



**RENATO DA SILVA
QUEIROZ** é professor
titular do Departamento
de Antropologia da
FFLCH-USP.

RENATO DA SILVA QUEIROZ

Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico- milenaristas

**“Sem permitir
levar até ao
extremo essa
tese [eficácia
dos surtos
messiânicos], diria
que o campesinato
brasileiro, ao qual
é recusada uma
Reforma Agrária,
como que realiza
por si mesmo,
sob a inspiração
de seus líderes
carismáticos, e
segundo valores
que lhe são
peculiares” (Roger
Bastide).**

Este ensaio é dedicado a José César Gnaccarini e Oriowaldo Queda, que se embrenharam pelas sendas do altruísmo, donde as perseguições que sofreram.

INTRODUÇÃO

As mobilizações sociorreligiosas de feições messiânico-milenaristas ocorridas em território brasileiro têm sido registradas principalmente em áreas rurais. Entretanto, surtos semelhantes arrebataram povos indígenas e até mesmo segmentos sociais urbanizados. Tais mobilizações integram um vasto e complexo tema e são tão variadas quanto as interpretações que suscitaram em diversos campos das ciências sociais. Na medida em que esses fenômenos aparecem freqüentemente associados, construiu-se uma teoria geral do messianismo e do milenarismo, embora não se deva tomá-los como sinônimos, de vez que o primeiro se configura como uma subdivisão do problema mais geral do milênio (Pereira de Queiroz, 1976).

O presente ensaio se ocupa daqueles casos mais numerosos e significativos, descritos nos trabalhos que compõem a tradição dos estudos

sobre os “messianismos rústicos” brasileiros, mas não desconsidera fenômenos similares observados no seio de populações indígenas e em cenários urbanos, nem deixa de apontar os distintos fundamentos religiosos das mobilizações abordadas: catolicismo popular, protestantismo de emigração ou etnicizado (luteranismo), espiritismo (kardecismo), denominações evangélicas (adventismo e pentecostalismo) e cosmovisões indígenas.

A respeito dos “profetismos indígenas”, numerosos relatos de cronistas e estudos mais recentes registraram as migrações dos tupis e dos guaranis à procura da “Terra sem Males”, cuja existência é aventada no *corpus* mítico desses povos como um lugar em que o arco e a flecha caçariam sozinhos, ninguém envelheceria, nem adoeceria ou morreria, e tampouco seria dado em casamento (Clastres, 1978). Arrebatados pelos inflamados discursos dos profetas-xamãs, cujas pregações anunciavam a iminência do fim do mundo e outras catástrofes, expressivos contingentes daqueles indígenas deixavam as aldeias à procura da “Terra sem Males”, não se sabendo ao certo se estimulados apenas pelo seu próprio repertório mítico-religioso ou se já sob a influência dos missionários e suas crenças milenaristas (Pompa, 2003).

Essas migrações indígenas de caráter mítico-religioso encontraram em Clastres (1978) a convicção de que seriam um eficiente mecanismo de controle demográfico, pois os que partiam à procura da “Terra sem Males” aliviavam os populosos grupos locais, contribuindo ainda para a manutenção de uma estrutura social igualitária e, portanto, para conjurar a emergência do Estado e a centralização do poder.

Em períodos mais próximos, foram cuidadosamente investigados alguns casos havidos em contexto indígena, como, por exemplo, o surto que envolveu os krahós de Goiás nos anos de 1950, estudado por Melatti (1972). Um dos krahós, sob o estímulo de maconha, começou a ouvir vozes e ter visões, entrando em contato com Tati, a personificação da chuva, que colocou à disposição do vidente poderes (domínio do raio, entre outros) para punir os “cristãos”

e transformar os índios em civilizados. Houve também a promessa de que a aldeia ficaria repleta de gado e mercadorias industrializadas. Muitos deram crédito ao “profeta” e esperaram, ansiosamente, pela chegada de uma lancha que lhes traria os bens ambicionados. Tendo o líder-vidente marcado uma data para tal acontecimento e a profecia não se cumprindo, os que deram ouvidos ao “profeta” viram-se tomados de profunda decepção. Melatti bem caracteriza o surto como messiânico, ressaltando a manifestação da fase de espera e a de um período intermediário, de intensa atividade mística, registrando também que a “chuva” evocava o herói mítico Auke, em que foram depositadas as esperanças na emergência de uma nova ordem: haveria uma equiparação dos índios aos civilizados e o fim do estado de penúria e subordinação em que se encontravam os krahós (1).

É corrente na literatura especializada, como será detalhado mais adiante, a convicção de que essas mobilizações constituem reações a condições de existência materiais, sociais e psíquicas sentidas como adversas pelos segmentos sociais que as protagonizaram. Tem sido assim, asseguram-nos diversos autores, naqueles clássicos cenários de dominação colonial, nos contextos de expropriação e/ou exploração de contingentes camponeses pauperizados e de grupos urbanos marginalizados, ou como consequência da privação a que são submetidos povos indígenas e seus remanescentes (Lanternari, 1960; Balandier, 1971). Todavia, nem sempre se reconheceu a decisiva importância das crenças religiosas e míticas, elementos constitutivos desses fenômenos.

Em contextos urbanos, dois casos, ambos fundamentados em concepções espíritas, merecem consideração. O primeiro, estudado por Negrão (1984), tem suas origens em 1946, no então estado da Guanabara, com a emergência de uma organização religiosa denominada Fraternidade Espiritualista Universal, liderada por Oceano de Araújo Sá – tratado por “mestre” pelos que o seguiam –, que se dizia ex-oficial da FAB e adotava o pseudônimo de Yokanam. Esse líder místico pregava a

1 Os que se engajam em surtos messiânico-milenaristas costumam adotar condutas que, em geral, constituem inversões do comportamento costumeiro. Segundo Turner (1974), os protagonistas ingressam numa condição de liminaridade, de que podem decorrer as seguintes práticas: contenção ou exacerbção da sexualidade, abandono ou intensificação das atividades produtivas, nivelamento ou inversão de posições e papéis sociais, violação de interditos, troca de nomes ou anonimia, abolição de regras de propriedade, etc.

união de todas as religiões em litígio em torno do evangelho de Cristo e anunciava a chegada do fim dos tempos. Dizia-se que curava males do corpo e do espírito, e, por essa e outras razões, foi acusado de charlatanismo, corrupção, exercício ilegal da medicina e conduta imoral. Propôs a fundação de uma cidade “limpa e livre de escórias”, como já anunciara em 1946, ocasião em que profetizara a falência das religiões, a iminência do fim dos tempos e o advento de uma nova era de regeneração. O Rio de Janeiro não poderia abrigar a cidade santa porque submergiria, assim como todo o litoral brasileiro, sob o impacto de um asteróide no Oceano Atlântico, ademais de ser uma metrópole corrompida.

O líder decide construir a nova cidade em terras sagradas do planalto central – município de Anápolis –, segundo ele uma área apontada pelas profecias de D. Bosco como o *locus* da salvação da humanidade com a chegada do apocalipse. Para lá marcharam, em 1956, cerca de 300 famílias. Em 1971, Lísias Nogueira Negrão registrava que a Fraternidade havia se rotinizado, mas permanecia um tanto ambígua e relativamente apartada da sociedade envolvente – a despeito dos vínculos institucionais com ela estabelecidos –, e lá identificava características singulares (2). Contudo, das pregações do líder carismático Yokanam não se faziam ausentes profecias de catástrofes e infortúnios destinados a aniquilar a humanidade.

