

**ANPOCS** **b i b**  
Revista Brasileira de Informação  
em Ciências Sociais

6

## Os movimentos "messiânicos" brasileiros: uma leitura\*

Alba Zaluar Guimarães\*\*

Talvez nenhum outro fenômeno social no Brasil tenha se prestado a veicular teses tão disparatadas entre si como os movimentos messiânicos. E, provavelmente, estão eles entre os que conseguem com maior constância intrigar e estimular a imaginação nos mais variados ramos da produção cultural neste país. Fazedores de mitos ou historiadores, literatos populares ou eruditos, fiéis ou padres, os que vivem o folclore ou os que o estudam, os que organizam e os que se propõem apenas a pensar, os políticos ou os cientistas sociais, têm sofrido igualmente o seu perene fascínio.

O dualismo nas representações acerca dos movimentos messiânicos, ora manifesto ora disfarçado, está presente tanto no discurso dos que deles participaram como no dos que o comentaram. Ideologia por definição maniqueísta, o messianismo parece quase sempre sugerir interpretações igualmente maniqueístas. Ou bandidos sangüinários e desordeiros ou trabalhadores pacíficos e organizados; ou hereges fanáticos e ignorantes ou fiéis tradicionais e ortodoxos; ou camponeses revolucionários ou sertanejos conservadores: entre estes extremos o leitor dessa vasta literatura oscila entre a ameaça de um grande perigo e a confiança originária da fraqueza do outro, indagando-se perplexo onde es-

\* Resenha publicada no BIB n. 6.

\*\* Alba Zaluar Guimarães é mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional e prepara sua tese de doutorado em Ciência Política na USP. É professora de Antropologia na Unicamp.

tará o maniqueísmo, neles ou em nós? Mas, criativo por excelência, o messianismo, dada a diversidade de suas manifestações, também sugere numerosas interpretações alternativas que não deixam de ser, entretanto, razões exteriores a ele, situando-se nas condições mesmas de sua produção.

### **Principais fontes**

Em se tratando de movimentos no mais das vezes hoje históricos, as fontes sobre os movimentos messiânicos padecem do mesmo mal que assola toda a historiografia brasileira: um material desigual quase nunca catalogado; os arquivos oficiais (tanto da Igreja quanto do Estado) e os poucos arquivos privados não organizados; e, o mal supremo dos registros, quase que exclusivamente de elite. Os testemunhos dos que participaram dos movimentos aparecem sob o filtro próprio da imprensa ou dos processos judiciais instaurados contra eles ao final das campanhas. Mas, como já observaram vários de seus estudiosos, as crenças messiânicas e milenaristas alimentam-se da — e continuamente realimentam a — cultura popular, reavivando-se durante os surtos, sem nunca apagar-se completamente da memória dos aflitos. Brandão da Silva (1950a e 1950b) e Cantel (1970) propõem-se mesmo a estudar os movimentos através das suas repercussões na literatura de cordel e no folclore. Guimarães (1974) propõe o mesmo caminho no sentido inverso: entender o movimento messiânico através do estudo do catolicismo popular em suas variadas manifestações. Um manancial certamente elucidativo, mas que não substitui o necessário conhecimento do modo pelo qual os que organizaram os movimentos os pensaram e os realizaram na prática.

Dos principais movimentos brasileiros que melhor documentação apresentam do ponto de vista de seus participantes, a julgar pelo resultado obtido na sua análise, estão sem dúvida os movimentos do Contestado (Pereira de Queiroz, 1957; Queiroz, 1963; Teixeira Monteiro, 1974), do Juazeiro (Della Cava, 1970); e, recentemente, o dos Mucker (Amado, 1978).

O movimento de Canudos, talvez não surpreendentemente, parece ter intimidado os seus possíveis estudiosos. Depois de Euclides da Cunha (1936), nenhum outro autor brasileiro tentou dar conta de seus numerosos aspectos, organizando-os numa visão articulada. Os estudos sobre Canudos são fragmentários ou por basearem-se exclusivamente num certo tipo de fonte, em geral da elite (Galvão, 1974; Brandão da Silva, 1950) ou por focalizarem apenas alguns aspectos. Considerada como a me-

lhor biografia sobre Antonio Conselheiro, o trabalho de Montenegro (1954) apresenta um quadro razoavelmente completo do movimento, embora mais preocupado em registrar o mistério e as contraditórias opiniões em torno da figura de Conselheiro do que em aprofundar suas interessantes observações acerca da situação da Igreja e da conjuntura política provincial e nacional. De depoimentos de sobreviventes, tem-se notícias no romance de Macedo (1964) que infelizmente apresenta um viés muito marcado, e no material recolhido e ainda não publicado de Brandão da Silva. No entanto, o próprio Antonio Conselheiro deixou obras escritas, às quais já fazia menção Cunha (1936). Uma delas foi recentemente publicada por Nogueira (1974) e existe outra, um livro de orações, em mãos de Brandão da Silva. Canudos continua, portanto, a desafiar o poder de síntese de nossos autores.

Dos movimentos "messiânicos" indígenas existe farta documentação nas obras de Metraux (1950; 1957), Schaden (1946; 1954; 1959), Nimuendaju (1952) comentados no trabalho recente de Lanternari (1974), bem como em Clastres (1975). Sua importância está em que, ao contrário dos que estudaram os movimentos entre os "civilizados", não buscaram suas origens na tradição judaico-cristã, mas sim na própria cultura indígena, ou como propõe Carneiro da Cunha (1973) fazendo a etno-história do movimento, a partir das próprias categorias nativas e de seus rituais.

