

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RUI BRAGADO SOUSA

**O MESSIAS CABOCLO: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE E A CULTURA
POPULAR DOS CAMPONESES NO CONTESTADO (1912-1916).**

MARINGÁ

2014

RUI BRAGADO SOUSA

**O MESSIAS CABOCLO: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE E A CULTURA
POPULAR DOS CAMPONESES NO CONTESTADO (1912-1916).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Política e Social.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias.

MARINGÁ

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

S725m Sousa, Rui Bragado
O Messias Caboclo: um estudo sobre a religiosidade e a cultura popular dos camponeses no Contestado (1912-1916) / Rui Bragado Sousa. -- Maringá, 2014.
154 f.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

1. Guerra do Contestado - 1912 - 1916. 2. Messianismo. 3. Milenarismo. 4. Cultura Popular. I. Dias, Reginaldo Benedito, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 21.ed. 981.032

ECSL-001568

**O MESSIAS CABOCLO: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE E A
CULTURA POPULAR DOS CAMPONESES NO CONTESTADO (1912-1916).**

RUI BRAGADO SOUSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Política e Social.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias (Orientador)
Departamento de História: Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Edson Armando Silva
Departamento de História: Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade
Departamento de História: Universidade Estadual de Maringá

MARINGÁ

2014

AGRADECIMENTOS

O período desta pesquisa coincidiu com o centenário da Guerra do Contestado (2012-2014). Nesse transcurso diversas pessoas tiveram participação determinante para a elaboração final do trabalho, seja com sugestões, críticas, indicações de fontes e referenciais, ou mesmo com breves reuniões e conversas informais, tão importantes no quesito motivacional. Agradeço primeiramente os meus orientadores, o oficial, Reginaldo Dias, pela liberdade que nos permitiu trilhar com fontes e metodologia pouco ortodoxas no meio acadêmico; a Solange Ramos de Andrade, pelo aprendizado em História das Religiões e pelo auxílio nos momentos de caos e incertezas, sua voz ponderada e sublime sempre foi um alento; a José Henrique Rollo Gonçalves, um erudito e companheiro desde o primeiro esboço para o projeto até a defesa.

Agradeço a Capes pelo financiamento parcial da pesquisa, o que permitiu a aquisição de alguns livros raros sobre o Contestado e a realização de três viagens a Santa Catarina, em busca de fontes e para a participação em simpósios temáticos sobre o centenário da “guerra santa”. O contato com o grupo de pesquisadores do Contestado foi de grande relevância para o acúmulo de informações, experiência e para que pudéssemos nos interar dos debates no centenário do conflito. Sou grato a Márcia Espig, sempre solícita; Alexandre Karsburg, pelo itinerário do monge João Maria; Rogério Rosa, pela cópia de documentos militares; a Delmir Valentini, Eloy Tonon, Nilson Thomé e Ivone Gallo, pelo tratamento sempre lisonjeiro; e sobretudo a Paulo Pinheiro Machado, pela ética acadêmica, engajamento e pela generosidade com novos pesquisadores. A todos os mestres do Contestado, minha gratidão.

Agradeço aos professores do DHI-UEM, que direta ou indiretamente contribuíram na formação da ideia original do projeto. Em especial, Christian Fausto, pela Primeira República; David de Paula, por Walter Benjamin; Marco Cícero, por Raymond Williams e Thompson; Sidnei Munhoz, pela Nova Esquerda Inglesa; Leandro Brunello, Fabio Bertonha, Luiz Miguel, Luis Alexandre Rossi (PUC) e Antônio Ozaí (DCS) pelas contribuições metodológicas. Ao coordenador do PPH Sidnei Munhoz; a Giselle Moraes, que transcende sua função de secretária para psicóloga. Agradeço aos colegas da linha de Política e Movimentos sociais que no decorrer dos créditos tornaram-se amigos.

Uma pesquisa acadêmica é sempre uma construção coletiva. Este trabalho certamente não existiria sem a contribuição preciosa de cada um dos nomes acima, se existe algum mérito, ele é compartilhado. A organização da narrativa e a redação final do texto são, porém, de minha inteira responsabilidade, assim como eventuais falhas e equívocos.

RESUMO

A Guerra do Contestado é seguramente o movimento social brasileiro com maior conotação messiânica e milenarista, ao ponto de alguns sociólogos a caracterizarem como “guerra santa”, ou como um messianismo do tipo clássico. Dentre os diversos elementos que tornam este conflito bastante multifacetado, o messianismo é um dos fatores mais complexos, pois escapa aos olhos do investigador. Termo evanescente e por vezes hermético, confunde os pesquisadores e o senso-comum. Assim ocorre com as fontes utilizadas na análise do Contestado, afinal o Messias não aparece explicitamente nos documentos, é preciso interpretá-lo. A dificuldade na análise do milenarismo produziu interpretações reducionistas e factuais, de cunho positivista com forte influência de Euclides da Cunha, onde os rebeldes sertanejos foram adjetivados de forma pejorativa como culturalmente arcaicos e atrasados e o messianismo associado à degeneração racial. Os caboclos, portanto, legaram o atributo inglório de fanatismo e ignorância, epíteto que carregam ainda hoje. A hermenêutica sociológica do messianismo representou um salto qualitativo quanto à definição conceitual do termo, porém não houve um diálogo efetivo entre a sociologia e a historiografia, fator que relegou o messianismo como um epifenômeno na recente produção historiográfica. Este trabalho objetiva corrigir esse hiato na literatura do Contestado, realizando uma leitura a contrapelo das fontes militares e uma discussão bibliográfica com as três fases distintas da literatura do evento. O propósito específico da presente pesquisa é compreender o messianismo como fruto de uma tradição judaica e cristã com uma racionalidade bastante específica, como um movimento que explode o *continuum* da história - de acordo com os conceitos benjaminianos. A crescente secularização e racionalização das esferas do sagrado opõem duas concepções distintas de História – a romântica-milenarista e a positivista – onde a utopia substitui a profecia e o Estado e a Igreja detém o monopólio da previsão do futuro, ora como imagem idealizada do progresso, ora como salvação fora do mundo material, respectivamente. O olhar macro, exógeno, não impede, porém, a ênfase nos protagonistas do conflito. Dito de outra forma, a partir de uma metodologia marxista, prioriza-se os personagens reais, anônimos ou de destaque, gente de carne e osso; a literatura e o folclore fornecem as fontes para pensar o messianismo em termos ontológicos, isto é, inerentes ao ser social. A partir do conceito de tradição cultural pode-se compreender o fenômeno messiânico do Contestado, e assim espera-se retirar o véu de fanatismo que (ainda) envolve o conceito; afinal, como afirmou Paul Ricoeur, "somos filhos bastardos da memória judaica e da historiografia secularizada do século XIX".

Palavras-chave: Guerra do Contestado, Messianismo, Milenarismo, Cultura Popular.

ABSTRACT

The Contested War is safely the largest Brazilian social movement with millenarian and messianic overtones, at the point to some sociologists to characterize as " holy war ", or as a messianism of the classical type. Among the many elements that make this conflict quite multifaceted, messianism is one of the most complex factors, it escapes the eyes of the researcher . Evanescent term and sometimes hermetic, confuses researchers and commonsense. So it is with the sources used in the analysis of Contested, after the Messiah does not appear explicitly in the documents, it is necessary to interpret it. The difficulty in the analysis of millenarianism produced reductionist interpretations and factual in nature with strong positivist influence of Euclides da Cunha, where the rebels were adjectival pejoratively as culturally backward and archaic and Messianism associated with racial degeneration. The *caboclos*, thus bequeathed the inglorious fanaticism and ignorance, that carry epithet still attribute. The sociological hermeneutics of messianism represented a qualitative leap as the conceptual definition of the term, but no effective dialogue between sociology and historiography, a factor that has relegated messianism as an epiphenomenon in recent historiographical production. This paper aims to correct this gap in the Contestado literature, performing a reading against the grain of military supplies and a literature discussion with three distinct phases of literature event. The specific purpose of this research is to understand messianism as an outgrowth of Jewish and Christian tradition with a very specific rationality, as a movement that explodes the *continuum* of history - according to Benjamin's concept. The secularization's increase and the sacred's rationalization oppose two distinct conceptions of history - the romantic-millennial and positivist - where utopia replaces prophecy and church and state monopoly of predicting the future, either as idealized image of progress, sometimes as salvation outside the material world, respectively. The macro look, exogenous, not, however, preclude the emphasis on the conflict's protagonists. Put another way, from a Marxist methodology, priority is given to the actual, anonymous or prominent characters, flesh and blood people; literature and folklore provides sources for the messianism thought ontological terms, therefore, the inherent be social . From the concept of cultural tradition can understand the messianic phenomenon Contested, and so is expected to remove the veil of bigotry (that still) involves the concept, after all , as Paul Ricoeur says , "we are bastard children of Jewish memory and of secular historiography of the nineteenth century".

Keywords: Contested War, Messianism, Millenarianism, Popular Culture.

SUMÁRIO

Introdução.....	08
Imaginário milenarista, realidade capitalista	09
Elementos para análise da “cultura messiânica”	15
Justificativa e objetivos.....	19
Capítulo I: O messias na história: a “origem”	29
1.1. A longa tradição judaico-cristã.....	29
1.2. A história do futuro	31
1.3. A força da tradição ou a tradição dos oprimidos.....	38
1.4. Da profecia à utopia	45
Capítulo II: O messias caboclo.....	50
2.1. A República contestada	50
2.2. A longa tradição do profetismo popular no Contestado	56
2.2.1. A epopéia de um peregrino: João Maria de Agostini	57
2.2.2. O profeta: João Maria de Jesus	65
2.3. O messias caboclo: Monge José Maria	73
2.3.1. José Maria: narrador, pedagogo, aglutinador.....	75
2.4. Armas & Rosa: virgens, videntes, oráculos	95
Capítulo III: Historiografia: três vertentes de uma única guerra	105
3.1. Os historiadores de farda (e jaleco)	106
3.2. A sociologia histórica	112
3.3. A história sociológica.....	115
Capítulo IV: Novos estudos sobre messianismo e o Contestado: aproximações	120
4.1. A esperança no passado: a experiência restauradora em Walter Benjamin	123
4.2. A esperança no futuro: a expectativa utópica em Ernst Bloch	134
Conclusão	142
Referências bibliográficas.....	149

“E um dia quando o tempo tiver passado e acalmado a dor, talvez os moços de hoje tornados então avós, conduzam pela mão os filhinhos e ajoelhados sobre túmulos, no ermo dos campos, com as mãos postas para o céu, relembrem por entre lágrimas doloridas a tragédia formidável, a luta dos seus antepassados (...)

E do seio morno da terra, nesse grande laboratório universal onde crepitam as ultimas cinzas dos ossos desses míseros responsáveis, ouvir-se-á talvez ainda um gemido de consciência torturada, porque a morte não traz o descanso aos maus, nem repousa às almas criminosas” (Henrique Rupp Jr., político catarinense, 1915).

“O fundo da ampulheta fala, expressa-se, é capaz de dialogar com a parte superior, retirando os vivos da solidão em sua passagem inexorável pelo vão” (José Carlos Reis, História & Teoria, 2006).

Introdução:

Henrique Rupp Jr., chefe político catarinense e Deputado Estadual, publicou uma série de artigos no jornal *O Estado*, de Florianópolis, em 1915 denunciando as causas das lutas do Contestado, sobretudo as atrocidades cometidas pelas forças repressoras e “a coragem indômita do sertanejo brasileiro”. Interpretações relativistas como a de Rupp – coletadas pelo Tenente Pinto Soares (1931) – são raras, pois os movimentos de característica messiânica e milenarista adquiriram um campo semântico negativo, pejorativo, relacionado ao fanatismo e seus adeptos vistos como meros jagunços. Acreditava-se que esses homens não tinham capacidade para pensar, planejar e buscar soluções para a situação de miséria e de exploração que os afligia cotidianamente. Talvez por isso, a recusa em vê-los como agentes históricos.

A Guerra do Contestado foi o maior conflito rural, campesino brasileiro no século XX, tipicamente messiânica¹ e milenarista². A magnitude do confronto impressiona. Teve início em outubro de 1912 e persistiu até o limiar de 1916, envolvendo cerca da metade dos efetivos do Exército daquele período, mais as milícias estaduais e grupos de vaqueanos³ e deixou entre oito e dez mil mortos. No auge dos conflitos os rebeldes conquistaram um território equivalente ao Estado do Alagoas, pressupostos para uma guerra-civil. Dentre as causas pode-se mencionar a opressão dos coronéis, a dificuldade pela posse da terra com o advento da República, a entrada do capital transnacional com as estradas de ferro cortando os sertões do Sul. Contudo, nenhuma dessas possíveis causas explica o surto messiânico e o misticismo que caracterizaram a ferrenha resistência que os camponeses impuseram às tropas legais.

Este fenômeno social não teve um Euclides da Cunha como cronista e ocorreu no mesmo período da Primeira Guerra Mundial, fatores que eclipsaram o movimento na imprensa e acarretaram em certo esquecimento da população e da historiografia na primeira metade do século passado. Contudo, a partir da publicação de *La Guerre Sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*, de Maria Izaura Pereira de Queiroz (1957), as pesquisas foram intensificadas e superam Canudos na segunda metade do século.

A definição “Guerra do Contestado” pode induzir ao erro: associá-la a disputa entre Paraná e Santa Catarina por terras fronteiriças ainda indeterminadas que, desde a separação

¹ Algumas definições teórico-metodológicas sobre o messianismo cristão encontram-se em LANTERNARI, Vittorio, *As religiões dos oprimidos*, pp. 319 a 339; PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Izaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, p. 27; WEBER, Max, *Sociologia das Religiões*, p. 16 a 18. Em linhas gerais, o Messias é alguém enviado por uma divindade, um líder carismático, para trazer a vitória do Bem contra o Mal, restituindo o paraíso sobre a Terra. Relacionado, segundo Weber aos povos párias; para Lanternari, aos oprimidos.

² “O milenarismo representa uma das formas assumidas pela frustração da espera messiânica” (...). “Elas enunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total. Afirmam o sentido da história. Apela ao agir humano” (DELUMEAU, 1997, p. 18).

³ Vaqueanos eram os civis que não aderiram à “guerra santa”, prestando serviços de mercenários aos coronéis e militares, extremamente importantes pelo conhecimento geográfico e cultural da região.

paranaense da Comarca de São Paulo, em 1853, eram contestadas judicialmente pelos dois Estados. Uma região fértil, grande produtora de erva mate, que ocupava cerca de 30 ou 40 mil quilômetros quadrados, entre os rios Negro e Iguçu, ao norte, e Uruguai, ao sul. Portanto, o conceito mais adequado seria Guerra *no* Contestado, uma vez que ambos os Estados enviaram forças militares para reprimir os caboclos beligerantes (AFONSO, 2007). Do verbo transitivo “contestar” os caboclos herdaram os sinônimos contradizer, contrastar, negar, objetar, enfim, o homônimo que denota reivindicação de direitos tradicionais, negados pela nova ordem política e econômica.

O movimento do Contestado é bastante multifacetado, com uma variedade de atores históricos e cenários que tornam o conflito demasiado complexo e permite diversas interpretações. É interessante o relativismo de Nilson Thomé (1999, p. 13) afirmando que para os religiosos ocorreu uma “Guerra de Fanáticos”; para sociólogos, houve um “Movimento Messiânico”; para políticos, aconteceu uma “Questão de Limites”; para militares, tratou-se de uma “Campanha Militar”; para marxistas, foi uma “Luta pela Terra”. De certa forma, o Contestado foi tudo isso e ao mesmo tempo, o que problematiza e enriquece o fenômeno.

Imaginário milenarista, realidade capitalista

Na região contestada e, de forma geral, nos sertões brasileiros do final do século XIX e início do XX, havia uma forte tradição de religiosidade⁴ que os sociólogos chamaram de “catolicismo rústico” ou profetismo popular, embasados nas relações de batismo e compadrio com monges peregrinos. Como demonstra o trabalho do sociólogo Duglas Monteiro (1997), ao comparar as afinidades e peculiaridades dos movimentos de Canudos, Contestado e Juazeiro, os monges do Sul e os beatos nordestinos como o Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro, verifica-se a existência de relações socioculturais e religiosas fora do eixo do catolicismo oficial. Há um evidente contraste entre o catolicismo popular ou “rústico”, no caso dos sertões, e o processo de romanização da Igreja no período republicano. Frei Rogério Neuhaus, franciscano alemão que assumiu a paróquia de Lages em 1892, relata a ausência de padres na região planaltina de Santa Catarina e Paraná, onde a população quase não conhecia os sacramentos da confissão e da

⁴ Por “religiosidade” compartilho as definições de Solange Ramos de Andrade (2010), como manifestações que envolvem crenças e práticas ligadas ao catolicismo (no caso, ao catolicismo rústico) que tem um ponto crucial de culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. A religiosidade constitui um patrimônio cultural e serve como elemento de identificação, de identidade entre uma nação, classe social ou etnia. Caracterizada pelo culto aos santos (no caso do Contestado, São Sebastião, São Miguel e São Jorge), por peregrinações e romarias e por ritos e cerimônias.

comunhão. “Mesmo os melhores elementos não se tinham confessado desde doze anos atrás”, escreveu Frei Rogério nas suas reminiscências (SINZIG, 1934, p. 90)⁵.

O Contestado e, generalizando, a maior parte dos sertões do Sul do país tem uma longa tradição desses monges, profetas, messias que são tidos como santos pelos fiéis. O primeiro, mais importante e estudado é o Monge João Maria de Agostinho, um italiano de nome Giovanni Maria de Agostini, que em 1838 cruzou o Atlântico e iniciou a sua “odisséia” pelo Novo Mundo. Atuou como missionário religioso pelos sertões brasileiros entre 1844 e 1852, inspirando muitos com sua conduta de penitente. Ganhou repercussão por conta da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar “milagrosa” uma fonte de água, passando esta a ter poderes curativos. Deixou o Brasil e continuou sua peregrinação por outros países do continente, vivendo entre cavernas, grutas e montanhas. Chegou aos Estados Unidos em 1863 e veio a falecer em Santa Fé, Novo México (KARSBURG, 2012).⁶

A pregação apocalíptica de João Maria, suas curas e o poder medicinal das “águas santas”, como ficaram conhecidas as grutas por onde o Monge passou, abriram espaço, através da fé do sertanejo, para o surgimento de novos profetas após seu desaparecimento. A personalidade mítica do primeiro João Maria o fez ser confundido com o segundo João Maria (Anastás Marcaf) que percorreu os campos paranaenses e catarinenses após a Revolução Federalista (1893-1895) e desapareceu por volta de 1908. Este João Maria de Jesus, como se anunciava, fazia abertas críticas à República, “lei do diabo”, em contraposição ao Império ou Monarquia, “lei de Deus”. Em torno da figura mítica de João Maria, formou-se – nas palavras do folclorista Euclides Felipe (1995, p. 31) – “um corpo de doutrina, ‘um evangelho caboclo’, com sua face anedótica, miraculosa, seus aspectos morais e sociais”.

O ano de 1908 coincide com início da construção da Estrada de ferro São Paulo – Rio Grande, concessão do Sindicato de Percival Farquhar⁷. A *Brazil Railway* receberia do governo federal uma faixa de terras de quinze quilômetros em cada margem da ferrovia. Obviamente o traçado da ferrovia não seguiu um sentido retilíneo, mas bastante sinuoso, aproveitando as melhores terras da região e desapropriando os posseiros que ali residiam. O mesmo ocorreu com a instalação da madeireira *Southern Brazil Lumber*, instalada no município de Três Barras –

⁵ A paróquia abrangia não só o extenso município de Lages, mas ainda os de São Joaquim, Curitiba e Campos Novos, das fronteiras ao sul do Paraná ao norte do Rio Grande. Os franciscanos assumiram a paróquia de Curitiba apenas em 1900, de Palmas em 1903, de Canoinhas em 1912 e de Porto União da Vitória em 1914.

⁶ Até a recente tese de doutorado de Alexandre Karsburg intitulada “O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do séc. XIX (1938-1969)” apresentada em 2012 a UFRJ, não se sabia o itinerário completo do Monge, sabia-se apenas que ele desaparecera por volta de 1850 no RS, dando início a uma espera escatológica por seu retorno (ou ressurreição). Quando na realidade ele percorrera todo o continente, tendo contato com o caudilho Juan Manuel Rosas na Argentina e chegando ao México, Estados Unidos e Canadá.

⁷ O “dono” do Brasil na Primeira República controlava um conglomerado industrial monopolista gigantesco. Além da *Brazil Railway* e da madeireira *Lumber*, detinha as concessões da ferrovia Madeira-Mamoré no norte do país, bem como empresas de energia no Rio de Janeiro e Bahia, companhias de navegação no Amazonas, portos, frigoríficos, etc.

Santa Catarina em 1911. A exploração em escala industrial em um vasto território logo tornou a *Lumber* a maior madeireira da América do Sul, inibindo a produção de pequenos exploradores de madeira e acirrando os conflitos por terra na região.

Nessa conjuntura de transformação social, “modernização” ou mesmo ruptura com antigos costumes e laços paternalistas – a ideologia do progresso positivista –, a visão de mundo tradicional do caboclo ganharia notoriedade através da figura do terceiro Monge, José Maria. Um curandeiro, suposto desertor militar, contador das estórias e lendas de Carlos Magno, cujo nome, até então suplantado pelos dois “João Maria” anteriores, se destaca após ter curado a esposa de um fazendeiro, dada como desenganada pelos médicos. Uma grande peregrinação de fiéis se aglomera em torno de José Maria, o que causa grande apreensão e temor ao coronel Francisco de Albuquerque, superintendente de Curitibaanos.

Sob o pretexto de que os “fanáticos” haviam proclamado a monarquia e coroado um novo imperador, o coronel Albuquerque pede apoio policial ao governador de Santa Catarina, Vidal Ramos. Os telegramas do Intendente provocaram alarme em Florianópolis, Curitiba e repercutiram até na imprensa do Rio de Janeiro⁸. Imediatamente enviou-se um contingente da polícia militar catarinense ao reduto do Monge, chefiado pessoalmente pelo desembargador Sálvio Gonzaga. No entanto, Gonzaga não atacou imediatamente os fiéis. De acordo com Vinhas de Queiroz (1981, p. 89), preferiu persuadi-los e utilizá-los para criar dificuldade ao governo do Paraná, “assim procurou *tocá-los* para o Estado vizinho.”

José Maria seguiu para os campos de Irani, perto de Palmas e sob jurisdição paranaense naquele período. A grande maioria dos fiéis que o cercava foi dispersa, acompanharam-no apenas 40 homens, poucos armados, mais os Pares de França, que formariam a guarda de elite do movimento. Ainda assim, o governo do Paraná acredita que se tratava de uma arquitetada e “maquiavélica” invasão catarinense para assegurar a posse dos territórios contestados judicialmente. O jornal *Diário da Tarde*, de ampla circulação em Curitiba publicou um artigo, no início de outubro de 1912, afirmando que “o Paraná se levantará como um só homem para defender seus direitos, embora odeie derramamento de sangue” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 90).

Rapidamente o Regimento de Segurança do Paraná foi enviado para a região sob o comando do Coronel João Gualberto, um militar com ambições políticas na capital do Estado, pretensioso e confiante na vitória certa pelo poder de artilharia de uma metralhadora.

⁸ Os ecos da Guerra de Canudos e a ação desastrosa dos militares frente aos devotos de Antonio Conselheiro ainda estavam presentes em 1912. Os surtos messiânicos provocavam alarde também pelas bandas do Sul: “A aura da loucura soprava também pelas bandas do Sul: o Monge do Paraná, por sua vez, aparecia nessa concorrência extravagante para a História e para os hospícios” (Euclides da Cunha, citado pelo Ten. Demerval Peixoto). Ademais, havia na região Sul um longo histórico de movimentos messiânicos como “Os Muckers” (São Leopoldo-RS, 1872), o “Canudinho de Lages” (SC, 1897), “Guerra do Pinheirinho” (Encantado-RS, 1902).

Subestimando os “jagunços ignorantes e fanatizados”, o Coronel redigiu um bilhete, ou melhor, um ultimato ordenando a rendição de José Maria, caso contrário lhes daria franco combate “em verdadeira guerra de extermínio”⁹ e, em caso de resistência, deveriam retirar as mulheres e as crianças que ali estivessem. Sem garantias e sem compreender os motivos pelos quais era perseguido, o Monge não se entregou. No inevitável combate, pereceram o Monge José Maria e o Coronel João Gualberto, porém, com poucas baixas, os sertanejos sentiram-se vitoriosos.

A morte dos dois comandantes parecia por fim ao litígio, pois muitos dos caboclos voltaram para Taquaruçu, em Santa Catarina, e os sobreviventes da polícia retornaram à capital paranaense. Todavia, a crença na ressurreição de José Maria, a esperança messiânica de que o monge voltaria com um exército encantado dos mortos manteve o espírito de exaltação dos rebeldes e o que era apenas um estado de endemia tornou-se uma epidemia generalizada, estava decretada a “Guerra Santa de São Sebastião”. Pelos próximos quatro anos os camponeses se organizariam em uma resistência ferrenha pela terra e pela fé, na esperança milenarista de estabelecer a lei de Deus aqui na Terra.

Como veremos no segundo capítulo, a guerra do Contestado ocorreu em um momento de crise republicana e representou uma oportunidade de afirmação e de integração de um território hostil aos ideais progressistas do positivismo republicano. Dessa forma é possível compreender a brutal repressão das forças estaduais e federais ao agrupamento em torno de um Monge que não tinha outro modo de organização política para defender seus ideais e direitos. Compreende-se também o amplo apoio dos jornais e da opinião pública para o massacre sertanejo e uma produção “historiográfica” que buscava justificar a ação militar, trata-se dos “historiadores de farda”, expressão cunhada por Rogério Rodrigues (2008) para designar essa fase da literatura do conflito.

Pode-se subdividir a historiografia do Contestado em duas vertentes, uma frente que concebe a participação dos monges e o messianismo como fator decisivo e aglutinador e outra que vê o fator religioso como um epifenômeno, questão secundária e marginalizada que impediria a visão do essencial, a saber: a entrada do capital transnacional (*Lumber e Brazil Railway*) e o desenraizamento do sertanejo pela desapropriação de suas terras. A esse respeito, compartilhamos a opinião de Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 26), afirmando que os dois fatores estão intrinsecamente relacionados, não sendo possível separá-los em busca de um “tipo ideal” para análise do conflito.

O avanço do viés sociológico (a segunda fase literária, de 1957 a 1974) é extraordinário, pois rompe com os termos etnocêntricos de “fanatismo” e “patologia social”, ainda persistentes

⁹ O famoso telegrama publicado na íntegra por Antonio Pedro Tota (1983, p. 41).

na literatura tradicional da década de 1950¹⁰. Todavia, historicamente há uma grande problemática nesse tipo de abordagem. São conceitos generalizantes ou mesmo estruturais, onde as pessoas, ou melhor, as massas têm pouca importância enquanto classe. O camponês aparece nesses estudos como coadjuvante e a teoria ou uma tipologia ideal na tentativa de apreender o messianismo é que ganha destaque exacerbado. Não há continuidade histórica, o messias simplesmente irrompe de forma descontínua com o desenvolvimento histórico.

Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 34) defende a tese da laicização do conflito, “o ponto de vista de que as características milenares e messiânicas *são apenas alguns dos aspectos* a serem avaliados no movimento do Contestado” [Grifo nosso]. Portanto, para este historiador o conceito de messianismo, tal como é empregado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), é pouco útil para o estudo deste movimento social, rejeitando assim a classificação e tipologias desenvolvidas pela sociologia das religiões. Machado define o Contestado como um movimento político “um episódio importante na história da luta de classes no Brasil” (p. 35).

Obviamente cada autor procura isolar seu objeto para uma análise mais profunda, dialética (contradição, antítese com demais autores do tema) e problematizada do assunto e isso é perfeitamente compreensível. Todavia, ao relegar determinados fatores como secundários, seja de forma deliberada ou ocasional, o pesquisador acaba por mascarar o fenômeno. Maria Izaura Pereira de Queiroz (1976, p. 31), citando Henri Desroche, esclarece:

Os dois conceitos de Messias e de Milênio implicam “uma ligação essencial de fatores religiosos com fatores sociais, do espiritual com o temporal, dos valores celestes com valores terrestres, tanto na desordem que preconizam a abolição, quanto na nova ordem, de que anunciam a instauração” [...] São movimentos em que devemos sempre encontrar, estreitamente unidos, aspectos terrestres e celestes, seja na motivação que os causa, seja nos fins que se propõe, seja nos meios de que lançam mão para atingir a estes.

Outra característica marcante do messianismo, segundo essa mesma socióloga, é a *coletividade*, ou seja, não destinam salvação e paraíso a indivíduos, mas sim à comunidade ou grupo social. O Reino Celeste na terra, por si só indica que a terra se transforma não para um homem só, mas para a humanidade, é um Reino. Assim, o sofrimento de uma comunidade e não o sofrimento de indivíduos é objetivo da *esperança* e da salvação. Completa-se assim a definição de messias: não é qualquer salvador, é o redentor que traz uma salvação coletiva e terrena. A citação de Max Weber feita por Queiroz é patente: “toda necessidade de salvação é expressão de uma *indigência*, e por isso a opressão econômica ou social é uma fonte eficaz de seu nascimento,

¹⁰ Na seqüência do conflito e durante toda a primeira metade do século 20, a literatura leiga e “científica” fez referência aos revoltosos como fanáticos, ignorantes, jagunços ou mesmo como uma patologia social. Esse discurso fica evidente nas fontes jornalísticas do período, nos escritos militares e até mesmo na literatura médica, como é o caso de Aujor Ávila da Luz que na década de 1950 escreve “*Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*” e de Oswaldo Cabral (1960, p. 18), afirmando que “a campanha do Contestado foi uma luta de marginais, de desajustados (...)”.

embora de nenhum modo exclusiva” (WEBER, *apud* QUEIROZ, 1976, p. 127). Portanto, fica evidente que, sendo um fenômeno coletivo e inerente às condições materiais de existência (Weber relaciona messianismo como religião dos povos párias), não deve ser abordado como algo exógeno, “suspense no ar”, independente das questões econômicas. Tampouco deve ser analisado como mera função, ideologia ou reflexo da base econômica.

O grande mérito da tese de Machado é o debate que inaugura com Pereira de Queiroz, sinalizado no prefácio por Marli Auras. Para relativizar o conceito de “anomia social” utilizado por Queiroz (1957; 1976), o autor busca suas origens em Durkheim e Weber e demonstra coerentemente como este termo transformou-se em um “conceito que explica tudo”. Para Machado, o movimento do Contestado não se apresentou de forma tão uniforme e homogênea, afirmando que não existe uma separação nítida entre as lideranças religiosas e os comandantes “leigos”. Mas pondera, declarando que “as lideranças religiosas sempre tiveram peso político importante na vida dos redutos, sendo a ‘virgem’ Maria Rosa a liderança com maior ‘voz de comando’ em Caraguatá” (MACHADO, 2004, p. 23 e 24).

Há, entretanto, um contraponto a esta crítica. Desde a geração dos sociólogos (Vinhas de Queiroz, Pereira de Queiroz e Duglas Monteiro) que, na década de 1960 praticamente “reescreveram” o Contestado com a erudição em fontes e métodos, rompendo com a literatura médica e militar, o conceito de “messianismo” praticamente desapareceu da historiografia do Contestado. Aparentemente tornou-se um conceito sociológico desprezado pelos historiadores. Mesmo em obras que abordam os Monges, como *Os Iluminados* de Nilson Thomé (1999); *Os Monges do Contestado*, de Eloy Tonon (2012), há a análise do profetismo popular, porém, não se explica o processo pelo qual os sertanejos do Paraná e Santa Catarina se organizaram em torno do Monge José Maria como representante de seus anseios materiais e espirituais.

É justamente nesse “hiato” historiográfico que este trabalho se insere e justifica-se. Na tentativa de apreender os movimentos de característica messiânica e milenarista como movimentos sociais e políticos, com uma racionalidade específica, a recente produção historiográfica tende a deslocar o messianismo como um epifenômeno, questão secundária que encobriria a visão do essencial, ou seja, a organização laica do movimento. Essa tendência é perceptível desde *Milagre em Joazeiro*, onde Ralph Della Cava (1976) busca as origens sociais do milagre que deu origem ao culto a Padre Cícero; é fundamentada com a descoberta das prédicas de Antônio Conselheiro, onde se percebe o cunho acentuadamente político das pregações do líder de Canudos; e consolidada com Paulo Pinheiro Machado (2004), em sua análise em torno das lideranças civis do Contestado. No entanto, a expectativa de ressurreição do Monge José Maria e de fundação de uma cidade sagrada tornaram o Contestado, sem dúvida, o mais explicitamente messiânico e milenarista dos três movimentos. Assim sendo, acreditamos

que relegar um dos aspectos mais ricos e complexos da “guerra santa” como secundário, mesmo com objetivos nobres, seria encobrir um dos traços mais importantes da cultura cabocla.

Elementos para análise da “cultura messiânica”

Há certa dificuldade metodológica na abordagem do objeto histórico “religião” sob a ótica marxista. Nos meios acadêmicos ou mesmo na práxis social existe uma aparente incompatibilidade que distancia estes conceitos. A historiadora das religiões Jaqueline Hermann, no livro *Domínios da História*, organizado por Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997), exemplifica essa problemática. Para esta pesquisadora, o debate está relacionado à herança positivista do marxismo; o Positivismo superaria as hipóteses metafísicas e teológicas por leis científicas inquestionáveis (Religião da Humanidade). Na realidade, o debate está mais direcionado ao Iluminismo¹¹ que ao Positivismo, tendo em vista que “a concepção iluminista faz contraponto à visão teológico-cristã, oriunda de Santo Agostinho, secularizando-a, transpondo-a do transcendente ao imanente, humanizado-a enfim” (VAINFAS, 1997, p. 48).