De uma profícua parceria entre o autor supracitado e Josildeth Gomes Consorte surgiu o estudo sobre o caso dos Borboletas Azuis de Campina Grande, Paraíba, centro urbano de médio porte, um malogrado surto de traços messiânicos ancorado numa cosmovisão religiosa espírita (Consorte & Negrão, 1984). A partir de experiências mediúnicas, o líder religioso dos Borboletas Azuis, Roldão Manguieira, funda em 1961 um centro espírita em que passa a se dedicar à cura espiritual de enfermos, construindo, a seguir, uma casa de caridade. Num dado momento, pelas falas de uma adolescente de 17 anos, adepta do grupo, são enunciadas revelações proféticas: a proximidade do fim do mundo por meio de novo dilúvio, ainda

mais destrutivo do que o dilúvio bíblico, e outras desgraças.

Os trajes peculiares que adotaram, usados mesmo no cotidiano, as procissões que organizavam e a profecia do dilúvio retiraram os Borboletas Azuis do anonimato. Após sofrerem pressões policiais e campanhas negativas da mídia, foi anunciada a data do esperado cataclismo: 13 de maio de 1980. A desmobilização do grupo de fiéis e a retirada dos estoques de alimentos acumulados no interior do centro espírita ocorreram logo depois, sob um clima de tristeza e frustração.

ATUALIDADE DO TEMA

Embora o ciclo dos “messianismos rústicos” pareça ter se esgotado, o tema das mobilizações messiânico-milenaristas permanece atual, como atestam as numerosas publicações e teses acadêmicas pertinentes ao assunto. Além disso, crenças apocalípticas ainda se fazem presentes no imaginário popular de vastos segmentos sociais, catalisando a fermentação de um clima propício à eclosão de novos surtos. Há registros relativamente recentes de casos cujos perfis exibem feições messiânico-milenaristas e escatológico-apocalípticas, ocorridos sobretudo no exterior, como os indicados a seguir:

- 1) o famoso caso “Jim Jones”, que se encerrou dramaticamente na Guiana, em 1978, com o suicídio de 913 adeptos do Templo do Povo;
- 2) o surto de 1993, no Texas (EUA), envolvendo o “ramo davidiano”, dissidência da Igreja Adventista do Sétimo Dia, liderado por David Koresh, de que resultaram quase 100 mortos das refregas com forças oficiais e do incêndio da propriedade-fortaleza em que se entrincheiraram os seguidores de Koresh;
- 3) nos EUA, milhares de adeptos da seita judaica ortodoxa Lubavitch acreditam que o falecido rabino Menachen Scheerson retornará como o messias. Teria ele pro-

2 Resistência ao uso de dinheiro, socialização da propriedade, etc.

3 Edição de 3 de março de 1993.

4 O caso de Canudos é tão bem conhecido que dispensa maiores informações. Contudo, convém ressaltar a existência de certas controvérsias em torno dessa rebelião sertaneja baiana liderada por Antonio Conselheiro, que reuniu milhares de adeptos no arraial de Belo Monte, rebeldia duramente reprimida ao iniciar-se a República. Alguns autores apontam as feições conservadoras do líder e entendem não ter havido por lá uma ruptura com a ordem estabelecida que justificasse a sua classificação como um autêntico surto messiânico-milenarista.

5 O sebastianismo diz respeito às crenças associadas ao esperado retorno do rei português D. Sebastião, morto na guerra contra os mouros, e de seu exército encantado. Quando desencantarem, reza a lenda, será inaugurada uma nova era de reparação e bemestar para os injustiçados. Em seu retorno glorioso, D. Sebastião distribuirá entre os fiéis incalculáveis riquezas e cargos honoríficos, implantando no mundo o paraíso terrestre (Pereira de Queiroz, 1976).

6 Trata-se de um surto pernambucano, encabeçado por Silvestre José dos Santos, ex-soldado, conhecido como “Profeta”, que, depois de peregrinar por Alagoas e Pernambuco, fixou-se nesse estado, nos arredores do monte Rodeador, reunindo uns 400 adeptos num vilarejo chamado Paraíso Terrestre. Profetizava-se por lá que apareceria o rei D. Sebastião com seu exército, convertendo os pobres em ricos e ampliando a riqueza dos afortunados. Os que habitavam a cidade santa, onde tudo era perfeito, gozariam de imortalidade e, se atacados, teriam o dom da invisibilidade, graças à vontade de D. Sebastião. Temendo uma conspiração, autoridades governamentais destacaram tropas policiais para dispersar os fiéis, o que de fato ocorreu em 25 de outubro de 1820, provocando um brutal massacre dos adeptos lá reunidos (Pereira de Queiroz, 1976).

7 Surto pernambucano de inspiração sebastianista ocorrido entre 1836-38, cujo principal líder, o “rei” José Joaquim, anunciava diariamente o mundo maravilhoso que surgiria (o negro renasceria branco, o pobre seria rico, o velho voltaria à juventude e todos ingressariam na imortalidade) mediante a lavagem de duas enormes pedras (consideradas encantadas) com o sangue dos adeptos, o que de fato acabou sendo feito, motivando uma violenta intervenção policial,

fetizado mudanças positivas no cenário político mundial;

4) o caso da Ordem do Templo Solar, que conta com adeptos no Canadá, na Suíça e em San Diego (EUA), localidade em que 39 de seus integrantes se suicidaram em 1997.

Segundo o jornal diário *O Estado de S. Paulo* (3), entre 1983 e 1993 registraram-se nos EUA mais de dez episódios marcados por choques armados envolvendo forças policiais e grupos que o jornal denomina “seitas de fanáticos”. Enquanto isso, no Brasil, mais precisamente na região de Canudos (BA), a pastoral da Igreja Católica, adepta da Teologia da Libertação, apropriou-se da trajetória lendária dos conselheiristas, estimulando assim uma identificação das camadas rurais subalternas com os seguidores do “santo” Antonio Conselheiro (4), ao passo que em São José do Belmonte, cidade situada a 30 quilômetros da área em que ocorreu, em 1838, o surto de Pedra Bonita (PE), promove-se anualmente uma excursão a cavalo para reverenciar como heróis os fazendeiros que enfrentaram os “fanáticos sebastianistas” (5).

Quanto às publicações e teses, vale destacar que Norman Cohn (o erudito autor do clássico *Na Senda do Milênio*) publica, em 1993, o livro *Cosmos, Caos and the World to Come: the Ancient Roots of the Apocalyptic Faith*, obra em que investiga as raízes mais profundas e o surgimento, no mundo antigo, de uma expectativa ainda hoje florescente: a crença no fim dos tempos, com a aniquilação do Mal e a sobrevivência dos eleitos. Em 1995, aparece nas livrarias *O Sertão Prometido*, do historiador Robert Levine, um bem documentado exame de Canudos, mas que pouco acrescenta às interpretações já estabelecidas. O também historiador Marco Antônio Villa é o autor de *Canudos: o Povo da Terra* (1995), obra devotada a refutar a tese de que o sebastianismo serviu de fundamento mítico-religioso ao surto liderado por Antonio Conselheiro, e na qual é apresentada uma revisão cuidadosa de fontes históricas, notadamente dos arquivos militares, mas pouco inovadora no tocante à compreensão

do caso investigado. Em 1993-94 foi dado a público um número especial da *Revista USP – Dossiê Canudos* –, coletânea de artigos sobre o surto liderado por Antonio Conselheiro; entre os autores-colaboradores desse volume temático figura Maria Isaura Pereira de Queiroz, que reafirma a influência de crenças sebastianistas em Belo Monte e nas mobilizações de Serra do Rodeador (6), Pedra Bonita (7) e Contestado (8). Em 1995 também se editou *A Caminho do Paraíso*, do autor deste ensaio, uma revisão do episódio do Catulé (9). Por último, em 2004, a Editora da Unicamp converteu em livro o trabalho de Paulo Machado, *Contestado: a História Bem Contada*.

