isso, o presente deve assumir as conotações do tempo mítico: o tempo de espera das novas eras deve ser um tempo protegido, um tempo sacralizado, como é o tempo da festa. Assim, o tempo em que acontece a ação concreta dos homens para alcançar a dimensão salvífica é o horizonte protetor dessa ação. É a “festa permanente” encontrada por Duglas Teixeira Monteiro no Contestado.

Por meio da utilização crítica da análise estrutural, é possível focar a dialética que se estabelece entre a dimensão mítico-ritual tradicional (as formas do catolicismo “rústico”) e a dimensão apocalíptico-escatológica proposta pelo movimento (o Fim do Mundo e a Salvação dos Eleitos), entre a tradição que fundava o mundo e o futuro que precisa ser fundado. Nesta dialética, a realidade histórica (de-historificada) é o momento central, o necessário ponto de mediação, pois constitui o *hic et nunc* operacional que liga o mundo em crise ao plano da salvação (ou os separa).

Historicamente, ou melhor, historicisticamente, põe-se uma última questão: no caso dos movimentos religiosos, que transformação é esta? Qual é a ordem lógica proposta pela dinâmica histórica de cada movimento específico?

No ritual tradicional, o mítico e o sagrado voltam na história e no profano apenas para reconfirmar a ordem dada. Logo, depois da execução do rito, essas dimensões extra-humanas se fecham de novo. O tempo do mito faz irrupção na história, a dimensão do sagrado penetra no espaço humano, mas há sempre um retorno. O mito e o sagrado quebram a relação rotineira do homem com o mundo histórico e profano, mas esta quebra é transitória, voltada para a recuperação do sentido do mundo, no real e na história.

Mas, o que acontece no movimento religioso que quer mudar o sentido do mundo? Esta relação dialética entre sagrado e profano é mantida ou quebrada? A invasão do mito no espaço e no tempo da história do homem é provisória ou definitiva? Enfim, há ou não há retorno neste mergulho no extra-humano?

Interrogações dessa natureza cabem à análise histórico-religiosa e, mais em geral, histórico-antropológica. É apenas nesta ótica que adquire sentido a definição dos movimentos como “místicos”, “evansionistas”, “vividos num plano de extra-historicidade”. Esta definição só pode ser aceita quando a mediação entre o mito e a história não mais existe, quando “sagrado” e “mítico” apresentam-se como categorias irreduzivelmente opostas às de “profano” e “histórico”, a escolha cultural apontando para as primeiras.

Do contrário, se a dinâmica interna dos movimentos mostra uma visão dialética tendendo à reabertura ao profano, os movimentos devem ser considerados, a pleno título, históricos, não apenas porque se realizam historicamente, mas também porque projetam o plano da salvação no real e na história.

Em lugar de apresentar “conclusões”, esta perspectiva histórico-antropológica prefere reformular as questões de partida na abordagem do fato “messiânico”, a saber: quais são os símbolos oferecidos pela tradição religiosa que o movimento utiliza para de-significar o mundo velho e significar o mundo novo? Como são representados o tempo e o espaço intermediários entre o “velho” e o “novo”, o “aqui” e o “lá”, o “antes” e o “depois”? Como, nesse espaço liminar entre polaridades aparentemente irreduzíveis, os homens constroem um projeto de vida concreta, na condição de sujeitos de história? Que sentido assume a dimensão profana do viver: relações de parentesco e compadrio, comida e casa, sexualidade e filhos, relações de trabalho e produção? Finalmente, o novo mundo é um mundo de homens ou de deuses? E depois, haverá ou não uma história?

Ou seja, que história o movimento pretende escrever e como a escreve?