Nas obras já mencionadas, existe extensa bibliografia acerca dos movimentos específicos, bem como de suas diversas fontes primárias. Em caráter ainda inicial, o trabalho de Musumeci (1978) apresenta um bom levantamento do material primário encontrado no Arquivo Nacional acerca do movimento de Pedra do Rodeador. Comentários sobre a bibliografia geral dos movimentos já estudados, bem como notícias dos movimentos são encontrados em Pereira de Queiroz (1965). Comentários parciais, mas elucidativos, acerca da bibliografia geral são encontrados em Teixeira Monteiro (1974b; 1977).

#### **Messianismo e milenarismo: uma só ordem de fenômenos?**

Por surgirem comumente associados, construiu-se uma teoria geral do messianismo e milenarismo, enquanto fenômeno social específico, a partir da comparação de todas as suas supostas manifestações, teoria esta que marcou profundamente os estudos brasileiros. Uma lista das características destes movimentos religiosos, com algumas variações, serve de modelo para a inclu-

são ou não do movimento em foco nessa ordem geral. Resumindo várias idéias, um movimento é considerado milenarista se basear-se na crença de uma salvação coletiva total, iminente e final a ocorrer aqui na Terra, salvação esta propiciada apenas ao grupo dos fiéis, únicos a escapar da completa destruição do mundo (Talmon, 1968). Hobsbawn (1959) acrescenta outra característica: uma ideologia padronizada do tipo quiliasta, encontrada apenas na tradição judaico-cristã, escapando talvez sem querer ao etnocentrismo presente nas formulações mais inclusivas. Esse mesmo realce à tradição judaico-cristã sobre o messianismo "rústico" brasileiro é dado recentemente por Teixeira Monteiro (1977). Um movimento é considerado messiânico quando entender-se que a salvação coletiva será trazida por um messias, um redentor, um líder carismático enfim (Talmon, 1968).

*Démarche* aparentemente simples, pois suas conseqüências teóricas são sérias. Em primeiro lugar, o risco de se estar impondo categorias de pensamento e as relações específicas que elas expressam, próprias a uma tradição religiosa (no caso a cristã tal como se desenvolveu no Baixo Império e na Europa medieval), sobre outras tradições culturais (inclusive o catolicismo que foi aqui desenvolvido). Esse problema torna-se muito claro no tratamento dos movimentos indígenas. Em segundo lugar, definições desse tipo usualmente encobrem uma problemática que conduz ao privilegiamento da "forma" do movimento, ou seja, do seu caráter messiânico concebido nos termos da tradição cristã, tendendo-se a buscar apoio em teorias gerais que expliquem o seu surgimento nas mais variadas sociedades e nos mais variados momentos de sua história. O risco que se corre é passar-se de um fenômeno definido abstratamente a uma teoria tão geral que muitas vezes as determinações do movimento concreto escapem à tentativa de entendê-los. Focaliza-se a atenção nas semelhanças entre os vários movimentos e não nas suas diferenças, nas suas particularidades. As semelhanças consideradas dizem respeito exclusivamente aos movimentos previamente incluídos nessa classe geral. As diferenças são examinadas apenas para fins de imprimir-se umas poucas subdivisões a essa classe geral. Perde-se, portanto, a oportunidade de encontrar os mecanismos comuns a todos os movimentos que partem de uma recusa da ordem social vigente e se propõem a mudá-la, sejam movimentos religiosos ou políticos, já que nestes também não faltam líderes carismáticos, concepções maniqueístas e até mesmo crenças escatológicas. Por outro lado, as diferenças na organização, no projeto e na trajetória dos vários movimentos religiosos não sendo examinadas, mantêm-se obscurecidas as conexões entre

elas e a composição social dos grupos que os originaram, bem como seus diferentes vínculos com os aparelhos institucionais presentes.

Como se refletem os problemas apontados acima nos estudos dos movimentos indígenas que não podem ser explicados, como pretende Ribeiro (1962), meramente pela presença de missionários cristãos? Alguns movimentos, como os observados entre os tupi-guaranis (Clastres, 1975; Schaden, 1946; 1954; 1959) e os Tukuna (Nimuendaju, 1952; Queiroz, 1963); têm “profetas” como líderes carismáticos. Estes mesmos movimentos, segundo alguns autores, desmentiriam a tese de que o milenarismo só ocorreria dentro da tradição judaico-cristã. Schaden (1959) entende-os não como resultado da crise aculturativa ou de desintegração cultural, mas vincula-os ao mito do herói civilizador, parte da cultura indígena tradicional. Queiroz (1963) concebe-os como reação global à situação colonial, como uma *praxis* para retirar o índio da situação de sujeição ao civilizado, na qual no entanto novas idéias são agregadas aos mitos e concepções tradicionais indígenas. Pereira de Queiroz (1965) lembra bem que os movimentos “primitivos” não surgem apenas das mudanças provocadas pela situação colonial, mas também de processos internos à sociedade indígena, os quais entende como processos de anomia cultural, comuns às mais diversas sociedades. Com raras exceções, portanto, a tendência nestes trabalhos é de aproximar os “profetas” ou líderes indígenas aos “messias”, entendendo-os sob o prisma da teoria weberiana de *carisma*, uma categoria também retirada da tradição cristã, bem como de enfocar suas idéias sobre a destruição da ordem presente e a espera de uma nova ordem sob a luz de uma teoria de mudança social aplicáveis a muitas outras sociedades, indígenas ou não. Vincular os movimentos indígenas à situação colonial é também um modo de assemelhá-los todos, ignorando as grandes diferenças existentes entre as várias sociedades primitivas.