No rol das dissertações e teses acadêmicas encontra-se o mestrado de Cristina Pompa, *Memórias do Fim do Mundo*, defendido em 1995 na Unicamp, reconsiderando o caso de Pau-de-Colher (10). A autora enfatiza a questão da memória dos remanescentes do surto, define o messianismo como um “fato social total” e sublinha a dimensão simbólica que lhe conferiu sentido. Nesse mesmo ano, Lúcia Helena Massako Higashi defendeu, na USP, a dissertação de mestrado intitulada *Crise e Ressurreição*, centrada na trajetória do líder Galdino – o “Aparecido”, como ficou conhecido – e seu papel na mobilização do “Arranca Capim” (11), em Santa Fé do Sul (SP), que se iniciou como luta sindical, assumindo, posteriormente, feições messiânico-milenaristas, numa seqüência inversa àquela, rigidamente evolucionista, advogada por Hobsbawm (1959) em seus estudos sobre as rebeldias “primitivas”. Digno do maior destaque é o doutorado de Maria Amélia Schimidt Dickie, *Afetos e Circunstâncias* (12), defendido na USP em 1996, um estudo sobre o episódio Mucker, repleto de testemunhos a respeito das diferentes versões produzidas por aqueles que se envolveram no caso, visto pela autora como um processo produtor de sentidos conflitantes. Por fim, a dissertação escrita por Maria Antonieta da Costa Vieira, *Caçando o Destino: um Estudo sobre a Luta de Resistência dos Posseiros do Sul do Pará*, defendida recentemente na Unicamp, em que é dado amplo destaque

à congregação de adeptos da organização Divino Pai Eterno, cujas crenças apontam para o fim dos tempos e o advento de uma terra renovada (13).

FONTES E RECRIAÇÃO ARTÍSTICA

A documentação pertinente às mobilizações messiânico-milenaristas ocorridas em território brasileiro constitui um material desigual e raramente catalogado, depositado em arquivos públicos e religiosos ou em arquivos privados de difícil acesso. São, em geral, registros produzidos por representantes das camadas dominantes – jornalistas, literatos, militares, agentes governamentais e religiosos –, nos quais transparecem a hostilidade e o preconceito relativos às crenças e aos surtos descritos, de que decorre uma usual distorção dos fatos relatados. Mesmo o testemunho dos protagonistas revela-se sob o filtro da imprensa sensacionalista, dos inquéritos policiais, processos judiciais e laudos psiquiátricos.

A escassez de registros se agrava em razão do acentuado isolamento de muitas regiões rurais e do caráter freqüentemente efêmero das mobilizações que, em sua maioria, envolveram reduzido número de adeptos. Na medida em que atraem parcelas subalternas da população, o mais comum é que os participantes desses surtos sejam analfabetos, donde a raridade das fontes legadas pelos que os protagonizaram.

Todavia, as mobilizações messiânico-milenaristas configuram um tema apaixonante, e justamente por isso têm despertado o interesse de escritores e cineastas, de que resultam muitos romances, publicações de cordel e obras cinematográficas que as recriam. Talvez se possa mesmo afirmar que a divulgação e a notoriedade desses eventos sejam devidas muito mais às obras artísticas do que aos trabalhos acadêmicos. Veja-se, a propósito, a importância de Euclides da Cunha e *Os Sertões* (1902), livro clássico revelador do massacre ocorrido no arraial de Belo Monte e do descaso que o poder central, localizado naquela época

numa capital litorânea, nutria pelos vastos sertões brasileiros.

Entre as obras cinematográficas – de que não se excluem os documentários – merecem menção *Vereda da Salvação* (sobre o surto do Catulé), dirigida por Alsemo Duarte, *Os Mucker*, realizada por Jorge Bodansky e Wolf Gauer, *A Guerra dos Pelados*, de Silvio Back (retratando o episódio do Contestado), *A Guerra de Canudos*, de Sérgio Rezende, e o recentíssimo *Paixão de Jacobina*, de Fábio Barreto (sobre a “profetiza” dos Mucker).

No teatro, Alberto Silva escreveu, em 1897, uma peça satírica denunciando as condições em que se fazia o recrutamento para a quarta expedição militar contra Canudos. Por sua vez, *Vereda da Salvação* (1965), de Jorge Andrade, inspirada nos acontecimentos do Catulé, esmerou-se na descrição das profundas carências das camadas rurais subalternas, apontando a fuga messiânica como única e desesperada saída para os lavradores-parceiros protagonistas desse surto.

Na literatura de ficção despontam *O Reino Encantado* (1878), crônica romanceada de Araripe Júnior, *Pedra Bonita* (1938), de José Lins do Rego, e *Romance d'a Pedra do Reino* (1972), de Ariano Suassuna, todos sobre Pedra Bonita. A respeito de Canudos, temos *João Abade* (1958), de João Felício dos Santos, e *A Guerra do Fim do Mundo* (1981), de Mario Vargas Llosa. Não se pode esquecer de *Caldeirão* (14) (1982), romance de Cláudio Aguiar inspirado no surto homônimo, e de Antonio Callado e sua *Assunção de Salviano* (1954), obra de ficção que consiste numa bricolagem de personagens e situações colhidas em relatos de diversos episódios históricos.

Os elementos característicos do messianismo-milenarismo – a figura dos beatos e seus redutos, as transfigurações do mundo com seus ritos e utopias – exercem, pois, enorme fascínio sobre cineastas e literatos, cujas obras costumam denunciar a indignância dos agrupamentos rurais, embora não estejam isentas de preconceitos e de uma percepção apriorística das mobilizações abordadas. Entretanto, não se deve subestimar a relevância desse tipo de fonte – memória de

reforçada por fazendeiros da região.

- 8 A Guerra do Contestado, que teve lugar nos sertões de Santa Catarina entre 1910-14, congregou sertanejos liderados por “monges” e outras figuras carismáticas. Os protagonistas do surto, de ideologia milenarista, assentada em elaborações mítico-religiosas de grande penetração naquela região e antagônicas ao regime republicano, agruparam-se em “redutos santos” fortemente atacados por forças policiais e outras tropas.
- 9 Em abril de 1955, trabalhadores-parceiros recém-convertidos à Igreja Adventista da Promessa (pentecostalizada) e domiciliados numa gleba de terras do município mineiro de Malacacheta, tomados de forte exaltação religiosa, protagonizaram um drama conhecido como o surto do Catulé. Sacrificaram, na ocasião, quatro de suas crianças, mataram alguns cães e gatos e perderam dois de seus homens adultos abatidos pelos soldados que para lá se dirigiram para prender os “fanáticos” que aguardavam, nus e ansiosos, o segundo advento de Cristo e a ascensão ao Reino de Deus, conforme as pregações de Joaquim, líder da irmandade que se formou a partir da conversão à nova crença religiosa (Queiroz, 1995).
- 10 Liderada pelo beato Quinzeiro, a mobilização de Pau-de-Colher reuniu remanescentes do episódio do Caldeirão que deixaram o Ceará e se estabeleceram na Bahia, e lá foram novamente reprimidos com aguda violência.
- 11 O surto conhecido como “Arranca Capim” iniciou-se como um movimento sindical de camponeses cujas terras estavam ameaçadas em razão da construção da barragem de Ilha Solteira, no estado de São Paulo. Aparecido Galdino (“Aparecidão”), figura carismática e mística, liderou o surto e acabou sendo perseguido pelo regime militar. Permaneceu muitos anos sem julgamento, internado em um manicômio judiciário.
- 12 Sobre os Mucker há informações assinaladas no corpo do presente ensaio.
- 13 Ver Vieira, 1984.
- 14 O surto cearense do Caldeirão, liderado na década de 1930 pelo beato José Lourenço, afilhado do padre Cicero, deu origem a uma comunidade religiosa marcada por forte misticismo e trabalho cooperativo, dispersada por meio de brutal intervenção policial, empregando-se, na repressão aos adeptos, até mesmo bombardeio aéreo.

numerosos acontecimentos – mediante o argumento de que se trata de mera ficção, pois a liberdade de criação de que desfruta o artista descortina-lhe o fenômeno de uma perspectiva singular, oferecendo-lhe uma percepção diversa daquela a que se prende o pesquisador acadêmico com suas exigências de demonstração.