## Notas

- 1 Este trabalho constitui uma parte de uma pesquisa maior que venho conduzindo há alguns anos sobre os movimentos sócio-religiosos, indígenas e “rústicos”, no Brasil. Agradeço a Maria Antonieta da Costa Vieira e Renato da Silva Queiroz pela leitura cuidadosa e revisão da primeira versão deste artigo, bem como pelas valiosas sugestões. Durante a elaboração do texto, contei com o apoio financeiro da Fapesp.
- 2 Em 1957 e 1958, foram publicados os números 4 e 5 da revista *Archives de Sociologie des Religions*, totalmente dedicados aos “Messianismos”; de 1960 são o Symposium da Universidade de Chicago (que produziu a coletânea organizada por Sylvia Thrupp, *Millennial Dream in action*) e o volume *Religions de Salut*, dos Annales du Centre d’Etudes des Religions do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas. Entre 1957 e 1961 foram publicados: *Micromillénarisme et communautarisme utopique*, de Desroche; *Primitive Rebels*, de Hobsbawm; *The trumpet shall sound*, de Worsley; *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, de Lanternari; *Chiliasmus und Nativismus*, de Mühlmann; *Messianisme et développement économique et social*, de Bastide.
- 3 Os elementos mencionados poderiam definir também o Pentecostalismo. Não cabe aqui uma discussão sobre este assunto. Vale salientar, no entanto, que freqüentemente, a mesma “cultura do fim do mundo” que produziu os movimentos “rústicos” é o húmus no qual os pastores encontram hoje seus mais convencidos seguidores.
- 4 Trata-se dos movimentos influenciados pela lenda da volta de D. Sebastião, rei de Portugal, morto em Alcácer-Kibir, em 1578, em quem foi identificado o “Encoberto”, que voltaria para dar a Portugal a hegemonia sobre as outras nações (Pereira de Queiroz, 1965:195 ss.). Trata-se da versão portuguesa da crença escatológica do “imperador dos últimos dias” difundida em toda a Europa, a partir do final do século XI, em que o papel do imperador foi atribuído, entre outros, a Carlos Magno e a Frederico II (Cohn, 1957:cap. 6).

- 5 O episódio de Pedra Bonita ocorreu em 1836-38, na comarca de Flores, em Pernambuco. A peculiaridade do movimento está no fato de que os adeptos acreditavam que o reino de D. Sebastião desencantar-se-ia só á custa de muito sangue. O movimento terminou numa chacina, em que os próprios adeptos massacraram seus companheiros para apressar a volta do rei D. Sebastião. Muitos dos sobreviventes, como aliás ocorre na maioria dos movimentos dessa natureza, foram vitimados pela violência de forças policiais e de milícias privadas (Pereira de Queiroz, 1965:200-202).
- 6 O movimento da Serra do Rodeador foi estudado pelo próprio René Ribeiro (1960) e por Leonarda Musumeci (1978). Liderado pelo “profeta” Silvestre, ocorreu em Pernambuco em 1817 e foi reprimido em 1820 .
- 7 A revolta dos Múcker ocorreu entre 1868 e 1898 no Rio Grande do Sul e envolveu colonos alemães protestantes (Amado, 1978).
- 8 Ernesto De Martino define o “*ethos* humanístico do encontro etnográfico” como “busca de desafio do culturalmente alheio, pungente experiência do escândalo levantado pelo encontro com humanidades cifradas” (1977:393).
- 9 Utilizo os termos “atores” e “campos” tomando-os emprestado de Victor Turner (1983).
- 10 A tradução das passagens de De Martino, bem como de outros autores italianos aqui mencionados, são de responsabilidade da autora.

## Bibliografia

AMADO, J.

1978 *Conflito social no Brasil: a revolta dos Múcker*, São Paulo, Editora Símbolo.

BASTIDE, R.

1956 “La causalité externe et la causalité interne dans l’explication sociologique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 21 (3), Paris, pp. 77-99.

1961 “Messianisme et développement économique et social”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31, Paris, pp. 3-14.

CANDIDO, A.

1964 *Os parceiros do rio Bonito*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1973 “Logique du mythe et de l’action: le mouvement messianique Canela”, *L’Homme*, 13 (4), pp. 5-37.

COHN, N.

1957 *The pursuit of the Millennium*, London, Sheker & Warbury.

DELLA CAVA, R.

1970 *Miracle at Joazeiro*, New York, Columbia University Press.

1975 “Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro”, *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 6 (1-2), pp. 121-139.

DESROCHE, H.

1957 “Micromillénarisme et Communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVIIIe au XIXe siècle”, *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 4, pp. 57-92.

DE MARTINO, E.

1975 *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Boringhieri, 1ª ed.: 1958.