Para Jaqueline Hermann, Émile Durkheim, com *As formas elementares da vida religiosa*, e Max Weber com os estudos sobre origem da religião, tipo ideal, apresentam um contraponto teórico a Marx, que já em 1842 afirmava que “a religião não vive no céu, mas sim na terra”, aludindo às condições materiais, sociais e políticas das ideias religiosas. A autora afirma ainda que, para Marx e Engels, o estudo das religiões só poderia ser feito atrelado à luta de classes na medida em que “percebiam a religião como uma ilusão destinada a mascarar e a justificar as desigualdades entre as classes sociais, cuja origem tinha bases *eminente* sociais” e conclui afirmando que “estes autores [Marx e Engels] contribuíram pouco para a valorização da história das religiões” (HERMANN, 1997, p. 334).

Em síntese, apesar de religião e marxismo estarem intrinsecamente relacionados aos paradigmas iluministas racionalistas e aos pós-modernos, a maior problemática ao abordar esse tema está no campo da História das Ideias, na oposição entre idealismo e materialismo. As ideias se apresentam na história de maneira autônoma, independente em relação às demais instâncias do real, quando não se afirma que somente as ideias são reais. Segundo Ronaldo Vainfas (1997, p. 100), evolucionismo e marxismo, apesar das distinções, possuem uma premissa em comum: as ideias são produtos socialmente determinados; não constituem uma distinção e separação da existência social.

¹¹ De acordo com José Carlos Reis (1996, p. 48), há aspectos iluministas e dialéticos em Marx: o aspecto comtiano: a evolução implica na substituição da religião, da especulação, do mito e da imaginação pelo espírito objetivo; o aspecto darwinista: a evolução é um processo natural de melhoria da espécie. Como filosofia da história, o marxismo é, portanto, uma síntese de todas as grandes filosofias da história de sua época.

Tal pensamento, dominante, diga-se de passagem, deve-se primordialmente a Max Weber. O autor da *Ética Protestante* se refere ao materialismo histórico como “ingênuo” e que suas ideias se originam como mero “reflexo ou como superestrutura de situações econômicas” (WEBER, 1983, p.14). Com relação à Reforma protestante, Weber ainda afirma que:

devemos evidentemente libertar-nos da ideia de que é possível interpretar a Reforma como ‘conseqüência histórica necessária de certas mudanças econômicas’. Inúmeras circunstâncias históricas que, não somente independem de toda lei econômica, como também não mantêm relação alguma com qualquer ponto de vista econômico (WEBER, 1983, p.61).

Weber (1983, p 61) reitera que o estudo sobre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* poderia também, “de uma forma evidentemente modesta, tornar-se uma contribuição para a compreensão da maneira pela qual as ‘ideias’ adquirem força na História”, uma vez que “o espírito do capitalismo estava presente antes do desenvolvimento capitalista”. Como veremos, no entanto, há mais aproximações que distanciamento entre Karl Marx e Weber, desde que o conceito de religião seja compreendido de acordo com a definição de Durkheim (1996, p. XVI), como uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas; os ritos são maneiras de agir que apenas surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. “Nada pode haver na fé que não tenha estado antes nos sentidos. (...) A religião parece (...) não como um vago e confuso devaneio, mas como um sistema de ideias e de práticas bem fundamentadas na realidade” (DURKHEIM, 1996, p. 63) A síntese entre a realidade social e o mundo das ideias, eis a chave do enigma entre marxismo e religião, e que pode ser a ponte hermenêutica para a compreensão da dicotomia entre o imaginário milenarista e a realidade capitalista do Contestado.

Ainda assim existe um grande abismo entre a ortodoxia católica¹² e o pensamento original de Karl Marx e Friedrich Engels¹³, uma aparente incongruência que limita análises históricas e que foi desastroso para os Partidos Comunistas em todo o mundo, e, em boa medida colaborou para a ascensão dos fascismos na Europa¹⁴. Vejamos o contexto histórico e político nas palavras do próprio Marx: “A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio de povo”¹⁵. E mais, “o homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2010. p.

¹² Hugues Portelli descreve de forma detalhada a condenação do Comunismo pelas encíclicas e bulas papais desde 1846 com a *Qui Pluribus*, até a Teologia da Libertação, pelo cardeal Ratzinger.

¹³ “O socialismo cristão é apenas a água benta com que o padre consagra o despeito dos aristocratas”. Marx e Engels. Manifesto do Partido Comunista, p. 90.

¹⁴ De forma generalizante, esse é o pensamento central de Walter Benjamin, nas *Teses Sobre o Conceito de História* e em outros ensaios.

¹⁵ Michael Löwy (2000, p. 12 e 13) enfatiza que essa afirmação *não é de modo algum especificamente marxista*. A frase pode ser encontrada em vários contextos, nos escritos de Kant, Herder, de Feuerbach, de Bruno Bauer, de Moses Hess e de Henrich Heine.

145). Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, obra de 1844, Marx explica que a luta religiosa era, na verdade, indiretamente uma luta política, uma vez que ambas estavam extrinsecamente relacionados: “a religião é apenas o sol ilusório que gira em torno do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (...) a crítica do *céu* transforma-se, assim, na crítica da *terra*, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica política” (MARX, 2010. p. 146). Dito de outra forma, em uma passagem quase poética e bastante conhecida, “a crítica (à religião) arrancou as flores imaginárias da corrente, não para que o ser humano carregue a corrente sem fantasia, sem consolo, mas para que se desvencilhe da corrente e colha a flor viva.”¹⁶

Se compreendermos Marx e seu tempo, levando em conta a ligação íntima entre religião e política, podemos supor que era inevitável que um movimento de crítica religiosa rapidamente se secularizasse em uma crítica de oposição política. Para Michael Löwy (2000, p.14), nesse período Marx ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegelianista, sem qualquer referência a classes sociais e quase a-histórico. *A Essência do Cristianismo*, de Feuerbach, provocou grande influência nos jovens Marx e Engels, ao ponto de Engels afirmar que “naquele período éramos todos feurbachianos”. A superação do materialismo antropológico ou do antropoteísmo – Feuerbach chega a afirmar que “teologia é antropologia” – viria com as *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã*, pois “o materialismo de Feuerbach se manifesta na concepção do homem como ser corpóreo, ser natural. É um materialismo ausente no âmbito de que o homem é ser social e faz história” (MARX; ENGELS, 2007. p. 36 e 37).

Pelos pressupostos da *Ideologia Alemã*, a consciência humana é determinada pelas relações materiais de existência, “a consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”. Ou dito de outra forma: “ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, *aqui é da terra que se sobre ao céu*” (MARX; ENGELS, 2007. p. 19, grifo nosso).¹⁷ Portanto, fica evidente que a crítica à religião em Marx, nada mais é do que uma crítica política, à tradição de Kant e Hegel, ao idealismo dominante daquele período. Pois “os alemães se movem no domínio do ‘espírito puro’ e fazem *da ilusão religiosa* a força motriz da história”, em outras palavras “a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é *também o poder espiritual dominante*” (idem, p. 48).

¹⁶ Marx, Introdução à crítica da filosofia de Hegel, citado por Ernst Bloch, O princípio Esperança, v.3, p.266. Tradução brasileira ligeiramente modificada: “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (MARX, 2010, p. 146).

¹⁷ Importante esclarecer que por Materialismo Histórico, entendemos uma metodologia científica. Não abordamos o marxismo como uma religião ou messianismo secularizado, como fazem alguns teólogos da libertação (Hugo Assmann e Enrique Dussel). Este posicionamento é compartilhado por Michael Löwy e Ernst Bloch. Mas há estudos interessantes que vêm até mesmo na idolatria de mercado, na crença a mão invisível que se auto-regula, um sistema messianizado. É o caso de Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert, sintetizado no interessante livro do professor de Teologia da PUC-PR, Luiz Alexandre Rossi: *Messianismo e modernidade, repensando o messianismo a partir das vítimas*.

E no *Grundrisse* (manuscritos de 1857 e 1858), obra lançada pela primeira vez no Brasil em 2011, no capítulo sobre o dinheiro, Marx cita a lamentação dos povos antigos, gregos sobretudo, do dinheiro como fonte de todos os males e afirma que os laços têm de estar organizados como laços *políticos, religiosos* etc., na medida em que o poder do dinheiro não é o *nexus rerum et hominum* [aquilo que une as coisas e pessoas].

O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício – a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro eterno. Daí a conexão entre o puritanismo inglês ou também o protestantismo holandês com o ganhar dinheiro (MARX, 2011. p. 175).

De acordo com os estudos de Michael Löwy (2000) e Eric Hobsbawm (2011) Weber não poderia ter lido o *Grundrisse*, uma vez que esses esboços para *O Capital* permaneceram inéditos até 1940, portanto quase vinte anos depois da morte de Weber. No entanto, comparando com a *Ética Protestante*, a semelhança é mesmo surpreendente: “Combinando essa restrição do consumo com a liberação da procura de riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: acumulação capitalista através da compulsão ascética à poupança” (WEBER, 1983, p. 124).

Marx menciona ainda o papel da reforma na Inglaterra na espoliação dos bens da igreja e das terras comunais. Ao dar um novo e terrível impulso à expropriação violenta do povo no século XVI, a nova religião favoreceu a acumulação primitiva de capital e na transformação que fez de quase todos os feriados em dias úteis, o protestantismo desempenha um importante papel na gênese do capital. Temos, portanto, uma sociologia das religiões intrínseca ao marxismo. Mais interessante que a validade empírica de tais análises históricas é seu significado metodológico: o reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do capitalismo moderno (LÖWY, 2000. p. 15 e 16).

Friedrich Engels percebeu a problemática que a distinção entre base econômica ou infraestrutura e os níveis de cultura ou superestrutura poderiam causar em interpretações deterministas após a morte de Marx¹⁸. Em diversos documentos buscou elucidar o problema:

No tocante ao político, jurídico, filosófico, teológico, o que há é um material que se formou independentemente, por obra do pensamento de gerações anteriores que atravessou no cérebro dessas gerações sucessivas em processo próprio e independentemente de evolução. Religião e filosofia [são] esferas ideológicas que flutuam ainda mais alto no ar (ENGELS, *apud* CARDOSO, 1998, p. 09; RUDÉ, 1982, p.17).¹⁹

¹⁸ Em uma passagem de *Sobre História*, Hobsbawm é categórico: “tem-se a impressão de que diversos historiadores marxistas vulgares não liam além da primeira página do Manifesto Comunista e da frase ‘a história de todas as sociedades até agora existentes é a história da luta de classes’” (1998, pp. 87 e 165).

¹⁹ Ivan Manoel (2004, p. 113), traz outra passagem de Engels que não deixa dúvidas quanto a autonomia relativa da superestrutura: “Segundo a concepção materialista de história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção da vida real. Nem Marx, nem eu afirmamos, uma única vez sequer, algo mais que isso. Se alguém o modificar, afirmando que o fator econômico é o único fator determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela

No *Método dialético*, Michael Löwy esboça uma aproximação entre Weber e Marx, com um subtítulo bem intitulado “notas críticas sobre um diálogo implícito”. O Autor cita algumas semelhanças entre Karl Marx e Max Weber e pergunta-se como explicar que a *Ética Protestante* seja tão frequentemente apresentada como a grande obra “anti-Marx” da sociologia moderna? A resposta é sarcástica e realista: “uma das razões é provavelmente a necessidade da imagem de um São Jorge acadêmico que esmague o dragão marxista” (1976, p. 36). Para José Carlos Reis (1994, p. 24) “em Weber, o tipo ideal é um modelo abstrato, construído independentemente da realidade. (...) Um conceito é sempre uma construção universalizante da diversidade e é sempre diferente, enquanto reconstrução”. Assim sendo, a crítica feita por Paulo Pinheiro Machado acerca do conceito de “anomia social” utilizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz faz todo sentido. E pode ser estendido, ainda que com as devidas proporções, apenas ao conceito e não à obra, ao termo utilizado por Duglas Teixeira Monteiro (1974), “desencantamento e reencantamento de mundo”.

Justificativa e objetivos

O propósito e o foco deste trabalho é a análise da cultura popular do sertanejo do início do século XX, para que a partir do conceito de “tradição” thompsoniano e um olhar visto “de baixo para cima” da religiosidade rústica daqueles caboclos, os conceitos de messianismo e milenarismo não sejam impostos a eles, mas inversamente, brotem de seus costumes, de sua fé e cultura. Durante esse processo verificamos novos elementos até então marginalizados na literatura do Contestado, por exemplo, como a fome pode ser um elemento (e uma pulsão no pensamento de Ernst Bloch) determinante para a irrupção dos surtos messiânicos e diretamente relacionados à dificuldade pela terra na Primeira República.

Todos os autores especialistas em messianismo, de Weber (2010) a Pereira de Queiroz (1976), de Lanternari (1974) a Norman Cohn (1996), utilizam um “prefixo” antes de messianismo: *esperança* messiânica. Todavia, não há (até onde se pôde pesquisar) um estudo do conceito de esperança como categoria histórica e filosófica aplicado. O mesmo ocorre com a conceitualização do “sonho” milenar, do “sonho” igualitário, da justiça social. O Reino Messiânico é, em geral, um reino futuro, *espera-se* por ele; o que não é pode vir-a-ser. Dessa forma, justifica-se o estudo da afinidade eletiva do pensamento de Ernst Bloch, relacionando utopia, esperança e messianismo, juntamente com a história cultural de Walter Benjamin, que nos permitiu pensar em “tempo histórico e tempo messiânico”, na convergência de tempos divergentes. Esse choque cultural, para Max Weber (2010), pode produzir movimentos

também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determina sua forma como fator predominante”.

messiânicos. Para não cairmos na armadilha estruturalista da geração de sociólogos e sobrepor conceitos aos protagonistas do Contestado, pautamo-nos no marxismo britânico e sua vertente da história cultural. Pois “a História é o choque entre a tradição e a organização política” (BENJAMIN, 2012, p. 33). Espera-se que assim surjam – nas palavras de George Rudé (1991) – os rostos na multidão, gente de carne e osso e não os termos teóricos e metodológicos.

A historiografia dos movimentos sociais evoluiu positivamente a partir das publicações de autores anglo-saxões, como Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Perry Anderson, Edward Thompson, Raymond Williams e do canadense George Rudé que, em meados da década de 1950, com a criação de revistas, como a *Past and Present* e, depois a *New Left Review*, rompem com a ortodoxia marxista (vulgar) baseada no determinismo econômico sem, no entanto, perder a “luta de classes” de vista. Nas palavras de Ronaldo Vainfas (1997, pág. 155), trata-se “de uma visão marxista da história cultural”. Ou, da herança intacta, coesa e dialética do marxismo (marxiano) no século XX. A partir dos pressupostos do marxismo britânico e de autores bastante heterodoxos como Walter Benjamin e Ernst Bloch – que concebem uma aproximação entre materialismo histórico e teologia – é possível escapar das armadilhas metodológicas que marcaram a produção marxista de meados do século XX. Entre eles, a explicação causal dos surtos messiânicos como mero reflexo do atraso econômico e cultural do Brasil no período de “crise do latifúndio semi-feudal” (FACÓ, 2009), ou como sintoma de uma “crise estrutural” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981).

No livro *Historiadores do nosso tempo*, Marcos Lobato Martins (2010, p. 77), refere-se a Eric Hobsbawm: “o renovador do marxismo”. Essa renovação, todavia, não representa uma ruptura, pelo contrário, trata-se de uma renovação motivada pelos anseios da realidade social da segunda metade do século XX. A primeira e importante mudança de foco entre Hobsbawm e o marxismo do século XIX ou mesmo a ortodoxia stalinista foi o estudo de movimentos camponeses. Como escreveu Martins, essa simples escolha representou uma heresia no marxismo oficial, uma vez que o próprio Marx havia relegado os camponeses como culturalmente arcaicos, reacionários e mesmo como massa de manobra, um “saco de batatas” (Dezoito Brumário) e que refletia o “idiotismo da vida rural”²⁰ (Manifesto Comunista). A ênfase dada aos movimentos camponeses talvez se explique pelo fato de que as maiores revoluções do século XX ocorreram em sociedades basicamente agrárias como a Revolução Russa, Chinesa e Cubana. “Rebeldes Primitivos” e “Bandidos” estão dentro dessa temática e com grande influência nos estudos rurais brasileiros.

²⁰ O termo polêmico “idiotismo” é trabalhado em detalhes por Raymond Williams (1989, p. 58). De forma análoga, é relativizado pelo próprio Hobsbawm em *Sobre História*, no capítulo final sobre o Manifesto Comunista. A última edição do Manifesto (Editora Boitempo, 2010) traduz a expressão “idiotismo da vida rural” de forma mais comedida, como “embrutecimento da vida rural” (p. 44).

Segundo Eric Hobsbawm (1970, p. 2 e 3), estudando os movimentos sociais pré-políticos na Itália e na Espanha no final do século XIX, para compreender tais revoltas é preciso partir da verificação de que a modernização, a irrupção do capitalismo em sociedades camponesas tradicionais, a introdução do liberalismo econômico e das relações sociais modernas significaram para elas uma verdadeira catástrofe, um cataclismo social que as desarticula completamente. Portanto, a eclosão dos movimentos milenaristas ou messiânicos se prende à expansão da sociedade capitalista em regiões ainda dominadas pelos laços de solidariedade tribal. Hobsbawm afirma que o tipo de comunidade que produziu as heresias milenaristas não se presta a uma distinção muito clara entre o religioso e o secular. Discutir a respeito de saber se uma seita é religiosa ou social não tem fundamento, pois ela será sempre e automaticamente, de um modo ou de outro, as duas coisas.

O clássico *Bandidos* representou um salto qualitativo quanto a inclusão de grupos marginalizados, e anteriormente quase a-históricos, como símbolos e sintomas da crise de determinada sociedade. Houve um abarcamento de “elementos desclassificados” como bandidos, ladrões, mendigos, prostitutas na história social, antes desprezados pelo próprio marxismo como lumpemproletariado²¹. Para a análise específica do nosso objeto, o Contestado, esta obra do marxista inglês contribui duplamente. Em um primeiro momento refutando a historiografia tradicional que qualificava os camponeses que aderiram aos redutos santos do Contestado como meros jagunços e fanáticos, pensamento que fica explícito no livro de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, e em toda a literatura médica e militar da primeira metade do século XX.²² O segundo elemento pertinente é a relação entre os bandidos ou “fanáticos” com os movimentos milenaristas.

De E.P. Thompson emprestamos os conceitos de “tradição cultural” e experiência, relacionando a resistência popular, os costumes e a tradição religiosa. “Essa cultura expressa os sistemas de poder, as relações de propriedade, as instituições religiosas etc., e não atentar para esses fatores simplesmente produz uma visão pouco profunda dos fenômenos e torna a análise trivial” (THOMPSON, 1998, p. 288 e 289). Seu conceito de “economia moral”, descrito em *Costumes em Comum*, também auxilia a compreensão de que toda desorganização histórica das condições sociais acarreta na desarticulação dos conceitos e das representações dos homens e, por conseguinte, de suas representações religiosas. De acordo com Ronaldo Vainfas (1997), o campo teórico da cultura popular em Thompson valoriza a resistência social e a luta de classes em conexão com as tradições, os ritos e o cotidiano das classes populares, em um contexto

²¹ O termo alemão “lumpen” não tem uma tradução específica no português. Originalmente significa “trapo”, bandidos, ladrões, assassinos, etc. Trapo no sentido de classe, ou seja, como uma colcha de retalhos, são os fios que se soltam do todo.

²² É uma das teses do belo livro e já clássico *Cangaceiros e Fanáticos*, de Rui Facó.

histórico de transformação, pois a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. São inter-relações recíprocas entre os dois universos culturais que de certo modo, escreve Vainfas (1997), aproximam-se dos conceitos de circularidade formulado por Ginzburg. “Pois não existe desenvolvimento econômico que não seja ao mesmo tempo desenvolvimento ou mudança de uma cultura” (THOMPSON, 1998, p. 304).

Com os trabalhos do canadense George Rudé houve um avanço teórico na abordagem da multidão na história, da turba enquanto organização consciente das massas e extremamente eficaz na busca de seus objetivos imediatos. Em *A multidão na história*, Rudé afirma que esses movimentos de massa são uma transição entre a *jacquerie* camponesa e os movimentos milenaristas do passado e a greve do futuro. Para Rudé (1991), a forma específica de protesto foi o motim da fome, uma “expressão das dores do parto de uma nova sociedade” (p. 207). Em suma, “O que vimos foi uma rica variedade de motivos e crenças, através dos quais as questões econômicas e os apelos aos direitos consuetudinários existiam, lado a lado com novas concepções do lugar do homem na sociedade e a busca do milênio” (RUDÉ, 1991, p. 252).

A vertente cultural do marxismo britânico pode, também, ser evidenciada nas obras de Raymond Williams e Christopher Hill. Se Thompson cunhou o termo “economia moral”, pode-se dizer que Williams trabalha na “fronteira da moral”, entre o campo e a cidade, o contraste entre a *urbes* e o rústico. A moral aqui apresentada está embasada no contexto da cultura, na série de valores e costumes que perpassam as mudanças históricas e demoram para se adaptarem aos novos horizontes culturais e/ou religiosos. Contudo, ainda há em Williams um engajamento que o leva a ver as transformações abruptas do século XVIII com certo estranhamento, tendo em vista sua origem em uma Grã-Bretanha rural. É o olhar do observador surpreso e às vezes pasmo que lembra Friedrich Engels em “Situação da classe trabalhadora na Inglaterra”.

Através da metodologia que Williams chama de “retrospecção” ou escada rolante, o autor compara diversas épocas literárias, de Homero a Aldoux Huxley, sem, todavia, perder o século XVIII de vista. Ele discorda da interpretação de autores (mesmo os socialistas) que caem no que ele denomina de “idealização do industrialismo”. “A polidez do melhoramento tem como contraponto necessário a dura realidade do poder econômico, e uma *ênfase moral* diferente torna-se inevitável (WILLIAMS, 1989, p. 231). Nesse sentido, é lícito aceitar o termo “fronteira cultural”, respeitando as devidas proporções de tempo e espaço, nos costumes camponeses do Contestado, bem como a utilização da literatura como fonte histórica.

A canção da terra, a canção do trabalho rural, a canção do amor por tantas formas de vida com as quais todos nós partilhamos nosso universo físico, é importante demais, comovente demais, para que abramos mão dela sem resistência, numa traição odiosa, e a entreguemos à arrogância dos inimigos de todas as formas significativas e concretas de independência e renovação (WILLIAMS, 1989, p. 365).

O nome de Christopher Hill, por sua vez, confunde-se com seu objeto de análise, a Revolução Inglesa. São diversos os títulos que o fizeram referência obrigatória do período. Mas o longínquo século XVII inglês poderia, aparentemente, ser pouco útil em termos comparativos e metodológicos com a Guerra do Contestado. Poderia, não fosse sua tese polêmica e monumental sobre as representações, ora subversivas, ora conservadoras, da *Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Hill demonstra que, mesmo na esfera secular, não havia separabilidade entre política e religião:

eu questionei se a Bíblia poderia ter sido, para a Revolução Inglesa, um equivalente de Rousseau para a Revolução Francesa ou de Marx para a Russa, isto é, uma fonte de estímulos intelectuais e de novas ideias críticas quanto às instituições existentes. Todavia, a Bíblia não produziu nenhuma filosofia política consensual. Ela foi usada como uma espécie de bagagem de citações que poderiam justificar qualquer coisa que um determinado indivíduo ou grupo desejasse (HILL, 2003, p. 264).

Nas palavras de Karl Marx: “Cromwell e o povo inglês tomaram seus discursos, paixões e ilusões do Antigo Testamento (...). Quando a transformação burguesa foi consumada, Locke suplantou Habacuque”²³ (MARX, *apud* HILL, 2003, p. 61). A sólida argumentação de Hill não deixa dúvidas quanto à utilização bíblica como representação, mesmo na esfera secular, em Hobbes, Locke, Milton, Newton, e é claro, Oliver Cromwell. O próprio conceito de revolução social, segundo Hill também surgiu nos anos 40 e 50 do século XVII, em expressões bíblicas tais como “O mundo virado de ponta-cabeça” e na frase de (Ezequiel 21.27) “derrubem, derrubem, derrubem”.

Fazendo um contraponto com o Contestado, muito se falou sobre a representação do livro de *Carlos Magno e os doze pares de França* como símbolo do processo de organização da irmandade cabocla e, posteriormente, da guarda de elite do movimento que, pela sabedoria sertaneja, os doze *pares* tornaram-se vinte e quatro. Contudo, pouco foi dito sobre a própria Bíblia e suas mensagens como fator pedagógico e narrativo para os anseios daqueles camponeses. Ora, a Bíblia na perspectiva de Christopher Hill e de alguns teólogos, possui um campo conservador e outro subversivo, não há homogeneidade ou unanimidade²⁴. A tradição judaica – como veremos no primeiro capítulo – clama pela ação humana na terra, não é apenas contemplativa. Tal concepção pode ser evidenciada, sobretudo, no Antigo Testamento.

Algumas passagens, independentemente da retórica sofista de interpretação, evidenciam o que Ernst Bloch chamou de *Bíblia pauperorum*, ou Bíblia dos pobres, com forte conotação subversiva. Senão vejamos: “E também agora está posto o machado à raiz das árvores. Um

²³ Profeta hebraico.

²⁴ Exemplo prático desta fundamentação é a tese de Reginaldo Dias (2003, p. 79) sobre a Ação Popular. Dias, analisa a organização e o processo de resistência da “esquerda revolucionária” após o golpe de 1964. Enquanto outros órgãos de resistência (como o PC do B, Polop) nasceram da chamada “diáspora marxista, a Ação Popular nasceu no seio da Igreja Católica, instituição de trajetória conservadora na história brasileira”. Seria razoável, em um sentido semelhante, incluir a Teologia da Libertação na América Latina como exemplo desta heterogeneidade.

machado corta e atravessa; e o julgamento de Deus talha os grandes e os abate” (Ezequiel 14.21). Nabucodonosor, Herodes, o faraó e Baltazar foram todos cortados pela raiz. “Os grandes e os pequenos deverão sentir agora a força das mãos de Deus. Deus ‘irá tratar com igual severidade tanto os reinos quanto os indivíduos” (Jeremias 5.1). “Olhem para os reis, eles são como altos cedros. Cortem a árvore” (Daniel 4.14). Mas o Novo Testamento também está repleto de ideias libertárias que poderiam causar grande impressão sobre pessoas que o viam como um guia em tempos de opressão política e social: Salmo 29: “A voz do Senhor quebra os cedros (...) quanto mais alta a árvore, tanto mais exposta estará aos trovões do paraíso. Portanto, quanto maior for um homem, tanto mais cedo Deus o punirá se ele tiver sido um gigante de iniquidade (...) se fores altivos quanto às montanhas e sua grandeza, e cometeres pecados com as montanhas, em sua grandeza, Deus vos transformará em fumaça”. Em Cristo, “não há nem escravo liberto, nem homem nem mulher”, foi o que disse São Paulo aos Gálatas (3.28); “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois, firmes e não vos submetais de novo ao jugo da escravidão” (5.1). “Ora, o Senhor é o Espírito; e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade”, disse Jesus aos fariseus (2 Coríntios 3.17). Ou ainda: “O machado já está pronto para cortar a raiz das árvores; toda árvore que não der bom fruto será cortada e lançada ao fogo” (Mateus 3, 10). (HILL, 2003, pp. 170, 171, 256).

A concepção dos historiadores marxistas britânicos de uma História social (econômica e cultural), tal como descrito por Harvey Kaye (1989), resgatando a memória dos chamados vencidos em uma perspectiva “de baixo para cima”, é de vital importância para a compreensão de que os grandes protagonistas da História são as classes trabalhadoras, em um sentido etimológico da palavra “classes”, enquanto coletividade, como relações e processos históricos. Nesse sentido, as classes baixas tornam-se ativas na formação da História, mais que meras vítimas passivas, protagonistas no sentido de “fazer-se” de Thompson.

Partindo das premissas desta Escola e de uma citação magnífica de Hobsbawm (1998, p. 87) de que “o historiador das ideias pode não dar o mínimo para economia, e o historiador econômico desprezar Shakespeare, mas o historiador social que negligencia um dos dois não irá muito longe”, pode-se pensar a semântica pejorativa do conceito de “fanatismo” atribuído aos caboclos, através dos personagens de Monteiro Lobato como o Jeca Tatu, um ser mutante, mistura de Quasimodo e Hércules que reflete, em boa medida, o pensamento das elites republicanas sobre a figura do camponês:

Este funesto parasita da terra é o Caboclo, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra de zonas fronteiriças, à medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a

valorização da propriedade, vai ele fugindo em silêncio, como seu cachorro, o seu pilão, pica-pau e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna²⁵.

Dessa forma, se faz necessária uma abordagem cultural do mundo rústico do sertanejo. Seus costumes, suas práticas, mas, sobretudo, aquelas pautadas na tradição judaico cristã, no profetismo popular e, conseqüentemente, no messianismo. A análise da tradição bíblica como cultura converge às definições de Edward Said (1995), em *Cultura e Imperialismo*. Segundo a conceitualização do autor, que tem afinidade com a metodologia utilizada neste trabalho, “cultura designa todas as práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas” (p. 13). A cultura, nesse sentido, é uma forma de *identidade*, “uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente”. Concebida dessa maneira, a cultura “pode se tornar uma cerca de proteção: deixa a política na porta antes de entrar” (SAID, 1995, pp. 13-14).

Posto isto e concluindo, torna-se obrigatório a discordância da afirmação de Peter Burke (2008, p. 37), de que “ser um historiador marxista da cultura é viver um paradoxo, se não uma contradição”. Ao mesmo tempo em que Burke tenta evidenciar os problemas metodológicos da chamada Nova História Cultural, despreza – acidentalmente ou deliberadamente – as contradições, conflitos e lutas sociais, privilegiando um todo homogêneo. Este autor considera *difícil* definir o tema, quem é o povo, ou se as elites devem ser incluídas pelos historiadores da cultura popular... Em suma, Burke procura não dividir a cultura em dois compartimentos, entre erudito e popular. Problema apenas superficial, afinal há um arsenal de grandes obras reconhecidas como referência na literatura que vão na contramão das definições burkeanas de forma substancial. Fora os clássicos já citados anteriormente, poderíamos incluir como referências no estudo da cultura popular autores como Mikhail Bakhtin (1996) e sua *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* que incluíram os bufões, bobos e a festa carnavalesca medieval – através do chamado realismo grotesco – como sinônimo da cultura popular exteriores à Igreja e à religião. Elas pertencem à esfera particular da vida cotidiana.

Os trabalhos de Walter Benjamin consolidam o materialismo histórico como história da cultura, da literatura e da arte. Pressuposto que fica evidente em ensaios sobre os escritores Marcel Proust, Franz Kafka, Nicolai Leskov e Charles Baudelaire. Trabalhos notáveis, como

²⁵ Citação de “Velha Praga”, em Nísia Trindade Lima (1999, p. 137). É verdade que o tipo de caboclo imaginado por Lobato não era unanimidade. Houve reações ao Jeca Tatu, surgiu o Mané Chique-chique ironizando o estilo literário de Monteiro Lobato. Rocha Pombo criou o Jeca Leão e Renato Khel o Jeca Bravo, recuperado pela higiene e pelas medidas eugênicas. Os modernistas e sua relação tensa, por vezes inamistosa, com Lobato também satirizaram seu personagem. Em Macunaíma, de Mário de Andrade, há uma célebre frase que satiriza o personagem lobatiano: “Pouca saúde e muita saúva, os males do Brasil são”. Como se sabe, as saúvas, espécie de formigas, tem espaço privilegiado nos escritos e contos de Monteiro Lobato. Após as críticas o próprio Lobato pede perdão ao Jeca, influenciado pelo movimento sanitário ele afirma que “O Jeca não é assim, ele está assim”.

Eduard Fuchs: colecionador e historiador inserem a dialética e a crítica ao positivismo dentro da obra de arte. Fuchs foi pioneiro na utilização de fontes alternativas ou pouco ortodoxas, como a caricatura e o erotismo, na análise da sociedade burguesa europeia após 1848. Assim como em Bakhtin, o grotesco aparece como “a mais elevada potenciação da imaginação sensível”. Em tempos de decadência, o grotesco e a arte erótica são “coisa suja” e “brejeirice picante”, em épocas de ascensão é “expressão de prazer transbordante e pujança” (BENJAMIN, 2012, p. 144). Este ensaio de 1936 foi prólogo para seu escrito mais famoso e desafiador, as Teses sobre o conceito de história, de 1940.

Mas já em *Eduard Fuchs* o ponto central da filosofia da história benjaminina fica patente. O conceito de que não há um documento de cultura que não seja também um documento de barbárie. A desastrosa recepção da técnica capitalista, para Benjamin, extrapola o fato de a técnica só servir à sociedade para a produção de mercadorias. As questões que a humanidade coloca à natureza – escreve Benjamin (2012, p. 145) – são codeterminadas pelo estágio de sua produção. “Este é o ponto em que o positivismo fracassa, porque, na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade”. O entusiasmo com a técnica, evidenciado em frases ilusórias como “De nada vale tornarmo-nos anjos, o caminho de ferro vale mais do que um belo par de asas”, logo se tornaria destrutiva, com as guerras mundiais. As semelhanças do positivismo europeu de carona nas ferrovias não são apenas coincidência com a estrada de ferro que cortou os sertões do Contestado e o positivismo da Primeira República.