MENTALIDADE MESSIÂNICA E CATOLICISMO “RÚSTICO”

É elemento central do universo simbólico de vastos segmentos da população rural brasileira uma *mentalidade messiânica*, cujos fundamentos se encontram, em grande medida, no repertório de crenças do catolicismo “rústico”. Versão sertaneja da Grande Tradição judaico-cristã, essa variante do catolicismo firmou-se, desde o Brasil colônia, como religião praticamente exclusiva da população livre e pobre que se foi avolumando nos sertões – posseiros, agregados, parceiros, pequenos proprietários, etc. –, pois a concorrência do protestantismo e do espiritismo não se fez sentir entre essa gente senão já no ocaso do século XIX.

A crença de que o mundo terreno está com seus dias contados e que, por deliberação divina, chegará brevemente ao fim para dar lugar a um outro mundo – o reino da paz, da boa-venturança e da justiça – constitui o cerne dessa mentalidade messiânica.

Um de seus traços de maior importância é a crença no retorno do Salvador, agente divino dotado de poderes excepcionais, cuja missão seria a de conduzir os eleitos à salvação, ao reino da eterna felicidade. Dessa maneira, a mentalidade messiânica expressa a convicção de que o mundo presente é transitório, pecaminoso e injusto, requerendo uma transformação a ser operada por interferência divina. A despeito de reafirmar o princípio da origem comum de todos os homens, esse repertório de crenças messiânicas reserva o Novo Reino apenas aos pios, de vez que o Juízo Final irá apartá-los dos ímpios, ou seja, dos que

não acreditarem nas palavras do Salvador, recusando-se, pois, a segui-lo.

Tal mentalidade traduz também a crença na impotência dos seres humanos para modificar a ordem das coisas, de que decorre a idéia de um destino inexorável, cabendo aos homens somente cumpri-lo durante a vida terrena. De outro lado, o fim dos tempos, que denuncia o Juízo Final, será precedido de sinais perceptíveis e decifráveis apenas pelo Enviado Divino, ao qual cumpre, portanto, anunciar o *schaton* e cuidar para que seus seguidores alcancem a salvação.

Desde os tempos coloniais coexistem no Brasil dois tipos de catolicismo: aquele das cidades, ortodoxo, cujos adeptos – notadamente os das camadas mais abastadas – costumam receber instrução religiosa, mantendo-se mais próximos à igreja e aos seus sacerdotes, e um catolicismo popular, em larga escala independente da igreja e de seus agentes oficiais, religião das camadas subalternas que se situam tanto nas aglomerações urbanas quanto nos agrupamentos rurais (Pereira de Queiroz, 1976; Benedetti, 1983; Brandão, 1986).

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, difundiu-se uma versão rústica do catolicismo – um cristianismo de penitência e de apocalipse, nas palavras de Bastide –, marcado aqui e acolá por redefinições peculiares, influências indígenas e africanas, mas bastante homogêneo em suas características essenciais. É o universo do capelão, que desconhece a doutrina católica mas se encarrega, na costumeira ausência das autoridades eclesiásticas, da condução dos ritos, das orações e ladainhas que acompanham as práticas religiosas da população pobre do campo. É também a religião das festas, da devoção aos santos, das romarias e penitências, manifestações muitas vezes avessas aos agentes oficiais da igreja.

Como bem ressaltou Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), esse distanciamento, por vezes tenso, em relação ao catolicismo oficial é o ventre fecundo dos líderes religiosos leigos, penitentes, “santos” e beatos



que, como ela diz, “se acredita serem os verdadeiros representantes de Deus, que os inspira diretamente, enquanto o padre é antes um funcionário da Igreja”. E também não é raro que este último seja estrangeiro, incapaz, portanto, de bem compreender os costumes vigentes nas regiões rurais em que atua, decorrendo daí numerosos atritos com a população religiosa.

Todavia, já faz algum tempo que as variantes do catolicismo popular, nas cidades e no campo, têm sofrido crescente concorrência das denominações “evangélicas”. Entre os segmentos rurais, os pentecostais, com sua devoção ao Espírito Santo e suas pregações milenaristas, parecem arregimentar maior número de fiéis, de modo que não se pode mais falar em domínio exclusivo do catolicismo “rústico” no contexto das coletividades rurais brasileiras.

UMA TIPOLOGIA DAS MOBILIZAÇÕES

As primeiras alusões à manifestação de crenças sebastianistas no Brasil datam de 1530 (Pereira de Queiroz, 1976). Alguns anos mais tarde (1591-92), as Denúncias e Confissões do Santo Ofício revelavam que já naqueles tempos o sonho messiânico aqui se fazia presente, acalentado pela “Santidade”, seita de ritos sincréticos cujos adeptos adotavam uma “língua nova” nas cerimônias que realizavam e figuravam um novo mundo, no qual seriam livres os índios e cativos os brancos – paraíso das vidas ociosas e alegres a ser implantado com o retorno da divindade vagamente animal que cultuavam (Bastide, 1973).

Ao que se sabe, o primeiro registro mais consistente de uma mobilização de feições messiânico-milenaristas data de 1820 e diz respeito ao final trágico do episódio sebastianista da Serra do Rodeador (PE). Talvez o surto mais bem descrito e estudado seja aquele conhecido como a Guerra do Contestado, que estimulou a realização de trabalhos do mais elevado nível acadêmico (Pereira de Queiroz, 1957; Queiroz, 1966; Monteiro, 1974; Mourão, 1974).

Considerando os casos conhecidos, talvez se possa agrupá-los, analiticamente, em quatro categorias. Numa primeira figurariam os surtos da Serra do Rodeador e Pedra Bonita, ambos pernambucanos e de inspiração sebastianista, ocorridos no século XIX – logo, no Brasil monárquico, período que precede a Abolição. Foram todos eles objeto de inclemente repressão, mas os agrupamentos a que deram origem definiam-se como coletividades locais, desprovidas de nexos com comunidades mais amplas, sendo restritas as suas reivindicações (Pereira de Queiroz, 1976).

Em uma segunda categoria poderiam ser situadas as mobilizações de Canudos, Contestado e Juazeiro (15), todas elas desencadeadas já em pleno regime republicano. Ao contrário de Pedra Bonita e Serra do Rodeador, seus adeptos evidenciavam clara consciência de que pertenciam a uma coletividade mais ampla. Canudos e Contestado ganharam notoriedade devido aos numerosos contingentes de sertanejos que mobilizaram, à extensão dos territórios que controlaram e, sobretudo, aos prolongados e sangrentos combates travados com as forças militares enviadas para exterminá-los: em ambos os casos, praticamente a metade dos efetivos do exército da época (Martins, 1981). Além disso, seus protagonistas, agregados em populosos redutos, afrontavam os interesses das oligarquias regionais e contrariavam autoridades constituídas e prelados católicos.

Confrontando os casos de Canudos e Contestado, e mais o de Juazeiro, Monteiro (1977) conclui que o último reunia as condições todas para se converter numa mobilização messiânico-milenarista de grandes

proporções. Contudo, um movimento com tais características não foi deflagrado porque suas lideranças leigas e religiosas mantiveram estreitos vínculos com a Igreja Católica e com as estruturas de poder regional e nacional; na melhor das hipóteses, poder-se-ia falar na configuração, em Juazeiro, de uma igreja cismática. Aliás, Ralph Della Cava (1976), no famoso estudo que realizou sobre o caso, chega a conclusões convergentes. Já a respeito de Canudos, Monteiro assinala não ter o arraial de Belo Monte chegado a transfigurar-se na ante-sala de um reino de Deus na terra, uma vez que a rebeldia camponesa revestiu-se lá de evidentes traços conservadores e reformistas.