Ruptura parcial com esta problemática encontra-se nos trabalhos de Clastres (1975), Carneiro da Cunha (1973) e Melatti (1972). Clastres atribui os movimentos milenaristas tupi-guaranis ao processo de tensão entre o político e o religioso que caracteriza esta sociedade e que explica também a sua integração às instituições religiosas cristãs e sua relação com os missionários. Recusando-se a rotular o movimento Canela na alternativa revolução-reformismo, Carneiro da Cunha concebe-o como um exercício do mito Auké, um mito elaborado após o contato com o civilizado já que trata da origem deste. Dada a ordenação do mundo que o sistema de referência lógico canela per-

mite, apenas a inversão de valores e relações da estrutura comum ao rito e ao mito e a manipulação de papéis sociais são possíveis, num contexto de efervescência social, cujas razões são exteriores a essa forma canela de dizer o movimento messiânico. Melatti aprofunda o estudo dos processos dinâmicos através dos quais dá-se a fusão de idéias novas às tradicionais, relacionam-se líderes e seguidores, bem como o grupo com os representantes das instituições nacionais no movimento messiânico krahó, também vinculado ao mito Auké.

Contudo, esses problemas ainda não solucionados, longe de negarem o necessário vínculo entre o geral e o particular, apontam para os percalços no uso do método comparativo não controlado e as armadilhas a evitar na construção de conceitos teóricos. Começar a perguntar que questões estão por detrás da constituição teórica de um fenômeno amplo como o messianismo é começar a superar sua problemática. Não estaremos nós diante de mais uma ilusão teórica tão brilhantemente denunciada por Lévi-Strauss no caso do totemismo?

#### **Messianismo e estrutura social**

As primeiras versões sobre os movimentos messiânicos brasileiros nos foram legadas seja por militares, funcionários religiosos ou políticos que participaram das campanhas contra os movimentos (Barreto, 1822; Bartholomeu da Costa, 1923; Dantas Barreto, 1898; Gueiros, 1956; Monte Marciano, 1895; Sousa Leite, 1903), seja por jornalistas que acompanharam as campanhas militares junto às tropas ou no conforto do litoral mas certamente reagindo às notícias no calor da hora (Galvão, 1974; Cunha, 1936; Nunes: s/d). Nessas versões estão presentes com grande clareza os dualismos a que nos referimos. Os participantes dos movimentos neles aparecem, na versão negativa, como loucos, sangüinários, bandidos ou fanáticos e, na visão positiva ou paternalista, como ingênuos, pacíficos, místicos ou católicos ortodoxos (Teixeira Monteiro, 1974b; 1977). Nas duas versões, entretanto, trata-se de criar símbolos e signos da alteridade. Neste sentido, ao nível das crenças, o mecanismo lógico não é diferente daquele presente no maniqueísmo dos próprios participantes dos movimentos messiânicos. Trata-se de marcar as fronteiras entre “nós” e os “outros”.

Mas os argumentos para justificá-los apóiam-se em diferentes tradições culturais num e noutra caso. Se os místicos messiânicos encontram nas tradições religiosas elaboradas e reinterpretadas nas condições oferecidas pelas relações entre fiéis e

funcionários religiosos no interior do Brasil e na própria vida dos fiéis, nas versões letradas manifesta-se a linguagem do poder tal como estava sendo elaborada pelas elites do litoral. Se a oposição litoral/sertão só adquire proeminência para explicar um movimento messiânico na obra marcante de Cunha (1936), ela sempre esteve presente nos diversos modos de dizer que a civilização do litoral era superior ao barbarismo do sertão, termo negativo definido apenas pelas suas ausências em relação ao primeiro (Rodrigues, 1897; 1939; Lourenço F.º, 1926; Theophilo, 1914; 1922; Brandão da Silva, 1950). Fruto do projeto de hegemonia de uma nova elite nacional voltada para a cultura europeia, este modo de conceber a oposição só vem a romper-se com os primórdios de um projeto cultural regional surgido no Nordeste na obra de Gustavo Barroso (1912), em que os costumes e as tradições do sertão nordestino passam a ser valorizadas como símbolos de uma cultura regional autônoma.

Seja na versão autoritária ou na versão liberal, o que está em jogo nesta oposição não é apenas a concepção do campo político formulada pelas facções da classe dominante e que, pelo seu inerente etnocentrismo, excluía os outros (Musumeci: 1978). Trata-se do seu próprio projeto de hegemonia em que tanto a exclusão dos subalternos enquanto atores legítimos da política, isto é, com acesso às instituições políticas locais, quanto sua exclusão à cultura legitimada são elementos essenciais. Estes grupos subalternos estão presentes no campo político enquanto massa amorfa, seguidores passivos e ignorantes sertanejos e só assim sua permanência é aceita. Qualquer demonstração de vontade própria e autonomia é violentamente rechaçada ou negada.