A inspiração da história cultural marxista constitui, ao mesmo tempo, um grande referencial e o maior desafio deste trabalho, pensar a guerra do Contestado em termos dialéticos, com suas contradições, rupturas, antíteses. A dialética benjaminina distingue aquilo que, na experiência histórica, nos afeta a partir das origens (*ursprung*): “O que é próprio da origem [e não gênese] nunca se dá a ver no plano factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo. A origem (...) tem a ver com a pré e pós-história dos fatos” (BENJAMIN, 2011, p. 34). O conceito de “origem” é certamente bastante complexo e obscuro. Segundo filósofo Romero Freitas²⁶, um dos maiores especialistas na obra de Walter Benjamin no Brasil, uma estratégia interessante é entendê-lo como uma espécie de “estrutura” histórica, algo como uma ideia platônica, porém historicizado. Para o filósofo da Unicamp Márcio Seligmann-Silva

²⁶ De acordo com o professor Romero Freitas, com quem mantivemos correspondência, os estudos sobre Benjamin encontram-se em um nível maduro no Brasil, mas são poucos os trabalhos que associam a teoria messiânica da história e o conceito de “origem” benjaminiano empiricamente. Para Freitas há uma afinidade entre a ideia ou origem em questão com os movimentos messiânicos da Primeira República, como desdobramento de uma tradição profética que faz parte de toda a cultura ocidental, marcada pelo judaísmo e cristianismo. Ver a revista *Artefilosofia, Dossiê Walter Benjamin*. Ouro Preto, n.6, abril 2009.

(2008), *ursprung* – literalmente proto-salto – significa saltar e fazer pontes entre fragmentos da redenção, isto é, uma rememoração do evento original que se transforma em tradição cultural.

Dessa forma, este estudo busca compreender a ideia em questão, o messianismo dos caboclos no Contestado, como fruto de uma típica tradição cultural, com relativa autonomia em relação à infraestrutura, uma tradição que percorre milênios e sempre ressurgue em contextos de grande espoliação simbólica ou material. Para tanto, torna-se mister compreender que o messianismo é absolutamente moderno, na modernidade surge como um “curto-circuito” entre o tempo histórico – contínuo, linear, homogêneo, em suma, a história dos vencedores – e outro íntimo, subjetivo, denso e inapreensível em termos espaciais. Na análise de Gérard Bensussan (2009), a Revolução Francesa secularizou o tempo messiânico (é o primeiro grande acontecimento que ocorre, aparentemente, sem Deus, diferentemente das revoluções inglesas de século XVII), o tempo tornou-se contínuo e homogêneo e a vida qualitativamente ascendente. Com os trabalhos de Reinhart Koselleck (1999 e 2006) compreende-se que ao reprimir as precisões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro, direcionado doravante para a crença no progresso contínuo. O *schaton* desconhecido tornou-se elemento integrador da Igreja, porém de forma suspensa, indeterminado, o que permitiu à Igreja que se consolidasse como a própria história da salvação. Entretanto, “no momento em que as figuras do Apocalipse de João são aplicadas sobre acontecimentos ou instâncias concretos, a escatologia tem um efeito desintegrador” (KOSELLECK, 2006, p. 26).

A partir desses referenciais é possível compreender no Contestado o choque entre duas grandes concepções de tempo e de história diametralmente opostas, a filosofia do progresso positivista que desloca o eixo temporal para um futuro indeterminado, porém linear; e a percepção messiânica da história, que interrompe o desenvolvimento indeterminado, que cessa um acontecimento catastrófico, pois o Messias não vem no final da história, ele traz a redenção. Essa abordagem macro, exógena, vista através do telescópio da história, como diz Hobsbawm (1998), nos auxilia a compreender o embasamento teórico para a cruel repressão aos movimentos messiânicos durante a Primeira República, o ideal progressista do positivismo deu fundamentação e legitimidade para discursos cientificistas como de Euclides da Cunha. Todavia, para compreender os ideais dos sertanejos é necessária uma visão microscópica, endógena, dos costumes e tradições. Busca-se um equilíbrio entre o mundo das ideias e o mundo material, portanto.

A análise regional da Guerra do Contestado pode evidenciar alguns elementos culturais da vida sertaneja determinantes para a eclosão e resistência durante o conflito. Espera-se que a abordagem venha a contribuir no sentido de que a regionalidade demonstre aspectos e costumes que, se vistos em um sentido macrocósmico, poderiam passar despercebidos pelo analista e pelo

leitor. No entanto, é necessário compreender o *lugar* social e geográfico do Contestado como um mosaico, embora fragmentado, uma parte integrante de um bloco maior: a Primeira República, o coronelismo e o latifúndio.

As fontes utilizadas já são bem conhecidas pelos estudiosos do tema, sobretudo os escritos dos militares com participação direta no conflito. Estes documentos são fonte primária, mas necessitam de uma leitura a contrapelo, pois estão carregadas de etnocentrismo e certo desprezo que as classes dominantes nutriam pelos rebeldes ditos “fanáticos”. Durante esse processo de crítica é importante desconstruir este termo pejorativo. Os depoimentos recolhidos pro Mauricio Vinhas de Queiroz em duas viagens à região também são indispensáveis, assim como as entrevistas, jornais e documentos fotografados e gentilmente cedidos por Paulo Pinheiro Machado, autor das *Lideranças do Contestado*. Se não tivemos um Euclides da Cunha como cronista do Contestado, tivemos um “Euclides caboclo” que, como topógrafo, percorreu os campos do sul do país recolhendo e anotando as trovas, décimas e a poesia caipira compactados sob o título de *O último jagunço*, material essencial para os objetivos deste estudo. A crônica de Alfredo de Oliveira Lemos, comerciante que viveu diretamente entre os rebeldes e observou a expectativa, sonhos e anseios daqueles camponeses na espera escatológica pelo retorno do Monge José Maria e, conseqüentemente, a união em torno de um ideal comum, também evidencia elementos característicos da cultura cabocla.

Espera-se, dessa forma, que o quiliasmo²⁷ dos camponeses do Contestado e sua ferrenha resistência às tropas legais seja inserido na historiografia como uma manifestação cultural, uma manifestação de rebeldia contra os ultrajes impostos a eles por uma nova ordem até então estranha: as relações capitalistas de produção da Velha República, que Jorge Ferreira (2010) definiu como o “tempo do liberalismo excludente”.

²⁷ De acordo com o Dicionário Teológico, o texto do Apocalipse (20.1 – 10) é o ponto referencial da doutrina do quiliasmo (do grego *chilias* = mil). Atualmente marginalizado, embora no passado fosse uma das bases teológicas de grande parte dos chamados “pais da Igreja”. Em linhas gerais o que o texto diz é o seguinte: após a grande tribulação (capítulos 15 a 19), um anjo, com a chave do abismo e uma grande corrente irá trancafiar a antiga serpente que é o diabo (Ap. 20.2) por um período de mil anos, após o que ele será liberto novamente, mas dessa vez para sua total destruição. Após sua derrota final, os santos que perseveraram na tribulação e pagaram com suas vidas por isso, se reunirão com Cristo para com ele reinarem durante o período de mil anos (o milênio), após o qual serão ressuscitados todos os mortos (Ap. 20.11-13) para que seja feito o julgamento de cada um deles. O ensino do quiliasmo aparece na era patrística. A Epistola de Barnabé, apócrifo do segundo século, fala que Cristo virá no sexto dia, que na contagem de tempo do autor significa seis mil anos a partir da criação do mundo. Justino interpretou Isaías (“Criarei novo céu e nova terra”) como o Apocalipse, compreendendo que um dia do Senhor é como mil anos. Irineu não se fixava em datas, delimitando a parusia, mas afirmava que a Jerusalém do alto desceria sobre a terra como a esposa adornada para seu esposo. Em suma, quiliasmo significa a crença na realidade efetiva do Reino de mil anos, ou seja, que esse reino terá existência efetiva na Terra.

CAPÍTULO I

O MESSIAS NA HISTÓRIA: A “ORIGEM”

“O profeta viu melhor o futuro que o historiador o passado” (Jean Delumeau, Mil anos de felicidade).

“O historiador é um profeta às avessas” (Friedrich Schlegel apud Walter Benjamin).

1.1.A longa tradição judaico-cristã

Como nasce um movimento messiânico e em que medida isso implica na transformação da história? Essa é a grande questão a ser analisada no decorrer deste capítulo. Antes, porém, é necessário esclarecer o foco da abordagem, como uma tradição judaica e cristã. Naturalmente são bem conhecidas as origens de surtos messiânicos fora do eixo judaico, não é uma exclusividade sua, mas apenas o judaísmo fez do elemento messiânico um artigo cultural que já percorre milênios, tendo o cristianismo como seu herdeiro direto e universalizante. Dessa maneira, seria pouco relevante a tentativa de comparação entre elementos socioculturais distantes como, por exemplo, da “terra-sem-males” Tupinambá e Guarani, ou do milenarismo Tikuna, Iroquês, de tribos melanésias e africanas – tipicamente uma reação ao colonialismo e conseqüentemente à desarticulação de seus costumes – com movimentos modernos típicos de uma transformação econômica e social, como o Contestado.

No decorrer desse processo de longuíssima duração, o texto a seguir busca interpretar a origem²⁸ do messianismo em seu nascedouro, o judaísmo ou de uma maneira geral, como característica das religiões monoteístas. O historiador Jean Delumeau (1997), especialista em história das religiões e em milenarismo, afirma que há uma vertente do budismo escatológico, do islamismo e, é claro do judaísmo e cristianismo. Karl Kautsky (2010), em obra materialista sobre o cristianismo primitivo e por vezes determinista, reitera que a fé no messias surge simultaneamente ao monoteísmo e acha-se intimamente relacionada com ele. Por essa razão “o messias não é imaginado como um Deus, mas como um ser humano enviado por Ele, pois sua função era construir um reino terrestre, não um reino de Deus” (KAUTSKY, 2010, p. 277). Como veremos, não obstante à análise historicamente honesta, porém imediatista de Kautsky, o Messias não se limita a um homem. Bem entendido como desdobramento da tradição judaica, o messianismo constitui uma filosofia da história, ora materialista, ora idealista, por vezes contemplativa, por outras revolucionária, pautada sempre nas Sagradas Escrituras.

²⁸“A origem não é só ‘*Entstehung*’ (um surgimento, um nascimento milagroso), mas sobretudo, ‘*Ursprung*’ (momento original que sempre se renova). Daí a frase misteriosa de Walter Benjamin: ‘*Ursprung ist der Ziel*’ (A origem é o alvo); ou para citar Ernst Bloch “A Gênese é o fim”. A criação com fundamentação que nos antecede, torna-se o movimento pelo qual estamos chegando à plenitude” (FURTER, 1974, p. 57).

Ivan Manoel (2004) estudou os elementos constitutivos fundamentais da filosofia da História elaborada pelo catolicismo conservador, também denominado Catolicismo Ultramontano (período cronológico de 1800 a 1961, de Pio VII a João XXIII), caracterizado pela condenação do mundo moderno, centralização política e doutrinária da Cúria Romana, adoção do medievalismo como paradigma sócio-político. Foi uma “vontade da instituição católica de intervir no governo da *polis* para transformá-la efetivamente na *Civitas Dei*” (MANOEL, 2004, p. 21). Para este autor a filosofia católica da história é herdeira em linha direta do judaísmo e, em linha colateral, do mazdaísmo persa. Deles recolheu fundamentalmente três pressupostos: 1) o universo foi criado por um ato de livre vontade de Deus; 2) o homem, que habita esse universo, encontrar-se-á diante de seu criador em um julgamento final, no qual os culpados serão castigados por toda a eternidade; 3) o trajeto do homem em direção ao seu criador e ao julgamento é a própria história, *e esse trajeto é retilíneo*.

Esses três tópicos contêm os elementos básicos da filosofia da história do catolicismo: a teleologia, a escatologia e a soteriologia. Em outras palavras, essa filosofia estabelecia que o processo histórico é teleológico, sendo, portanto, o processo de revelação de Deus ao longo do tempo; é escatológico, porque conduz inevitavelmente ao fim dos tempos e é soteriológico, porque é essencialmente o processo de salvação das almas (MANOEL, 2004, p. 17).

Segundo Norman Cohn, a rejeição da vinda do paraíso terrestre data do século III, quando o teólogo Orígenes começa a apresentar o Reino como um acontecimento que não teria lugar no tempo e no espaço, mas apenas nas almas dos crentes. Orígenes substituiu uma escatologia coletiva e milenarista por uma escatologia da alma individual. No entanto, essas ideias que passaram a predominar na teologia cristã, não desbancaram junto ao povo as noções provenientes do Apocalipse, nem a imagem do Cristo guerreiro (QUEIROZ, 1976, p. 130).

Essa concepção de história se consolida com Santo Agostinho, a escatologia católica provoca uma ruptura com as teorias cíclicas da história elaboradas pelos gregos. Para Agostinho, “Os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza (...). É apenas através da sólida doutrina do de um curso retilíneo que podemos escapar de não sei quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos” (*apud* MANOEL, 2004, p. 36). Após sua consolidação, a filosofia católica da história deixou plenamente estabelecida a “irreversibilidade do processo histórico”: tudo na história acontece apenas uma única vez, e esses acontecimentos se encadeiam para demonstrar a todos o seu sentido último – o juízo final e a instalação da Basiléia. Processo que o Ivan Manoel (2004, p. 18) define como “*esticar o círculo*”, como a pedra angular de toda a filosofia católica da história: “A história é retilínea e o homem é seu agente”.

Ivan Manoel (2004, p. 30), encontra as origens da ideia teleológica e escatológica da história no mazdaísmo persa: “Zaratustra declarava que, por ocasião da morte, Deus faria um

juízo do homem, o que decidia o destino que lhe caberia (...)”. Essa doutrina de coisas finais, a primeira escatologia sistematizada na história da religião, influenciou profundamente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. No âmbito do judaísmo destacam-se as profecias de Isaías e Daniel. De maneira análoga, este também é o foco de Norman Cohn (1996)²⁹, livro com grande erudição sobre as origens das crenças no Apocalipse e, em uma abordagem teológica de Luiz Alexandre Rossi (2002). Faz-se necessário, então, uma rápida análise dessas profecias.

1.2. A história do futuro

À primeira vista o subtítulo, inspirado na celebre obra do Padre Antonio Vieira, pode soar contraditório. A História enquanto ciência está sempre pautada em eventos passados ou, no máximo, direcionada ao tempo presente. Todavia, como ficará evidenciado, essa regra não se aplica ao objeto analisado neste trabalho, isto é, ao messianismo e milenarismo. Uma passagem do filósofo Franz Rosenzweig, citado por Gérard Bensussan (2009, p. 63) é esclarecedora: “o que faz seu ‘messianismo’ não é mais do que os judeus esperam na vinda do Messias, é que eles persistem para esperá-lo (quer dizer que eles levam uma vida de esperança).” O conceito de esperança, de devir, do porvir será trabalhado em detalhes no quarto capítulo; por hora basta sinalizar alguns pressupostos proféticos do judaísmo e cristianismo.

É verdade, no entanto, que o judaísmo confunde-se com seu evento fundador: o Êxodo. A recordação e não o esquecimento visa à rememoração de um evento fundador, o Êxodo. O acontecimento da saída do Egito é inaugural e matriarcal. Todas as outras páscoas revivificam a memória. Há uma repetição simbólica de uma tríplice sequência histórica: a escravidão, a libertação, a redenção. Cada participante incorpora os signos da narração pela efetuação de gestos ritualizados. O acontecimento do Êxodo metonimiza todos os acontecimentos que lhes são homólogos. Sua religião traça uma relação aberta aos outros momentos libertadores que procedera à saída do Egito como a criação ou a ligação de Isaías às catástrofes e às emancipações que se seguiram, assim como para espera de uma cessação messiânica da história, de uma interrupção de seu curso desastroso. Essa rememoração fica clara em algumas passagens bíblicas como “Recorda-te como nos dias do passado, das gerações de outrora” (Is 51,9-10), ou ainda, “Lembra-te dos dias antigos, considera os anos das gerações passadas. Interroga teu pai, e ele te contará, teus avós, e eles te dirão...” (Dt 32, 7) (BENSUSSAN, 2009, p. 70).

Gérard Bensussan (2009, p. 58) ensina que na bíblia hebraica, o termo messias, *mashiah*, tem uma fraca frequência: trinta e oito ocorrências ao todo, dos quais dezoito no único livro de Samuel e dez nos Salmos. A figura do messias é muito indeterminada e frequentemente

²⁹ Durante dois séculos a Judéia fez parte do vasto império persa aquemênida. “Se, por um lado, há abundante propaganda judaica contra a Babilônia, Grécia e Roma, não há nenhum texto judaico, bíblico ou rabínico contra os persas” (COHN, 1996, p. 290).

evanescente. Pode-se falar do messianismo judeu como de um messianismo sem messias ou “anônimo”, ao ponto de que a focalização sobre a pessoa messiânica e a tentação de sua divinização aparecessem quase sempre como o sintoma de uma crise telúrica (cristianismo, sebastianismo). O messias representa um significante polimorfo que serve para inscrever no tempo das nações a especificidade de Israel, no tempo realizado na história a espera de uma vida. Dessa forma, o “messias não é um homem, é um tempo, realmente a temporalidade do tempo” (BENSUSSAN, 2009, p. 58).

Essa distinção entre dois tempos, os das coisas passadas e das coisas vindouras, marca o começo da escatologia, afirma Ivan Manoel (2004). Em sentido similar, Max Weber também notou a peculiaridade judaica entre passado e futuro: “O aspecto peculiar da expectativa israelita é a intensidade crescente com que foi projetado para dentro do futuro, seja o paraíso, seja o rei salvífico, o primeiro a partir do passado, o segundo a partir do presente” (*Apud* BLOCH, 2006, p. 324). Na tradição isaiana destacam-se trechos que consolidam a escatologia, onde “o Messias será o Rei”. No apocalipse de Isaías (24 – 27) e no Pequeno Apocalipse (34 – 35) essa ideia fica estabelecida. Convém lembrar que os textos proféticos de maior exaltação apocalíptica foram escritos em períodos de crescente ameaça militar, econômica e cultural³⁰. Isaías escreve no século XIII a.C., período em que os reinos de Israel e Judá alcançaram seu apogeu de prosperidade e poder, mas ao mesmo tempo o maior desafio, a ascensão do império Assírio na Mesopotâmia.

“Onde há esperança, há religião”, escreve Ernst Bloch no terceiro volume de *O Princípio Esperança*. Esperança que não poderia faltar ao povo hebreu escravizado no Egito e na Mesopotâmia; escravizado representa aí a necessidade que ensina a rezar. O sofrimento e a indignação estão na origem de tudo, assim que, de antemão, fazem da fé um caminho para a liberdade. O Deus do êxodo, ou Javé, que Moisés fez acompanhar sua tribo durante a saga do deserto, jamais perdeu seu poder final, ele impregnou a mística gnóstica do princípio do mundo, direcionando para o ômega messiânico (BLOCH, 2006, v.2, p. 316).

Portanto, já em Moisés estava implantado o “Deus Esperança”, mesmo que a imagem derradeira para fora do Egito, ou seja, do Messias surja só mil anos mais tarde; o messianismo é mais antigo que a fé no Messias. O sonho culmina no período romano: o Messias é o rei secreto, o ungido do Senhor, restaurador do reino de Davi. Assim:

A fé no Messias faz com que se levante, além do rei esperado da linhagem de Davi, um Moisés esperado de condição mais elevada. As dez pragas, a destruição dos egípcios no Mar Vermelho, tornaram-se apocalípticas: precondição para a chegada do reinado de

³⁰ 1º Isaías: (765 a.C. – 700 a.C.) invasão assíria e derrocada de Israel e Judá no reinado de Acáz e de Ezequias. 2º Isaías ou Deutero Isaías (550 – 538 a.C.) derrocada da Babilônia e ascensão e consolidação do império de Ciro. 3º Isaías ou Trito Isaías (520 a.C.) de caráter acentuadamente apocalíptico. Jeremias, Ezequiel e Zacarias, viveram diretamente o cárcere na Babilônia ou o retorno à palestina. E Daniel escreveu durante a tentativa de implantação de reforma helenizante das tradições judaicas, durante o reinado de Antíoco Epifânio, entre 167 e 173 a.C.

Deus é a destruição da potência que atualmente manda e desmanda na terra (...) como o novo céu, a nova terra (BLOCH, 2006a, p. 321).

Bloch (2006, v.3, p. 323) salienta que o conceito de messianismo não é exclusividade dos judeus, a formulação apocalíptica da fé no Messias tem início concomitantemente entre os persas e caldeus. No entanto, exclusivamente os judeus tinham a seu favor toda a força do sofrimento e, por essa razão, toda a seriedade da esperança. Pois os persas sob Ciro e os caldeus sob Nabucodonosor dominavam o mundo, e seu Deus nem mesmo necessitava do futuro para ser vitorioso. A Judéia, em contrapartida, também após o retorno dos judeus, encontrava-se em uma situação tão ruim que só ali a fé no Messias pôde assumir a forma de uma fé explosiva. Neste aspecto, a analogia feita por Max Weber, do messianismo como característico dos povos párias³¹, torna-se patente.

A antigüíssima tradição judaica que liga Moisés a Jesus passa pela pregação messiânica dos profetas. Devidamente interpretado, o profetismo apareceu em épocas de intensas tensões internas e externas. Amós é o mais antigo entre os profetas (por volta de 750 a.C.), é o que acende o estopim: “Atearei fogo a Judá, e ele devorará os palácios de Jerusalém (...). Porque venderam o justo por um dinheiro e o pobre por um par de sandálias, (...) porque desviam os recursos dos humildes” (Amós 2,5-7). De maneira semelhante, em Isaías, Javé é invocado como inimigo dos expropriadores dos camponeses e da acumulação de capital, como vingador e tribuno do povo: “Eu punirei o mundo por sua maldade, os ímpios por seus crimes. Porei fim ao orgulho dos insolentes, farei cair a arrogância dos tiranos” (Isaías 13,11). E, em um capítulo posterior (Isaías 65,17), “Sim, vou criar novo céu e nova terra; assim, o passado não será mais lembrado, não subirá mais ao coração” (BLOCH, 2006, v.2, pp. 53, 55, 56).

Um estudo teológico do Antigo Testamento afirma que havia duas tradições messiânicas, o messias guerreiro e o messias pastor. A espera do messias guerreiro está diretamente relacionada à imagem de Davi, que vence o gigante Golias na descrição do profeta Samuel. A crença no messias pastor é propagada por Miquéias. Mas o perfil do messias pastor – que será resgatada por Jesus – não perde a ligação com sua origem, conforme Isaías: “Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes, um renovo” (Is 11.1)³². Dessa forma, juntam-se o cajado, símbolo do camponês pastor, com a espada do guerreiro (SIQUEIRA; SANTOS, 2008, p. 19).

Miquéias reforça a expectativa messiânica a partir do campo. O contexto das profecias de Miquéias é a queda de Samaria em 722 a.C. e o agressivo e inescrupuloso domínio assírio.

³¹ “Em povos subjugados pela opressão política, como os judeus, a qualificação de ‘salvador’ foi ampliada originalmente aos salvadores dos infortúnios políticos, tal como apresentavam-se os heróis lendários. [...] Essas lendas deram lugar às promessas ‘messiânicas’” (WEBER, 2010, p. 14).

³² Ou numa tradução mais profética de Isaías: “E um rebento brotará do tronco de Jessé, e um ramo frutificará a partir de sua raiz” (BLOCH, 2006, p. 323).

Diferente de Isaías, Miquéias vivia e profetizava no campo, nas regiões do interior de Judá. Ele insistiu em caracterizar o Messias como um pastor: “Ele governará (...), ele se erguerá e apascentará o rebanho com a força de Javé (...) e este será a paz” (Miquéias, 5.2-4). Este profeta dá ao Messias a ação de apascentar o rebanho pela força de Javé e não pela atuação do exército, pois “este trará a paz”. “Assim crescia e fortalecia a esperança de um governo justo, que conduziria o povo com um cajado de pastor, negligenciando o uso do cetro de ferro” (SIQUEIRA; SANTOS, 2008, p. 56, 57).

Para os teólogos Siqueira e Santos (2008, p. 52), em Isaías uma criança é esperada como messias. Aparentemente contraditório, uma vez que a criança nada resolve por ser incapaz e plenamente dependente. Contudo, a criança aponta para o futuro, que no presente se personifica na confiança que devem ter o rei e o povo. O “Immanuel” surge, portanto, como sinal de esperança. Norman Cohn (1996, p. 211) afirma que o segundo Isaías – que interpreta o retorno do exílio babilônico – descreve Ciro, o monarca persa e conquistador da Babilônia, como um “pastor” nas mãos de Javé, com a função de restituir aos judeus sua terra prometida. A nova era é o que se chama de “Era Messiânica”. Contudo, pondera Cohn, a noção de um redentor em forma humana, tão importante no zoroastrismo e tão central no cristianismo, inexistia na Bíblia hebraica.

O período de cativo na Babilônia, durante o reinado de Nabucodonosor, representou uma verdadeira catástrofe para o povo hebreu. A destruição do templo em Jerusalém, o fim da monarquia e o novo exílio forçaram o reavivamento das crenças messiânicas. Em Jeremias, que viveu durante o exílio babilônico, o messias surge como um “germe justo”, alguém que faria justiça pelo povo. Para o profeta Ezequiel, a esperança dava a certeza da ação de Deus. E Zacarias, que interpreta o retorno do exílio, tempo de reconstrução das cidades e templos, profetizou um messias pacífico, resgatando Miquéias: “converter as espadas em relhas de arado e lanças em podadeiras” (SIQUEIRA; SANTOS, 2008).

O conceito de justiça social, ética e valorização de sua cultura inerente é a chave para o entendimento do conceito de messias judaico. O Messias é um ser terreno, a justiça do messias é a salvação de seu povo; justiça e salvação identificam-se. Para o teólogo Luiz Alexandre Rossi (2002, p. 129), a verdadeira alternativa à ideologia dominante não é a do messias vitorioso ou vencedor, mas sim do messias justo. O messias é messias porque é justo, e não porque é vencedor. Esta interpretação fica evidente em Jeremias (23.5-6):

Eis que os dias virão, oráculo de Javé,
 Em que suscitarei a Davi um germe justo:
 Um rei reinará e agirá com inteligência
 E exercerá na terra o direito e a justiça.
 Em seus dias, Judá será salvo,
 E Israel habitará em segurança.
 Este é o nome com que o chamarão: Javé, nossa justiça.

A chamada “era messiânica”, tal como descrita por Norman Cohn, inaugurada após a queda de Jerusalém para os exércitos de Nabucodonosor (587 a.C.) se manteve em maior ou menor grau, de acordo com a política dos impérios que suplantaram o domínio babilônico. Mesmo a relativa autonomia que os persas relegaram aos povos conquistados, a partir de 540 a.C., a Judéia permaneceria um território controlado. Situação que se agravou com as conquistas de Alexandre Magno, em 330 a.C. Alexandre não impôs somente um novo governo político aos estrangeiros, impôs também um imperialismo cultural, o processo de helenização do mundo antigo. O império conquistado por Alexandre manteve-se, mesmo que fragmentado, até a conquista romana de todo o Mediterrâneo em 63 a.C e teve seu momento mais crítico durante a dinastia dos Selêucidas, no governo de Antíoco Epífanes.

De acordo com Norman Cohn, as dinastias ptolomaicas e selêucidas, herdeiras das conquistas de Alexandre, em geral permitiam aos povos subjugados o culto aos seus deuses e autonomia cultural. No entanto, Antíoco abriu exceção ao judaísmo, saqueando o templo e substituindo o culto a Javé pelo deus sírio Baal Shamen³³, abolindo os direitos que a comunidade sempre desfrutara de viver de acordo com seus costumes e tradições. Durante esse período de tensão cultural foi escrito o livro de Daniel, um pseudônimo (167 e 174 a.C.) durante a perseguição contra os judeus promovida por Antíoco Epífanes, para “sustentar a esperança dos judeus” na manutenção de seus ritos e tradições até a revolta dos Macabeus. Ao conceber que a história é a realização de uma profecia, “o judaísmo estabeleceu a concepção escatológica da história, e ela está plenamente explicitada em Daniel – o cumprimento do decreto profetizado exigirá o fim dos tempos, a ressurreição, o prêmio” (MANOEL, 2004, p. 33).

A revolta dos Macabeus, liderada por Judas, o Macabeu, estendeu-se até a conquista do templo e da manutenção dos direitos tradicionais judaicos, em 164 a.C. Para Norman Cohn (1996, p. 226), “o livro de Daniel não é nenhum manifesto macabeu. Não tem o objetivo de recrutar tropas, mas encorajar a população civil a suportar com firmeza a perseguição”. Pois a libertação seria obra de Deus, as forças dos macabeus não passavam de instrumentos em sua mão. De acordo com Cohn, nisto está implícito o caráter apocalíptico de Daniel, os mártires, os fiéis deverão viver para sempre. O que estava em jogo, mais que a morte física, era a manutenção e continuidade de seus valores tradicionais.

De acordo com Ernst Bloch (2006, p. 209), a penetração da imortalidade no judaísmo deu-se justamente com o profeta Daniel, o desejo de vida longa, agora prolongado na transcendência. A fé na continuidade da vida se tornou então um dos meios para minorar a

³³ Outros autores citam como processo de helenização imposição dos próprios deuses gregos, Zeus e o politeísmo substituindo Javé. Ademais, houve a tentativa de impor aos judeus costumes estranhos e proibidos pelas suas tradições, como o consumo de carne de porco.

dúvida a respeito da justiça de Deus na terra; sobretudo a própria esperança da ressurreição adquiriu um caráter moral-jurídico. Até mesmo Jesus viveu nessa fé, que havia se domiciliado profundamente nas camadas populares, e falou a partir dela tanto como alguém que ameaça quanto como alguém que redime. Reportou-se à ressurreição como um ato óbvio, como um ato perigoso para a maioria; a fé na ressurreição e no juízo fazia parte da doutrina da seita de Jesus já desde o início na vida cristã. O teólogo Alexandre Rossi (2002, p. 154) afirma que “é precisamente durante a insurreição macabaica que a fé na ressurreição dos que morrem para defender a vida e a liberdade tem sua gênese”. Mas a ressurreição de todos os seres humanos é expressa pela primeira vez no Livro de Enoque³⁴, que data do primeiro século antes de Cristo. Enoque não apenas generalizou a promessa de Daniel, mas introduziu nela, pela primeira vez, cenas de inferno, céu e juízo final. E o Apocalipse de Esdras, escrito no primeiro século depois de Cristo, transforma o julgamento na revelação derradeira: “Haverá um julgamento após a morte: os nomes dos justos tornar-se-ão conhecidos, os atos dos ímpios serão revelados” (4 Esdras, 14,35). Assim, “a utopia da ressurreição acabou se tornando ortodoxa, apesar de resistências manifestamente existentes, provavelmente por parte dos círculos saduceus ‘epicuristas’, os quais sustentavam que não haveria ressurreição” (BLOCH, 2006, p. 210).

O clima escatológico e a crescente opressão romana foram determinantes para a ascensão do mais ilustre e célebre Messias que já existiu, Jesus Cristo. Etimologicamente a palavra Cristo é a tradução do grego (*Christos*), equivalente ao hebraico *Mashiah*, ou o unguento do senhor. Obviamente há uma bibliografia densa e um debate equivalente quanto ao cristianismo primitivo, o que inviabiliza uma análise mais detalhada do período. Ademais, as influências judaicas dos essênios³⁵, zelotes³⁶ e helênicas como o epicurismo³⁷ e platonismo³⁸ na formação da cristandade, por si só já constituem temas que dariam uma tese a parte. A complexidade histórica e teológica da vida de Cristo reduz a análise deste trabalho a alguns pontos, à ressignificação do messias a partir da ressurreição³⁹.

Todo fundador de religião, o *numinoso*, entrou em cena com uma aura que é própria do Messias, e toda fundação de religião, sendo uma boa nova, tem no seu horizonte o novo céu e a nova terra, até mesmo quando essas duas grandezas consumadas foram manipuladas pelas

³⁴ Segundo Norman Cohn, Enoque não faz parte dos Evangelhos, nem apócrifos, mas era bem conhecido e prestigiado até o primeiro século entre os judeus e até cair em descrédito com são Gerônimo e Agostinho.

³⁵ Essênios, zelotes, saduceus e fariseus, constituíam, entre outros, os principais grupos da heterogênea comunidade judaica. Um trabalho específico sobre os essênios e a seita de Qumran é o artigo de David Fleusser, In: “Vida e valores do povo judeu” (1972, p. 109 a 121).

³⁶ Sobre a tensão entre a casta dirigente (saduceus, fariseus) e os zelotes, ver Kautsky (2010, p. 305 a 348).

³⁷ A influência do epicurismo no cristianismo é notada por Jean Brun e por José Joaquim Pereira de Melo (2006, p. 15 a 36).

³⁸ Sobre “A recepção platônica do cristianismo na igreja primitiva”, ver Joaquim José Moraes Neto (2006, p. 37 a 63).

³⁹ “Quem comer a minha carne e beber o meu sangue tem vida eterna, e eu o ressuscitarei no dia derradeiro” (Jo 6, 24). “Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim viverá, ainda que venha a morrer” (Jo 11, 25).

Igrejas senhorias visando à idealização. Assim que entra em cena um fundador, dá-se o elemento Messias, “e em cada boa-nova implica-se um experimento Canaã” (BLOCH, 2006). Para Bloch (2006a, p. 324) “o messianismo é, na religião, a utopia que permite comunicar o totalmente-outro do conteúdo da religião de tal forma que ele não corre o risco da unção senhorial nem da teocracia”.