Estes três casos – Canudos, Contestado e Juazeiro – eclodiram em um contexto histórico afetado por profundas transformações econômicas, políticas e sociais: abolição da escravatura e transição para o trabalho livre, implantação e consolidação do regime republicano, crise das estruturas locais de poder, romanização da Igreja Católica e turbulências decorrentes do processo de modernização então em curso no país.

Em uma terceira categoria poderiam ser reunidos alguns outros surtos, tais como Caldeirão, Pau-de-Colher, Catulé, etc., que não angariaram entre o público nem nos meios acadêmicos a notoriedade conquistada por Canudos, Contestado e Juazeiro, apontados, por sinal, como paradigmáticos no estudo dos “messianismos rústicos”.

Uma derradeira categoria abarcaria aquelas mobilizações mais efêmeras, que seduziram reduzido número de protagonistas, desmobilizados com facilidade pelas autoridades policiais e/ou religiosas, mobilizações desativadas espontaneamente ou que se acomodaram nos caminhos da institucionalização sociorreligiosa. Não chegaram a formar redutos ou cidades santas, como também não suscitaram maiores conflitos nas áreas em que eclodiram. Talvez sejam as mais numerosas, mas escassos são os documentos que lhes correspondem. Muitas delas tampouco foram objeto de quaisquer registros.

Por fim, convém mencionar o surto conhecido como o “Caso Maurer” ou “Mucker”, em larga medida anômalo, ocorrido

15 O padre Cicero, figura central desse caso, é talvez o mais importante personagem carismático brasileiro. Líder espiritual e político da cidade cearense de Juazeiro do Norte entre 1870-1934, esse singular sacerdote foi “santificado” pela devoção popular e ainda hoje, muitos anos depois de sua morte, é cultuado em todo o Nordeste brasileiro.

nos idos do Império, assentado numa cosmovisão religiosa protestante (luterana), cujos protagonistas eram colonos alemães e seus descendentes estabelecidos no Rio Grande do Sul e liderados por uma mulher, a temida Jacobina (Amado, 1978; Dickie, 1996).

AS INTERPRETAÇÕES (16)

Um exame atento dos estudos disponíveis sobre as mobilizações messiânico-milenaristas “rústicas” – sejam trabalhos de historiadores, sejam aqueles de autoria de sociólogos e antropólogos –, tomando-se como critério as interpretações adotadas (que traduzem, *grosso modo*, determinados períodos do desenvolvimento das ciências sociais no país e no exterior), sugere a sua classificação em três grandes vertentes.

1. Interpretações biopsicológicas

Enquadram-se aqui os que postulam a existência de um vínculo indissolúvel entre a condição sertaneja e o misticismo, autores que manifestaram, na hipótese mais otimista, uma atitude de estranheza piedosa relativamente ao “fanatismo religioso”. Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1902), obra de difícil classificação, e Nina Rodrigues em *As Coletividades Anormais* (1939) despontam como os mais proeminentes. Pautando-se pelas teorias raciais predominantes na época, definem o sertanejo como um tipo mestiço e emocionalmente instável, inclinado ao temperamento místico e belicoso. Assim, atribuem a um tipo biológico (o mestiço), majoritário nas populações sertanejas, a responsabilidade por essa tendência psicológica aberta ao misticismo. Trata-se, no caso, de uma concepção de patologia mental associada à exaltação mística. Ademais, certos fatores predisporiam ao fanatismo: ignorância, analfabetismo, isolamento, pobreza e ingenuidade, tudo isso conduzindo a uma interpretação equivocada da “palavra de Deus” e à eclosão de

“aberrações” e “epidemias religiosas”. Os rótulos empregados para designar os surtos socioreligiosos “rústicos” são “fanatismo” e “misticismo”.

Outros autores, cada um a seu modo, também advogam a existência de um estreito vínculo entre o sertanejo e o misticismo, como Josué de Castro, que lança mão de dados fisiopatológicos e nutricionais (carência de vitaminas do complexo B, entre outros, com decisiva influência na bioquímica cerebral, causando graves perturbações nervosas) para postular uma associação entre o fanatismo e a fome crônica do sertanejo.

Como bem assinalou Guimarães (1986), essa linha interpretativa caminha pelo dualismo: de uma perspectiva negativa, os adeptos são taxados de loucos, sanguinários, bandidos ou fanáticos; sob uma ótica positiva ou paternalista, de ingênuos, pacíficos, místicos ou católico-ortodoxos. Nas duas visões, trata-se de criar signos e símbolos de alteridade, ou de delimitar fronteiras entre “nós” – os estratos sociais do litoral civilizado – e os “outros” – os bárbaros do sertão. Portanto, esses agrupamentos rurais só poderiam estar presentes no campo político como massa amorfa, degenerada, aglomerado de seguidores passivos ou ignorantes sertanejos, gente apenas tolerada, sendo-lhes violentamente negadas quaisquer demonstrações de vontade própria e autonomia.

2. Interpretações sociológicas tradicionais

Nas décadas de 1950 e 1960 surgem numerosos trabalhos, passíveis de enquadramento numa vertente teórica de vocação sociológica (17). Esse período é marcado pela emergência, no cenário internacional das ciências sociais, de estudos que exerceram decisiva influência sobre os pesquisadores brasileiros atraídos pelos surtos messiânico-milenaristas. Não é descabido segmentar esse grupo em dois subtipos, a saber:

16 Esse segmento tira inteiro proveito das preciosas observações contidas na “Apresentação” escrita por Lísias Nogueira Negrão para o volume *O Messianismo no Brasil Contemporâneo* (1984) e das lúcidas idéias de Alba Zaluar Guimarães (1986).

17 É necessário registrar que o livro de Engels, *As Guerras Camponesas na Alemanha* (1971, 1ª ed. brasileira), em especial o estudo dedicado a Thomas Münzer, é bem mais antigo e não deixou de influenciar autores nacionais.

a) Os que concebem o messianismo como uma modalidade arcaica ou pré-política de revolução social. São os teóricos de uma concepção materialista que identifica a estrutura econômica das sociedades como a base material da qual a religiosidade camponesa seria a “cobertura ideológica” ou “falsa consciência”. Nesse caso, a noção de conflito social assume o papel de categoria central. Duas obras estrangeiras tiveram marcante influência na definição dessa vertente interpretativa das mobilizações messiânico-milenaristas: *Primitive Rebels* (1959), de E. J. Hobsbawm, e *The Trumpet Shall Sound* (1957), de Peter Worsley.

Entre os brasileiros, desponta Rui Facó, autor de *Cangaceiros e Fanáticos* (1972, 3ª ed.), obra póstuma, uma coletânea de trabalhos escritos na segunda metade dos anos de 1950. Pauta-se, o autor, por uma concepção evolucionista simplificada, segundo a qual o “fanatismo” constitui o prólogo da revolução social, expressando uma inconsciente luta de classes. Facó admite a impropriedade do termo “fanático”, posto que pejorativo, originário de fora, dos meios cultos para o sertão, designando os pobres insubmissos que acompanhavam beatos, monges e conselheiros surgidos no interior. Acredita que o misticismo (e o messianismo) tem um fundo nitidamente material e serve apenas de cobertura a esse fundo. E prossegue, argumentando que as mobilizações messiânico-milenaristas seriam uma reação dos pobres do campo contra a fome e a miséria, uma saída dos que almejam conquistar melhores condições de vida. Para tanto, formam seitas de “fanáticos”, seguidores de beatos ou conselheiros, implorando dádivas aos céus e a remissão de pecados causadores de suas desgraças.