Vê-se, portanto, que longe de explicar os movimentos messiânicos, essas versões se explicam pela mesma conjuntura política que permitiu ou provocou os movimentos. O estudo minucioso, completo e inovador de Della Cava (1970) esclarece as íntimas conexões entre as várias versões surgidas no desenrolar da luta e as várias posições assumidas pelos atores em seu dinâmico processo de realinhamento de alianças. No trabalho de Musumeci (1978) a análise cuidadosa das versões autoritária e liberal é iluminada pelo entendimento da posição dos seus produtores na luta entre as facções da classe dominante local: o governo autoritário e a oposição liberal. Teixeira Monteiro (1974b; 1977) tenta superar o elitismo das várias versões por ele criticadas, estudando os movimentos "de dentro".

Mas o dualismo não esmoreceu com o passar do tempo nem desapareceu totalmente nas obras dos cientistas que tomam

o movimento messiânico como objeto de estudo. Termos como "sociedade sertaneja", "sociedade rústica", "comunidade rústica", "catolicismo rústico" são ainda bastante comuns e servem de base às preocupações generalizadoras que tentam explicar a forma do movimento pelo tipo de sociedade que o engendra. O movimento social seria messiânico devido à natureza da sociedade global em que eclodiu, que reage dessa maneira às crises estruturais ou organizacionais. Tanto os movimentos "rústicos" quanto os "indígenas" surgem em sociedades tradicionais regidas pelo parentesco. Essas crises muitas vezes provocam a anomia nessas sociedades e, portanto, a necessidade de reorganizar os valores morais do grupo e reencontrar sua coesão interna. Concebidas como sociedades fechadas, coesas, baseadas nas relações pessoais e em que a religião utilitária tinha função fundamental na solução dos problemas, recorrendo os fiéis a alguns de seus funcionários cujo papel organizador era básico, é difícil perceber o conflito que não seja entre as famílias que nelas se aglomeram. A ruptura seguiria portanto a linha vertical que separa uma família da outra e se expressaria através da religião (Pereira de Queiroz, 1957; 1958; 1965). Apesar de estar atento aos processos políticos que vinculam essa "comunidade rústica" às instituições da sociedade nacional, Teixeira Monteiro (1977) aceita a idéia de anomia e interpreta o movimento do Contestado como uma "crise global de uma comunidade humana em desencantamento do mundo" (Teixeira Monteiro, 1974). As "comunidades rústicas" reagem ao "processo de desmoronamento do seu mundo" com "rebeldia sem projeto", seguindo "vias místicas" (Teixeira Monteiro, 1977).

Trata-se ainda da oposição sertão/litoral, desta vez informada pela teoria do contínuo rural-urbano, em que os dois pólos seriam construídos em tipos ideais da sociedade rural e da cidade. Essa tipificação termina num impasse: perdem-se os processos de mudanças que atingem um e outro pólos, como por exemplo a expansão do capitalismo, bem como as relações que estabelecem entre si, estas igualmente em transformação (Guimarães, 1974). No entanto, se ao nível teórico mais amplo, os conceitos utilizados não permitem considerar tais processos, ao nível da análise concreta dos movimentos, esses mesmos autores às vezes revelam uma outra visão da sociedade local de onde surgiram. Assim, Teixeira Monteiro (1974a; 1977) analisa tanto a crise no mandonismo local com a emergência do coronelismo, quanto a invasão de novos estilos de vida provocada pela expansão do capitalismo. Pereira de Queiroz (1957) conclui que o movimento do Contestado se explica pelo ressentimento contra os coronéis que não eram fiéis à sua gente,

acrescido pelos problemas surgidos com a questão dos limites, a questão religiosa entre os caboclos e os padres e, sobretudo, a perda de propriedades territoriais às companhias estrangeiras.

Outra vertente teórica, também presente nos estudos brasileiros, rompe com essa visão rusticizante dos movimentos messiânicos e, além de colocar os conflitos horizontalmente, invoca imediatamente a necessidade de analisar os elementos conjunturais da crise que levou à eclosão destes, permanecendo contudo num nível igualmente abstrato. É a teoria da privação relativa, que explica a ocorrência do movimento pela privação que certos grupos ou classes sociais sofreriam relativamente a outros mais privilegiados (Queiroz, 1963; 1966). Essa privação seria múltipla: o efeito combinado da pobreza, de *status* social baixo e de falta de poder (Talmon, 1968). Não importam, portanto, as outras características internas a esses grupos, cujas *medidas* de pobreza, *status* e poder não as esgotam, nem tampouco as relações que positivamente mantém com os grupos privilegiados, relações essas não concebidas como mera *ausência de poder*, mas efetivamente como subordinação-dominação.

Ainda outra vertente teórica, esta mais claramente vinculada à noção de consciência de classe, rompe igualmente com a visão rústica e a verticalidade dos conflitos. Dizendo-se próxima às idéias de Engels e de Hobsbawn, esta vertente tem seus clássicos em Facó (1963) e Queiroz (1965). Ambos os autores vinculam os movimentos messiânicos à questão da terra no Brasil, concebendo-os como revoltas camponesas à crescente monopolização das terras e ao processo de expulsão dela decorrente. Facó vê o movimento do Caldeirão, por exemplo, como a primeira tentativa de reforma agrária no país. Queiroz considera que, no movimento do Contestado, os camponeses atingiram, pela primeira vez, clara consciência da necessidade de garantir o seu direito às terras. Apesar do interesse de classe claro, estes autores referem-se aos participantes dos movimentos como "fanáticos" e a sua reação como alienada por ser religiosa. Queiroz chega mesmo a interpretá-los dentro de uma teoria da patologia social: seriam autistas, além de apolíticos. Mas ao tentar explicar as razões pelas quais estes movimentos estariam fadados ao fracasso, utiliza-se também dos argumentos desenvolvidos por Engels de que, se a religião termina por encobrir os interesses de classe, a luta é religiosa porque a religião perpassa toda a ideologia dos agentes e legitima a ordem social. Em Engels, porém, o qualificativo apolítico é apenas destinado aos movimentos de resistência passiva e não às guerras religiosas.