Os fundadores das religiões já se portaram messianicamente muito antes de os judeus levarem o messiânico ao pé da letra e o transformarem em sumário basilar do religioso, em construção do reino pura e simplesmente. O messianismo é o sal da terra – e do céu também; para que não só a terra, mas também o céu intencionado não se tornem insípidos. O que o numinoso prometeu o messiânico se dispõe a cumprir (BLOCH, 2006, v.3, pp. 384 e 385)

A memória real de Jesus necessariamente assumiu, após sua morte, dimensões de esperança tais como em nenhum fundador antes dele, escreveu Ernst Bloch. E “quando uma criança ultrapassa desse jeito, fica difícil para o pai permanecer ao seu lado”, completa Bloch (2006a, p. 325), de forma simples e profunda. A sentença vale para o pai natural, secundário e negado, bem como para o Pai celestial que doravante não estaria tão solitário no trono⁴⁰. É importante notar que, pelo histórico, os Evangelhos mostram que o ministério de Jesus foi caracterizado pelas descrições proféticas, como o menino ou Imanuel (Isaías); germe justo (Jeremias e Zacarias); pastor (Miquéias); justo e salvador (Jeremias). O nome do Imanuel volta a ser registrado em um documento da tradição histórica mais de sete séculos depois (Mateus 1.18-25). Isso mostra que a vida e a obra de Jesus também têm muito a ver com as características esboçadas pelo profeta Isaías (SIQUEIRA; SANTOS, 2008, p. 73).

Claramente a herança profética de Isaías e Daniel foi paulatinamente sendo suprimida pelos doutores da Igreja senhorial, da interpretação paulina até Agostinho⁴¹. Em contrapartida, Norman Cohn (1996, p. 261) afirma que Paulo sem dúvida esperava um reino puramente espiritual, “no ar, mas o próprio Jesus parece, em vez disso, ter esperado por uma terra renovada”. E Bloch salienta que Jesus não pregou um além para os mortos, mas um novo céu e uma nova terra para os vivos⁴². O Cristo puramente contemplativo da visão paulina é exatamente o oposto do Apocalipse de João, onde o Jesus ressuscitado retornará ao final dos dias como juiz, “dentro do mesmo arquétipo que acompanhou tantas revoluções derrotadas” (BLOCH, 2006, p. 215).

O livro do Apocalipse, supostamente atribuído ao evangelista João é o único escrito de cunho apocalíptico incluso no Novo Testamento, talvez em função do prestígio do suposto autor.

⁴⁰ “Eu e o pai somos um” (Jo 10, 30). “Tudo me foi confiado por meu pai” (Jo 10, 22).

⁴¹ A esse respeito, consultar *Antologia dos santos padres*, (GOMES, 1979).

⁴² Para Erich Fromm, em *O dogma de Cristo*, o cristianismo primitivo é o continuador direto do messianismo judaico em luta contra o Império Romano. Para Fromm, o cristianismo era “um movimento messiânico revolucionário” contendo a mensagem da espera escatológica, do advento iminente do Reino de Deus (LÖWY, 1989, p. 132).

É o livro mais citado durante o segundo século, de acordo com Norman Cohn. Nos capítulos 12 e 13 há uma versão cristã do mito de combate⁴³, onde o arcanjo Miguel, padroeiro de Israel em Daniel e outros apocalipses judaicos, vem a frente de um exército de anjos. Jesus combate Satã destruindo sua criação, o Império Romano. Em uma das visões de João, Jesus aparece como “impetuoso guerreiro”, em um cavalo branco a frente de um exército de anjos (Ap 19, 16). Ou como o justo: “Eu vi o céu aberto e um cavalo branco e quem o monta se chama Fiel e Verdadeiro. Ele julga e peleja com justiça. Seus olhos são como uma chama de fogo e sobre sua cabeça há muitas coroas; ele tinha um nome inscrito que ninguém conhecia a não ser ele mesmo” (Ap. 19, 11).

1.3 A força da tradição ou a tradição dos oprimidos

Inversamente à interpretação puramente transcendental da patrística, nos quiliastas ou milenaristas a ideia de reino estabeleceu, reconheceu e exigiu os caminhos da utopia social como preparação para o salto final; ela não se apresenta nos evangelhos como além celestial, mas como um novo céu e nova terra. Uma passagem de Friedrich Engels, citada por Ernst Bloch (2006, p. 281), é bastante pertinente para a compreensão do milenarismo profético medieval, constantemente assimilado como heresia:

Mais uma vez são os cristãos que, pelo estabelecimento de uma “história do reino de Deus” à parte, negam à história real toda a essencialidade interna e reivindicam essa essencialidade unicamente para a sua história transcendente, abstrata e demais inventada, que fazem com que a história atinja um alvo imaginário mediante o aperfeiçoamento do gênero humano no seu Cristo, interrompendo seu curso em pleno andamento.

O “idealismo” predominante nas escrituras dos primeiros padres e a assimilação do cristianismo pelas autoridades do Império Romano com a conversão de Constantino (307-337 d.C) - transformando a religião monoteísta em religião oficial do Império – configuraram profunda mudança histórica. Como observou Kautsky (2010, p. 452), “na medida em que a esperança messiânica no futuro assumiu cada vez mais uma forma celestial, tornou-se politicamente conservadora ou indiferente, e o interesse prático no dia presente predominou”. A igreja oficial afastou-se dos ideais do cristianismo primitivo e a tradição profética e messiânica foi suplantada ou reprimida. Na medida em que a Igreja Católica e o regime feudal se consolidavam, o direito confundiu-se com a teologia e a heresia⁴⁴ configurou um crime tanto

⁴³ A mitologia está repleta de “mitos de combate”, a luta entre o bem e o mal que, na maioria dos casos dá origem a vida. Por exemplo, na Babilônia, Marduk *versus* Tiamat; entre os persas, Ahura Mazda (deus da sabedoria) é o antagonista de Angra Mainyu (espírito da destruição e do mal); e para os Cananeus, Baal rivaliza com Mot, o deus da morte. O mito também está presente entre Hindus, fundada nos Vedas.

⁴⁴ A palavra heresia (do grego *haíresis*) opinião ou doutrina não aceita pelos doutores da Igreja, pois é oposta à sua ortodoxia. O herético mantém a fé cristã, mas contesta os dogmas da Igreja. Inocêncio III (1198-1216) comparou a heresia ao crime de lesa-majestade, no quarto concílio de Latrão (1215). O termo difere, portanto, de apostasia, onde o fiel abandona o antigo credo em função de uma nova religião.

eclesiástico como secular. “As heresias encapavam um sentido político, de caráter essencialmente antifeudal e democrático, revestido de roupagem religiosa”, observou Moniz Bandeira (2010, p. 527).

Para Ernst Bloch, o monge calabrês Joaquim de Fiore, através da doutrina do terceiro Evangelho⁴⁵, provocou o ressurgimento dos temas apocalípticos que desde Santo Agostinho haviam sido marginalizados. Joaquim representa o espírito da utopia social cristã revolucionária, inversamente à transcendência de Agostinho, a sua aliança de irmãos não é nenhuma fuga do mundo para o céu ou além, pelo contrário, o reino de Cristo pertence decididamente a este mundo como em nenhum outro momento desde o cristianismo primitivo.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho conferiu à nova terra, como um *além* sobre a terra, expressão mais vigorosa, e obviamente a expressão utópica formadora da Igreja. Nessa concepção, os desejos terrenos podem ser contemplados secundariamente, nunca atendidos. A utopia do Estado aparece pela primeira vez como História, sim, ela a gera, a história surge como história da salvação rumo ao reino, como processo ininterrupto uniforme, a *Civitas Dei* era literalmente concebida como um pedaço do céu na terra. Muda-se a própria concepção de tempo histórico, acabou-se igualmente o eterno retorno de um processo circular, o tempo linear da história mundial é única, juntamente com seu ponto alto, Cristo e a salvação. Agostinho chega a afirmar que “*A Civitas Dei* está tão longe da *civitas terrena* quanto o sol está distante da terra”, ou ainda que “a Deus e à alma anseio conhecer; nada mais? Nada mais que isso”. Dessa forma, Agostinho colocou a Igreja acima do Império (BLOCH, 2006, pp. 59, 61, 406, 409).

A contraposição de Joaquim de Fiore⁴⁶ ao idealismo de Santo Agostinho teve, de acordo com Bloch, importantes desdobramentos e influência nas seitas heréticas dos albigenses, hussitas e, sobretudo em Thomas Münzer e nos anabatistas. “Para Joaquim, a utopia, como nos profetas, aparece exclusivamente na modalidade e na condição de futuro histórico”, sem o separatismo do pecado e seu mundo, do céu e da terra (BLOCH, 2006, p. 68).

Os cátaros ou albigenses⁴⁷ constituíram no sul da França uma Igreja alternativa e distinta da oficial, a primeira tentativa organizada de restituir os ideais do cristianismo primitivo. O aumento crescente da comunidade e conseqüente diminuição da arrecadação do dizimo causaram alarme em Roma. Em 1208, Inocêncio III (1198-1216), com o apoio secular, organizou a chamada Cruzada Albigense, em que cristãos lutaram contra cristãos. Os números do exército

⁴⁵ Para Joaquim de Fiore, os três estágios da história são o do Pai, do Antigo Testamento, do temor e da lei conhecida. O segundo é o do Filho ou do Novo Testamento, do amor e da Igreja que está dividida em clérigos e leigos. O terceiro estágio, que está por vir, é do Espírito Santo ou da iluminação de todos, em uma democracia mística, sem senhores nem Igreja. “O primeiro Testamento forneceu o caule, o segundo a espiga, o terceiro produzirá o trigo”. (BLOCH, 2006, v.2, p. 64).

⁴⁶ Sobre a obra de Joaquim de Fiore, ver ainda o excelente capítulo específico sobre o monge calabrês, “Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore”, de Vicente Dobroruka (2004, pp. 77-97).

⁴⁷ O termo “albigense” deriva da cidade de Albi, condado de Toulouse no sul da França.

repressor e de mortos são assustadores. Se confiarmos nas fontes de Moniz Bandeira (2010, p. 521) cerca de vinte mil cavaleiros em armas deixaram nada menos que vinte mil mortos e mais outros quatrocentos queimados no decorrer da carnificina. Os resquícios do movimento, no entanto, persistiram até 1226 quando foram definitivamente esmagados pelas tropas de Luís IX (1215-1270), o São Luís.

John Ball liderou e participou de uma insurreição camponesa na Inglaterra em 1381. Essa grande sublevação, segundo Jean Delumeau (1997, p. 93), teve o caráter de um movimento que queria restaurar (ou instaurar) o reino terrestre de Deus sobre as ruínas da propriedade eclesiástica e feudal. A crença de que era iminente o advento do *millenium*, quando todos os mortos ressuscitariam para serem julgados por seus atos, encorajou o ataque aos ricos. John Ball, o “padre louco de Kent” – como era (des)qualificado pelas autoridades – assim se expressava: “eles se vestem de veludos e nós de mesquinho pano; eles têm os vinhos, as especiarias e os bons pães, nós temos o centeio, o farelo e a palha; eles repousam em belos solares e nós temos a chuva e o vento nos campos, e é preciso que de nós e de nosso labor venha aquilo de que eles vivem”. E em tom desafiador questionava os dogmas da Igreja, que eram simultaneamente um axioma político: “quando Adão caçava e Eva fiava, onde estavam os nobres?” (Cf. BANDEIRA, 2010).

A sublevação liderada por Ball e Wat Tyler logo se espalhou por vários condados e os camponeses, jornaleiros e outros grupos marginalizados chegaram a invadir e ocupar Londres, obrigando o rei Ricardo II a fazer algumas concessões táticas até que os líderes foram capturados e mortos. John Ball foi acusado de alta traição, submetido a torturas, enforcado e esquartejado. Entretanto, mesmo vencido, o lolardismo (ou confrarias) manteve-se na Inglaterra até o século XV e sua influência se fez sentir rapidamente no continente, sobretudo na Boêmia.

John Wycliffe (1324-1384), doutor em teologia pela universidade de Oxford e contemporâneo de John Ball, pregava a necessidade de reformar a Igreja Cristã, censurava seus costumes e privilégios e criticava o fato de que ela e as ordens monásticas se tornaram proprietárias de vastas extensões de terra, cujo confisco advogou. Suscitou indiretamente uma agitação revolucionária, associando a propriedade eclesiástica ao pecado. Foi condenado por heresia em 1382, embora tenha escapado da fogueira, pois contava com o respaldo de nobres. Seus restos mortais, todavia, foram desenterrados e queimados em 1428.

Jan Huss (1369-1415) levou a doutrina de Wycliffe à Boêmia. Professor de teologia em Praga, retomou os ataques de Wycliffe contra os abusos da Igreja, sobretudo a simonia (venda de indulgências). Em 1415 foi ao concílio de Constanza (Alemanha) promover suas teses e defender uma ação internacional pela reforma da Igreja. Aprisionado – mesmo com salvo-conduto do imperador Sigsmundo – recusou-se a negar sua doutrina e acabou queimado em 1415 (DELUMEAU, 1997).

O fogo que queimou Jan Huss incendiou, porém, a região da Boêmia e Morávia, notou ironicamente Moniz Bandeira (2010, p. 532). O reformismo hussita tornou-se a ideologia nacional dos tchecos, manifestando todo o descontentamento contra o Sacro Império Romano-Germânico. Na cidade de Tabor, epicentro da revolta hussita, aliaram-se milhares de camponeses anunciando o *millenium*. De acordo com Jean Delumeau (1997, p. 106), Tabor organizou-se como uma cidade igualitária, onde nenhuma hierarquia devido ao dinheiro ou ao nascimento era tolerada. Tudo foi socializado, instituiu-se uma sociedade do tipo comunista, inspirada no cristianismo primitivo. O levante resistiu até 1434, quando o imperador Sigmund von Luxemburg conseguiu esmagar o movimento.

Pouco mais de um século depois da morte de Jan Huss dois terços da Alemanha estariam sublevados na guerra dos camponeses motivada por Thomas Münzer⁴⁸. Inicialmente partidário de Lutero, o “teólogo da revolução” logo rompeu com o “reformador burguês”, assim que percebeu que os camponeses não seriam beneficiados com a reforma protestante. Há certa ambiguidade, paradoxos e contradições entre as primeiras manifestações de Lutero ao tempo das suas “Teses” em 1517, que “caíram como um raio na pólvora”, na descrição de Engels, com sua reação conservadora ao final. Por exemplo, quando se lê: “Porque não atacamos com todas as armas, a estes doutrinadores da corrupção, cardeais, papas e toda a chaga da Sodoma romana, a qual corrompe, sem descanso, à Igreja de Deus, e lavamos nossas mãos no seu sangue?”, tem-se a impressão de que não foi escrita pelo mesmo Lutero, se confrontada com a seguinte citação:

Fira, bata, estrangule, a quem quer que possa. Se morreres, tanto melhor para ti, por morte mais bem aventurada não podes almejar. Chegaram os miraculosos tempos em que um príncipe pode melhor merecer o céu, derramando sangue, que outros com orações (*apud* BLOCH, 1973, p. 103).

Ou ainda, “Onde, porém, eles (camponeses) não querem reconhecer e obedecer à autoridade temporal (...) compete à autoridade temporal velar para que os senhores saibam impor-se sem vacilações”. De 1517 a 1525 Lutero modificou-se tal como os constitucionalistas alemães de 1846 a 1849, sentenciou sarcasticamente Engels, em alusão à traição dos partidos burgueses ao operariado nas revoluções de 1848 na Alemanha. Por razões óbvias, Münzer dirigia-se a Lutero como essa “carne flácida de Wittenberg” (ENGELS, 2010, p. 84).

A análise que Friedrich Engels, ateu e materialista, faz da Reforma, também contribui à sociologia das religiões, e de forma ainda mais incisiva que Marx na analogia entre as representações religiosas e as classes sociais. Em *As Guerras Camponesas na Alemanha*, obra de 1850, fica bastante explícita a tentativa de buscar na revolta de Thomas Münzer, algumas respostas para a derrota das classes trabalhadoras de 1848 na França e Alemanha. Ao mesmo

⁴⁸ Ernst Bloch, em sua monografia erudita sobre *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*, traz algumas citações de panfletos escritos por Münzer que inflamaram a população à revolta armada contra a Igreja e contra os príncipes, os ímpios.

tempo, através de comparações analíticas busca uma nova forma de luta e oposição à burguesia.

Acrescenta ainda sobre Münzer que:

sua doutrina política correspondia a esta concepção religiosa revolucionária e superava as relações sociais e políticas vigentes, assim como sua teologia superava as concepções religiosas da época [...] exigia a instauração imediata na terra do Reino de Deus [...]. Para Münzer, o reinado de Deus nada mais era que uma sociedade na qual não haveria mais nenhuma diferença de classes, nenhuma propriedade privada ou nenhum poder de Estado estrangeiro, autônomo, em oposição aos membros da sociedade (ENGELS, 2008, p 48).

Segundo o historiador Jean Delumeau (1997, p.122), estudando os milenarismos europeus no belíssimo livro *Mil anos de felicidade*, a interpretação no caso de Münzer, por pensadores marxistas como Engels, mostrou-se anacrônica e pouco digna de crédito, e conclui que “ela é julgada atualmente superada”. De fato, Münzer não deixou de ser teólogo para se tornar um agitador político, foi as duas coisas e ao mesmo tempo. Mas apesar da crítica, Delumeau chega a conclusões bastante similares às de Engels:

Pode-se dizer que, mais que qualquer outro, ele [Tomas Münzer] incitou à ação revolucionária. A principal mensagem que dele se conservou – na época e mais tarde – foi certamente o apelo à guerra santa contra os ricos eclesiásticos e leigos. Esse apelo aparece ao logo de todos os seus escritos com uma veemência crescente (DELUMEAU, 1997, p.126).

Talvez o que Delumeau não perceba é que o anacronismo de Engels é consciente, tentando sempre estabelecer paralelos entre as lutas camponesas do século XVI e as revoluções de 1848; afinal, no tempo de Münzer, atrás da nobreza estava a burguesia, assim como atrás da burguesia está o proletariado, no século XIX. A distinção entre três partidos é igualmente significativa para a compreensão da Reforma Protestante: 1) Partido conservador católico, interessado na manutenção da ordem existente, formado por príncipes, alta nobreza, prelados e patrícios; 2) Reforma burguesa luterana, formado por elementos abastados da oposição como burguesia, baixa nobreza e parte dos príncipes que esperavam enriquecer com os confiscos dos bens da Igreja; 3) camponeses e plebeus formavam o partido revolucionário (ENGELS, 2010).

No ensaio *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, ao analisar o papel do puritanismo nas Revoluções inglesas do século XVII, Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não corresponde necessariamente àquela entre revolução e contrarrevolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes dominantes e classes dominadas e que, naquele caso, a religião fora revolucionária e o materialismo conservador. Essas observações são significativas, pois rompem com a concepção linear de história herdada do Iluminismo.

No estudo sobre o *Cristianismo Primitivo*, que data de 1894, uma das últimas obras de Engels, ele parece ter trocado a palavra *ateu* por *não-religioso* ou agnóstico. Ridicularizava determinados revolucionários blanquistas e bakunistas que pretendiam “transformar as pessoas

em ateus por ordem do dia”, “abolir Deus por decreto” ou “fazer do ateísmo um artigo de fé obrigatório”. Citou frequentemente e de maneira provocativa a passagem do historiador Ernst Renan: “Se você quiser ter uma ideia de como eram as primeiras comunidades cristãs, dê uma olhada na filial mais próxima da Associação Internacional dos Trabalhadores”.⁴⁹ Dessa forma, percebe-se que o engajamento do autor justifica seu anacronismo deliberando, o que não significa que a análise seja trivial, o que ocorre é justamente o inverso.

A abordagem de Engels é similar ao trabalho de Ernst Bloch⁵⁰ sobre *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, publicada em 1921. No capítulo sobre o milenarismo da Guerra Camponesa e do anabatismo, Bloch (1979) classifica seu herói entre “os homens que pertencem a esta outra face da Renascença – voltada ao milenarismo e não às musas”, uma vez que “em sua ideia de revolução, proletariado e milenarismo, erguidos com as duas cariátides do reino comunista, constituem uma mistura que não era inofensiva”.⁵¹ A própria descrição lírica da morte de Münzer, em 1525, traz em si uma escatologia intrínseca: “Assim Münzer morreu, de uma difícil, amarga e precoce morte, sacrificado pelos inimigos do povo, puro e forte com o olhar dirigido ao grande Algum Dia e a Deus” (BLOCH, 1979, p. 75).

Desde a revolta dos camponeses ingleses em 1381, até a tomada de poder pelos anabatistas na cidade de Munster, em 1534, sem a menor dúvida – escreve Jean Delumeau – a breve carreira de Thomas Münzer se situa no interior dessa tradição igualitária e violenta. Para encerrar a breve análise das profecias camponesas medievais que culminou na longa guerra alemã, é lícito citar a sentença crítica e perspicaz de Karl Marx:

Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *convicção*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração. (MARX, 2010, p. 152).

A expectativa milenarista da história também estava presente na Península Ibérica, e de forma bastante incisiva. O historiador português Luis Filipe Thomas afirma que Dom Manuel, o Venturoso, sonhava com uma espécie de império universal e messiânico, o derradeiro de Daniel, um quinto império como aquele que profetizará o padre Antônio Vieira um século mais tarde. Manuel estava impregnado de espiritualidade franciscana, entre os quais continuava a circular a tradição de Joaquim de Fiore. O Venturoso queria ser o “rei do mar” e o “rei dos reis” do

⁴⁹ Citado por Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, p. 18; e por Karl Kautsky, *A Origem do Cristianismo*, p. 503.

⁵⁰ Convém notar que ambos os livros sobre Münzer aparecem após revoluções fracassadas na Alemanha (1848 e 1919). A imagem de Münzer significa, portanto, um símbolo de resistência, assim como o milenarismo dos anabatistas.

⁵¹ É a mesma percepção de um autor metódico como Leopold von Ranke, quando escreve que “as aspirações Münzerianas, as tentativas socialistas dos anabatistas e as teorias paracélicas se correspondem muito bem entre si; juntas teriam transformado o mundo” (BLOCH, 1973, p. 96). Para Gustav Landauer, a primeira revolução moderna e a mais importante é a de Thomas Münzer e dos anabatistas que “tentaram de uma vez por todas, e para sempre, mudar a vida, toda a vida” (*In: LÖWY, 1989, p. 113*).

Oriente, tendo como objetivo final e grandioso a reconquista de Jerusalém. No entanto, é difícil afirmar que o Venturoso aderira a crenças milenaristas no sentido estrito da expressão. Mas, aparentemente, acreditava na vinda próxima de um tempo em que haveria apenas “um só rebanho e um só pastor” e no qual o reino de Deus se estenderia a toda a terra, graças a Portugal (DELUMEAU, 1997, p. 177 e 181).

Essa concepção escatológica da história em Portugal pode ser evidenciada nas trovas de Bandarra, que entre 1530 e 1546 anunciava a vinda de um Salvador desconhecido que ele chamava de “Encoberto”. Suas trovas, associadas ao messianismo judaico, foram proibidas pela inquisição, mas não deteve sua difusão oral. A teoria de Bandarra ganhou fundamentação prática quando os nove filhos do rei João III haviam morrido e todas as esperanças voltara-se para um neto, nascido em 1554. Dom Sebastião, o jovem rei “Desejado” logo foi anunciado como o rei encoberto de Bandarra e o seu desaparecimento em 1578, aos 24 anos, na batalha de Alcácer-Quibir no Marrocos, produziu um choque psicológico que originou novas expectativas milenaristas pelo retorno do rei Encoberto (DELUMEAU, 1997).

A derrota militar, o desaparecimento do rei e a conseqüente incorporação do reino de Portugal pela Espanha (1580-1640) representaram verdadeira catástrofe para os portugueses. Fatos que moldaram a produção de padre Antonio Vieira, seu messianismo é de forte conotação nacionalista. Vieira escreveu três textos principais que expressam suas concepções milenaristas: *História do Futuro*, iniciada em 1649 e jamais concluída; *Esperanças de Portugal*, de 1659; e a *Clavis Prophetarum*, ou Chave dos Profetas. Na *História do Futuro*, Vieira assevera que haverá um quinto império, neste mundo⁵² e para breve:

É o sentimento comum dos santos, aceito e seguido como certo por todos os comentadores, que esse reinado e império de Cristo, profetizado por Daniel, é um império da terra e na terra. [E ele será] ao mesmo tempo espiritual e temporal (...), espiritual como o poder que detém hoje o soberano pontífice, e temporal como o dos príncipes católicos sobre seus reinos e províncias.

A vertente nacionalista do milenarismo português formulada por Vieira assegurava que Cristo não reinará diretamente sobre o mundo regenerado, mas exercerá sua soberania por intermédio de seus dois representantes, o Papa e o rei de Portugal. Ou seja, ao mesmo tempo em que o Papa será o único pastor espiritual da humanidade, o rei de Portugal, tornado imperador do mundo, será o árbitro universal. Nos séculos XVI e XVII, os portugueses e também os espanhóis⁵³ tenderam a se considerar, cada um por seu lado, como o “povo eleito” que iria realizar a unificação religiosa da terra (DELUMEAU, 1997, p. 194).

⁵² Ao promover o reino de Deus “nesta vida”, Vieira sofreu estreita investigação da Inquisição, julgando que o autor incorria nos desvios do messianismo judaizante.

⁵³ Ao passo que os países protestantes tenderam a associar o Anticristo com o papado, Roma como a Babilônia do Apocalipse.

A tradição cristã católica do milenarismo português, de dom Manuel a Bandarra, de dom Sebastião ao padre Vieira, atravessaram o Atlântico no período da colonização e de certa forma justificaram a conquista. Assim, torna-se pertinente a afirmação categórica de Jean Delumeau (1997, p. 200), de que “a história da América começou com a espera do milênio”. Traços judaicos de mística escatológica nas trovas de Gonçalo Anes Bandarra, a tradição de Joaquim de Fiore, a presença e a força desses aspectos milenaristas e escatológicos Jacqueline Hermann (1998) procura apreender como “cultura popular” portuguesa quinhentista. Esta cultura popular portuguesa da era dos descobrimentos integrava um cenário bem mais amplo e complexo, conformando o que Hermann chama de “cultura artesã apocalíptica”.

1.4. Da profecia à utopia

“Sem a função utópica, as ideologias de classe teriam chegado a ser meramente ilusão passageira, e não modelos na arte, na ciência e na filosofia” (Ernst Bloch).

Com a crescente racionalização do mundo moderno – Renascimento, Reforma, Contrarreforma, Iluminismo – as profecias fundamentam-se sob uma nova práxis, como utopias. Essa racionalização das esferas específicas [Renascimento] levou ao “desencantamento de mundo”, como notou Max Weber. Este obrigou a ética religiosa a radicalizar sua racionalidade moral. “Os movimentos da Reforma e Contrarreforma representaram esforços do cristianismo para resgatar a força universal de legitimação que havia perdido, de acordo com José Carlos Reis (2006). O tempo profano veio desafiar o tempo sagrado cristão. Uma história deste mundo veio desafiar e conviver com a história universal sagrada. Deus não seria abandonado, mas não reinaria mais sozinho e de modo absoluto. O êxtase material desafia o êxtase religioso. A rejeição da metafísica do mundo é revogada. A historicidade não mais é vista como um fardo, uma prova, uma pena. Emerge um novo personagem na história: o homem da cidade, o burguês, o comerciante, que avança pelos oceanos na conquista desse mundo. “Aquele diálogo bíblico entre Jesus e o demônio, em que este promete a Jesus todas as riquezas deste mundo em troca de sua alma e submissão, ganha uma nova versão” (REIS, 2006, pp. 21-23). É provável que José Carlos Reis refira-se ao mito do Fausto, nesta passagem.

Às utopias uniu-se a ideologia do progresso, o que contribuiu para a laicização do milenarismo⁵⁴. Na perspectiva de José Carlos Reis (2006, p. 30) “êxtase profano (utopia) venceu o êxtase religioso (parusia) da outra vida eterna. O futuro não é mais o fim do mundo. Agora, a espera é outra: a realização da história, do progresso, como obra dos homens, que se tornaram competidores de Deus na criação do mundo”. Dessa maneira, a “utopia substitui a profecia. No

⁵⁴ “A Revolução Francesa trouxe de volta à terra a fé no impossível” (E. Quinet).

‘fim da história’, a espera é outra: não mais o apocalipse, mas uma sociedade moral e racional” (REIS, 1994, p. 11).

No livro sobre a *Origem do drama trágico alemão*, Walter Benjamin (2011, p. 61) insiste no aprisionamento do homem barroco ao mundo terreno: “Não existe uma escatologia barroca; por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte. O além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano (...)”. Talvez esta seja a razão, entre outras, da motivação que levou Michael Löwy a estudar a geração de intelectuais românticos e revolucionários do início do século XX, como o próprio Benjamin, George Lukács, Ernst Bloch, Martin Buber, e Erich Fromm⁵⁵. Para Löwy, estes grandes nomes da filosofia e política do nosso tempo constituem uma escola histórica, que ele denominou como “messianismo histórico” ou “concepção romântico-milenarista da história”, pois há uma ruptura com a filosofia do progresso e com o culto positivista do desenvolvimento científico e técnico. Uma geração utópica, portanto, pelo seu desvio absoluto em relação ao estado de coisas existente.

Concorda-se assim com a afirmação de Jean Delumeau, de que não se compreenderia a história do milenarismo sem dar uma atenção especial a esse gênero, isto é, às utopias. São diversos os exemplos de utopistas que aliaram projetos igualitários à esperança milenarista. Para citar os mais notáveis: *A cidade do sol*, de Campanella, 1602; *Utopia*, de Tomas Morus, 1516; *A nova Atlântida*, de Francis Bacon, 1627; e *O código da Natureza*, de Morelly. “Há em geral” - escreve Delumeau (1997, p. 257) - “uma ligação entre febres milenaristas e grupos sociais em crise.” Os atores dos movimentos escatológicos são frequentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram um mundo de igualdade de comunidade. Eles anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total. Afirmam o sentido da história. Apela ao agir humano. Os milenarismos, assim como as utopias sociais, esperam um reino neste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado.

Como notou Jean Delumeau, os milenaristas e utopistas contribuíram grandemente para fazer recuar no Ocidente o pessimismo oriundo de santo Agostinho. Eles chamaram a atenção para o destino terrestre do homem e para a realização terrena da história. É porque o homem constrói utopias – e não só as imagina – que ele se torna capaz de julgar o imediato e o factual, seja em referência ao passado pela saudade, pela lembrança, pela recordação de uma idade de ouro; seja em referência ao futuro pela espera de um paraíso em um comportamento que vai transformar o presente. Esta concepção de utopia é desenvolvida no *Princípio Esperança* de Ernst Bloch. A utopia não somente indica aos outros a existência dos possíveis além do real, mas

⁵⁵ As três principais obras de Michel Löwy sobre o tema “romantismo, messianismo e utopia” são: *Redenção e Utopia* (1989); *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (1979) e *Romantismo e Messianismo* (2008). No quarto capítulo voltaremos a abordar esta geração de intelectuais detalhadamente.

é também um instrumento de trabalho que permite a exploração sistemática de todas as possibilidades concretas existentes no real. Neste sentido, o pensamento utópico na sua crítica do atual não é irreal, porque se apoia nas tendências fundamentais do presente que tem as suas raízes no passado e irrompem para o futuro. O pensamento utópico propõe um instrumento prospectivo e não analítico. A utopia é uma forma de ação, e não uma mera interpretação da realidade, afirma Pierre Furter (1974, p. 147) em sua *Dialética da Esperança*.

O messianismo, enquanto filosofia da história, entra em choque com a racionalidade iluminista dos séculos XVIII e XIX, onde o Estado e a Igreja detém o monopólio da previsão do futuro, ora como imagem idealizada do progresso, ora como salvação fora do mundo material, respectivamente. A crescente secularização do sagrado opõe frontalmente duas concepções e visões de mundo e a noção de temporalidade histórica. José Carlos Reis (1994) afirma que houve uma “revolução epistemológica” quanto ao conceito de tempo histórico, uma mudança substancial. A primeira grande mudança foi produzida pela religião ao romper com o mito – a religião opôs a profecia ao ritual, a salvação futura contra a salvação na origem. A segunda foi realizada pela filosofia do século XVIII, ao *romper com a religião – a filosofia opôs a utopia à escatologia*, a demonstração racional à fé em uma profecia, um futuro humano, temporal, histórico, ao futuro divino, meta-histórico, eterno.

Portanto, a perspectiva teológica do tempo histórico foi uma primeira revolução epistemológica: rompeu-se com a a-historicidade do mito, com circularidade supralunar grega e aceitou-se o tempo como irreversibilidade, singularidade, linearidade, sentido e finalidade. (...) Para Koselleck, a história era impensável, antes da Revolução Francesa, como podendo ser feita pelos homens. Fazer a história era uma ideia nova, moderna. Foi, portanto, uma segunda revolução epistemológica na compreensão do tempo e da história (REIS, 1994, p. 11).

No Iluminismo o pressuposto era o da disponibilidade da história à ação e o homem, então, seria Deus sobre a Terra, livre, consciente e potente para realizar o futuro que ele desejasse. No capítulo sobre “o tempo de Deus e tempo dos homens”, Ivan Manoel (2004, p. 47) afirma que na tradição católica o tempo não pertencia ao homem, “o tempo trazia inscrito, como inerente a si, a marca da sacralidade. Por isso sua cadência era marcada pelo repicar dos sinos e pelo cantochão gregorian, ou como afirma José Carlos Reis (2006, p. 20) “*O reino de Deus era a bússola dos homens no tempo*”. Um exemplo de caso no Brasil demonstra essa discrepância, quando foi decretado o horário de verão por José Sarney, algumas regiões do país não o seguiram, alegando que “seguiam o horário de Deus e não do Sarney”. Esta concepção de tempo histórico seria o intervalo entre a Criação e o Juízo Final, tendo como linha divisória a encarnação de Cristo, a partir do qual se passa há contar os anos. O pressuposto da Igreja era de que “o tempo de Deus e da natureza fora suplantado pelo relógio de bolso. (MANOEL, 2004, p. 47).