No seio de populações submetidas às mais abjetas modalidades de exploração e mergulhadas no mais absoluto atraso, a razão se encontra obscurecida e os sentimentos transbordam em estado de superexcitação. Os que se engajaram em tais surtos são as vítimas de uma nefasta organização social, responsável pela letargia das áreas interioranas, regiões em que ao lesivo monopólio da terra devem ser debitados o

atraso econômico e social, a estagnação, o analfabetismo e a ignorância.

Identifica-se, nesse tipo de interpretação, a conhecida dicotomia litoral/sertão. As religiões nascidas no contexto das populações rurais famélicas têm o estatuto de variantes rústicas do catolicismo e representam a única forma de consciência do mundo, da natureza, da sociedade e da vida. À medida que elaboravam tais variantes, os sertanejos oprimidos apartavam-se ideologicamente das classes e estratos que os dominavam, buscando assim as suas próprias vias de libertação. Em determinados períodos históricos, a propagação dessas ondas de “fanatismo” através de todas as regiões do país traduzia uma drástica separação entre a ideologia das camadas dominantes e dos estratos médios urbanos, de um lado, e a ideologia dos setores pauperizados da população rural, de outro.

Os protagonistas das manifestações de “fanatismo” antecipavam um inconformismo que haveria de criar, posteriormente, situações revolucionárias com vistas à aniquilação daquele estado de coisas anti-humano. Em outros termos: não se trata ainda de revolução social, mas de seu prólogo. Facó acolhe a interpretação marxista do fenômeno religioso como consciência primária que o homem tem de si mesmo quando ainda não alcançou o autodomínio – um homem fraco e impotente diante de tudo o que o rodeia.

Maurício Vinhas de Queiroz enquadra-se, *grosso modo*, nessa modalidade de análise interpretativa. Em *Messianismo e Conflito Social* (1966), o surto do Contestado é concebido como resultante de uma crise estrutural, produto de tensões entre classes, donde o conflito instaurado. Os que se engajaram naquela mobilização estavam à procura de bem-estar, terras e segurança. Embora reconheça na ideologia dos sertanejos a forte presença de valores mágicos e religiosos, reafirma que a religião revelava uma orientação pragmática: as roças eram benzidas e se acreditava curar as pessoas rezando-se sobre as suas chagas.

Segundo o autor em pauta, o messianismo resulta de uma situação de privação

relativa e sempre conduz a um alheamento, a uma fuga ou desligamento do corpo social. Por isso, à semelhança do enquadramento que lhe foi concedido no pensamento de Facó, o surto messiânico não ultrapassa, na obra de Maurício Vinhas de Queiroz, as fronteiras de uma reação alienada, posto que religiosa. O autor emprega expressões típicas de certas abordagens marxistas – falsa consciência, por exemplo – e sua perspectiva o aprisiona no artilho reducionista segundo o qual o messianismo não é mais que uma modalidade de conflito social, um caminho trilhado pelos sertanejos que procuram assim garantir o direito à terra.

Não convém resenhar aqui o trabalho de Edmundo Moniz, *Guerra Social de Canudos* (1972), em razão das suas exageradas e passionais conclusões sobre o Conselheiro – retratado como um intelectual avançado e requintado –, tanto quanto aquelas pertinentes ao reduto de Belo Monte – um paraíso igualitário e socialista, de acordo com o autor.

b) À procura de uma tipologia. A partir da década de 1950, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957, 1965-76, 1968) arrola os fenômenos até então rotulados de misticismo ou fanatismo na categoria dos “messianismos”, desferindo um certo golpe nas interpretações estigmatizadoras que procuravam localizar os surtos messiânico-milenaristas sertanejos no quadro de uma patologia social desviante. Assim procedendo, reposiciona o fenômeno numa lógica social, na qual ele recupera seu caráter de normalidade e mesmo de necessidade, classificando os messianismos de acordo com os tipos de sociedade nos quais são engendrados. Todavia, essa preeminência lógica do social obscurece a percepção da lógica do simbólico.

Os “messianismos rústicos” eclodem naqueles agrupamentos rurais estruturados em linhagens, definindo uma ordem social em permanente estado de anomia interna devido aos numerosos e permanentes conflitos regionais.

Do ponto de vista teórico, a autora ancora-se em Durkheim e seus conceitos de

Reprodução



anomalia e dupla causalidade, interna e externa, como também em Weber e sua teoria do carisma, através de Bastide e Desroche. No tocante à metodologia, adota um enfoque explicativo: os casos investigados, embora empiricamente examinados, alcançam um significado atribuído do exterior, ou seja, a partir do universo teórico-conceitual do observador, cujo olhar dirige-se fundamentalmente para as relações selecionadas em razão de sua relevância teórica.

Nas obras supracitadas a análise causal condiciona o esforço investigativo: o que faz surgir um surto messiânico? Eis a pergunta, cujas respostas são metodicamente

perseguidas à luz de teorias de mudança social. Além disso, a construção de uma tipologia das mobilizações messiânico-milenaristas surge no bojo de um esquema explicativo abrangente. Convém evocar, a propósito, as lições de Bastide (1976), para quem não se encontra ao alcance das ciências sociais a formulação de leis, mas sim a construção de tipos.

O método comparativo se presta à proposição de uma tipologia abrangente. Contudo, corre-se assim o risco de impor categorias externas de pensamento aos fenômenos investigados, valorizando-se mais a sua forma e velando-se as determinações

Reprodução



*Detalhe
de O Juízo
Universal, de
Michelangelo
(Capela
Sistina)*

dos casos concretos. Em outras palavras: as variações são minimizadas em benefício da busca de uma essência profunda, que lhes conferiria unidade, de que resulta uma equalização dos casos observados, com ênfase em suas similitudes, em detrimento das singularidades. Com isso, perde-se boa parte da riqueza das manifestações concretas ao subestimarem-se as suas peculiaridades.

A religião e o mito milenarista obtêm o estatuto de quadros de referência para a compreensão de crises sociais, não sendo reconhecidos como forças essenciais da reação, mas como o padrão no qual a reação se amolda. É bem verdade que a autora de *O Messianismo no Brasil e no Mundo* vincula os “messianismos rústicos” ao catolicismo popular, mas relega esse profundo vínculo a um plano interpretativo secundário.

A despeito dos reparos que lhe são feitos na atualidade à luz dos mais recentes refinamentos das ciências sociais, vultosas são as contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz para a compreensão dos fenômenos messiânico-milenaristas. De saída, a autora revela um indiscutível mal-estar em face das interpretações apriorísticas até então hegemônicas, fossem elas jornalísticas, literárias ou psicopatológicas. Seus estudos foram também decisivos na recuperação da dignidade histórica de manifestações e segmentos sociais taxados de bárbaros ou selvagens. Da mesma forma, estabelece um nicho prestigioso para os surtos messiânico-milenaristas no cenário dos estudos históricos e das ciências sociais, refutando a tese da irracionalidade a eles inerente, consubstanciada na noção de resistência de sertanejos ignorantes, cegamente apegados à tradição, empenhados numa luta sagrada contra a modernização provinda da civilização litorânea. Para a autora, embora os casos sejam quase todos de vocação reformista, não se mostram avessos à racionalidade econômica, pois se prestam à promoção do desenvolvimento e combatem a anomia.

Nos trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz é descartado o equívoco segundo o qual os protagonistas dos surtos constituiriam uma massa contemplativa, à espera de uma intervenção divina para

a concretização da mudança almejada; ao contrário, a autora conclui que os messianismos representam uma força ativa e lhes atribui uma positividade que uma vertente marxista mais estreita, sistematizada a partir de Hobsbawm, lhes havia negado ao considerá-los “pré-políticos” e desprovidos de eficácia para promover mudanças na ordem social. Assim, cai por terra a tese de que os fenômenos messiânico-milenaristas não iriam além de uma reação pueril ao choque entre classes sociais, não se caracterizando senão como modalidades arcaicas e inconseqüentes de revolução social.