Subjacente a essa teoria sobre messianismo, está uma teoria da ideologia, hoje alvo de muitas críticas. É a teoria que a concebe enquanto manto que encobre o essencial ou verdadeiro, isto é, os interesses econômicos e políticos. Estes seriam reais e objetivos em contraposição às fantasmagorias e mistificações da ideologia, seja ela religiosa ou não. Uma concepção especialmente aplicável no caso da ideologia religiosa, pois esta só permite formas de organização "inferiores", quando comparadas às formas políticas da sociedade moderna. Portanto, aqui também se verifica o etnocentrismo que consiste em estabelecer estágios e qualificá-los tomando a sociedade capitalista moderna como termo de referência e ponto final da evolução. Nessa teoria, a ideologia é também entendida como um nível isolado da estrutura social, esta concebida com a metáfora do edifício ou do bolo em camadas, em que a superestrutura seria determinada em última instância pela base econômica. A ideologia também aí aparece como simples "forma", cujo conteúdo seria dado pelos reais interesses de classe que precisar-se-ia descobrir de seu manto místico.

Das críticas que hoje tentam superar estas formulações, constrói-se uma outra teoria, em que a ideologia não pertence apenas ao plano facilmente mistificado e falseado das idéias espirituais. Resumindo um importante debate em curso, ela teria, ao contrário, uma existência por assim dizer material, pois se realiza em práticas sociais e em aparatos institucionais. E o sucesso de um sistema de idéias em se transformar em práticas sociais depende do jogo de forças reais que se trava no campo político. Portanto, nesse sentido, a ideologia está e se efetiva na política. E é um contra-senso negar-se o caráter político de um movimento religioso de grupos subalternos em que a sua própria subordinação, conseguida através da implantação de práticas religiosas vinculadas a instituições religiosas, está em jogo, quer se trate de um conflito armado ou de resistência passiva. É a legitimidade da ordem social e de seus agentes institucionais que está em questão, e ela é dada pela ideologia religiosa.

Já nos estudos de Della Cava (1970), Guimarães (1974), Mourão (1974) e Teixeira Monteiro (1974), nota-se claramente um movimento nesta direção, que está sendo levado mais adiante nas teses em preparação no Museu Nacional, entre as quais se elabora o trabalho de Musumeci. No entanto, ao radicalizar-se esta posição, parece que se corre o risco de ignorar o caráter religioso dos movimentos em estudo, o que seria um modo de continuar preso, pela negação, à teoria de ideologia

criticada. Enfatizar o aspecto político e organizacional desses movimentos pode resultar em resolver-se o problema ignorando-se simplesmente a "forma" religiosa que eles sempre assumiram.

Quanto à oposição sertão/litoral, ela não desaparece totalmente nos estudos de Facó e Queiroz. Para Facó, o fanatismo resulta da drástica separação entre a ideologia das classes dominantes e camadas médias urbanas e a ideologia dos setores empobrecidos da população rural. A concepção de catolicismo rústico de Queiroz não difere da de Pereira de Queiroz (1957), pois realça igualmente o aspecto utilitário da religião e a dependência da população local aos monges que somavam todos os seus males, religião exclusiva ao mundo rural dada a falta de padres no interior (Queiroz, 1965).

Nos trabalhos de Della Cava (1970) e Ramos (1974), esta oposição é praticamente negada. Em Della Cava sertão/litoral expressam grupos, classes e frações de classes distintas numa luta concreta pela conquista de maiores fatias do "progresso nacional". Para ele, a sociedade sertaneja estava integrada em muitos níveis numa única ordem social de âmbito nacional e o movimento religioso, por estar desde o início envolvido nas malhas da política eclesiástica, acaba por transformar-se num movimento político de importância ao nível local, estadual e nacional. Os movimentos messiânicos não seriam portanto fenômenos rurais, ou de resistência à cultura do litoral, mas reações às crises de conjuntura econômica e política nacional, estando sempre ligados às instituições eclesiásticas e políticas (Della Cava, 1968; 1970). Ramos interpreta a reação da sociedade nacional a Canudos, negando que se tratasse de um movimento messiânico ou herético, mas que teria sido considerado como tal por funcionar como válvula de escape para a crise de conjuntura econômica e política nacional. Mas, neste último trabalho, parece ocorrer uma inversão de posições: trata-se de explicar o "barbarismo" da violenta e arrasadora campanha contra o movimento de resistência heróica de Canudos. Apesar disso, a integração à sociedade nacional se dá pois considera que o catolicismo professado por Antônio Conselheiro e seus seguidores talvez fosse um catolicismo exageradamente ortodoxo e moralista, mas certamente era vinculado às doutrinas eclesiásticas em voga, no que aliás concordam Nogueira (1974) e Teixeira Monteiro (1977).