A superação do tempo natural, presente desde o início da literatura, é analisado por Edward Thompson no capítulo sobre “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”, em *Costumes em Comum*. A investigação de Thompson pressupõe uma distinção clara na concepção de tempo, entre camponeses, pequenos artesãos e a ética do trabalho industrial; pois “o tempo agora é moeda, ninguém passa o tempo, e sim o gasta”. Antes da Revolução Industrial os sinos das Igrejas davam o tom, mas a partir de 1790, ocorreu uma difusão geral de relógios portáteis no exato momento em que a Revolução Industrial requeria maior sincronização do trabalho. Dessa forma, “o tempo sideral, com um único passo abandonou os céus para entrar nos lares” (THOMPSON, 1998, p. 268). Esse processo que impôs uma nova disciplina de tempo está situado na evolução da ética protestante, puritana, que teve no Metodismo⁵⁶ operário um equivalente da teoria da predestinação⁵⁷; nesse ponto Thompson aproxima-se do Weber de *A ética protestante e espírito do capitalismo*. Sua tese é que a Revolução Industrial consolidou uma nova experiência com a noção de tempo; através da ascese metodista e da disciplina da fábrica instituiu-se um novo ritmo de trabalho e de lazer. Todos perceberam que tempo é dinheiro.

Essa ruptura opôs frontalmente a Igreja Católica aos filósofos racionalistas acerca da filosofia da história, em especial no que tange à teoria do progresso. Foi, de fato, uma reação ou Romanização da filosofia da história. Processo apenas acelerado com as inovações técnicas da Revolução Industrial e sociais, da Revolução Francesa. Mas que já tinha um histórico desde as origens patrísticas da Igreja e por todo o medievo. O banqueiro, usurário, por exemplo, era considerado um pecador em potencial “por vender tempo, que pertence a Deus, para vantagens de homens iníquos”. O Concílio de Florença, de 1438–1445 estabeleceu como dogmas da fé que “o Filho de Deus (...) tem de voltar no fim dos tempos para julgar os vivos e os mortos” (MANOEL, 2004, p. 58 e 73).

O messias, no entanto, “torna mais frágeis as distinções entre o tempo da história (o continente) e os acontecimentos (os conteúdos), entre receptividade e atividade e receptividade dos sujeitos-agentes históricos. Sem negá-los, frustra as causalidades, desloca-os, denuncia os signos ou as alusões de uma vinda, aqui e agora” (BENSUSSAN, 2009, p. 20). Essa distinção entre o tempo histórico e o tempo vivido é claramente de inspiração benjaminiana, “pois o acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e

⁵⁶ “O próprio nome já mostra o que impressiona seus contemporâneos como característica de seus adeptos: o caráter sistemático, metódico da conduta no sentido da obtenção de um *certitudo salutis*, pois ela foi, desde o início, o centro da aspiração religiosa também para este movimento, e assim perdeu (WEBER, 1983, p.98).

⁵⁷ “A teologia do metodismo, em virtude de seu oportunismo inescrupuloso, estava melhor preparada do que qualquer outra para servir de religião a um proletariado que não tinha qualquer razão para se sentir ‘eleito’, em função de sua experiência pessoal. Na sua teologia, Wesley parece ter dispensado os melhores elementos do Puritanismo e selecionado, sem hesitação, os piores. Se em termos de Classe o Metodismo era hermafrodita, em termos doutrinários era um produto híbrido” (THOMPSON, 1987, p 240).

depois” (BENJAMIN, 1994, p. 37). Somos, nas palavras de Paul Ricoeur, “filhos bastardos da memória judaica e da historiografia secularizada no século XI. Ricoeur distingue três níveis diferentes para o termo messianismo: 1) O messianismo próprio da tradição judaica (tempo escatológico); 2) Sua secularização pela filosofia da história (tempo teleológico); 3) Sua retomada daquilo que chamamos para tornar breves os pensamentos, ou messianismos, do acontecimento (tempo interruptivo). (BENSUSSAN, 2009).

O messianismo é absolutamente moderno. Pode-se afirmar que toda modernidade é de qualquer forma messiânica. “O messianismo arrancando o tempo das formas do saber que se pode tomar dele é inscrito no horizonte de uma utopia ética na paciência e na impaciência da espera” (BENSUSSAN, 2009, p. 136, 137). A secularização do messianismo, judeu em particular, teria produzido a matriz das grandes filosofias da história, o motivo de grandes engajamentos no século da ideologia do progresso⁵⁸. Para Mircea Eliade (2001, p. 64) “o homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos”.

Compreendendo que em determinada sociedade coexistem duas concepções de história e de tempo histórico (Ernst Bloch fala do problema da “não simultaneidade dos tempos”, ou das chamadas “zonas temporais”, onde nem todas as pessoas existem no mesmo Agora), o objetivo do próximo capítulo é contrastar o “tempo sagrado” do camponês na região Contestada, com o “tempo profano” e a ideologia secular do progresso positivista da Primeira República.

⁵⁸ No entanto, pondera Bensussan (2009, p. 29), essa visão das coisas é inconsequente porque pouco atenciosa à história do cristianismo. Max Weber define a secularização como um processo pelo qual o conjunto de fenômenos saídos das representações religiosas que desaparecem ao incorporarem-se nas sociedades históricas. Weber compreende a secularização como um movimento trazido intimamente pela dialética histórica própria do cristianismo.

Hannah Arendt faz algumas ponderações importantes sobre secularização do pensamento cristão nos séculos XVIII e XIX, afirmando que essa similaridade entre os conceitos moderno e cristão de História é enganosa, pois no que diz respeito à história secular, “vivemos em um processo que não conhece princípio nem fim e que, assim, não permite que entremos expectativas escatológicas. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade” (ARENTE, p. 101). Esta autora considera improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares, da forma que os defensores da continuidade ininterrupta procuram estabelecer. Insiste em que acreditar na secularização como um acontecimento datado no tempo histórico, seria como apreender o idealismo de Hegel como a secularização da divina providência, ou a sociedade sem classes de Marx como a secularização da Era Messiânica.

CAPITULO II

“O MESSIAS CABOCLO”

2.1. A República contestada

Simplemente não havia preocupação com o público. Predominava a mentalidade predatória, o espírito do capitalismo sem a ética protestante (José Murilo de Carvalho, A formação das almas).

A epígrafe acima sintetiza não apenas a obra de José Murilo de Carvalho (1997 e 2006) sobre a transição do Segundo Reinado para República em 1889, mas evidencia um paradoxo insustentável entre liberalismo e oligarquia. Ambígua e contraditória, a expressão revela que o advento da República, cujo pressuposto teórico é o de um governo destinado a servir à coisa pública ou ao interesse coletivo, “teve significado extremamente limitado no processo histórico de construção da democracia e de expansão da cidadania no Brasil”, pontuou Maria Efigênia Lage de Resende (2010, p. 91) em obra sobre o processo político da Primeira República.

A substituição do regime, ou a deposição de Dom Pedro II, foi relativamente tranquila, se aceitarmos a análise de José Murilo de Carvalho sobre a participação popular no 15 de Novembro. A expressão de Aristides Lobo – os bestializados – transformou-se em axioma histórico do período. A população, de acordo com a narrativa de Carvalho (2006), apenas assistiu atônita e pasma como se não soubesse que naquele dia houvera uma revolução⁵⁹. O que importa, porém, para os objetivos deste trabalho, não é a proclamação da República em si ou a transição de regime, mas sim o projeto político que visava legitimar e legalizar o novo governo, o ideal positivista.

Segundo José Murilo de Carvalho (1997), o positivismo triunfou sobre o jacobinismo (à francesa) e o liberalismo (ao modelo estadunidense). O positivismo possuía ingredientes utópicos ainda mais salientes que o jacobinismo e o liberalismo; a República era vista dentro de uma perspectiva mais ampla que postulava uma futura *idade de ouro* em que os seres humanos se realizariam plenamente no seio de uma *humanidade mitificada* (CARVALHO, 1997, p. 09, grifo nosso). A utopia positivista, ou a transição para a sociedade positiva baseava-se na Religião

⁵⁹ A historiografia política da Primeira República, no entanto, permite novas interpretações, o que não invalida a tese de Carvalho (1997). O recente livro de Maria Tereza Chaves de Mello, com o título bem sugestivo, *A República consentida*, traz um contraponto ao termo de Aristides Lobo. A autora procura captar, através de fontes alternativas como literatura, caricaturas de jornais, panfletos, “os vasos secundários que irrigavam a grande artéria social”, ou o intercuro de símbolos em um cenário de “crise de direção”. Procura as razões para a desestabilização da Monarquia brasileira e seu desgaste nos anos antecessores à proclamação da República. A partir disto, ela contesta o que chama de “interpretação canônica” da transição de regime, ou seja, há uma reinterpretação da máxima de Aristides Lobo – “o povo assistiu àquilo bestializado” – de forma que o adjetivo “bestializado” não significa, necessariamente, que a população não apoiara a recente República (MELLO, 2007).

da Humanidade⁶⁰. O darwinismo social também estava presente entre os ideólogos republicanos. Absorvido no Brasil por intermédio de Spencer – que por sinal fora inspirador do principal teórico paulista da República, Alberto Sales – e acoplado ao presidencialismo, “o darwinismo republicano tinha em mãos os instrumentos ideológicos e políticos para estabelecer um regime profundamente autoritário” (Ibid, p. 25). A concepção positivista de República trouxe consigo não apenas uma mudança brusca na política, mas uma nova compreensão de história e do tempo. Uma aceleração abrupta em direção ao progresso, como demonstra Margarida de Souza Neves, em obra de inspiração benjaminiana sobre os cenários da nova República:

Vertigem e aceleração do tempo. Essa seria, sem dúvida, a sensação mais forte experimentada pelos homens e mulheres que viviam ou circulavam pelas ruas do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. (...) O progresso tudo parecia arrebatar em sua corrida desenfreada. Em contraposição ao tempo do interior, do marasmo, ali tudo parecia ser sempre igual e o tempo, ao menos aparentemente, ainda seguia o ritmo da natureza (NEVES, 2010, p. 15).

Na Primeira República, uma lógica paradoxal diferencia e ao mesmo tempo relaciona organicamente esses dois cenários – o da capital federal e litoral *versus* o interior –, à primeira vista opostos, o cenário do progresso montado na cidade que, após o 15 de Novembro, assume foros de capital federal e o “cenário do interior do país, onde a República recém implantada aparentemente muda apenas, no cotidiano, os selos que estampilhavam as cartas que o correio de quando em vez faz chegar.” (NEVES, 2010, p. 16). Esses *ideais modernos*, condensados no que então era visto como associação indissolúvel entre os conceitos de progresso e de civilização, redesenhavam o quadro internacional, acenavam com a possibilidade de um otimismo sem limites em função das conquistas da ciência e da técnica, impunham uma determinada concepção de tempo e de história.

É importante lembrar o foco e objetivos do capítulo anterior, isto é, a análise da temporalidade histórica em contraposição ao tempo messiânico, ou na convergência de tempos divergentes. Compreende-se, assim, um choque de valores, costumes e religião, pautados na temporalidade e cosmovisão de diferentes culturas; de um lado a racionalidade positivista e republicana, de outro o tempo místico e natural dos seguidores e devotos de São João Maria, como ficará evidenciado no próximo tópico.

Essa nova concepção de tempo e de história acompanha as múltiplas mudanças que, aproximadamente entre 1870 e a Primeira Grande guerra de 1914, se multiplicavam em todos os âmbitos. A própria percepção mais abstrata do tempo e a concepção de história que é seu corolário estarão pautadas pela primazia da noção de evolução e por uma representação linear, em constante aceleração, do tempo histórico, que certamente ganha uma nova coloração, ainda

⁶⁰ Na fundamentação de Augusto Comte, a humanidade teria três fases distintas, ou três estados. A fase mítica ou mitológica, correspondente à antiguidade clássica; a fase teológico-militar, identificada com o medievo; e a fase derradeira ou “positiva” que deveria ser encarnada pela República. (CARVALHO, 1997).

que possa ser percebida desde o século XVIII e da construção da razão instrumental moderna, posto que, nas palavras de Reinhart Kosseleck, nosso conceito moderno de história é fruto da reflexão das Luzes sobre a complexidade crescente “da história em si, na qual as condições da experiência parecem afastar-se cada vez mais, da própria experiência” (Kosseleck, 1990, *apud* NEVES, 2010, p. 12). O tempo positivista é visto como um *continuum* entre dois polos que especificam seu ponto de partida e seu *telos*⁶¹, situado no polo que assinala a sempre renovada conquista do *progresso* e da *civilização*, marcado com um sinal de positividade e oposto ao polo do *atraso* e da *barbárie*, negativado. (NEVES, 2010, p. 22 e 23).

A ideologia do progresso, na visão lúcida de Margarida de Souza Neves (2010), impedia a percepção dessa diferença fundamental e de algumas formas das decorrências menos edificantes do espírito do tempo, tais como o etnocentrismo, o desrespeito aos valores de diversas culturas, a injusta distribuição da riqueza entre os Estados e no interior deles, a preponderância, a violência e a exploração. Desde a metade do século XIX, essa ideologia, síntese dos ideais modernos em cujo caudal Euclides da Cunha via o Brasil arrebatado, transformara-se em algo muito próximo a uma religião leiga⁶². Como toda religião, para além de realizar seu sentido etimológico – *re ligare* – ao congregar os que partilhavam a mesma fé em torno de um credo comum, aquela que se consolida a partir da crença inabalável na marcha do progresso da humanidade como decorrência lógica e necessária das conquistas técnicas e científicas saberá encontrar seus ritos, sua liturgia e suas celebrações: as Exposições Internacionais, realizadas periodicamente, cumprirão com eficácia essa função. Não sem razão, Walter Benjamin⁶³, arguto observador de seu tempo, as considerará como lugares de peregrinação à mercadoria-fetice (NEVES, 2010, p. 24).

Uma vez analisada a teoria política positivista no alvorecer da República, se faz necessária uma abordagem prática, ou seja, as raízes das ramificações que legitimaram o regime, e de certa forma também foram legitimadas por ele, o coronelismo, o latifúndio, o municipalismo e o federalismo.

Sabe-se que a República foi proclamada em um momento de intensa especulação financeira, processo conhecido como “Encilhamento”, atribuído a Rui Barbosa, causado pelas

⁶¹ Meta, fim, objetivo.

⁶² Segundo Max Weber, “A economia capitalista atual é um cosmos imenso no qual nasceu o indivíduo, apresentado-se a ele (...) como ordem imutável de coisas onde deve necessariamente viver. Ela força o indivíduo, na medida em que ele é envolvido pelos sistemas das relações de mercado, a se sujeitar às regras de ação capitalista” (WEBER, *apud* THOMPSON, 1987, p. 233).

⁶³ Há um ensaio esboçado por Benjamin, sugestivamente intitulado “O capitalismo como religião”, que corrobora com a argumentação de Margarida Neves. “O capitalismo é uma religião de mero culto, sem dogma. O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente de forma parasitária sobre o cristianismo – o que não se demonstra apenas com o exemplo do Calvinismo, mas também com o das outras orientações ortodoxas cristãs. De tal modo que a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (BENJAMIN, 2012, p. 37). Para Walter Benjamin, o capitalismo é um culto que não redime, mas deixa um sentimento de culpa, não visa a redenção, portanto. “É o fim da transcendência de Deus”, conclui.

grandes emissões de dinheiro feitas pelo governo para atender às necessidades geradas pela abolição da escravidão (CARVALHO, 1997). A crise financeira da capital e dos centros comerciais, todavia, foi temporariamente sublimada pela autonomia outorgada aos estados e municípios na Constituição de 1891. A descentralização do aparelho burocrático visava claramente uma maior arrecadação tributária, e nesse processo emerge a figura central do “coronel”.⁶⁴

O federalismo⁶⁵, tal como se configura na constituição de 1891, deixa os estados, recém criados, uma longa margem de autonomia. Pela constituição, eles detêm a propriedade das minas e das terras devolutas situadas em seus respectivos territórios e podem realizar entre si ajustes e convenções, sem caráter político. Podem legislar, também, sobre qualquer assunto que não lhes for negado, pautados pelos princípios constitucionais da União (art. 63). Esse dispositivo permite aos estados, por exemplo, cobrar impostos interestaduais, decretar impostos de exportação, contrair empréstimos no exterior, elaborar sistema eleitoral e judiciário próprios, organizar força militar, etc. Na República, os governadores ou presidentes⁶⁶, conforme denominado na respectiva constituição de cada estado são eleitos e detêm uma enorme soma de poder que lhes advém do próprio texto constitucional. Nesse processo, os coronéis, nos municípios, serão peças-chave. Se o poder do estado é grande, também é o poder dos municípios. A doutrina do municipalismo, baseada no princípio “o município está para o estado assim como o estado está para a União” impõe-se na maioria dos estados, transforma o município em uma federação de distritos (RESENDE, 2010).

Na base do sistema estava a figura do coronel, dono da vontade dos eleitores e senhor dos currais eleitorais, cujo poder pessoal substituía e representava o Estado, distribuindo como favor e benesses, a seu bel-prazer, o que seria de direito dos cidadãos. Nesse quadro, as eleições eram um ritual vazio, a participação eleitoral era mínima e a fraude a norma eleitoral (NEVES, 2010, p. 39). Para Victor Leal Nunes (1975), o coronelismo é um fenômeno que só pode ser entendido a partir da ótica privada, da estrutura agrária latifundiária que fornece as bases de sustentação para as diferentes formas de manifestação do poder privado. O poder representativo

⁶⁴ O termo “coronelismo” está diretamente relacionado aos pseudo “coronéis” da extinta Guarda Nacional, criada por Diogo Antonio Feijó em 1831. O status de coronel passou, então, a todo chefe político ou potentado regional. Sobre esta temática ver o clássico de Victor Nunes Leal (1975), *Coronelismo, enxada e voto*.

⁶⁵ Sobre o federalismo a formulação de Campos Sales é esclarecedora: para ele, é dos estados que se governa a República. Para tanto, Campos Sales e, a partir dele, os presidentes que se sucederam até 1930 e buscaram no federalismo, inscrito no ideário republicano brasileiro como princípio cardinal desde o Manifesto de 1870, a mola mestra que fará funcionar a República brasileira, permitindo, por um lado, um grau de autonomia consagrado institucionalmente para as oligarquias regionais e suas lutas intestinas e, por outro, uma base para a política de contraprestação de favores políticos que o porá em consonância com o governo federal (NEVES, 2010, p. 38).

⁶⁶ De acordo com Victor Nunes Leal (1975, p. 116), no regime de 1891, em todos os Estados, foram discriminadas as funções executivas que incumbiam ao próprio presidente da Câmara. Na grande maioria das unidades federadas, havia um órgão executivo especial, cuja denominação variava: prefeito, intendente, superintendente, agente executivo. A matéria era deixada ao critério das constituições estaduais, porque a federal era omissa.

de uma estrutura econômica e social, basicamente rural, que permite o controle de uma vasta população em posição de dependência direta do latifúndio; de um sistema de compromissos, que Nunes Leal (1975, p. 43) chamou de “paternalismo”⁶⁷ ou “um sistema de reciprocidade”⁶⁸, uma troca de proveitos, entre um poder público fortalecido e um poder privado já em fase de enfraquecimento. O coronel organiza uma milícia, arbitra rixas e desavenças, reúne nas mãos funções policiais, empregando capangas e jagunços e manipula a polícia e a justiça. Fato comum, os coronéis que alcançam a hegemonia nos seus estados passam a integrar as oligarquias estaduais.

O cenário político e social da Primeira República foi, portanto, inversamente proporcional aos objetivos que motivaram a proclamação. O federalismo degenerou-se em um sistema de apadrinhamento político e o liberalismo limitou-se às regras das oligarquias. Os ideais positivistas chocaram-se com o mundo rústico e tradicional dos sertões. Essa conjectura levou até mesmo os mais fervorosos ideólogos da República ao desencantamento natural com o regime, ao ponto de Alberto Torres declarar: “Este Estado não é uma nacionalidade; este país não é uma sociedade; esta gente não é um povo. Nossos homens não são cidadãos”. Pois, como afirmou o abolicionista Joaquim Nabuco, “O que ela [a República] não tinha era princípios” (CARVALHO, 1997, p. 33).

Fora de sintonia com seus ideais e projetos, a República Velha tornou-se incoerente até mesmo aos olhos de um historiador conservador como Gilberto Freyre. O autor de *Casa Grande e Senzala* declarou na mesma obra que “(...) a monocultura latifundiária mesmo depois de abolida a escravidão, achou jeito de subsistir em alguns pontos do país, ainda mais absorvente e esterilizante do que no antigo regime (...) criando um proletariado de condições menos favoráveis de vida que a massa escrava” (FREYRE, *apud* LEAL, 1975, p. 27).

Dentro dessa conjuntura positivista e oligárquica, de “liberalismo” excludente, havia poucas alternativas para os pobres do campo ou camponeses. No nordeste a fome, a seca e a miséria tornavam as condições de vida do sertanejo ainda mais desoladoras e uma das “opções” do matuto era a formação de grupos de cangaceiros, com armas a mão, compondo um grupo de Eric Hobsbawm (1976) chamou de “banditismo social”.⁶⁹ A outra forma de organização pré-

⁶⁷ O “paternalismo”, segundo Nunes Leal (1975) também tinha sua recíproca: negar pão e água ao adversário. O ditado “aos amigos se faz justiça, ao inimigo se aplica a lei”, virou lema dos coronéis e o provérbio, transformou-se, na prática, em mandonismo e perseguição aos adversários.

⁶⁸ “(...) de um lado os chefes municipais e os ‘coronéis’, que conduzem magotes de eleitores como quem toca tropa de burros; de outro lado, a situação política dominante no Estado, que dispõe do erário, dos empregos, dos favores e da força policial, que possui, em suma, o cofre das graças e o poder da desgraça” (LEAL, 1975, p. 43).

⁶⁹ Há uma tipologia ou uniformidade do Bandido social: são oriundos do meio rural, campesino, situando-se entre a evolução tribal e a moderna sociedade capitalista e industrial; dentre a sociedade tradicional e a transição para o capitalismo agrário. Tende a tornar-se epidêmico em épocas de pauperismo ou de crise econômica. Pode preludiar ou acompanhar movimentos sociais de vulto, como revoluções camponesas, embora sejam reformadores e não

política seria a instauração de comunidades místicas em torno de um beato, conselheiro, monge ou profeta; que a elite esclarecida designou de *fanatismo*. “A classe dos pobres do campo se achava à margem da sociedade constituída. Não tinha terras nem outros bens, não tinha direitos, não tinha sequer deveres – além daquele de servir o senhor” (FACÓ, 2009, p. 46).

É sintomático que a concepção positivista de história e de tempo histórico da Primeira República rapidamente moldou a visão dos mais célebres e eruditos narradores como Euclides da Cunha. Há um estranhamento evidente – e por que não, um desprezo – das elites urbanas em relação ao caboclo ou sertanejo, há uma enorme distância cultural ou incongruência entre o mundo urbano e o rural, entre a civilização e o atraso, o positivo e o negativo. Essa concepção de história levou o intelectual Euclides da Cunha, que compreendera que o homem do sertão vive em função da terra, a buscar as causas das revoltas sertanejas em fatores raciais e étnicos, ao que ele chamou de “estigmas degenerativos de três raças”. Veredito semelhante foi dado pelo médico e cientista Nina Rodrigues, afirmando que “a criminalidade do mestiço brasileiro [está] ligada às más condições antropológicas da mestiçagem brasileira” (RODRIGUES, *apud* FACÓ, 2009, p. 48-49). É evidente que a substituição de causas sociais e históricas por fatores biológicos e degenerativos, além de racistas, está diretamente relacionada com o darwinismo social, do qual tratamos anteriormente e com o próprio positivismo.

Seguindo a análise marxista de Rui Facó (2009), a matriz do banditismo social e de movimentos como o cangaço, Canudos e o Contestado não reside apenas no monopólio da propriedade fundiária, mas sim em todo o atraso econômico, no isolamento do meio rural, no imobilismo social, na ausência de iniciativas que não fossem as do latifundiário. Facó apreende o cunho místico, profético, religioso dos sertões como “ideologia”, pois correspondiam aos anseios morais e materiais daquela população. Para os objetivos deste trabalho, diferenciando-se dos conceitos de ideologia, o termo empregado será “utopia”, tendo em vista que esta terminologia aplica-se ao porvir, sendo, portanto, contestadoras da ordem social.⁷⁰

Uma vez estabelecidas as relações entre a teoria (positivismo) e a prática (oligarquia) na República Velha e sua utopia profana em direção ao progresso, torna-se mister analisar seu revés, isto é, o mundo caboclo e seu conjunto de complexas relações sociais pautadas no profetismo popular ou catolicismo rústico. Assim como a República não pode ser compreendida

revolucionários, pois representam pouco mais do que sintomas de crise e tensão na sociedade em que vivem (HOBSBAWM, 1976, p. 17-20).

⁷⁰ Há, no entanto, elementos sobre “ideologia” que Rui Facó não aborda no seu clássico *Cangaceiros e Fanáticos*, mas que corroborariam com sua tese. Gramsci distingue entre ideologias historicamente *orgânicas*, que são necessárias a determinada estrutura e ideologias *arbitrárias*, racionalizadas ou desejadas. Para Gramsci a ideologia torna-se mais “liberada”, deixa de pertencer às “classes fundamentais”. Formas menos estruturadas de pensamento que circulam no seio do povo comum, uma mistura de folclore, mito e experiência constituem o que ele chama de “ideologia não-orgânica”. Nesse sentido, há uma ideologia “derivada” ou externa, e o elemento “inerente” ou a base comum de determinado grupo social (RUDÉ, 1982). Nessa abordagem, há realmente uma “ideologia cabocla”, o que não exclui o fator utópico.

apenas a partir do 15 de Novembro de 1889, mas em uma longa maturação desde a Guerra do Paraguai, passando pela constante aceleração da técnica e dos meios de produção capitalistas, incompatíveis com o escravismo; a Guerra do Contestado também não pode ser analisada levando-se em conta apenas o “evento” ou a “conjuntura” em si, ou seja, a conflagração do conflito de 1912 a 1916. Trata-se de um movimento de longa duração ou de “estrutura” que têm suas origens nas pregações do Monge João Maria. Esse longo conjunto de valores tradicionais, costumes rústicos, tipicamente do sertanejo, constituem uma tradição cultural. E exatamente esta tradição ou a manutenção dela que estava em jogo em 1912. Portanto, a religião de São João Maria será analisada a seguir.

2.2. A longa tradição do profetismo popular no Contestado

Muito d’antes tinha um monge Se chamava João Maria Ele andava neste mundo Quar um facho que alumia	Nossa vida e os costume Não deixô nada pa tráis Ensinô lidá c’as pranta E as coiêta, como faiz
---	---

Mau serviço desse monge Nunca houve por aqui Mas do que o caluneiam Tô cansado de ouvi	João Maria, te foste embora Mas dexaste aqui u’a crença Que o respeito e a amizade Se realizem c’a tua bença! ⁷¹
---	--

Assim como Canudos, o Contestado também teve seu “Euclides” como narrador. Com uma diferença abissal, entretanto, quanto ao estilo da narrativa, de abordagem dos atores sociais e cenários e, pode-se dizer, de experiência de vida. Enquanto Euclides da Cunha viveu a maior parte da vida nos grandes centros como Rio de Janeiro, estudando nos melhores colégios, incluso aí o Colégio Militar, como aluno de Benjamin Constant que muito o influenciou à filosofia positivista; Euclides José Felipe foi topógrafo por quarenta anos nos sertões catarinenses e nesse ínterim reuniu uma coleção inestimável de versos, décimas, repentes da cultura local. A poesia cabocla, em sua totalidade, não será analisada neste trabalho como uma fonte direta ou primária, tendo em vista que o *Euclides Caboclo* não vivenciou diretamente o conflito do Contestado e como ele mesmo admitiu, fez algumas alterações ou uma “guaribada” para tornar os versos acessíveis, mas no próprio estilo sertanejo, tão simples e fascinante. Semelhante à literatura de cordel nordestina, essas trovas representam o folclore regional⁷² e, pensando

⁷¹ Todas as citações em verso serão referenciadas em nota de rodapé para melhor limpidez e estética do texto. (FELIPPE, 1995, p. 41).

⁷² A definição de “folclore” segundo o próprio Euclides Felipe (1995, p. 13), “é o conjunto das tradições, lendas, costumes, superstições, crenças de um país ou região, expressos em provérbios, contos, estrofes, poesia e literatura

conforme a sociologia das religiões de Émile Durkheim (1996, p. 18), o folclore “em geral são restos de religião desaparecidas, sobrevivências inorganizadas (...) que se formam espontaneamente sob influência de causas locais.” A mistura de folclore, mito e experiência popular cotidiana constituem o que Antonio Gramsci chama de “ideologia não-orgânica” (RUDÉ, 1982).

A compilação da poética sertaneja de Euclides Felipe (1995) nos permite um mergulho na cultura popular cabocla e, sobretudo nas raízes do catolicismo rústico ou profetismo popular. Diferencia-se, assim, o olhar positivista e pejorativo do qual Euclides da Cunha foi a expressão maior, da perspectiva vista de dentro para fora, ou de baixo para cima; um contraponto aos trabalhos dos historiadores militares contemporâneos ao conflito e aos jornais do período que refletiam apenas os anseios e preconceitos da classe dominante e urbana. Nesse sentido, o folclore regional do Contestado será abordado nesta exposição como um complemento argumentativo ou reforço teórico e metodológico na tentativa de reconstrução da tradição religiosa e cultural tipicamente sertaneja, a chamada tradição de São João Maria.

As recentes pesquisas biográficas sobre os Monges⁷³ e as fontes militares – desde que lidas a contrapelo – nos permitem traçar uma linha cronológica e um processo de ressignificação da memória e dos ensinamentos do Monge, de forma que as três personalidades com historicidade reconhecida (João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria) acabam por se tornar apenas um indivíduo na percepção do sertanejo. O primeiro, mais importante e estudado é o Monge João Maria de Agostini, um peregrino que percorreu os sertões sul do Brasil e deixou um legado de santidade e devotos. A origem, portanto, da tradição profética do Contestado remete ao primeiro Monge⁷⁴.

2.2.1. A epopeia de um peregrino: João Maria de Agostini

O conhecimento histórico que se tem atualmente do Monge João Maria teve início com a descoberta de um documento. Vejamos:

local. É a ciência das dicções e usos, o conjunto das canções populares de uma época ou idade. (...) É a ciência da psicologia coletiva, observada através das manifestações espirituais, culturais de materiais do povo”.

⁷³ THOMÉ (1999); GOES (2007); TONON (2010) e KARSBURG (2012).

⁷⁴ A derivação literal de “monge” se origina de monastério, monástico, monasticismo. Os primeiros monges, (pregadores, ascetas) pioneiros não teriam habitado monastérios e constituído um grupo monástico. O isolamento dos monges pode ser vivido individualmente (eremitismo), ou em comunidades (cenobitismo). Segundo Jean Delumeau (1997), interpretando a doutrina de Joaquim de Fiore, os monges poderiam pregar o “Evangelho eterno” e anunciar o próximo advento do reino do Espírito Santo. Assim, Deus iria enviá-los para decifrar, graças à inteligência espiritual, os mistérios ocultos e mostrar aos seus o que deve acontecer em breve: a era do Espírito que o abade de Fiore anunciava seria, portanto, a dos monges (TONON, 2010, p. 90, 91). Rigorosamente o termo designa o religioso de mosteiro, mas para o caboclo significa outra coisa: é um homem que se tornou, pela vida austera de anacoreta e pelas rezas, um profeta, um santo, um mediador entre Deus e a sua criatura. Corresponde mais ou menos aos beatos nordestinos.

Termo de apresentação de estrangeiro – *Sorocaba, 24 de dezembro de 1844*:

Fr. João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, solteiro, profissão de Solitário Eremita, vindo para exercer seu ministério. Declarou residir nas matas do Termo desta cidade, muito principalmente na do morro da Fábrica de Ferro do Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro onde chegou do Pará no vapor Imperatriz em 19 [ou 29] do mês de agosto do presente ano de 1844. Após então esse lançamento, que fica arquivado neste Cartório. Para constar lavrei este termo de apresentação e assino com o apresentado, eu Procópio Luiz Leitão Freire, Escrivão Serventuário escrevi e assino (Cf. CABRAL, 1960).

Consta mais, à margem direita do termo: “Estatura baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz retangular, boca dita [?], barba cerrada, rosto comprido. Sinais particulares: *Aleijado dos três dedos da mão esquerda*” [Grifo nosso].

Este termo de apresentação de estrangeiros e alguns depoimentos dos moradores de Sorocaba (fábrica de Ferro de Ipanema) foram recolhidos pelo padre Gaspar (1938) e organizados depois pelo médico e antropólogo catarinense Oswaldo Cabral (1960). Indicam um personagem austero e humilde, piedoso, de costumes simples, alimentava-se de frutos da natureza ou de presentes trocados com a comunidade local, tipicamente um ermitão. A vila de Sorocaba, em 1844, constituía uma importante feira de muares, o caminho de Viamão, responsável pelo abastecimento das Minas Gerais.