As interpretações até aqui examinadas referem-se, de modo geral, a uma idéia de crise grupal entre as populações sertanejas e às soluções messiânico-milenaristas que os próprios agrupamentos forjam, concebendo-se a si mesmos como encarnações do Bem e figurando um mundo renovado e ideal. Ao tomarem iniciativas para realizar esse mundo na terra, rompem com a ordem estabelecida, transformando-se em objeto de repressão, como podem também trilhar os caminhos do desespero ou encontrar variadas formas de acomodação.

Note-se o forte acento sociológico dessas contribuições, que partem, como ponto focal, das noções de grupo e dinâmica social. A escatologia sertaneja é vista como dimensão básica do sistema cultural regional (sertanejo). Referências a essa escatologia aparecem constantemente nos trabalhos referidos, mas sempre de forma residual nesses estudos e nas diferentes abordagens adotadas. O discurso sobre a religião camponesa corre paralelo ao discurso sobre o “atraso” sertanejo e o define. Contudo, esse universo religioso permanece numa posição de constatação fenomenológica, sem que nenhuma das categorias interpretativas privilegiadas pelos autores consiga dar conta dele. O religioso, o simbólico parecem não ter o mesmo estatuto explicativo do político, do social, do econômico, do psicossocial.

Das abordagens clínicas às sociológicas (exceção feita, em certa medida, aos trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz), da vertente autoritária à liberal paternalista,

até a marxista, a terminologia utilizada, bem como a explicação produzida, não faz outra coisa senão definir um “outro”, atrasado, bárbaro e incompreensível sertanejo, incapaz de empregar a linguagem da razão e condenado a se expressar por meio de formas alienadas, desprovidas da legitimidade de sistema de leitura do mundo.

A insatisfação com essas explicações levou as ciências sociais – sobretudo a antropologia – a elaborar reflexões teóricas e metodológicas que renovaram a abordagem dos surtos socioreligiosos no cenário rural brasileiro, como será exposto a seguir.

3. A abordagem compreensivo-interpretativa

Trata-se, agora, de reconstituir o “fato” a partir da visão dos que o protagonizaram. Ou seja, deixar em parte a sociologia do evento e prosseguir à procura do sentido do evento, mas sem menosprezar as condições materiais de existência dos segmentos sociais nele envolvidos. Nessa nova modalidade de estudos podem ser localizados os trabalhos de Laís Mourão (1974), Josildeth Gomes Consorte (1983), Lísias Nogueira Negrão (1984), Alba Zaluar Guimarães (1986) e principalmente os escritos de Duglas Teixeira Monteiro (1974, 1977), todos mais abertos a uma percepção compreensiva do “outro”.

Em *Os Errantes do Novo Século* e também em “Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, Monteiro concede primazia à ideologia religiosa camponesa, abandonando a tese de que seria ela um epifenômeno da base material, para melhor compreendê-la como um universo semântico por meio do qual o mundo material alcança sentido. Para tanto, investiga os surtos “de dentro”, visando superar o elitismo das diferentes versões até então disponíveis.

Longe de encobrir realidades objetivas, a ideologia religiosa é a linguagem que traduz essas realidades, é ela própria uma realidade, tão objetiva quanto as relações de

produção e, para os camponeses, mais real até do que estas. O autor empenhou-se em proceder a uma análise profunda de cada caso concreto, lançando mão do método compreensivo, que condiciona o estudioso a situar-se no nível dos agentes e com eles se identificar, à procura do significado atribuído pelos mesmos às suas ações.

A observação passa, pois, a ser dirigida preferencialmente às relações definidas pelo agente como relevantes, aproximando-se, nessa medida, de uma investigação antropológica interpretativa. O nível de compreensão depende da análise dos símbolos, da dimensão simbólica inconsciente e também das razões explicitadas pelos agentes sociais, pelos sujeitos: o discurso por eles elaborado sobre os símbolos, a partir dos quais se realiza a construção da realidade.

Para Monteiro, é necessário compreender a construção de uma coletividade cuja vida, organização e formas de resistir aos adversários se dão no interior de um espaço e de um tempo míticos. Um acesso privilegiado para a interpretação é o universo de significados produzidos pelos que enfrentam tal situação, e esse universo de significados se encontra na religião sertaneja, nos mitos, ritos e agentes do sagrado.

O nosso autor reconhece que, ademais dos elementos religiosos, o sertanejo também reinterpreta certas concepções lendárias e míticas, de procedência medieval, repletas de elementos heróicos e guerreiros, a saber: o esperado retorno do rei D. Sebastião com o seu exército encantado e as façanhas notáveis de Carlos Magno e seus Doze Pares de França.

Cabe ainda sublinhar que o exame das especificidades inerentes a cada caso concreto e, por força do método compreensivo adotado, o desconforto com as explicações do tipo “em última análise” levam Monteiro a desacatar as explicações reducionistas assentadas em simplificadas concepções de alienação e falsa consciência.

Guimarães, por sua vez, ressalta a armadilha etnocêntrica inscrita na própria categoria “messianismo” e nas dicotomias litoral/sertão e hegemônico/subalterno, aprioristicamente utilizadas. Sugere, por

isso, um estudo meticuloso do catolicismo popular em seus aspectos mais expressivos, simbólicos, e não como religião utilitária. Lembra, com propriedade, que a categoria “messias” não é encontrada no universo cultural sertanejo, e sim as de “beato”, “santo” e “conselheiro”. A respeito da categoria “messias”, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) já observava que a trajetória desse tipo de personagem segue sempre os mesmos passos: eleição divina, provação, retiro e retorno glorioso, enquanto Mourão (1974) assinala que o messias constitui a negação plena da estrutura social vigente, situando-se no ponto máximo das fronteiras sociais, de lá devolvendo aos homens sua imagem refletida. Por sua vez, Bourdieu (1974) esclarece que o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro parece incerto. Convém ainda lembrar que os beatos desempenham o papel de “curadores”, encarregando-se daquelas práticas de cura que integram o repertório da medicina de “folk”.

Esses tipos costumam aparecer nas zonas periféricas da sociedade, os seus corpos descuidados revelando a independência que mantêm com relação às normas estabelecidas. São usualmente figuras perambuladoras, desprovidas de bens materiais, tipos eloqüentes, dotados de alguma instrução e que levam uma vida ascética. Muitos tiveram experiência em cenários urbanos, sendo capazes de ler, na face do mundo em transformação, os sinais de sua condenação, interpretá-los e, a partir daí, mobilizar os homens no sentido desejado (Consorte, 1983). Esse tipo de líder exhibe variados traços do “homem marginal” tão bem descrito por Stonequist (1948), sua trajetória pessoal antecipando, quiçá, o destino reservado à coletividade toda.

O estudo de Laís Mourão, “Contestado: a Geração Social do Messias” (1974), assenta-se no conceito de ideologia e destaca a reconstrução de uma identidade comprometida. Muito de seu esforço é despendido para sustentar a idéia de que as mobilizações messiânico-milenaristas em sociedades de classes tendem a ocorrer no seio de coleti-

vidades próximas à marginalização. Essas coletividades estão imersas num sistema simbólico pessimista, apocalíptico e de valorização do passado.

Quanto mais distanciados esses grupos se encontram dos domínios centrais do sistema, mais se tornam autônomos, o que lhes permite reinterpretar com ampla liberdade os elementos ideológicos originários dos grupos dominantes. Isso ocorre porque a ideologia hegemônica não se revela capaz de dar conta de todas as contradições, abrindo-se, para as coletividades marginalizadas, um vazio simbólico. Essa reinterpretação chega, às vezes, a sistematizações marcadas por uma absoluta inversão de princípios.