Entre estas concepções da relação sertão/litoral, agora contrárias entre si, resta a de Teixeira Monteiro (1974b e 1977) que passa a perceber a "ideologia rústica" como a resultante

de duas forças: uma autonômica e a outra de enredamento na sociedade nacional. A primeira força parece ser a realçada nos que pensam a sociedade ou a cultura "rústica" ou ainda a "ideologia dominada" dos camponeses como totalidades internamente coerentes que se opõem a outras totalidades. A segunda força parece ser a única considerada pelos que só admitem uma totalidade: a sociedade nacional. Mas ao falar em forças, Teixeira Monteiro sugere que estamos diante de um campo de lutas. Portanto, nem a autonomia da cultura local, nem a integração na sociedade nacional são dadas. Elas são conquistadas e formadas continuamente numa luta política e cultural que se trava entre diferentes grupos, classes ou frações de classes sociais, entre diferentes instituições sociais, e entre estas e o Estado.

### **Messianismo e catolicismo popular**

Grande parte dos problemas não resolvidos nem levantados neste debate deve-se à posição marginal que nele assumiu a questão da religião "rústica", "dominada" ou "popular". Até mesmo nos estudos mais recentes, recorre-se comumente a termos como "ingênuos", "ignorantes", "abandonados", "utilitários" (Queiroz, 1965; Della Cava, 1970) para expressar o lado autônomo e popular do sistema ou sistemas religiosos, no mais das vezes fragmentários, incoerentes e ambíguos, que se formavam junto com e apesar das pressões da religião erudita, letrada e institucionalizada da Igreja Católica no Brasil. Em parte isso se deve a uma postura teórica etnocêntrica, em parte deve-se ao desconhecimento atual da história da Igreja no Brasil, especialmente no que diz respeito às suas interações com os diferentes grupos de fiéis. A propalada falta de padres no interior, por exemplo, parece ter sido eficazmente suprida por outros funcionários religiosos que tiveram atuação importante, quer como organizadores em vários níveis da vida social no sertão, quer como líderes "carismáticos" dos movimentos "messiânicos" brasileiros. Apesar das inúmeras menções, na literatura, acerca da atuação organizadora que foi exercida pelos beatos, monges, peregrinos e conselheiros (Brandão da Silva, 1950; Pereira de Queiroz, 1957; Teixeira Monteiro, 1977), pouco se sabe, além da sugestão de Della Cava (1968, 1970), sobre os seus reais vínculos com a Igreja e as razões da súbita oposição a eles tomada, em certo momento, pela hierarquia eclesiástica.

Por outro lado, a análise de conjuntura não nos resolve todos os problemas para entendermos a força autonômica da ideologia religiosa que se forma entre as diferentes classes ou

camadas e em diferentes regiões do Brasil. Se ela nos chama a atenção para os movimentos contínuos que ligam as práticas religiosas locais e populares às doutrinas eclesiais e à Igreja, ela não nos esclarece as relações, estas estruturais, entre a prática religiosa e outras práticas sociais, especialmente a econômica, ou de como a prática religiosa está na produção econômica. Isto torna necessário procurar-se as formas menos incoerentes e mais permanentes pelas quais se dá a apropriação de diversas tradições culturais e religiosas por parte de grupos, categorias, classes ou frações de classe subordinadas e que não se limitam aos camponeses pobres do campo (Guimarães, 1971; 1974). Ao tratarmos a ideologia religiosa popular como um sistema relativamente coerente e permanente de idéias e de práticas não se nega que, no jogo político, suas ambigüidades e aspectos fragmentários sejam usados de modos diferentes por diferentes grupos.

Entre estes aspectos mais permanentes do catolicismo popular praticado em diferentes regiões do país, figuram a devoção aos santos e suas festas, a organização dos devotos em irmandades e o surgimento das romarias a centros religiosos (Guimarães, 1974), cujas variações podem nos ajudar a entender os diferentes projetos messiânicos, alguns deles efetivamente praticados nos movimentos realizados. Assim, Teixeira Monteiro (1974) observa, com propriedade, o uso feito da festa de santo, uma prática cíclica e transitória, no movimento messiânico do Contestado, transformando-a em festa permanente. Quase todos os autores mencionam a organização dos participantes de diversos movimentos em irmandades, prática corriqueira em todo Brasil e que servia para expressar identidades sociais de categorias profissionais ou categorias mais amplas, tais como "os pobres" e "os negros". Servia também para formar novos núcleos ou redes sociais e efetivar os laços sociais e políticos entre os seus membros (Guimarães, 1974). Musumeci (1978) nota que era comum a fundação de núcleos urbanos através da constituição de irmandades, os quais se tornavam centros de devoção a santos. O mesmo processo estaria, assim, ocorrendo nos movimentos messiânicos. Do mesmo modo, a categoria *santo*, cujos significados são múltiplos, parece ser a única que realmente surge entre os participantes dos movimentos. Em nenhum deles engendra-se a categoria *messias* (Guimarães, 1974).

É esclarecendo as continuidades entre estas práticas do catolicismo popular que vamos compreender em que pontos dá-se a ruptura dos movimentos messiânicos com a ordem social vigente, e em que pontos esta ruptura já está conquistada pela

própria autonomia do catolicismo popular que importa, então, simplesmente defender através de um movimento organizado.

Discutir a descontinuidade dos movimentos messiânicos brasileiros, relativamente à ordem social instaurada, dentro da alternativa revolução/reformismo parece ser apenas uma manifestação do messianismo de alguns de nossos pensadores, em busca da classe redentora de toda a sociedade nacional.