O Monge reaparece em Santa Maria em 1848, conforme relatos da história regional do Rio Grande do Sul. No topo do morro do Campestre, o João Maria construiu uma capelinha, cujo padroeiro ficou sendo Santo Antão Abade. No caminho, foram levantadas diversas cruzeiras. “A fama da santidade do Monge e das propriedades curativas ou milagrosas da água da fonte logo se espalharam, especialmente através dos peões, seguindo o caminho das tropas, das charqueadas e pelos meios de comunicação do povo” (FACHEL, 1995, p. 26). A repercussão sobre as curas e a “santidade” do monge e os efeitos terapêuticos das águas atraíam cada vez mais o povo, sobretudo a população pobre, carente, doente, que não tinha outra esperança senão aquela.

A repercussão da aglomeração de doentes e fiéis em torno de João Maria e das fontes ditas milagrosas logo causou preocupação por parte das autoridades da Província. A primeira providência foi sancionar a *Lei 141, de 18 de julho de 1848*, que a Assembleia Provincial decretou autorizando o presidente da então Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, general Andréa, a “mandar um médico de confiança ao Campestre de Santa Maria da Boca do Monte examinar os efeitos terapêuticos das fontes denominadas – Santas -, e procurar conhecer seus princípios” (FACHEL, 1995, p. 28).

Fachel (1995) encontrou no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul o relatório completo do médico enviado ao Campestre (em anexo no livro). No relatório do médico Thomaz Antunes de Abreu, apresentado ao general Andréa em maio de 1849, há referência a cerca de oitocentos a mil doentes até março daquele ano, reduzindo-se a partir de abril a apenas algumas pessoas, pois o Monge não mais se encontrava na região do Campestre. O mesmo relatório

afirma que no ano anterior (1848), quando João Maria estava presente no local, o número de doentes chegou a oito ou nove mil.⁷⁵ Mas há uma passagem emblemática do mesmo relatório, que passou despercebida por todos os estudiosos, com um simbolismo que marca o início da mitificação do Santo João Maria. “As vistas do observador – escreve Thomaz de Abreu – parecia ter se levantado para muitos uma nova Religião: o paganismo, ou a idolatria disputavam o primeiro lugar: as águas, o barro, as árvores, e os cipós eram Santos”. No mesmo documento já aparece o termo “fanatismo”, que acompanharia o profetismo popular até o Contestado. Naturalmente, um médico e “homem de ciências” não compreenderia que a população pobre e doente não tinha outra esperança senão aquela, a fé. Thomaz Antunes de Abreu conclui que não havia nada de excepcional na água da região. Há o contraste do saber médico e científico com o saber popular e sua fé.

Fachel (1995) localizou também as correspondências entre o Presidente da Província do Rio Grande do Sul, general Andréa, remetida às autoridades de Santa Catarina, confirmando assim a detenção do Monge no final de 1848. Nesses documentos o general esclarece os motivos da prisão de João Maria, como “uma medida de polícia” por “ter desenvolvido grande fanatismo a respeito deste indivíduo”, apesar de suas boas intenções, reafirma que o Monge não tinha autorização para suas práticas, que “poderiam causar distúrbios”. Solicita, ao final, que o Marechal Antero José de Brito – então Presidente de Santa Catarina – “lhe faça o agasalho que julgar merecido”, uma vez que não tinha “a menor indisposição com ele” [o Monge]. No entanto, Andréa insiste que não seja permitido o retorno do mesmo João Agostinho àquela Província, “por entender que poderá ser nociva nela a sua presença”⁷⁶.

Há uma justificativa para a detenção do Monge: questão militar, longa guerra civil, a Revolução Farroupilha, alguns atritos com a Argentina e Uruguai. Já o governo do Rio Grande do Sul, envolvido na pacificação, reconstrução e reconhecimento da província após dez anos de guerra civil (Revolta Farroupilha, entre 1835 e 1845), alarmou-se com a aglomeração surgida no Campestre das “águas santas”, perto da vila de Santa Maria da Boca do Monte. Tomou medidas preventivas, detendo o Monge por considerá-lo um líder em potencial da turba que o tinha por *santo*; enviou-o, degredado, para Santa Catarina.

As “boas intenções do monge, porém sem autorização”, no qual se refere o general Andréa como motivo para deportação de João Maria daquela província, ficam evidentes no documento intitulado “Aos dos Campestres”, com assinatura do Monge idêntica ao documento de Sorocaba, o termo de apresentação de estrangeiros. Nas palavras de Fachel (1995, p. 31)

⁷⁵ Fachel (1995, p. 27) faz referência à repercussão que a aglomeração em torno de João Maria teve na imprensa do Rio de Janeiro, ultrapassando os limites da Província. Alguns jornais, segundo o autor, com elogios ao Monge que “em pleno século das luzes, estabeleceu, por sua conta e risco uma missão e operou ‘milagres’.

⁷⁶ Os documentos localizados por Fachel (1995) encontram-se anexados no mesmo livro, entre eles os relatórios do Presidente da Província do Rio Grande do Sul e do médico Thomas Antunes Abreu.

“verifica-se que o Monge João Maria teria organizado no Campestre de Santo Antônio algum tipo de confraria ou irmandade”. Este precioso documento localizado na Paróquia de Santa Maria, no início do século XX pelo historiador Hemetério da Silveira e transcrito por José Fraga Fachel, nos dá indícios da liderança do Monge junto à população sertaneja, de sua personalidade ascética e sua devoção a Santo Antônio. Nesta carta João Maria nomeia um Procurador e *doze zeladores* para a construção e manutenção de uma capela dedicada a Santo Antonio Abade. Adverte quanto aos maus usos das esmolas dos peregrinos e que “devem vigiar sobre malvados fabulosos negociantes da água santa”. Por fim, confirma que a festa do Santo deve ser realizada a dezessete de janeiro de cada ano com a pompa maior possível com “bastante comida e nenhuma bebida de licores”.

Ao agregar princípios políticos à religião – ou do cristianismo primitivo –, o *monge* apresentou uma forma de irmandade que invertia as regras de funcionamento que prevaleciam até então, pois concedia poderes a grupos que normalmente eram mantidos afastados da esfera das decisões. Não era somente uma questão de organização da romaria, mas, como vimos acima, de escolha direta com voto de “todo o povo do Campestre” para substituir o procurador ou algum dos 12 zeladores constatada a negligência deles (KARSBURG, 2010, p. 134).

Cesar Goes (2007) encontrou no Arquivo Público de Santa Catarina, nos Livros de Correspondência dos Presidentes das Províncias de 1848 e 1849, documentos que complementam as descobertas de Fachel (1995). Tais registros informam os roteiros de Agostini anteriores a 1848 em Santa Maria e 1849, enquanto *hóspede* do governo da Província de Santa Catarina, uma vez que não era prisioneiro na ilha do Desterro. “Nos mesmos registros consta que, no período entre 1846 e 1848, João Maria D’Agostini esteve em território argentino e, a mando do presidente Rosas, tentou catequizar índios charruas. Com seu insucesso acabou preso de 11 a 14 meses” (GOES, 2007, p. 105). Deixou Buenos Aires em data incerta, pelo tratamento pouco lisonjeiro que recebeu do caudilho Juan Manuel Rosas.

O objetivo da tese de Cesar Goes é demonstrar a relação entre os personagens, suas práticas e o contexto social que estão inseridos, permite compreender como a formação de narrativas proporciona, através da circulação das mesmas, um *sistema de crença*. O autor busca as formas que articulam esse sistema na “sociologia da experiência” (François Dubet, 1996), é o espelho de pertencimento a um grupo que o indivíduo pretende fazer parte, porque o grupo acolhe suas demandas e, de certa forma, incorpora sua ação. Cesar Goes propõe, assim, que a compreensão de mundo ou cosmovisão ocorre concomitante à experiência vivida, com constante readaptação e adaptação à vivência coletiva. A experiência permite a ampliação do reconhecimento entre pares, a elaboração de uma identidade e territórios comuns.

A crença no Monge João Maria em forma de sistema religioso como processo de longa duração teve início, de acordo com Fachel (1995) e Goes (1997), antes mesmo de Agostini ter passado por Santa Maria e as “águas santas” do campestre terem repercutido nacionalmente.

Lembrando que o Monge esteve em Sorocaba em 1844 e o Caminho de Viamão é propagador dos roteiros do Monge João Maria e seus sucedâneos, como também de seu mito. Fachel (1995) sustenta a ideia de que a fama do Monge tenha chegado a Santa Maria antes do próprio João Maria pelo caminho das tropas, muares, gado, charqueadas.

O restante do itinerário percorrido pelo Monge e muitos aspectos de sua personalidade e pregação foram apresentados na recente tese de Alexandre Karsburg (2012). Utilizando-se de inúmeras fontes documentais, a grande maioria inédita, o autor reconstrói o itinerário de João Maria de Agostini nas Américas, de 1838 até 1869. Narrativa não linear, porém organizada e cronologicamente clara, a tese de Alexandre Karsburg nasceu como obra obrigatória nos estudos do Contestado. Suas quase quinhentas páginas enriquecidas com pouco menos de mil notas de rodapé, proporcionam ao leitor – seja estudioso ou não do Contestado – uma viagem no tempo e no espaço ao lado do Monge Agostini, pelos caminhos inóspitos e populações exóticas do século XIX. A narrativa envolvente prende o leitor como se estivesse seguindo os passos do eremita e causa ansiedade para descobrir o desfecho desta verdadeira epopeia no Novo Mundo.

Alexandre Karsburg completou praticamente todas as lacunas cronológicas dos roteiros de Agostini. E o mais importante, encontrou nos arquivos de Santa Fé, Estados Unidos, os manuscritos do Monge⁷⁷, uma espécie de testamento imaterial que corrobora com os documentos encontrados no Brasil e na Argentina. A prova irrefutável de tratar-se do mesmo indivíduo, além dos passaportes e autorizações das autoridades onde o Monge sempre se apresentava, é uma fotografia localizada também nos Estados Unidos. Estes documentos e a imagem evidenciam, de forma indelével, que o mesmo sujeito que deixou fama de santidade nos sertões sul do Brasil, também o fez por toda a América Latina. Na fotografia é possível identificar uma deformação na mão esquerda do Monge, três dedos atrofiados. Lembrando do termo de apresentação em Sorocaba no ano de 1844, onde se diz: *Aleijado dos três dedos da mão esquerda*, pode-se concluir, de forma inequívoca que se trata do mesmo homem.

Giovanni Maria de Agostini chegou à América em 1838, desembarcando em Caracas na Venezuela. De acordo com os manuscritos atribuídos ao eremita do Novo México, Juan de Agostini teve tempos tranquilos enquanto morador dos Andes. Ao sair de Caracas, cruzou por Santa Fé de Bogotá e Popayan na Colômbia; Quito e Guayaquil no Equador; Lambayeque e Motupe no Peru, e em todos os lugares declarou ter vivido “por tempo variável, pregando às pessoas de acordo com as ordens que recebia dos bispos”. Em Caracas, Bogotá e Lambayeque, os bispos requisitaram-no para o sacerdócio – de acordo com os manuscritos –, fazendo de todo possível para mantê-lo em suas respectivas dioceses: “porém, quando lhes expliquei o voto que

⁷⁷ Os manuscritos do Monge foram preservados pelos seus seguidores nos EUA e publicados em 1925 por Charles Wolfe; como trabalho biográfico semelhantes há também a obra de Arthur Campa (1994), do qual Karsburg utiliza para contrastar com os documentos encontrados no Brasil.

“tinha tomado e a vocação que tinha recebido, eles me permitiram continuar”, declarou o eremita *Juan de Agostini*. Em Motupe, província de Lambayeque, norte do Peru, o italiano passou dois anos (entre 1841 e 1843) em uma caverna ao lado de grandes montanhas dos Andes: “Minha casa era doze milhas distantes das aldeias, mas isso não me impedia de ir à igreja paroquial, todos os domingos e dias de festa para assistir a Missa. Naquele tempo eu era jovem, caminhar, então, era um verdadeiro prazer.” (KARSBURG, 2012, p. 206).

Em 1844 chega a Belém do Pará e de lá para o Rio de Janeiro, no vapor Imperatriz. Antes da repercussão das “águas santas” no Rio Grande do Sul, João Maria de Agostini viveu na Pedra da Gávea, no Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844. Quando esta informação chegou ao conhecimento do ministro da Justiça, em março de 1849, ele requisitou esclarecimentos sobre o comportamento do Monge enquanto morador da Pedra da Gávea. Segundo os manuscritos de Agostini, ele teria tido contato com o próprio imperador Dom Pedro II, mas no ano de 1849, após sair do autoexílio na Ilha do Alvoredo em Santa Catarina e dirigir-se novamente ao Rio de Janeiro. Vejamos alguns trechos das memórias de João Maria:

O imperador Pedro II concedeu-me a sua amizade, dando-me obséquios e favores que ele não daria para qualquer pessoa. Estas honras, contudo, não eram úteis para alguém que procurava uma vida de solidão e sofrimento; após isso, deixei a capital brasileira para nunca mais retornar.

Em 1846, quando eu tinha 45 anos de idade, dirigi-me para um retiro solitário no Campestre, onde permaneci por onze meses, andando até *Santa Maria de La Boca del Monte*. Neste vasto deserto inculto descobri uma fonte de água mineral com maravilhosas propriedades curativas, e o lugar que era refúgio de tigres e leões tornou-se uma próspera vila.

Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e eu tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas.

Cheguei a Buenos Aires em 31 de Agosto de 1853. Ali eu fiquei alguns dias e visitei o famoso tirano, Rosas. Ele me concedeu grandes honras, mas como não consegui evitar ser constrangido pelas suas más-intenções, entendi que a melhor saída para mim era continuar meu próprio caminho pelos pampas e entre os índios *Comanche*. [Esteve na Argentina em 1845 e não em 1853]. (Cf. KARSBURG, 2012, p. 406).

Naturalmente percebe-se uma pequena confusão de memória na narração do Monge. Rosas não era mais o caudilho de Buenos Aires em 1853 e os índios por ele catequizados não são Comanches, mas sim os Charruas. Alexandre Karsburg não encontrou confirmação documental do suposto encontro de João Maria com Pedro II, mas não invalida a afirmação do Monge, tendo em vista o tratamento lisonjeiro e hospitaleiro característico do monarca para com autoridades sacerdotais. Mesmo não tendo ordens eclesiásticas, possivelmente em função da atrofia na mão esquerda, Agostini era muito versado no conhecimento do Evangelho e em Teologia, fluente em diversos idiomas, enfim um homem culto.

Após deixar a capital brasileira em 1849, “para nunca mais retornar”, como ele mesmo narrou, Agostini voltou a Porto Alegre para pedir passaporte. Dirigiu-se então a província de *Corrientes* e no cerro de *San Xavier* alternou momentos de isolamento profundo com pregação aos fiéis, constituindo novamente um séquito de devotos e seguidores. Karsburg (2012) localizou nos periódicos da Biblioteca Nacional um documento publicado por Telêmaco Borba no jornal *A República* de 1912, novamente um testamento de João Maria antes de partir da Argentina em 1853. No documento há uma semelhança estilística bastante próxima ao documento “Aos do Campestre”, visto anteriormente:

Eu me vou deste serro [cerro] e deixo por procurador perpétuo ao Senhor Antônio Valente, e sucessivamente a sua família; isto é, não havendo inconveniente, porque os doze protetores poderão fazer outro qualquer que seja digno; e por subprocurador seu filho Januário. As festas que se devem fazer em cada ano são 2 [duas]: a primeira é a de Nosso Senhor do Deserto, será feita na Quinta feira da Semana Santa; e a segunda, no dia três de maio que é a de Santa Cruz. (...) Deus por sua grande misericórdia os tenha a todos ensinados para a eterna glória do céu, como eu os ensinei aqui na terra para este santo beneficio (Cf. KARSBURG, 2012, p. 372).

Como ele [o monge Agostini] dirá nas memórias, “vendo a miséria com que viviam estas pessoas, decidi trabalhar pelo seu bem estar espiritual, e, colocando em prática minha experiência e conhecimento de ciências naturais, tornei possível a cura de muitos doentes, tanto do corpo quanto da alma” (KARSBURG, 2012, p. 368). A cura corporal e espiritual lhe valeram o título de “um novo Messias”, como escreveu Felicíssimo de Azevedo, que esteve na região do campestre no mesmo período do Monge, em crônicas publicadas entre 1895 e 1898. Em seus artigos Felicíssimo declarou que a longa barba, o cajado e o habito do Monge “atraíam os simples que o tomavam por um novo Messias.” (Ibid, p. 91).

É importante notar que em todos os locais em que o Monge Agostini permaneceu e fez morada, ou mesmo onde permaneceu por curto período como em Sorocaba, na Lapa e em Mafra, rapidamente uma multidão o cercava. Os casos do campestre de Santa Maria e do Cerro de *San Xavier* na Argentina não são episódios isolados, ocorreram também após sua saída de Corrientes em 1853, no Chile, Bolívia, México e Estados Unidos. Uma verdadeira epopeia no Novo Mundo, como bem definiu Alexandre Karsburg. No México em 1861 o número de pessoas a cercá-lo chegou à incrível marca de quatro mil, segundo cálculos do próprio eremita, o que novamente lhe causou problemas com as autoridades. Assim como foi “convidado a se retirar” do Rio Grande do Sul pelo então presidente Andréa e deportado para a Ilha do Alvoredo em Santa Catarina em 1849; no México, após longo período detido, acabou por degredado em Cuba, em 1861. Desta ilha rumou para o Canadá em 1862, mas com dificuldade no idioma francês e com a própria recepção dos canadenses que o trataram “como um mendigo”, dirigiu-se aos Estados Unidos e ali permaneceu de 1863 a 1869, ano de sua morte, provavelmente assassinado por índios no território de Santa Fé, Novo México.

As pregações, práticas e instruções do Monge João Maria de Agostini nos trinta anos que percorreu as Américas possuem alguns elementos em comum e as descobertas de Alexandre Karsburg permitem algumas conclusões sobre um personagem que “é ainda um santo para os homens do planalto, que o canonizaram, como faziam os antigos cristãos aos seus santos, santo que não disputa um lugar nos alteares porque o tem no coração dos homens simples das zonas que palmilhou” (CABRAL, 1960, p. 308).

Para Alexandre Karsburg (2012), Agostini abriu espaço para que grupos, normalmente mantidos afastados da esfera das decisões, fundassem comunidades autônomas “pautadas unicamente no Evangelho. *Liberdade e igualdade, fraternidade e comunismo*, eis as palavras utilizadas pelos jornais de 1848 para descrever, criticamente, os princípios que o *monge* procurava transmitir ao povo. Os jornalistas, em parte, acertaram” (KARSBURG, 2012, p. 453). Sentença semelhante é de Ivone Gallo (1999) que estudou as representações religiosas do Contestado relacionadas ao livro do Apocalipse. Para esta autora, as pregações de João Maria Agostini eram baseadas na doutrina de cooperação e fraternidade do cristianismo primitivo, com estreita ligação com Cristo e seus 12 apóstolos. São conclusões que encontram evidência material nos documentos “Aos do Campestre” e no testamento ao povoado do Cerro de *San Xavier* na Argentina, e quiçá em outros tantos que o Monge pode ter deixado pelas Américas.

Um exemplo típico da conflituosa relação de Agostini com as autoridades seculares, marcada por constantes desavenças e atritos, é o caso de uma agressão por ele sofrida em 1846 na cidade de Rio Pardo, próximo à região do Campestre no Rio Grande do Sul. Consta que durante a pregação na Igreja matriz da cidade, João Maria teria denunciado a religião e os costumes das famílias de Rio Pardo de forma veemente, em termos que desagradaram o então Tenente-coronel José Joaquim Andrade Neves (posteriormente General e Barão de Triunfo) que o aguardou na saída da missa e o agrediu com uma dezena de bengaladas (alguns autores dizem chibatadas). A pouca aceitação do discurso de Agostini pelas elites de Rio Pardo nos dão indícios do tom da pregação do Monge. Fatores como este colaboraram para sua saída daquela região e suas constantes migrações. Porém, antes de deixar a Rio Pardo, João Maria ajoelhou-se e jogou “uma praga” na cidade, supostamente enquanto um descendente da família Andrade Neves vivesse, a localidade não deveria progredir. Coincidência ou não, a cidade em que o Monge foi agredido entrou em franca decadência econômica até o início do século XXI e a morte do último descendente do Barão de Triunfo (GOES, 2007, p. 97-103).⁷⁸

⁷⁸ Cesar Goes (2007, p. 101-103) cita uma série de cartas psicografadas entre uma médium e João Maria de Agostini. Essas cartas demonstram o perdão de João Maria aos habitantes de Rio Pardo: “Eu perdoo Rio Pardo por todo o mal que a mim fizeram, de hoje em diante não existe mais praga do Monge aqui. Abraço a todos e muito obrigado. João Maria de Agosti. Tenham fê”.

De acordo com os documentos encontrados nos Estados Unidos por Karsburg, os moradores e devotos do Monge na região de Santa Fé insistiram que *Juan de Agostini* – como ficou conhecido fora do Brasil – não acreditava nos sacramentos e estava em desacordo com certas doutrinas da Igreja. Nas palavras de Karsburg (2012, p. 420) “realmente fica a impressão de que o italiano nutria ressentimentos à instituição, não estando em completa sintonia com todos os aspectos da teologia católica romana. Sua inspiração era santo Antão Abade, o eremita que, no século IV, buscou a perfeição fora do mundo”. Assim como no Chile, Agostini recusou convites para se tornar sacerdote na Bolívia; vivendo à margem da sociedade e do poder secular, o Monge João Maria construiu um sacerdócio particular, coerente com o cristianismo primitivo, levando esperança à população carente de lenitivos espirituais.

Bom conhecedor do Evangelho e de Teologias, o italiano tinha capacidade de oferecer nova explicação para os milagres, inserindo-os no contexto do *Apocalipse* para convencer os ouvintes da proximidade do Julgamento Final. Por isso a “pregação de choque”, rigorosa, pois só assim poderia despertar os espíritos e convertê-los ao ascetismo. Karsburg acredita que o eremita italiano não pregava sobre o *Millenium*, antes a respeito do *Juízo Final*, ou, talvez, o juízo particular, mais de acordo com as ideias religiosas do século XIX. Em situações como esta o *Apocalipse* bíblico servia de base para os sermões, elevando-o, aos olhos das plateias, à condição de profeta. O Fim do Mundo era tema utilizado como método pedagógico para melhor conseguir a conversão das almas. O *Apocalipse* bíblico servia, então, como meio pedagógico eficaz nas mãos dos missionários para reconduzir os cristãos ao bom caminho, cumprindo, assim, a tarefa de reconquistar as almas perdidas do Novo Mundo (KARSBURG, 2012, p. 331-334).

Pode-se dizer que se constitui em João Maria de Agostini a base para a organização religiosa no Contestado. Mais do que teólogo, o Monge foi um pedagogo e seus ensinamentos retornaram no período da Revolução Farroupilha, encarnado no segundo João Maria. Após a análise do “santo”, se faz necessária, então, uma visita ao “profeta”.

2.2.2. O profeta: João Maria de Jesus

A biografia do segundo João Maria⁷⁹ é menos fundamentada em termos documentais, mas inversamente proporcional é a sua descrição oral e na memória coletiva da população de

⁷⁹ De acordo com os historiadores militares, “O verdadeiro monge foi um homem de nome Anastás Marcaf, de origem francesa segundo dizem, percorrendo o sul do Mato Grosso, os confins do Paraná com a República do Paraguai e a região serrana catarinense, no decurso de 1880 a noventa e tantos, espalhando caridade, pregando convencidamente a fé católica, numa peregrinação constante, penitenciando-se talvez de algum crime cometido na pátria abandonada. Fora um homem de são costumes morais que nunca desfraldara a bandeira da desordem e impunha-se mais pelas boas qualidades de sua alma e, principalmente, pela pátria gratuita, embora ilegal, da medicina – o que lhe causou, entretanto, a desafeição dos boticários das vilas...”. (PEIXOTO, 1995, p. 53). Segundo as descrições do Ten. Herculano Assumpção (1917, p. 216, 217): “O velho asceta que errava pelo sul do Brasil,

serra acima. Matriz inerente da religiosidade popular, encarnou o primeiro, identificando sua personalidade com o italiano, “não cuidando de fazer o seu nome, mas de exaltar o que adotara, fez reviver a sua memória, ampliou a área em que a mesma se tornaria conhecida e tornou uma só pessoa as que eram verdadeiramente duas” (CABRAL, 1960, p. 166). Para o povo do sertão sul, “o santo não é João Maria de Agostinho nem João Maria de Jesus. É apenas, João Maria, São João Maria. (...) No sertão, no planalto, nos vales, nas coxilhas, todavia, São João Maria é um só. Não houve dois”. (Ibid, p. 164).

Como visto anteriormente o primeiro João Maria não foi um *profeta* propriamente dito, ou que em algum momento aja anunciado *o fim do mundo* de forma literal. Já a respeito do segundo João Maria é certo que, nos primeiros tempos da República dos coronéis, fazia a seus fiéis “uma *pregação apocalíptica*. É muito possível que ele falasse aquilo que o povo sertanejo desejava ouvir, mesmo porque, se não se revelasse o intérprete dos sentimentos daquela massa desprotegida e miserável, ela não teria nele tão grande confiança e tamanha fé” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 61, grifos do autor).

Segundo Pinto Soares (1931, p. 15-17), na segunda metade de 1894, ao que parece, apresentou-se nos campos do sertão catarinense, vindo do Rio Grande, um indivíduo de uns 60 anos que pregava o reaparecimento do bravo gaúcho Gumercindo Saraiva, morto pouco antes no combate de Carovi (em 10 de agosto), considerado pelo serrano ainda hoje como herói por excelência. Quer dizer, sebastianismo sob nova capa. Chamava-se aquele arauto do moderno “encoberto” João Maria de S. Agostinho; com pequena variante, pois, ao nome do ermitão do Campestre. Em poucos anos ele havia de tornar-se a figura mais famosa do sertão, o grande monge, a quem todo o caboclo de serra acima, até os nossos dias, havia de venerar como São João Maria.

A interpretação positivista dos historiadores militares rapidamente conclui que “se tratava dum pobre embora bem intencionado maníaco, com o que estão de acordo todos os homens cultos que conheceram pessoalmente João Maria” (SOARES, 1931, p. 14). O Ten. Soares justifica a afirmação acima, na possibilidade de que João Maria talvez tenha sido um “apaixonado admirador de Gumercindo Saraiva, a quem a morte trágica do ídolo perturbou o equilíbrio mental, como o primitivo teor de suas predicas faz suspeitar”. Não há nada comprovado empiricamente que o segundo Monge tenha sido admirador, seguidor ou mero

depois de ter percorrido grande parte dos seus sertões, curando doentes e pregando a religião cristã. Apareceu no sertão contestado em princípios de 1896, segundo reza a crônica. Era o peregrino João Maria de Jesus, velho octogenário, ‘monge profeta’. Era um tipo digno de detida análise. A sua barba branca era cerrada e as respeitáveis cans, em completo desalinho; sobre a sua cabeça ele tinha sempre um gorro felpudo e, cobrindo o corpo açafrado, as vestes, constituídas de calças muito curtas, deixando aparecer os cadarços das ceroulas, camisas de meia e paletó de algodão; as plantas dos pés nus eram protegidas por alpargatas. Em volta do pescoço o velho asceta trazia, infalivelmente alguns rosários de lágrimas de Nossa Senhora”.

simpatizante da causa federalista; mas de fato sua passagem pela região contestada ocorre simultaneamente aos revoltosos maragatos. Pois nesse período “A aura da loucura soprava também pelas bandas do sul: o Monge do Paraná, por sua vez, aparecia nessa concorrência extravagante para a história e para os hospícios, disse o admirado autor dos *Sertões*, numa de suas páginas empolgantes” (PEIXOTO, 1995, p. 53).

Eis em poucos traços o centro, em redor do qual os militares condenaram o profetismo popular como fanatismo do caboclo paranaense e catarinense. Para estes, João Maria em breve se tornaria o arquétipo de monge e santo. “Onde ele pousava”, escreve um militar, “plantava-se uma cruz de cedro não falqueado que muitas vezes brotou de novo – vimos inúmeros exemplares na nossa viagem pelo sertão –, e ao pé da qual os caboclos se reuniam para rezar e cantar”. Até “as cinzas da fogueira, com que o monge preparara as suas frugais refeições, eram cuidadosamente recolhidas, pois forneciam patuás dos mais eficazes, assim como as ‘medidas’ do ‘santo’”. Histórias sobre profecias que se realizaram, curas incríveis e outros milagres espantosos corriam de boca em boca e era e são acreditadas até por pessoas em que a posição social e política faria supor mais discernimento (SOARES, 1931).

Anastás Marcaf, o segundo João Maria, anunciava o *fim do mundo*. Dizia que esta calamidade maior viria procedida de muitos *castigos de Deus*, como pragas de gafanhotos e de cobras, uma epidemia de chagas e uma escuridão que duraria três dias. Lamentava as crianças porque muitas misérias ainda teriam que ver com seus olhos. Referindo-se à guerra entre maragatos e as forças do governo, dizia que esta “não tinha sido nada” em confronto com outra que previa para dentro de vinte anos. “Vem uma época – insistia – e, que o sangue vai correr sobre a terra como rios”. Previa também uma peste que dizimaria o gado e tornaria desertos os campos: “Vai vir um tempo onde haverá muito pasto e pouco rastro”. Declarava sempre o segundo João Maria, a quem quisesse ouvir, que a República era a *ordem do demônio*, enquanto a Monarquia era a *ordem de Deus*. Aos sertanejos que se queixavam de má sorte e pobreza, assim falava João Maria: “Deus disse: faze que te ajudarei. Cuida, por isso, do teu corpo e trabalha”. Teria dito ainda: “Curitibanos deverá um dia se tornar tapera”. Quando os jagunços, num episódio da guerra santa, invadiram e incendiaram esta outra cidade, houve quem se lembrasse de que estava cumprindo o prenúncio de João Maria. (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 62).

Havia sertanejos que acreditavam poder escapar das futuras desgraças anunciadas se rezassem muito ou se usassem pendentes ao pescoço, como patuás, orações atribuídas a João Maria. Pregações escatológicas, presságios, profecias de João Maria:

Muita encrenca tá prevista
Pelo monge João Maria,
São desastre que ele mesmo

Tempestade e muito raio
Com corisco e com trovão,
Ventania já vem roncando

Decrarô em profecia	Vem deitando tudo ao chão.
Muita briga, muita luta, Logo tão para surgi, Se os previsto se realiza Pernas tenham pra fugi	O bão Deus que nos acuda Faça nós se escapuli, Tenha dó desses coitado Que não tem pra donde i! ⁸⁰

Cleto da Silva, figura expoente na política da região contestada, deputado estadual pelo Paraná e um dos idealizadores do chamado “Estado das Missões”, publicou em 1933 os *Apontamentos Históricos de União da Vitória – 1768-1933*, com algumas anotações significativas sobre a vida e influência do segundo João Maria. Segundo as informações deste autor, João Maria teria passado por União da Vitória em 1896 e, dizia o Monge estar peregrinando para cumprir uma promessa. Aconselhava os sertanejos sobre a plantação, mas não gostava de ser acompanhado, assim como não pousava na casa de ninguém, preferia o relento e locais de boa água. “Depois que o profeta deixa o pouso – continua Cleto da Silva sua narrativa – os moradores da região fazem um cercadinho ao redor da fonte, que se torna, daí em diante, para eles milagrosa, *pois piamente acreditam ser João Maria um santo*”. Acrescenta ainda que o profeta não aceita dinheiro, contenta-se com alimentos como queijo ou leite como recompensa às suas curas e batizados (Cf. THOMÉ, 1999, p. 104, grifo nosso).

É um santo aqui da terra	Ele é home que abençôa
Meu padrinho São João:	Só por bem e afeição,
Faiz suas cura, faiz suas reza	Só quem manda nele é Deus
Sem cobrá nenhum tostão.	Por que tem sua devoção. ⁸¹

Nilson Thomé cita um artigo publicado no jornal *Guia Serrano*, em 1940, no qual o coronel Caetano da Costa narra o chamado ao monge para curar um rapaz com tifo:

E veio o suposto monge. Meio de estatura, com o seu nodoso bordão, o seu boné de pêlos, alforge a tiracolo, mala de panos, alpargatas, roupas decentes, velho manto de pedaços de cobertos, vestes comuns e limpas, cachimbo pendente na boca irônica. (...) Achou desnecessário ver o doente. Receitou um ‘cordeale’ (ele tinha um sotaque misturado de italiano e espanhol e dizia-se procedente de Montevidéu) da tal famosa vassourinha de São João Maria, infalível para todas as doenças. Quando o coronel contou-lhe o desastre da Revolução Federalista, com a morte de Gumercindo Saraiva em Carovia e a evasão de Aparício Saraiva para a Argentina, o monge exaltou-se e replicou: “Quem tinha morrido era o Pinheiro Machado [senador republicano]. O Gumercindo marchava para Porto Alegre, tendo como vanguarda um exercido de anjos” (THOMÉ, 1999, p. 103, 104).

Neste contexto de espoliação, de abandono do povo rural, é que o Monge João Maria de Jesus exercia seu ministério que se impôs. “Representava ele um lenitivo, um consolo e uma esperança para os oprimidos. João Maria se identificava com eles e eles com João Maria” (FACHEL, 1995, p. 53). Um tenente que participou do entrevero no Contestado de 1914 a 1916

⁸⁰ (FELIPPE, 1995, p. 96).