A inversão advém do vazio simbólico que se instaura devido à integração tangencial dos segmentos dominados e às lacunas das mensagens que a ideologia dominante lhes transmite. Daí os grupos marginalizados verem-se obrigados a criar categorias próprias para reconstruir positivamente a sua identidade social, refutando as categorias negativas com que são representados na ideologia dominante. Tal processo é desencadeado porque o código dominante não produz categorias que possam ordenar e conferir sentido à experiência social da liminaridade, incapaz que é de dar conta das contradições. Criam-se, dessa forma, dois pólos antagônicos: o dos seres humanos “maus”, fadados à destruição, e o dos “bons”, destinados à salvação. Entram então em cena não apenas a anomia social, mas sobretudo a anomia simbólica.

As reflexões de Mourão avizinham-se daquelas oferecidas por Consorte (1983), para quem as mobilizações messiânico-milenaristas ocupam um lugar ímpar nas lutas contra a morte social, contra a perda de identidade, constituindo ações articuladas a partir da desestruturação profunda de modos de vida tradicionais – mobilizações, portanto, antagônicas ao desaparecimento de formas de vida social. E, à medida que se desenrolam, constroem novas modalidades de sociabilidade, que, por sua vez, acabam também se dissolvendo, esmagadas pela violência da repressão que sobre elas se abate.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As abordagens sociológicas tradicionais tendem a considerar as mobilizações messiânico-milenaristas como “movimentos”, donde a importância das noções de dinâmica e processo, ao passo que nas abordagens teóricas mais recentes os “movimentos” são considerados manifestações culturais. Privilegiar a noção de movimento significa enfatizar a concepção de mudança que o movimento implica. Assim, estabelecidos alguns referenciais, tornar-se-ia fácil prever o sentido, a direção e as conseqüências do movimento, da mudança. É este o caminho tomado pelos autores que traçaram o perfil desses surtos de uma perspectiva histórica ou funcional, conferindo ainda grande (e procedente) peso às condições sociais relacionadas a crises de natureza econômica ou política. Entretanto, em tais abordagens

a religião é desconsiderada como fator relevante de causalidade.

À luz de enfoques mais antropológicos, é possível relativizar a noção etnocêntrica de racionalidade, o “movimento” passando a ser compreendido como produto de atores intencionais, cujas metas e estratégias se mostram coerentes com uma visão de mundo particular e articulada. Ademais, o universo mítico-religioso adquire a centralidade que não lhe foi conferida em outras abordagens. Por fim, como bem argumentou Dickie (1996), esses “movimentos” são a expressão da esperança no futuro, na possibilidade do novo. Não são fracassados a não ser do ponto de vista da assimetria do poderio bélico que favorece os seus oponentes. Devem ser encarados, portanto, como laboratórios de utopias, o discurso dos beatos prefigurando uma terra purificada e traduzindo não somente o peso da necessidade, mas, sobretudo, o impulso do desejo.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, Cláudio. *Caldeirão*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1982.
- AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil: a Revolta dos Mucker*. São Paulo, Símbolo, 1978.
- ANDRADE, Jorge. *Vereda da Salvação: Peça em Dois Atos*. São Paulo, Brasiliense, 1965.
- BALANDIER, Georges. *Sociologie Actuelle de L'Afrique Noir: Dynamique Sociale en Afrique Centrale*. Paris, PUF, 1971.
- BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes*. 5ª ed. São Paulo, Difel, 1973.
- _____. Apresentação à 2ª edição, in Maria Isaura Pereira de Queiroz. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Omega, 1976.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido: um Estudo sobre Religião e Sociedade*. São Paulo, Paulinas, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um Estudo sobre Religião Popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- CALLADO, Antonio. *Assunção de Salviano*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira [1954], 1983.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *La Société contre L'État: Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris, De Minuit, s/d.
- COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras [1993], 1996.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. “A Mentalidade Messiânica”, in vários autores. *A Vida em Meio à Morte num País do Terceiro Mundo*. São Paulo, Paulinas, 1983, pp. 43-50.
- CONSORTE, Josildeth Gomes & NEGRÃO, Lísias Nogueira. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP/CER, 1984.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Afetos e Circunstâncias: um Estudo sobre os Mucker e seu Tempo*. Tese de doutorado. PPGAS-USP, 1996.

- ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. "Os Movimentos 'Messiânicos' Brasileiros: uma Leitura", in Eli Diniz Cerqueira et alii. *O que Se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Cortez/Anpocs, 1986, pp. 141-57.
- HOBBSAWM, Eric J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*. Manchester, University Press, 1959.
- LANTERNARI, Vittorio. *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Opressi*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milão, 1960.
- LEVINE, Robert M. *O Sertão Prometido: o Massacre de Canudos*. São Paulo, Edusp, 1995.
- LLOSA, Mario Vargas. *A Guerra do Fim do Mundo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981.
- LINS DO REGO, José. *Pedra Bonita*. 9ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio [1938], 1979.
- MACHADO, Paulo. *Contestado: a História Bem Contada*. Campinas, Editora da Unicamp, 2004.
- MARTINS, José de Souza. *Os Camponeses e a Política no Brasil: as Lutas Sociais no Campo e seu Lugar no Processo Político*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- MELATTI, Júlio César. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder/Edusp, 1972.
- MONIZ, Edmundo. *Guerra Social de Canudos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século: um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- _____. "Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", in Boris Fausto (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III — O Brasil Republicano, 20. vol.: Sociedade e Instituições (1889/1930)*. Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1977, pp. 39-92.
- MOURÃO, Laís. "Contestado: a Gestaçõ Social do Messias", in *Revista do Ceru*, nº 7. São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos da USP, 1974.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Um Movimento Messiânico Urbano: Messianismo e Mudança Social no Brasil", in Josildeth Gomes Consorte; Lísias Nogueira Negrão. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP/CER, 1984.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *La "Guerre Sainte" au Brésil: le Mouvement Messianique du "Contestado"*. Boletim nº 187. Sociologia I, nº 5, FFCL da USP, São Paulo, 1957.
- _____. *Reforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles: Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques*. Paris, Anthropos, 1968.
- _____. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª ed. São Paulo, Alfa-Omega. [1965], 1976.
- POMPA, Cristina. *Memórias do Fim do Mundo: para uma Leitura do Movimento Sócio-religioso de Pau de Colher*. Dissertação de mestrado. Campinas, Unicamp, 1995.
- _____. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo, Edusc, 2003.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social: a Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *A Caminho do Paraíso: o Surto Messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo, FFLCH-USP/CER (vol.6), 1995.
- _____. "Messianismi Brasiliani: I Movimenti Socio-religiosi del Sertão", in *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*. Roma, Domograf, Anno XI, fascicolo 3, settembre-dicembre, 1996, pp.133-56.
- REVISTA USP. Dossiê Canudos. São Paulo, CCS da USP, nº 20, 1993-94.
- RODRIGUES, Nina. *As Coletividades Anormais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939.
- SANTOS, João Felício dos. *João Abade*. Rio de Janeiro, Agir, 1958.
- STONEQUIST, Everett V. *O Homem Marginal: Estudo de Personalidade e Conflito Cultural*. São Paulo, Martins, 1948.
- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'a Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta: Romance Armorial Popular Brasileiro*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1972.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. "O Trabalho Engrupado na Organização do Divino Pai Eterno", in Neide Esterici (org.). *Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.
- VILLA, Marco Antonio. *Canudos: o Povo da Terra*. São Paulo, Ática, 1995.
- WORSLEY, Peter. *The Trumpet Shall Sound: a Study of "Cargo-cults" in Melanesia*. London, Mc. Gibbon & Kee, 1957.