### Bibliografia

- ALTENFELDER SILVA, Fernando. As lamentações e os grupos de flagelados de São Francisco. São Paulo, *Sociologia*, vol. XXVI, n.º 1, p. 15-28. 1962.
- AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil — a revolta dos mucker*. São Paulo, Símbolo, 1978.
- ANSELMO E SILVA, Otacílio. *Padre Cícero: mito e realidade*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- AZEVEDO, Tales de. O catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro, *CADERNOS de Cultura*, Mec, 1955.
- BARBOSA DA SILVA, José Fábio. Organização social de Juazeiro e tensões entre litoral e interior. São Paulo, *Sociologia*, vol. XXVI, n.º 3, p. 181-187. 1962.
- BARRETO, Luiz do Rego. *Memória justificativa sobre a conduta do Marechal-de-Campo Luiz do Rego Barreto durante o tempo em que foi governador de Pernambuco*. Lisboa, Tip. Desidério Marques Leão, 1822.
- BARRETO, Romano. Um leader carismático. São Paulo, *Sociologia*, 1949, vol. IV, n.º 3.
- BARROSO, Gustavo. *Terra do sol*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 6 ed., 1962 (1912).
- BARTHOLOMEU DA COSTA, Floro. *Joazeiro e o Padre Cícero (depoimento para História)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1923.
- BASTIDE, Roger. Le messianisme chez les noirs du Brésil. Paris, *Le Monde non-chrétien*, juillet-septembre, 1947.
- . Religion and the Church in Brazil. In: SMITH Lynn & MARCHANT, Alexandre (org.). *Brazil, portrait of half a Continent*, 1951.
- . *Les religions africaines au Brésil*, Paris, P.U.F., 1961.
- BENÍCIO, Manuel. *Rei dos jagunços. Crônica Histórica e de Costumes Sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos*. Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Comércio, 1899.
- BRANDÃO DA SILVA, José Calasans. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro*. Bahia, Tipografia Beneditina, 1950a.
- . *No tempo do conselheiro*. Salvador, Liv. Progresso Ed., 1950b.
- CABRAL, Oswaldo R. *João Maria, interpretação do Contestado*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, Col. Brasileira, 1960.
- CANTEL, Raymond. Les prophéties dans la littérature populaire du Nordeste. Toulouse, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.º 15, Université de Toulouse, 1970.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Logique du mythe et l'action: le mouvement messianique canela de 1963. *L'Homme*, Paris, vol. XIII, n.º 4, p. 5-37.

- CHAGAS, Coronel Benício das. História dos acontecimentos da Pedra do Rodeador. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, n.º 37, Recife, abril, 1890.
- CLASTRES, Hélène. *La terre san mal*. Paris, Editions du Seuil, 1975.
- COHN, Norman. *The pursuit of the millenium*. Londres. Secker and Warburg, 1957.
- COSTA, J. Augusto da. Expedição do Rodeador. 1.ª parte. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. Midosi, ano I, tomo IV. junho, 1880.
- . Expedição do Rodeador. 2.ª parte. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, ano 2, tomo VII, janeiro, 1881.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves, 13 ed., 1936 (1902).
- DANTAS BARRETO, Coronel. Última expedição a Canudos. Porto Alegre, Franco & Irmão, 1898.
- DELLA CAVA, Ralph. Brazilian messianism and national institutions: a reappraisal of Canudos e Juazeiro. *Hispanic-American Historical Review*, 1968, vol. XLVIII, n.º 3, p. 402/420.
- . *Miracle at Joazeiro*. Nova Iorque, Columbia University Press. *Milagre em Joazeiro*. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1963.
- GALVÃO, Walnice Pereira. *As formas do falso*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- . *No calor da hora*. São Paulo, Ed. Ática, 1974.
- GUEIROS, Major Optato. *Lampeão*. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1956.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. Sobre a lógica do catolicismo popular. *Dados*, Rio de Janeiro, n.º 11, 1973.
- . *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro, Tese de Mestrado, Museu Nacional, 1974.
- HOBBSAWN, Eric. *Primitive rebels*. Manchester, Manchester University Press. *Rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1959.
- LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo, Perspectiva, 1970.
- LIMA, General J. I. de Abreu. Combate do Rodeador ou da Pedra (1820). *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*. Recife, 1903, vol. X, n.º 57, março.
- LOURENÇO FILHO, Manuel B. *Juazeiro do Padre Cícero (Scenas e quadros do fanatismo do Nordeste)*. São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1926.
- LUCENA, José. Uma pequena epidemia mental em Pernambuco: os fanáticos do município de Panelas. *Neurobiologia*, Recife, 1940, vol. 3.
- MACEDO SOARES, Henrique Duque Estrada. *A guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Ed., 1959.
- MATTOS, Celso Gomes. Em defesa da serra do Araripe. *A Província*, 1955, vol. III, Recife, p. 31-34.
- MELATTI, J. C. *O messianismo Krahó*. São Paulo, Editora Herder, 1972.
- MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora. 1937.
- METRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1950.