⁸¹ (FELLIPE, 1995, p. 24).

e profundo conhecedor do local, assim se expressou sobre o Monge: “João Maria a todos atendia bondosamente, receitava, aconselhava o bem. Os presentes que lhes traziam eram imediatamente distribuídos, principalmente entre os seus inúmeros afilhados que ele mesmo batizava.” A população sertaneja, “então inculta, porém ordeira, estava vivamente fanatizada pelo velho Monge” (SOARES, 1931, p. 13).

Pois é fato que cada um que viaja pelo sertão e consegue entrar em contato com o povo, pode com facilidade verificar: *grande parte dos caboclos e até homens de certa cultura têm plena convicção de João Maria não estar falecido*, ele ainda vive, por ser imortal; ele é, como ouvimos da boca de alguém aliás muito senhor de seu juízo, ‘o grande Santo, o São João do Evangelho que não pode morrer’. Ele se retirou apenas, para provar os seus fiéis, vivendo por prazo indeterminado ‘encantado’ no morro do Taió, até chegar o tempo de aparecer de novo, ‘para pôr tudo em ordem!’ ‘Oxalá nossos dirigentes compreendessem todo o alcance desse estado psicológico e da ameaça contida nas palavras referidas’ (SOARES, 1931, p. 18).

A visão dos franciscanos não é menos pejorativa que a dos militares. Em *A Guerra dos Fanáticos* (1912-1916), uma coletânea de textos e reminiscências dos párocos franciscanos durante o conflito do Contestado, organizado e publicado pelo Frei Aurélio Stulzer (1982), há um ensaio do Frei Menandro Kamps de 1915, onde fica explícito o estranhamento dos representantes do catolicismo oficial frente à tradição do profetismo popular da região. Para Frei Menandro, a Guerra dos Fanáticos só foi possível pela fé àquele mensageiro, pois grandes males causou à Religião aquele João Maria. Por outro lado, a descrição das prédicas e profecias do Monge são particularmente significativas para o desenrolar dos acontecimentos na gestão da Guerra do Contestado. De acordo com Frei Menandro, João Maria usava de preferência o Apocalipse de São João e de acordo com ele profetizava os tremendos castigos de Deus, como guerras, entre as quais a próxima Guerra de São Sebastião. Além das pragas de gafanhotos, fome, eclipses e outras coisas mais, que atingiriam só os ímpios, nunca os devotos e servidores de Deus. Voltava-se também contra o governo republicano, profetizando a volta da monarquia após a temida guerra de São Sebastião. João Maria representava, assim, os anseios daquela população cabocla.

Frei Menandro Kamps, pároco de Canoinhas, afirma categoricamente que “uma palavra de sua boca [de João Maria] valia e vale ainda hoje mais do que as verdades eternas do evangelho, do que quaisquer instruções de sacerdotes bispos, e, até o Santo Padre, só acerta ensinar a verdade se esta confere com a pregação de João Maria” (STULZER, 1982, p. 31). Frei Candido Spannagel, missionário nas cidades de Lajes e Canoinhas, assim se expressa sobre o movimento do Contestado: “Somente à espada e à bala pode ser sufocado o movimento, mas deste uma centelha ficará aberta sobre as cinzas, e se daqui a alguns anos um novo profeta ou impostor aparecer, o movimento irromperá de novo” (STULZER, 1982).

Frei Pedro Sinzig publicou em 1934 as reminiscências de Frei Rogério Neuhaus que constituem fonte importante e direta para análise do catolicismo rústico, uma vez que Frei Rogério, como pároco oficial da região de Lages desde 1892, conviveu por décadas junto aos sertanejos e narrou um encontro com João Maria, qualificado por ele como “um homem esquisito”. Frei Rogério nasceu na região da Westfalia, Alemanha, em 1863, foi ordenado em 1890 e enviado ao Brasil em 1891. Dirigiu-se da Bahia para Santa Catarina, Lages, onde o pároco local havia falecido há poucos meses (SINZIG, 1934).

A paróquia abrangia não só o extenso município de Lages, mas ainda os de São Joaquim, Curitibanos e Campos Novos, das fronteiras ao sul do Paraná ao norte do Rio Grande. A ausência de padres na região era um dos motivos pelo qual a população quase não conhecia os sacramentos da confissão e da comunhão. “Mesmo os melhores elementos não se tinham confessado desde doze anos atrás”, escreveu Frei Rogério nas suas reminiscências acrescentando que “a santa missa aos domingos, foi assistida por apenas três ou quatro pessoas – inclusive o sacristão” (SINZIG, 1934, p. 90). Em um cenário de mínima infraestrutura, sem estradas, escolas, de isolamento geográfico e cultural, Frei Rogério empreendeu verdadeira “cruzada” contra a maçonaria e sobre o profetismo popular, à tradição de João Maria. Frei Rogério agiu como um legítimo pastor na tentativa de conversão dos fiéis à religião católica tradicional.

A descrição de Frei Rogério é preciosa, pois corrobora com os escritos militares citados acima. Segundo a narrativa de Neuhaus, João Maria andava a pé, com uma malinha às costas, desde a fronteira do Rio Grande do Sul até Mato Grosso e Paraná,

Receitava alguns remédios. O povo tinha grande fé nele. Muitos o veneravam como santo. Convidavam-no para padrinho de seus filhos. Varias senhoras fizeram a promessa de batizar os filhos primeiro por ele e só depois levá-los ao padre. Batizei vários meninos e meninas de dez a doze anos, nem mesmo batizados em casa, porque os pais continuavam a espera de João Maria. No tempo da revolução declarava que os federalistas haviam de vencer, mesmo que sobrasse apenas um só deles. (SINZIG, 1934, p. 168).

Diante de uma concorrência tão ilustre, Rogério Neuhaus procurou conhecer pessoalmente João Maria e narra o encontro que ocorreu em dezembro de 1897 quando o Monge esteve na região de Capão Alto, próximo à paróquia de Lages. A partir das indagações do Frei ao Monge e das réplicas deste, verifica-se uma interpretação diametralmente oposta do Evangelho; de um lado o cânone oficial e conservador da Igreja, do lado sertanejo uma interpretação radical do Apocalipse. No breve debate teológico a iniciativa coubera ao Monge e sua retórica de linguagem simples, porém sofisticada em termos gnósticos, o fez vencedor da polêmica.

Sem cumprimentar Frei Rogério, João Maria logo o advertiu para “que o povo faça penitência, porque vêm muitos castigos de Deus”. O Monge insistiu que viria uma grande escuridão “porque Jesus disse a S. Pedro que o mundo havia de existir mil anos, mas não outros mil”. A afirmação foi contestada por Frei Rogério: “Isto não está na S. Escritura”, mas

imediatamente refutada por João Maria que replicou “na minha está, ela é boa; não é a dos protestantes”. Não há uma tréplica de Frei Rogério, aparentemente desarmado e sem argumentos, limitou-se a proibir o profeta sertanejo de fazer batizados, pois – disse Neuhaus – “os padres estão encarregados de batizar as crianças, mas não o senhor. Se encontrar uma em perigo de vida, pode batizá-la, como qualquer outro o pode fazer; mas fora disso, o sr. não deve batizar”. O Monge pediu humildemente “deixe-me batizar, Frei Rogério, porque o povo tem muita fé comigo”, e recebeu nova negativa do Frei (SINZIG, 1934, p. 170).

Na sequência Frei Rogério convida João Maria para assistir à missa no dia seguinte, mas recebe uma resposta insatisfatória do Monge, que não poderia estar presente “porque muita gente quer remédios e custa despachá-los”. Na insistência de Neuhaus, João Maria exclamou: “A minha reza vale tanto quanto uma missa!” Impossível – replicou Rogério – “nem as orações de Nossa Senhora têm o valor de uma missa, pois nesta, Jesus Cristo vem descendo sobre o altar”. João Maria, apontando para a sua caixinha de orações respondeu: “para aqui também vem”; para a indignação de Frei Rogério (SINZIG, 1934, p. 171).

Fato é que João Maria compareceu à missa, talvez com receio de provocar uma cisma ainda maior entre os fiéis e a autoridade eclesiástica da região, uma vez que todo o debate foi acompanhado atentamente por um grupo de devotos que aguardavam as prédicas do Monge. Apesar da percepção e interpretação distinta das Sagradas Escrituras, o Monge manteve em toda a conversa um respeito e cordialidade para com o Frei, embora sempre seguro e convicto quanto às suas próprias pregações. Após a missa João Maria sujeitou-se mais uma vez aos sermões e interrogatórios do Frei. Para os autos da História, a insistência e dedicação de Rogério Neuhaus ao seu sacerdócio constituem um documento riquíssimo a respeito de um personagem mítico.

Como vigário, Frei Rogério sentia-se no direito de zelar pela doutrina cristã, intimando o Monge a confessar-se com ele; ganhou a promessa de que isso aconteceria em um ou dois anos, mas o compromisso não foi atendido. Quando indagado sobre sua origem e quem teria dado a ele a missão de ensinar, João Maria assim respondeu: “Eu nasci no mar, criei-me em Buenos Aires, e faz onze anos que tive um sonho, percebendo nele claramente que devia caminhar pelo mundo durante quatorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar na casa de ninguém. Vi-o claramente” (SINZIG, 1934, p. 172).

Ao final da narração deste episódio, as “reminiscências” acrescentam, em um tom levemente decepcionado de Frei Rogério, a inabalável fé do sertanejo em João Maria. “Infelizmente sempre há gente que parece ter mais fé num João Maria, do que em Deus mesmo”, pois “muita pessoas simples aceitam antes uma mentira que julgam ser de João Maria, do que um conselho da boca do padre, que é ministro do Nosso Senhor” (SINZIG, 1934, p. 173). Os franciscanos impuseram padrões de crenças e ritos litúrgicos diversos do cotidiano dos sujeitos

sociais. Diferenciava-se, portanto, da cultura sertaneja ou do profetismo popular. Procissões, cantorias, ladainhas, excelência e apoteose com os bailes, eram verdadeiros momentos de *carnavalização da religiosidade*, afirma Eloy Tonon (2010, p. 53). A referência naturalmente não está relacionada ao carnaval moderno, à cultura do espetáculo, mas à sacralização cotidiana, ao que Mikhail Bakhtin definiu como “realismo grotesco” no período do Renascimento.

Viajando pela região serrana, batizando e pregando, fazendo caridade, ameaçando com as penas do inferno os casais não ligados pelo casamento religioso, exorcizando possessos do diabo, durante longo tempo, Rogério Neuhaus fez concorrência a João Maria. Não conseguiu, porém, vencer a sua fama. Se o catolicismo popular e sincrético daquela área recebia, apesar de tudo, com uma certa desconfiança a palavra de Rogério Neuhaus e a dos raros padres estrangeiros, era porque eles cobravam pelos batismos, casamentos e missas. Segundo o sistema de valores local, os maiores santos deviam dar provas de absoluto desprendimento. João Maria nunca tocava em dinheiro (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 58).

Ângelo Dourado, médico e coronel das forças federalistas, em *Voluntários do Martírio*, faz uma descrição diferente de Frei Rogério Neuhaus. Em uma batalha o suposto João Maria o auxiliou no trato aos feridos, deixando uma boa impressão no médico, que assim o qualificou: “O *Monge é moço* ainda, figura simpática, ascética. Onde ele passa, acompanham-no descobertos” (DOURADO, *apud* THOMÉ, 1999). A descrição difere quanto à idade do Monge. Enquanto os relatos dos militares e dos sacerdotes indicam um homem sexagenário, o médico se refere ao sujeito como moço. Seja como for, o fato é que João Maria de Jesus existiu e manteve a tradição do catolicismo popular no Contestado. Mauricio Vinhas (1981), profundo conhecedor da tradição e da região contestada, afirma que podem ter coexistido dezenas de monges no período da Revolução Federalista. Provavelmente nem todos se chamavam João Maria, mas deliberadamente todos eram conhecidos como João Maria pelos sertanejos.

De acordo com Paulo Pinheiro Machado (2008, p. 09), ignorando a suposta idade do Monge, com a Revolução Federalista e a atuação de João Maria houve “uma fusão de duas tradições”. Indagado se era partidário dos federalistas, também chamados de *maragatos*, o monge afirmou que apenas estava ao lado “*da justiça e dos que sofrem*”. Mas a população planaltina acabou por criar uma aproximação entre estas duas tradições. Instintivamente a tradição de “São João Maria” e a tradição política do federalismo remetiam ao passado monárquico idealizado, onde vigorava a “Lei de Deus”, ao contrário da República, onde a lei era dominada pelos Coronéis e pelos mais fortes.

Em 1911 um jornalista catarinense esteve na Vila de Canoinhas, narra Vinhas de Queiroz (1981, p. 63), e os habitantes dali se recordavam de que *desde 1908 não sabiam de seu profeta*. Declarou um morador que quando o monge passou pela última vez, afirmara ao povo: “Está perto de terminar a minha promessa, e Deus já determinou que eu fosse para o Taió”. Aqueles que acreditavam na imortalidade do monge julgavam agora que ele permanecia encantado nesse lugar misterioso.

É consenso entre os pesquisadores a importância deste segundo João Maria na manutenção da crença sertaneja e, conseqüentemente, na organização das irmandades místicas do conflito. O médico Aujor Ávila da Luz (1999) reconheceu-o como “o padroeiro do sertão catarinense: o ‘São João Maria’”. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), referência na sociologia das religiões, o definiu como “conselheiro do povo”, pois a Monarquia passava a representar uma Idade de Ouro perdida, a lei de Deus em oposição a lei do diabo, associada a República. Mais do que um simples indivíduo humano, João Maria tornou-se um mito e um símbolo. A ele se atribuíam milagres e prodígios, “assim como homens reais podem transformar-se em mitos, existem mitos que se encarnam em homens e mulheres de carne e osso. Poderíamos chamar a isto um *processo de assunção de personalidade mítica*” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 60).

É curioso que João Maria tenha desaparecido por volta de 1908, tal como um ator que, em uma tragédia clássica, deve sair de palco no momento preciso, anotou com perspicácia Vinhas de Queiroz. O protagonista da tragédia sertaneja, naturalmente não seria o *profeta*, mas sim aquele que ele anunciara: *o Messias* José Maria.

2.3. O messias caboclo: Monge José Maria

“Quem tem, mói; quem não tem, mói também, e no fim todos ficarão iguais” (Provérbio sertanejo supostamente atribuído a José Maria)⁸².

“Há profecias científicas”, afirmou Walter Benjamin (2012, p. 93), no ensaio sobre o antropólogo e jurista alemão Johann Jakob Bachofen. Em um capítulo sobre História e futuro, Eric Hobsbawm (1998, p. 56) distinguiu previsão e retrovisão; enquanto a primeira seria formada por meio de generalizações e modelagem, a segunda estaria pautada no que ele chamou de “análise de trajetória”. “Prever o declínio da economia britânica é exemplo do primeiro método, e prever o futuro da era Thatcher é um exemplo do segundo”, completou com certo sarcasmo. Fazendo um paralelo direto com o mundo sertanejo e sua tradição profética popular, pode-se dizer que tanto a declaração de Benjamin como as ponderações de Hobsbawm encontram fundamentação prática. Para os monges, profetas e santos, catalisadores dos anseios e carências

⁸² Este preceito ético resumia as novas relações sociais e econômicas entre os sertanejos. De acordo com Maurício Vinhas de Queiroz, que o recolheu no jornal Diário da Tarde, esta norma significava que os bens possuídos pelos adeptos de José Maria anteriormente ao movimento, eram postos em comum. “Quem possuía gado e lavouras, tudo entregava ao consumo geral; quem possuía dinheiro, contribuía com o que pudesse dispor; quem nada possuía, de tudo poderia participar também”. É o que atesta o depoimento de um rebelde, Zaca Pedra, “(...) o que eles tinham era repartido. Tudo era irmão. O que um tinha, tinha que repartir” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 142). O código ético dos camponeses tem claramente uma inspiração bíblica: “Ninguém afirmava serem seus os bens que possuía, mas tudo lhes era comum” (Atos 4, 32).

dos camponeses do Contestado, seria absolutamente impossível prever o desenvolvimento econômico e político da Primeira República no contexto macroeconômico, mas de forma legítima apreenderam na prática aquilo que os sociólogos chamaram de “crise estrutural” (Maurício Vinhas), “anomia social” (Maria Isaura) e “desencantamento de mundo” (Duglas Monteiro).

É conveniente lembrar que o segundo João Maria previu acertadamente, em linguagem profética, futuras guerras, a vinda de “gafanhotos de aço” (serrarias), que comeriam toda a madeira, de “dragões que soltam fogo pelas ventas” (trens), e que a cidade de Curitiba viraria “tapera”⁸³. O objetivo específico deste capítulo, e de forma geral de toda essa pesquisa é demonstrar de que forma as narrativas e prédicas dos Monges, sobretudo de José Maria, constituíram um processo pedagógico e aglutinador, determinante para o desenvolvimento e organização dos caboclos, pautados sempre em uma interpretação literal das Sagradas Escrituras. Antes de verificar a atuação daquele que consideramos ser o protagonista dos eventos, alguns conceitos precisam ser definidos. “Dedicar-se aos exercícios de definir conceitos é arriscar-se a ser acusado de pedante estéril, escreveu Henry Landsberger” (PRIORI, 2005). No entanto, algumas considerações sobre os termos “movimento”, “camponês” e “caboclo” precisam ser esclarecidas.

O termo “movimento” é entendido nesse texto como “movimento social”, ou seja, as tentativas e práticas de um determinado grupo social, fundado em um conjunto de valores comuns que procuram definir as normas de ação social e influir nos seus resultados. Citando Norberto Bobbio, Ângelo Priori (2005, p. 156) afirma que ação social, paradoxalmente, pode criar dois tipos de comportamento: aqueles que não formam uma nova identidade e o daqueles que podem criar coletividades e novas consciências. “No segundo caso, o movimento pode dar lugar a novas coletividades, caracterizadas pela consciência de um destino e de *esperanças comuns*” (PRIORI, 2005, p. 156, grifo nosso).

O “camponês” constitui as diversas formas de produção agrária, seja de base familiar ou não. No entanto, nem fazendeiros comerciais, nem proletários rurais de algumas economias de plantação em larga escala se enquadram no “problema do camponês”, embora constituam parte do problema agrário. Três termos de origem sociológica definem o camponês: subordinação, diferenciação cultural e posse efetiva da terra. “Penso que a última é significativamente relevante, mas não necessariamente da forma como ela está colocada: ‘a posse efetiva da terra’, mas sim o seu contraponto, ou seja, a ausência dela” (PRIORI, 2005, p. 158). Outra

⁸³ “Os meus povos devem ir em minha companhia para verem as pedras de Curitiba chorar sangue”. Profecia atribuída a José Maria, segundo a narração de Antonio Ferreira dos Santos, filho mais velho do líder e devoto do Monge, Euzébio Ferreira dos Santos (ASSUMPÇÃO, 1917, p. 221).

caracterização genérica é “uma classe com escasso caráter de classe”, ou seja, sendo o campesinato uma “classe em si”, seria ele uma “classe para si”, isto é, teria consciência de si mesmo como tal?

Boa parte dessa generalização deve-se a análise de Karl Marx sobre a consciência de classe dos camponeses na França de 1848 a 1850 e a ascensão de Luís Bonaparte. A classe trabalhadora do campo lutava ainda contra os inimigos de seus inimigos, ou seja, contra os inimigos de burguesia, a nobreza. Constituía uma classe em si, mas não uma classe para si. Motivo pelo qual Marx os comparou a “um saco de batatas”, pois uma classe não pode ser assim considerada como tal apenas por ser composta de pessoas iguais, nas mesmas condições econômicas e culturais que atuam no mesmo espaço das relações sociais, estas não podem representar-se, antes têm de ser representados (MARX, 2011). Mas se compreendermos “classe” de acordo com a definição de Thompson (1987, p. 09) como “um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto em matéria de consciência como na experiência”, ficará evidente que o grupo de ferozes camponeses do Contestado compartilhavam as mesmas categorias de interesses, experiências sociais e a mesma tradição e valores éticos. Fatores que os diferenciava dos “coronéis” e dos intrusos imigrantes e trabalhadores da Estrada de Ferro e da madeireira Lumber. O que denominamos de sertanejos ou “caboclos” constituía o grosso dessa classe campesina, não em seu sentido literal, mestiços de branco com índio, mas como um grupo unificado através de laços geográficos, econômicos e culturais. Dito de outra forma, constituíram uma classe por estarem em uma hinterlândia cultural, temporal e religiosa.

2.3.1. José Maria: narrador, pedagogo, aglutinador

É lugar comum na literatura do Contestado, no que tange às causas do conflito, uma tripla associação de fatores que em conjunto ocasionaram na desestruturação do mundo rústico e da economia natural do sertanejo. São eles, a penetração capital transnacional na região através da Estrada de Ferro *Brazil Railway* e da madeireira *Lumber* e a expropriação de terras devolutas, ocupadas por posseiros; a questão dos limites entre Paraná e Santa Catarina⁸⁴ que, mesmo sendo uma pendência jurídica, contribuiu para o constante armamento de parentelas dos dois Estados; e, por fim, os desmandos dos coronéis, caudilhos e grileiros. Este último fator, que Douglas

⁸⁴ Há um debate historiográfico quanto à questão dos limites. Ainda que não se trate dos objetivos deste trabalho, é um fator crucial independente da abordagem dos autores, sendo, portanto, importante citá-los. Para Marli Auras “A participação da questão dos limites, no Contestado, foi apenas circunstancial, não atingindo o peso de causas nucleares, como significativas mudanças econômico-político-sociais, em âmbito nacional e estadual que, ao acarretarem a crise no mandonismo local e a institucionalização da propriedade privada da terra, subverteram a ‘paz’ vigente” (1984, p. 27). Por outro lado Paulo Pinheiro Machado (2004, pp. 123-124) pondera, afirmando “que em algumas regiões, a questão dos limites foi decisiva para a adesão de comunidades inteiras à vida das ‘cidades santas’ e a solução institucional deste problema [em 1916] impediu o ressurgimento do levante sertanejo”.

Monteiro chamou de “crise do mandonismo local”, no período do Império não aparecia de modo cru e desnudo, como começaria a ocorrer na região depois da penetração de interesses econômicos modernos e com o perecimento do patriarcalismo rural tradicional. Eram antes encobertos e amenizados por um relacionamento onde a desigualdade econômica entre fazendeiros e agregados, coronéis e clientes, foram disfarçados sob as relações de compadrio e apadrinhamento, permitindo aos subordinados sustentarem a ilusão de que eram potencialmente iguais, em uma relação aparentemente horizontal, em vez de verticalizada. Os novos e modernos modos de produção retiraram o véu do aparente equilíbrio das relações sociais, que desnudas mostravam sua verdadeira face (MONTEIRO 1974, p. 31; 1997, p. 79).

Esse processo é semelhante àquele que Edward Thompson chamou de “reciprocidade” entre a *gentry* e a multidão do século XVIII inglês, um aparente equilíbrio entre classes divergentes, amparadas pelo consenso e pelo costume; havia ainda uma “moralização” nas relações econômicas, suplantada pela economia monetária. Pela posse da terra, pode-se dizer que havia uma economia moral e costumes no sentido apontado por Thompson (1998, p. 91), como “um ambiente vivido que inclui práticas, expectativas herdadas, regras que não só impunham limites como revelavam possibilidades, normas e sanções tanto da lei como das pressões da vizinhança”. A tradição dos posseiros remete ao período de sesmarias, onde a *Lei da Boa Razão* de 1769 reconhecia o costume como legítimo; o *Alvará* de 1795 reconhecia a morada e o cultivo como critérios legitimadores da posse da terra, acima mesmo do título de sesmaria. Um dos marcos fundamentais para o reconhecimento da figura do posseiro foi o fim do regime de sesmarias, logo após a independência. O apossamento de terras era visto como algo legítimo e legal durante a colonização e depois da Independência. A *Lei de Terras* de 1850 representou uma ambiguidade, se não reconhecia daí para frente a posse como meio de adquirir terras, não procurou destituir os antigos posseiros de suas terras e consagrou o cultivo como critério de legitimação das posses. O fim dessa longa tradição veio com a Constituição Republicana de 1891, onde deliberava aos Estados a autonomia para legislar sobre as terras devolutas, causando assim acirrados conflitos entre latifundiários, fazendeiros, grileiros e posseiros, meeiros.⁸⁵

Esses três fatores em conjunto constituem o que Duglas Monteiro (1997, p. 80) chamou de “princípio de uma crise na própria instituição”. Contudo, essa variedade de motivações tornaria complexa a unidade e unificação do movimento em torno de um ideal comum... não fosse o fato de que acima delas, recobrando-as e anulando-as, acabaram por prevalecer os motivos de natureza religiosa. O mandonismo local e suas relações de poder, a entrada das

⁸⁵ Tarcísio Motta de Carvalho (2008) realizou trabalho específico e detalhado sobre a questão da posse da terra na região Contestada, bem intitulado como “Nós não tem direito: costume e direito à terra no Contestado”. Sobre o tema geral de terras e latifúndio, ver Márcia Motta (1998), “Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX”.

relações capitalistas no campo e a questão dos limites contribuíram para adicionar um fermento ao Contestado, porém tais casos não são suficientes para fornecer uma radiografia da guerra (GALLO, 1999). Mais do que isso, esses fatores formaram o estopim do conflito, mas qual a fagulha que ateou fogo ao movimento?

Na guerra do Contestado, os motivos tradicionais de conflito na região – a honra, a política e a terra – cederam lugar a valores de outra natureza. Da defesa da honra pessoal passou-se por uma luta por uma *santa religião*. O saudosismo do II Reinado – herança das lutas federalistas – é substituído pela busca de uma *santa monarquia*. A questão dos limites – sem nenhum significado para a maioria dos combatentes – passa para o segundo plano. (...) A terra que passaram a defender não era a terra em que plantavam, mas aquela onde estavam sepultados os seus mortos e de onde sairiam no grande dia, no qual, pela junção do Céu e da Terra, uma ordem absolutamente nova seria inaugurada, cessando a história, com seus desacertos e sofrimentos (MONTEIRO, 1997, p. 84).

A chave que desvenda o código de condutas sociais e políticas dos rebeldes está relacionada aos conteúdos messiânico-milenaristas, como fator pedagógico e de unidade do movimento. Na medida em que os coronéis se associam às novas forças históricas, desnudando a estrutura de dominação, os marginalizados se apegam mais ao discurso do monge, desenvolvendo-o e encontrando nesse discurso sua identidade histórica. A religiosidade que impregna no Contestado não é uma “representação ilusória”, há uma objetividade no processo com consequências práticas, efetivas. Os rebeldes – não obstante a limitação do tempo e as agruras da luta armada (ou, talvez, por isso mesmo) – desenvolveram seus conceitos conferindo sentido e unidade à sua ação. “Não fosse assim, como entender que milhares de pessoas, espalhadas em vários redutos, durante quatro anos, consigam fazer frente às dolorosas investidas das forças policiais?”, indagou com razão Marli Auras (1984, p. 47).

Nesse cenário trágico, tanto em termos materiais como espirituais para o sertanejo, é que aparece na região contestada o “incendiário”, o messias guerreiro e pastor, em todas as acepções da palavra, o monge José Maria. Seguramente este terceiro monge aproveitou-se da santidade e devoção aos seus antecessores e precursores, João Maria de Agostinho e João Maria de Jesus, vestindo trajes semelhantes aos antigos peregrinos e copiando até mesmo o famoso chapéu de pele de jaguatirica, adornado com fitas e penas. Fatores que facilitaram a adesão de fiéis, não obstante ao formidável dom curativo que fez a fama de José Maria correr pelos sertões Sul, engrossando as fileiras no primeiro ajuntamento em Taquaruçu, próximo ao município de Curitiba, no ano de 1912. A clientela do monge era basicamente formada por habitantes desapropriados de suas terras, seja pela truculência do corpo armado da Estrada de Ferro, seja pelos desmandos do coronel Francisco de Albuquerque, superintendente de Curitiba e membro da oligarquia estadual, com estreitas relações com o próprio governador de Santa Catarina, Vidal Ramos. “Se o monge não se revelasse o intérprete dos sentimentos daquela

massa desprotegida e miserável, ela não teria nem tão grande confiança e tamanha fé” (VINHAS DE QUEIRÓZ, p. 61). Essa religiosidade cabocla constituiu, em um primeiro momento, um fator de unidade daquela população despossuída.

Este mundo então será
Arraiá de grande festa
Nunca mais os sofrimento
Esperança que nos resta

Muitos mir trabaiaidô
Despedido sem emprego
Utros tanto são possero
Assombrado, sem sossego.

Um mundão de forastero
Tá aqui já acampado
Albuquerque o Intendente
Diz que anda preocupado

No entrevero deste povo
Tudo é desprotegido,
Tido nós por vagabundo
Nos chamando de bandido.⁸⁶

Nesse contexto de abandono e de carência, o profeta, que é na maioria dos casos, o aliado da população, suprimirá as suas exigências. Não há médicos, o profeta cura os doentes; não há lei, nem autoridade, disposta a ouvir queixas, o profeta torna-se o conselheiro; não há terras sem dono, o profeta indica um lugar e assenta em uma comunidade, ensina a plantar, a colher, ele que é um conhecedor da natureza; não há padres confiáveis, o profeta torna-se um e ensina a rezar, abençoa, batiza (GALLO, 2008, p. 129). Mas quem foi José Maria e como conseguiu organizar em torno de si elementos tão díspares e desconexos com objetivos diversos em torno de uma irmandade cabocla? Para responder esta questão é necessária uma leitura a contrapelo dos escritos militares, fontes diretas dos eventos, e dos jornais do período; comparando sempre os dois extremos, a visão pejorativa e etnocêntrica da geração militar e médica com a própria concepção de mundo do caboclo:

Zé Maria foi nosso chefe
Que tombô lá no Irani
Não magoando o Paraná
Nóis queria ficá aqui:
_ Se essas posse Deus nos deu
_ Deus nos dê Sua compaxão.

Nossas arma é as ferramenta,
Po trabaio temo as mão;
O Governo é traiçoero
Nos vendeu p'otra nação:
_ Semo agora expatriado
_ Não podemo mais saí.

Deus proteja nossas vida
Nas filera de S. João,
No Exército Encantado
Que formô São Sebastião:
Vem nos dá a liberdade
Nóis livrá da escravidão”⁸⁷

E, para comparar com a visão das autoridades e da sociedade urbana sobre os movimentos messiânicos no campo, em que se misturam espanto, medo e preconceito diante do desconhecido, raros exemplos seriam mais didáticos que a música de Eduardo das Neves, gravada em 1913 e intitulada “Revolução no Paraná”:

⁸⁶ (FELIPPE, 1995, p. 87).

⁸⁷ Ibid, p. 123.

“Tenham atenção senhores Venho de Paranaguá Tenham atenção, senhores Venho de Paranaguá Fugindo aos grandes horrores Que vão ter no Paraná.	A família sertaneja Olvida afazeres seus E do monte até a estrada Pensando ser ele um Deus
Um senhor José Maria, Compadre fanfarrão, Anda fazendo arrelia Entre o povo do sertão	De aldeia em aldeia Tal qual um judeu errante (bis) Vai na sua odisséia Esse monstro petulante (bis)
Esse tal de Zé Maria É um Conselheiro novo (bis) Com a sua profecia Vai fanatizando o povo (bis)	Vai ferindo, vai matando Com seu rosário na mão Aos matutos enganando Prometendo a redenção (bis)
	(Fala) Eu é que não acredito que aquele monge seja deus. Um bicho tão feio, com cara de mono...”

Caipira, jagunço, matuto, bandoleiro, ignorante e fanático são adjetivos comuns utilizados pelos “historiadores de farda” para descrever o universo representativo dos camponeses no Contestado. Para o Tenente Demerval Peixoto (1995), José Maria trafegava pelas fronteiras oscilantes da loucura, como dizia Euclides da Cunha, sobre Antônio Conselheiro, “acabou indo para a história como poderia ter sido para o hospício”. Este oficial via o Contestado como “um filho infeliz de dois pais adotantes, ambos ávidos da sua maravilhosa riqueza e ambos manifestadamente impotentes para debelar os males terríveis que o assoberbam: a ignorância dos habitantes e a falta de um policiamento extraordinário e duradouro” (PEIXOTO, 1995, p. 33).

De acordo com a historiografia militar, José Maria teria sido o ex-soldado do Regimento de Segurança do Paraná, Miguel Lucena de Boaventura, e como “impostor”, como sugeriu o médico e antropólogo catarinense Oswaldo Cabral, trocou seu nome para José Maria de Santo Agostinho. Até o momento dessa pesquisa, nada foi comprovado documentalmente que o nome “Miguel Boaventura” tenha de fato desertado de qualquer ordem militar, seja da polícia ou do exército. Todavia, Nilson Thomé, que atualmente realiza uma pesquisa biográfica sobre José Maria, afirma que esta possibilidade é verossímil, uma vez que nem todos os soldados tinham registro militar, alguns eram contratados apenas para trabalho temporário. Segundo Nilson Thomé (1999), a aparição de José Maria no meio-oeste de Santa Catarina antecede em quatro anos a Guerra do Contestado.

Utilizando-se das fontes dos franciscanos, publicadas por Aurélio Stulzer, Thomé (1999, p. 35) traz indícios importantes sobre as práticas do Monge. De acordo com Stulzer, certo Boaventura, que por crime a moral em Palmas fora pronunciado e sentenciado, surgiu com o

nome de José Maria, e, como se fosse irmão do muito conhecido João Maria d'Agostinho, veio pelo Rio do Peixe, penetrando na paróquia de Campos Novos e começou a receitar os doentes, dando-se como curador. “De perto e de longe, das quatro bandas vem o povo à procura de tratamento. *Muitos o veneravam como enviado de Deus*” (Ibid, grifo nosso).