1977 *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

ELIADE, M.

1969 *Le Mythe de l’éternel retour*, Paris, Gallimard, 1ª ed.: 1949.

FACÓ, R.

1963 *Cangaceiros e Fanáticos: genese e luta*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.



GIUSTI, S.

1979 *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'800*, Cassino, Garigliano.

HOBBSBAWM, E.

1959 *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movements in the XIX and XX century*, Manchester, Manchester University Press.

HOORNAERT, E.

1990 "Questões metodológicas acerca da Igreja do Caldeirão", *Anais do Primeiro Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os romeiros de Juazeiro do Norte*, Fortaleza, UFC, pp. 87-107.

LANTERNARI, V.

1960 *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli. (1977, 2ª ed. ampliada)

1972 *Occidente e Terzo Mondo*, Bari, Dedalo.

LÉVI-STRAUSS, C.

1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

MASSENZIO, M.

1979 "Progeto mitico e opera umana, parte I", *Culture*, 3, pp. 71-89.

MAZZOLENI, G.

1993 *Maghi e Messia del Brasile*, Roma, Bulzoni.

MOURÃO, L.

1974 "Contestado: a gestação social do messias", *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, 7, 1ª série, São Paulo, pp. 59-98.

MUSUMECI, L.

1978 *O reino de D. Sebastião na Serra do Rodeador. Estudo sobre o movimento messiânico do Bonito, Pernambuco*, Rio de Janeiro, Museu Nacional (mimeo).

MÜHLMANN, W.E.

1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur psychologie Soziologie und historische Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin, D. Reimer.

NEGRÃO, L.N. & CONSORTE, J.G.

1984 *O messiansimo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FFLCH-USP-CER.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I.

1958 "Classification des messianismes brésiliens", *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 5, pp. 3-30.

1965 *O Messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, Dominus Editora.

PETTAZZONI, R.

1960 "Gli ultimi appunti", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXI, Roma, pp. 23-55.

QUEIROZ, R.S.

1995 *A caminho do Paraíso. O surto messiânico-milinarista do Catulé*, São Paulo, FFLCH/USP/CER.

RIBEIRO, R.

1960 "O episódio da Serra do Rodeador (1817-20). Um movimento milenar sebastianista", *Revista de Antropologia*, 8-2, pp. 132-44.

1962 "Brazilian Messianic movements", in THRUPP, S. (ed.), *Millennial Dream in Action. Comparative Studies in Society and History*, The Hague, Mouton, pp. 55-69.

SAHLINS, M.

1981 *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

1985 *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

TEIXEIRA MONTEIRO, D.

1974 *Os errantes do novo século*, São Paulo, Duas Cidades.

- 1978 "Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado", in FAUSTO, B. (org.), *História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III - O Brasil Republicano, II vol.: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, São Paulo, Rio de Janeiro, Difel, pp. 41-92.

TURNER, V.

- 1969 *The ritual process*, Chicago, Aldine.  
1983 *Dramas fields and methaphors. Symbolic actions in human society*, Ithaca, Cornell University.

VAN GENNEP, A.

- 1909 *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry.

VINHAS DE QUEIROZ, M.

- 1966 *Messianismo e conflito social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

WORSLEY, P.

- 1957 *The trumpet shall sound: a study of "cargo-cults" in Melanesia*, London, Mc.Gibbon and Kee.

ZALUAR, A.G.

- 1973 "Sobre a lógica do catolicismo popular", *Dados*, 11, Rio de Janeiro, pp. 173-93.  
1979 "Os movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura", *BIB*, 6, Rio de Janeiro, pp. 9-21.  
1983 *Os homens de Deus*, Rio de Janeiro, Zahar.

ABSTRACT: This article reviews the previous studies on and proposes a new reading of brazilian rural messianic movements. The traditional sociological approach, oriented towards the research of explanations of structural nature, is opposed to the attempt of understanding the logic of symbolism, which is typical of the anthropological investigation. Finally, the perspectives stemming from historical anthropology and history of religions lead to a different view, based on the dialectical relationship between myth and history.

**KEY WORDS:** religious movements, rural messianism, history of religions, historical anthropology.

Aceito para publicação em fevereiro de 1998.