- . Les Messies de l'Amérique du Sud. *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, n.º 4, 1957.
- MONTE MARCIANO, Frei João Evangelista do. *Relatório apresentado ao Arcebispo da Bahia sobre Antônio Conselheiro*. Bahia, Tipografia do Correio de Notícias, 1895.
- MONTENEGRO, Abelardo F. *História do fanatismo religioso no Ceará*. Fortaleza, Ed. A. Batista Fontenele, 1939.
- . *Antônio Conselheiro*. Fortaleza, Ed. A. Batista Fontenele, 1954.
- MOREL, Edmar. *Padre Cícero, o santo de Juazeiro*. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica "O Cruzeiro", 1946, (2.ª ed., 1966 — Ed. Civilização Brasileira.)
- MOURÃO, Laís. Contestado: a gestação social do Messias. *Cadernos Rurais*, São Paulo n.º 7, out. 1974.
- MUSUMECI, Leonarda. *O Reino de Dom Sebastião na serra do Rodeador* (estudo sobre o movimento messiânico do Bonito, Pernambuco, 1820). Rio de Janeiro, Museu Nacional, manuscrito, 1978.
- NIMUENDAJU, C. *The Apinayé*. Washington, Catholic University of America Press, 1939.
- . *The Tukuna*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1952.
- NINA RODRIGUES, R. A loucura epidêmica de Canudos, Antônio Conselheiro e os jagunços. Rio de Janeiro, *Revista Brasileira*, ano II, tomo XII, fasc. 69, 1897.
- . *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S/A, 1939.
- NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Col. Brasiliana, vol. 355, Cia. Editora Nacional, 1974.
- NUNES, Júlio Procópio Favila. *História de Canudos (narrativa documentada da campanha dos sertões do Estado da Bahia)*. Publicação feita em fascículos. Rio de Janeiro, Gazeta de Notícias, s.d. [cerca 1897].
- OLIVEIRA, Xavier de. *Beatos e cangaceiros*. Rio de Janeiro, 1920.
- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Folk-lore pernambucano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro 1907, vol. 70, parte II.
- . *Anais pernambucanos 1818-1823*, vol. VIII. Recife, Arquivo Público Estadual (reedição), 1962.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du "Contestado"*. São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, 1957.
- . Classifications des messianismes brésiliens. *Archives de Sociologie des Religions*, Janvier-Juin, n.º 5, 1958a.
- . *A dança de São Gonçalo num povoado bahiano*. Bahia (Col. Estudos Sociais), Livraria Progresso Ed., 1958b.
- . L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens. *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, Janvier-Juin, n.º 5, 1958c.
- . *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus Editora, 1965.
- PINHEIRO, Irineu. *O Juazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914*. Rio de Janeiro, Irmãos Ponjetti Editora, 1938.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas. Cargo-cult na Amazônia: observações sobre o milenarismo tukuna. *América Latina*. Rio de Janeiro, ano 6, n.º 4, 1963.

- . *Messianismo e conflito social, a guerra sertaneja do Contestado 1912-1916*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965.
- RAMOS, Jovelino P. Interpretando o fenômeno Canudos. *Luso Brazilian Review*, vol. 11, n.º 1, 1974.
- RIBEIRO, Darcy. Uirá parte em busca de Maíra. *Anhembí*, São Paulo, ano VII, n.º 76, 1957, vol. XXVI.
- RIBEIRO, Eunice. A difusão do adventismo da promessa no Catulé. *Estudos de Sociologia e História*, São Paulo, Editora Anhembí Ltda., 1957.
- RIBEIRO, René. O episódio da serra do Rodeador (1817-20): Um movimento Milenar e Sebastianista. *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 8, n.º 2, dez. 1960.
- . Brazilian Messianic Movements. In *Milenial Dreams in Action*. Editora Sylvia Thrupp. *Comparative Studies in Society & History*. Suplemento 2. The Hague: Mouton; New York, Humanities Press, 1962.
- ROCHA, Wagner Neves. *O sábado e o tempo*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1973.
- ROMERO, Tristão. *Vida completa do padre Cícero Romão Batista* (Anchieta do séc. XX). Juazeiro do Norte, 1950.
- SANTOS, João Felício dos. *João Abade*. Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1958.
- SCHADEN, Egon. *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*. São Paulo, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, 1946.
- . *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, 1954.
- . *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1959.
- SIMÕES DA SILVA, Antonio Carlos. *O padre Cícero e a população do NE. (Elementos de defesa, história, "folclore" e propaganda)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1927.
- SOUZA LEITE, Antonio Ático. Memória sobre Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Vila Bela. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco*, Recife, vol. XI, 1903.
- TALMON, Yonina. Millenarism. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York e Londres, vol. 9, 1968.
- TEIXEIRA MONTEIRO, Douglas. *Os errantes do novo século*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1974a.
- . Sertão e civilização: compassos e descompassos. *Anais do Colóquio de Estudos Regionais*. Curitiba, Boletim n.º 21, 1974b.
- . Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (org.), *O Brasil Republicano*, tomo III, 2.º vol. 1977, p. 39-92.
- THEOPHILO, Rodolpho. *Libertação do Ceará* (Queda da Oligarquia Accioly). Lisboa, 1914.
- . *A sedição do Joazeiro*. São Paulo, 1922.
- VERÍSSIMO DE MELLO. Informações sobre messianismo no NE. *Revista de Etnografia*, Porto, n.º 28, Museu de Etnografia e História, 1971.
- XAVIER DE OLIVEIRA, Antonio. *Beatos e Cangaceiros*, Rio de Janeiro, 1920.

**ANPOCS** **b i b**  
Revista Brasileira de Informação  
em Ciências Sociais

6