Frei Rogério, o dedicado franciscano que por décadas tentou rivalizar com a tradição profética popular do sertanejo, foi ao encontro de José Maria em Campos Novos (SC) no ano de 1912, para verificar quem era, pois “é verdade que tem dado alguns remédios acertados, e por isso o povo o procura”. No encontro, José Maria não quis dizer donde vinha, limitando-se a declarar que era um peregrino. Ao convidá-lo para se confessar ele respondeu: “não quero dar motivos para falarem de mim”. Não se confessou, nem assistiu a missa no dia seguinte. Posteriormente, afirma que “José Maria chamou a confissão de bobagem (...) e que o ‘Padre Nosso’, como os padres rezavam não estava direito”. Frei Rogério Neuhaus conclui então que pelas curas que realizava e pelas orações que distribuía entre o povo, por suas palavras e “por seu modo de proceder, subminou a autoridade dos sacerdotes e do governo” (SINZIG, 1934, pp. 241-243).

Há neste diálogo indícios de uma verdadeira ruptura entre a ordem estabelecida e o universo caboclo em desintegração. Frei Rogério tinha como missão salvar os rudes homens de Serra-acima, ou seja, submetê-los a um universo simbólico que lhes era, em muito, estranho. Daí sua resistência em aceitar a prática da confissão, por exemplo (que era tão cara para o padre), pois enquanto o monge pregava o “fim do mundo”, que remetia todos a uma expiação coletiva, esta prática confessional, ao contrário, os remetia a uma expiação de caráter individual” (AURAS, 1984, p. 57).

Frei Rogério também era tido como santo por muita gente. Mas sua ortodoxia e a facilidade com que circulava nas entre-salas do poder criavam, nos sertanejos, um comportamento defensivo que Marli Auras qualificou como uma confiança desconfiada. As referências de Frei Rogério à própria figura dos monges são bastante dúbias, ora de forma condescendente: “João Maria se vestia pobre, mas decentemente, era um homem esquisito que receitava alguns remédios, o povo tinha grande fé nele e muitos o veneravam como santo”. Outras vezes, entretanto, é severo, fala em “falso monge”, em “lobo vestido com pele de ovelha” (AURAS, 1984, p. 57).

Portanto, antes mesmo da formação do agrupamento em torno do Monge em Taquaruçu já existem indícios de uma interrupção, ruptura ou alteração qualitativa nos valores do mundo caboclo em detrimento da nova ordem estabelecida. A ruptura completa acontecerá paulatinamente após a morte de José Maria na batalha do Irani em outubro de 1912 até a organização do segundo ajuntamento no final de 1913, no mesmo local, a espera do retorno do

Monge acompanhado de um “exército encantado”. Esse rompimento com as antigas instituições é compreensível, aceitando a afirmação de Max Weber de que “a religião das camadas privilegiadas tem por função legitimar o *status quo*, enquanto a das camadas inferiores visa a mudança social”; ou de Henri Desroche, quando demonstra que os movimentos messiânicos americanos pretendem “substituir a classe religiosa da sociedade (...) por uma sociedade religiosa sem classes” (QUEIROZ, 1979, p. 155). O ponto crucial desse “choque dialético” será abordado mais adiante, por hora é preciso analisar algumas informações relevantes no intercurso do processo que levou à ruptura, através dos jornais do período.

De início, antes do conflito do Irani em 22 de outubro de 1912, houve certa confusão dos jornais de Curitiba entre João Maria e José Maria, diferenciando-os em seguida como pacato e inofensivo, referência ao segundo monge; e “perigoso e revolucionário”, no caso de José Maria. Dessas reportagens, alguns subsídios são de grande relevância, desde que a notícia seja “filtrada” levando-se em conta apenas a informação e não a *formação* que o jornal pretendia levar ao público da capital paranaense. Um desses registros, transcritos por Liz Dalfré (2008, p. 227) informa que:

José Maria Cortes de Agostinho, intitulado curandeiro, é um tipo indiático, de 45 a 50 anos, estatura média, cabelos corredios e compridos: usa boné de couro de jaguatirica, enfeitado com um penacho de fitas. No seu acampamento, lugar denominado Taquarussu, município de Curitiba, Estado de Santa Catarina, José Maria, montado em um bonito cavalo, de espada [...], acompanhado por fanáticos, inclusive mulheres e crianças, proclamou a monarquia, sendo aclamado o velho octogenário Fulano Rocha Assumpção. A guarda do novo império composta por 24 fanáticos, como a denominação de pares de França. [...] José Maria tem o livro da história de Carlos Magno e faz a leitura deste aos fanáticos.

Liz Andréa Dalfré pesquisou o movimento do Contestado na imprensa paranaense, onde José Maria aparecia como “guerreiro audacioso, fanático monarquista”. Como principal algoz do Coronel João Gualberto, o monge foi classificado pelo jornal *Diário da Tarde* como um revolucionário, “a cabeça diretriz do movimento subversivo” e que seus seguidores não passavam de uma “turba fanática e crédula”. Com uma reportagem intitulada “Um novo Canudos?” o periódico busca esclarecer as características do movimento, sem compreender, entretanto, as motivações dos sertanejos e as práticas de José Maria (DALFRÉ, 2008, p. 225-226).

Dentre alguns relatos importantes sobre José Maria, em meio a tantos outros triviais como a designação de “verdadeiramente indomável” ou “fanático monarquista”, o jornal *Diário da Tarde* de 14 e 15 de outubro de 1912 afirmava que o monge “sabe ler e escrever”, fator de diferenciação no meio sertanejo predominantemente analfabeto, e que era também “um homem inteligente que [...], exerce grande influencia sobre os ignorantes caboclos, que se deixam dominar por suas prédicas místico-heróicas, entremeadas de legendas, próprias mesmo para

atrair em torno de sua pessoa, o fanatismo de pobres analfabetos” (DALFRÉ, 2008, p. 228). Naturalmente há uma discrepância entre os valores do cronista, inserido em uma sociedade urbana e “civilizada” e o rústico e “ignorante” mundo dos caboclos.

Alexandre Karsburg, o biógrafo do primeiro João Maria, localizou na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos e Microfilmes, o jornal *A República*, Curitiba, de 25 e 26 de setembro, com as mesmas informações desconstruídas que confundiram os dois monges. O jornal traz, inclusive, uma fotografia de um suposto monge que se dizia chamar João Maria e que esteve em Curitiba poucos meses antes desta reportagem. Do interior de Santa Catarina e do Paraná começaram a chegar depoimentos tentando esclarecer ao jornal que o “monge João Maria” não estava envolvido no conflito, antes que o líder dos “fanáticos” rebelados era um “bandoleiro” chamado José Maria que se alcunhava irmão do afamado *monge*. A partir de então, o jornal *A República* percebeu que nada havia de comum entre o “inofensivo monge João Maria” – “o asceta voluntário errante há largos anos nos nossos sertões do sul e do sudeste” – e este “indivíduo [José Maria] que vivia cercado de vagabundos na região sertaneja do Rio do Peixe [SC]” (KARSBURG, 2012, p. 350).

Em 14 de outubro, período em que José Maria encontrava-se acampado em Taquaruçú e rodeado por algumas centenas de devotos e doentes, o Jornal *A República* publica um artigo intitulado “A Incursão de um bandoleiro – Quem é José Maria?” Segundo o jornal, o “bandoleiro” José Maria Agostinho – “assim se chamava ele” – era um homem “*inclinado a certas normas de Carlos Magno*, cuja obra legendária lê com muita atenção (...) e instrui as suas hostes. À semelhança do tradicional rei dos Carolíngios, parece que José Maria já havia criado “o Conselho dos 12, montado em alentados cavalos brancos.” De um tropeiro da vila de Campos Novos (SC), surgiu a informação de que José Maria tinha 55 anos, era moreno e forte. De outro testemunho – morador próximo ao Rio do Peixe (SC) –, o jornal ouvira que José Maria era “gaúcho audaz, penetrado de ideias revolucionárias desde a campanha Federalista [1893-1895], a qual serviu cometendo então toda sorte de tropelias”. Devido à aproximação das tropas republicanas vindas para socorrer a cidade paranaense da Lapa, em 1894, José Maria acompanhara as forças de Juca Tigre em retirada para o Paraguai. Após isso, José Maria trabalhou como peão entre uma fazenda e outra na região de Palmas, Xanxerê e Rio do Peixe (KARSBURG, 2012, p. 350).

Ivone Gallo (2008, p. 124) localizou no jornal *O Livre Pensador*, datado de 1909, um relato sobre a aparição de José Maria, com o título alarmante de “Um novo monge. Perigo social”:

[...] surgiu na próspera colônia paranaense de Marechal Mallet há mais ou menos vinte dias dizendo chamar-se José Maria e ser monge. Preconizou uma guerra fortíssima da qual ninguém escapará, por isso aconselhou o povo a fazer morada no centro do mato,

não tendo caminho que possa sair para parte alguma e nas proximidades de um rio por ele indicado porque todos os bichos se mudarão para a colônia a fim de liquidar algumas pessoas que porventura escaparem da referida guerra. Preconizou uma praga de gafanhotos com bicos de aço e asas também de aço, porém em formas de serras. Vive bem vestido, carregando sabonetes, espelhos, etc., para cuidar de si, aprecia boa comida, bom chocolate, gostando de parar em casa de família, para ser bem tratado pelas mulheres a quem ele dá bons conselhos! Homens e mulheres vão pedir-lhe receitas e orações, porém aprecia ele mais em oferecer bordados e pinturas para as moças pois é bom pintor e tem boa letra. Consta que este monge já saiu fugido de Palmas para a Mangueirinha que também teve o mesmo fim e que só aqui é que tem sido bem hospedado.

O comerciante Alfredo Lemos, que conviveu diretamente com os acontecimentos do Contestado, confirma as profecias e as práticas escatológicas e apocalípticas dos Monges:

Há uma lenda em que ninguém pode afirmar que ele disse, era que havia de vir uns gafanhotos com dentes e asas de aço, isto parecia impossível, mas o fato é que os gafanhotos estão aí há já muitos anos, que começaram em três Barras, e tendo se espalhado por diversos Estados onde tinham pinheirais, imbúia e estão já muito devastados. Os gafanhotos são os serradores, e em consequência veio a grande seca de quase dois anos, e muitas epidemias (LEMOS, s-d, p. 40).

Algumas considerações são importantes sobre o aspecto pejorativo que recaiu sobre José Maria.⁸⁸ Inversamente aos dois João Maria, que adquiriram status de santidade, seu epígono messiânico foi indiretamente culpado pela deflagração do conflito e adjetivado como embusteiro, espertalhão e deflagrador do fanatismo na região. Inversamente à leitura oficial Ivone Gallo (2008, p. 126) afirma que “os profetas seriam então, para nós, os arquivos de uma história não oficial”, uma vez que representam signos e símbolos de forma invertida, o que os torna avessos ao tempo instituído. Em uma comparação com o milênio prometido ou imaginado, a terra representa o avesso do mundo, pois há um choque entre dois extremos, o tempo presente e o tempo do milênio (GALLO, 2008, p. 126).

Maurício Vinhas de Queiroz, que realizou extensa pesquisa documental e oral em meados dos anos 50, afirma que não há nenhuma base empírica ou lógica para afirmações desse tipo. A atribuição de aspectos hipócritas, “criminosos” e lascivos ao comportamento de José Maria é apenas a contraparte de outra opinião, muito diversa que lhe atribuíam qualidades extraordinárias e miraculosas. Era uma espécie de antídoto contra a santificação ou o endeusamento do monge. “Era apenas *o reverso do fanatismo*, sem que, nem por isso, constituísse a verdade objetiva” (VINHAS DE QUEROZ, 1981, p. 104). Nada disto, nem o sentido das prédicas nem o fato do memorial, encontra confirmação nas fontes diretas. Estas indicam, ao contrário, que o homem era comedido e cauteloso no falar; usava metáforas e símbolos ambíguos, de interpretação difícil. Esclarece uma testemunha, que o ouviu, que ele

⁸⁸ O Tenente Demerval Peixoto que presenciou o grande cerco comandado pelo Gen. Setembrino e escreveu sobre o conflito, reportava-se a José Maria como “malandro, espertalhão, embusteiro caçador de dinheiros e também de amores” (PEIXOTO, 1995, p. 64).

assim se expressava: “Uns vieram aqui só para tirar o tempo de nós. Como eu quero beber água limpa, quero que todos bebam. Hoje a maior parte suja a água para os outros beber; isto a gente não deve fazer” (depoimento Porfírio). Outra testemunha lembra que um dia o povo estava gritando vivas (sem explicar a quê) e José Maria perguntou: “Vocês agüentam?”, Responderam: “Aguentamos”. Ele concluiu: “Então vamos!” (depoimento Zaca) (Ibid, p. 82).

Para Euclides Felipe (1995, p. 73), embasado em inúmeros depoimentos de testemunhas diretas, as difamações sofridas por José Maria não passavam de infâmia e vileza. Interesses maquiavélicos baralharam sua identidade e providência, sua personalidade foi destroçada; seu comportamento particular, seus atos públicos, sua influência no movimento do Contestado, por alguns foram incompreendidos e por outros denegridos de tal forma que passaram a refletir com muito desfavor e prejuízo em relação à honra, moral e à altivez que o sertanejo tem por índole e tradição.

Segundo depoimento do rebelde Cyrino Chato, José Maria não consentia patifarias, e isso é confirmado por inúmeros sertanejos, inclusive o próprio filho de Cyrino, Benedito Chato em entrevista a Thomas Pieters no ano de 1973⁸⁹. Para Petronildo de Almeida, filho do fazendeiro que havia abrigado o Monge em Campos Novos, Francisco de Almeida, José Maria não se intitulava monge e também não dizia que era irmão de João Maria, só dava bons conselhos e era um bom curandeiro, sem cobrar pelas receitas. Quando seu pai quis dar-lhe um saco de moedas de ouro, em recompensa à cura de sua esposa, José Maria apenas agradeceu, assim como recusou também uma invernada de trinta alqueires. Continua Petronildo:

José Maria nada tinha de bruxo ou mandingueiro, nem de noveneiro e benzedor. Que eu saiba, só receitava remédios de ervas, cascas e raízes, mas não temperava e nem cobrava. Era de fala mansa e dava bons conselhos. Ao redor de quatro meses que andou entre nós aqui na serra desde que chegou a Campos Novos, nunca ouvi ele falar em monarquia e nem fiquei sabendo que um dia faltasse com o respeito às famílias. Dizia que aguardava a vinda de ‘seu’ João Maria. Meu pai quis pagar-lhe pela cura de minha mãe, mas ele agradeceu, depois aceitou uma fatiota e um par de botas, porque estava precisando. Se fosse de maus costumes, eu não teria feito batizar um de meus filhos com o nome José Maria (FELIPE, 1995, pp. 85-86).

José Maria permaneceu pouco mais de um mês em Taquaruçu. Dirigia terços, recitava narrativas sacras e contava histórias de Carlos Magno. Naturalmente, continuava receitando. De acordo com Maurício Vinhas de Queiroz, já em Campos Novos parece que ele havia organizado um séquito de 25 *apóstolos*. Agora, em Taquaruçu, promoveu uma guarda de honra, composta por 24 homens e mais o comandante, com a denominação de Doze Pares de França, todos montados em cavalos brancos. É possível que tenha se inspirado não apenas no livro de Carlos

⁸⁹ Na entrevista, cedida por Paulo Pinheiro Machado, o velho Benedito contava com quase cem anos, ainda assim lembra-se de forma lúcida do monge José Maria: “Ele andou aqui, era um tal Zé Maria. Ele curou gente, só com erva do mato. Ele veio de correntes, de Curitibanos, tantas águas tinham de João Maria, ele queria ir lá visitar ele era José Maria, ele não deu o nome de João Maria, dizia ele que era irmão. O prefeito de curitibanos não deixava ele, atacou, o nome do prefeito era Francisco Ferreira de Albuquerque.”

Magno, como na organização das cavalcadas, em que os cristãos em sua luta contra os mouros, costumavam ser denominados pares de França (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 85). Segundo o folclorista Euclides Felipe (1995, p. 80), a presença de José Maria em Taquaruçu, receitando, curando, rezando, explodiu como uma bomba, causando enorme afluência do povo local.⁹⁰

Zé Maria reuniu o povo	O que é a Casa Verde?
E rumô pro Contestado	É os mato do sertão
Nós queremos nossas leis	Ela é nossa por direito
O Governo é detestado	Nóis nascemo neste chão
- Invadiu a Casa Verde	- Casa Verde é propriedade
- Donde fomo escorraçado	- Deste povo nosso irmão. ⁹¹

Sobre a formação dos “Pares de França” e a função pedagógica que este processo teve na organização dos posteriores “quadros santos” ou “redutos rebeldes”, há certa controvérsia na historiografia do Contestado. Para Euclides Felipe, apenas no segundo ajuntamento do Taquaruçu, em finais de 1913 e, portanto, quase um ano após a morte do Monge é que “inventaram” (!?) a paródia de Carlos Magno com seus doze Pares de França, o Quadro Santo e as formas, justamente para recepcionar José Maria ressuscitado à frente de um Exército Encantado. Por ter passado mais de quarenta anos junto à população sertaneja de Santa Catarina e não ter encontrado nenhum exemplar sequer do livro de Carlos Magno e pela suposta “passagem meteórica” de José Maria naquela região, Felipe conclui, de forma precipitada, que “não passa de chacota de meu gosto” dizer que o Monge tenha se inspirado no livro de Carlos Magno para a organização dos redutos. O autor reitera ainda que um tal Eufrásio Marcondes, vindo de Laguna como professor particular é que trouxe um volume da História de Carlos Magno em verso e os lia entre os sertanejos no final de 1913 (FELIPPE, 1995, p. 81 e 127).

A argumentação de Euclides Felipe, apesar do grande conhecimento prático dos costumes e cultura do caboclo, não nos parece convincente, sobretudo se confrontadas com as informações dos jornais “Diário da Tarde” e “A República”⁹². Como visto, ambos periódicos datados de 14 de outubro de 1912 já faziam referência aos “pares de França” como práticas do Monge José Maria e o jornal “O Conciliador” confirma a presença de José Maria naquela região em pelo menos quatro anos antes dos eventos catastróficos do Irani. Ademais, o Processo Crime da batalha do Irani traz um artigo do jornal “O trabalho”, de Curitiba, sem data, mas

⁹⁰ É difícil calcular o número exato de fiéis que se aglomeraram em torno de José Maria neste período (setembro e outubro de 1912), mas a julgar pela informação de Vinhas de Queiroz (1981) de que uma cabeça de gado era abatida por dia para alimentar todos os crentes, pode-se concluir que tratava-se de algumas centenas de pessoas.

⁹¹ (FELIPPE, 1995, p. 107). “Casa Verde” também é o título do romance histórico de Noel Nascimento, do qual falaremos no próximo capítulo.

⁹² Um Tenente que participou ativamente da campanha e escreveu extensa obra sobre os sertões do Contestado também atesta para difusão acentuada da gesta carolíngia naquela região: “Em geral, em todos os lares, desde os mais fartos aos mais necessitados, é comum a existência do livro fantástico ‘A história de Carlos Magno ou Os Doze Pares de França’ – e isso também os faz propender para as aventuras” (ASSUMPCÃO, 1917, p. 211).

provavelmente alguns dias após o combate, intitulado “Uma carta”, que se encontra anexado ao Processo e nos dá uma ideia das consequências suscitadas pelo combate e a possibilidade de outra interpretação. Há nesta carta uma insinuante nota:

Por ser verdade podem voltar José Maria e os mortos. Queria dizer com isto, segundo é opinião corrente entre eles, que os mortos debaixo do comando do monge hão de ressuscitar. Os mortos e feridos faziam parte dos *apóstolos e pares*, motivo por que deviam primeiro entrar em luta. O grosso da horda fazia a retaguarda e segundo consta não entrou em ação.⁹³

No combate do Irani, José Maria tomou posição de defesa – estabelecendo a formação por ele chamada *formas de quadrado* – e começou a gritar no meio da sua gente, sendo por ela entusiasticamente correspondido: *Viva a Monarquia! Viva a Liberdade! Viva a coroa do Império! Viva a coroa do céu!* Antes de iniciar a luta, José Maria disse aos seus soldados: “Se eu morrer, ressuscitarei e trarei a força de Cavalaria dos Céos (sic) para matar todos os peludos e todos os que não forem da lei da Monarquia; os irmãos que morrerem ressuscitarão e poderão brigar com dez soldados da República e hão de vencer!” (ASSUMPCÃO, 1917, p. 225). “E o resultado dessa ação muito concorreu para ainda mais estimular os fanáticos na continuação das suas façanhas em prol do ideal pregado pelo *santo monge*”, conclui o Tenente Assumpção (1917, p. 226).

Foi assim que o Irani
serviu de cancha de guerra
viu seus filhinhos chorando
e as mulheres desesperadas
ver seus maridos em jornada
pra defender sua terra

O monge José Maria
com seu gesto de carinho
montou no seu cavalo
e disse ao Fabrício, baixinho
Eu vou na frente da tropa
Quero imitar uma choca
Quando está com seus pintinhos
Morrer na boca do bicho
Pra defender seus filhinhos

Fabrício vou te orientar
que vou morrer neste ato
mais tu não passe do meu sangue
volte de novo pro mato
no sertão tu será um tigre
e no campo vai ser um gato

Irani ficou em silêncio
o povo humilde rezando
as nossas mães chorando
fazendo prece ao Senhor
de ver seus filhos lutando
manchado de sangue e suor

⁹³ Processo Crime Batalha do Irani, p. 213.

Oh, nosso Pai Poderoso
 olhaste para o Irani
 ai pareceu milagre
 da nossa Mãe Protetora
 de vencer metralhadora
 com facão de guamirim.⁹⁴

Conforme o Processo Crime da batalha do Irani, os mortos foram sepultados no mesmo local do combate, mas o corpo do Monge, segundo depoimento do Subcomissário de Polícia do Distrito, “ficou em uma sepultura rasa sem terra por cima, nos fundos da casa, onde já o encontrou e aí mesmo o deixou”.⁹⁵ A crença na ressurreição de José Maria eclodiu imediatamente após a sua morte, como atesta o depoimento do farmacêutico Luiz Ferrante, que acompanhara as tropas de João Gualberto, mas não participara do combate, dirigindo-se ao local em auxílio aos feridos no dia seguinte. Entrevistado por Vinhas de Queiroz, Ferrante confirmou-lhe que o monge morrera em combate, “mas que não fora enterrado, fora deitado numa cova funda, no local onde caíra, para poder facilmente levantar-se quando chegasse o momento da ressurreição; todos por ali acreditavam que esse dia não tardaria a chegar” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 105).

Nosso irmão José Maria
 Toma a espada e vem lutá
 Vem ao lado de São Jorge
 Com sua lança pelejá:
 O Dragão ta fumacenado
 Se aprontando pr’avança

Lá no seu cavalo branco
 O São Jorge vem montado
 Com sua lança comandando
 O Exército Encantado
 O Dragão ta fumacenado
 Tá roncando o condenado

Os “doze Pares” ou “doze Apóstolos de São Sebastião” e a pregação escatológica de José Maria, formaram o que pode ser denominado de uma “parúsia cristã” em pleno século XX, ou seja, a espera pelo retorno do messias para estabelecer aqui na terra um Reino de justiça e liberdade. Muito se convencionou falar no livro de Carlos Magno e seus “pares de França” como fator determinante para a organização do mundo místico sertanejo. Nisto não há maiores questionamentos, como ficou evidenciado através da transcrição de jornais e do Processo Crime do Irani que, de fato, houve tal prática.⁹⁶ Contudo, pouco foi analisado sobre a influência bíblica dos doze Apóstolos, tanto no Contestado como em outros movimentos milenaristas.

O número doze aparece sistematicamente, por exemplo, no movimento de Rodeador (Pernambuco, 1817, líder Silvestre José dos Santos), onde os doze principais eram conhecidos

⁹⁴ Décimas escritas por Antônio Fabrício das Neves na década de 1930 em Irani, Santa Catarina. Consta em anexo a tese de Paulo Pinheiro Machado.

⁹⁵ Processo crime batalha do Irani, p. 168.

⁹⁶ Para maiores informações sobre os “Pares de França”, ver a dissertação de Márcia Espig (1998), intitulada “A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado”. Segundo esta autora, a História de Carlos Magno adquiriu sentidos particulares no Contestado, bem como uma predileção local que se estabeleceu em torno das aventuras carolíngias. Há uma significativa adequação existente entre esta narrativa e o conjunto de representações vigentes entre os rebeldes do Contestado.

como “os sabidos”, com determinadas funções no ritual. Em Canudos (Bahia, 1894-97, Antonio conselheiro), os doze chefes mais importantes formavam uma espécie de conselho do Messias e eram chamados seus apóstolos. No caso dos Muckers⁹⁷ ou Santarrões (São Leopoldo, RS, 1872-74), Jacobina Maurer, como o próprio Cristo, escolheu doze apóstolos, sendo o primeiro seu marido João Jorge. E no movimento que surgiu no Ceará após a morte de Padre Cícero, conhecido como Caldeirão (Ceará, 1936, beato José Lourenço), José Lourenço tinha dois homens de confiança, Severino Tavares e Isaias. Severino, homem branco e alfabetizado, sendo seus livros prediletos o Livro de São Cipriano e a *História de Carlos Magno*. O que José Lourenço e Severino procuravam pôr em prática eram rústicas ideias de cristianismo e de amor ao próximo (QUEIROZ, 1976, pp. 221, 232, 246, 288).

Há ainda a ideia de ressurreição conforme a visão do próprio sertanejo:

- | | |
|---|---|
| 1) Tamo aqui no Quadro Santo
Esperando Zé Maria,
Nóis sabemo que ele disse
Que aqui ressurgiria. | 6) Alegria virá na Terra
Ao chegá José Maria,
Os arroio vira leite
De cus-cuiz nossas coxíia |
| 2) Sempre foi muito querido
Nosso bão José Maria
Com certeza há de vortá
Lá por mais ou menos dia. | 7) Ninguém mais fica doente
Ao vorta José Maria,
Casa e mesa à todo mundo
Bóia quente e água fria. |
| 3) De repente lá vêm eles
Tão aí com João Maria,
Trazê orde nesta Terra
Bem conforme prometia. | 8) Não precisa mais dinheiro
Chega a fé em Zé Maria,
Temo forga á vontade
Pra criá nossas família. |
| 4) Arrumemo os Quadro Santo
Prá esperá José Maria,
Há de vi sem mais demora
Isso é que nós queria. | 9) Se alegremo minha gente
Esperando Zé Maria,
Viveremo em Paraíso
Como nunca se vivia. |
| 5) Meio mondo que ta qui
Já enxergô José Maria,
À cavalo entre as nuve
Lá de riba ele sorria. | 10) Temo fé no Santo Monge
E também em Zé Maria,
Mais São Jorge e São Migué,
São Bastião que nós confia. ⁹⁸ |

O período de expectativa messiânica, ou a espera pela “guerra santa” foi pressentido pelo comerciante Alfredo Lemos que realizou uma viagem pela região contestada três meses após a morte de José Maria. Nas palavras do próprio Lemos: “notei um certo movimento naquele povo; todos saíam na estrada em que eu passava e perguntavam-me o que eu sabia da guerra de São Sebastião”. Ao chegar a casa de Tomazinho Rocha, filho de um dos mais afamados crentes no Monge, o velho Manuel Alves de Assunção Rocha, Lemos afirma ter ouvido coisas que nunca imaginara. Disse-lhe o sectário Rocha, “o senhor José Maria morreu no primeiro combate conforme ele tinha dito, mas no dia em que completar um ano, ele volta com o exército de São

⁹⁷ Mucker significa santarrão, beato hipócrita, como um pastor os definiu.

⁹⁸ (FELIPPE, 1995, p. 128, 129).

Sebastião. Feliz daquele que avistar a cola do cavalo de São Sebastião!” (LEMOS, s-d, p. 04).⁹⁹ O próprio tenente Demerval Peixoto escreveu sobre o período latente do movimento: “Morto no Irani, em 1912, esse homem pernicioso, ficaram seus apaniguados que fundaram a *seita* no Taquaruçu. Os fazendeiros Euzébio Ferreira e Elias de Moraes, os irmãos Rocha, Chico Ventura e Praxedes Gomes foram os instituidores da *Jerusalém* de bobagem. Até aí foi o período inofensivo do fanatismo” (PEIXOTO, 1995, p. 117).

Consta que antes de partir de Taquaruçu (SC) para o Irani (então pertencente aos campos de Palmas, PR) em outubro de 1912, no processo que alguns autores chamaram de “êxodo”, José Maria teria chamado seus maiores adeptos – Eusébio Ferreira, Manuel Alves de Assunção Rocha e Francisco Paes de Farias, mais conhecido como Chico Ventura – e dito “eu vou começar a guerra de São Sebastião em Irani com meus homens que lá me esperam; mas olhe Eusébio, marque bem o dia de hoje, no primeiro combate, sei que morro, mas no dia em que completar um ano, me esperem em Taquaruçu, que eu venho com o exército de São Sebastião” (LEMOS, s-d, p. 03). Quando se aproximava a data de um ano da morte de José Maria, Lemos recebeu a visita do velho Rocha, de manhã e descalço, com a calça arregaçada até o joelho. Quando indagado pelo comerciante “o senhor de pé no chão, estas horas?”, ele respondeu: “agora os velhos vão ficar moços, vem a guerra de São Sebastião, vamos ser muito felizes” (*Ibid*).

Na descrição de um cronista militar, nos combates os velhos entravam com prazer, pois entre eles era crença arraigada de que ressuscitariam jovens, junto ao monge José Maria, pois não podiam acreditar que eles tivessem morrido em Irani, na luta travada com as forças do capitão João Gualberto. Novamente a crença na ressurreição de José Maria e dos fiéis que em luta não morreriam, mas apenas passariam para o lado do Monge e do Exército de São Sebastião encontra fundamentação bíblica, em Tessalonicenses, 4: 13-8:

Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há de levá-los em sua companhia. Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram. Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; em seguida nós, os vivos que estive lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o senhor, nos ares. Consolai-vos, pois uns aos outros com estas palavras.

Ao propor uma pedagogia inversa àquela institucionalizada, os monges estabeleceram relações de afetividade e empatia com os caboclos, participando ativamente e partilhando seus

⁹⁹ Não é despropositado supor que o Exército de São Sebastião fosse a representação coletiva que a comunidade dos crentes fazia de sua capacidade de luta. É natural que principiassem a tomar consciência de sua força real imaginando-a como algo exterior a si mesmos. Como registra o folclore: “O Exército Encantado, ficou guardado na História, porque todos pensavam, que eram senhores da vitória” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 111).

sofrimentos e esperanças. Vinham com um claro propósito de fundar uma “cidade santa”, ou “Nova Jerusalém”. Uma comunidade que viveria conforme suas próprias leis, seguindo os preceitos de São João Maria, conselhos que todos ainda lembravam, e de José Maria, que seriam transmitidos pela “virgem Teodora”. O ponto de referência dos sertanejos dispersos, para solidificar a coesão da comunidade, são elementos messiânicos; profecias e discursos do monge. Muitas predições atribuídas ao profeta morto, outras extraídas do imaginário dos sobreviventes do embate nos campos do Irani. A morte de José Maria suscita o surgimento de uma ideologia da esperança (TONON, 2012, p. 133).

Frei Rogério novamente tentou dispersar o novo agrupamento no Taquaruçu, advertindo quanto à nova força do governo que estava por vir e convidando-os para assistir sua missa na capela, insistindo para “que cada um de voz volte para sua casa, a cuidar do trabalho”. No acalorado diálogo que se seguiu, apresentou-se Manoel, o filho de Eusébio Ferreira, dizendo “O que o senhor quer fazer aqui? Cachorro! Retire-se, senão apanha!”. O Frei, espantado com a afronta do moço, procurou acalmá-los tentando impor sua autoridade de pároco com firmeza e parcimônia, pois percebeu que o jovem líder estava cercado por uns trinta homens de espadas e facões erguidos na mão. Manoel continuou os insultos, insistindo para que o padre se retirasse, caso contrário apanharia, afinal “Os padres não valem mais nada”. Com isto Frei Rogério replicou “O que é isto? Antes me respeitavam tanto, e agora estão mudados? Que é isto?” O velho Eusébio, levantando a espada, gritou: “Liberdade, liberdade, estamos agora em outro século”. Sem sucesso, Rogério Neuhaus soube mais tarde que Querubina, a esposa de Eusébio tinha tramado sua morte, outros pensaram em uma solução menos drástica, sugerindo que o padre fosse “apenas” castrado. Mas ao final, o comerciante Praxedes Gomes Damasceno que acompanhara o Frei ao acampamento conseguiu dissuadir os mais exaltados, pois o padre só tinha vindo para aconselhá-los. Frei Rogério, sem dúvida, tinha um bom anjo da guarda (SINZIG, 1934, p. 247-251). Em Taquaruçu “O São José Maria era o sol que continuava a espargir raios de intensa luz sobre seu espírito obcecado” (ASSUMPTÃO, 1917, p. 245)

Há neste fervoroso debate a confirmação da ruptura total com as antigas autoridades oficiais. A fala de Eusébio, “estamos agora em outro século”, é muito significativa quanto à inflexão do tempo histórico, pensando segundo a concepção de “interrupção” da temporalidade conforme a descrição de Walter Benjamin. Existem outros exemplos que corroboram com esta perspectiva, como a “Carta a Jezuscristo”, documento recolhido pelo Coronel d’Estillac Leal, comandante da coluna Sul em Curitiba e publicada pelo Tenente Assumpção (1917, p. 243, 244). Na carta pode-se ler: “Carta de Jezuscristo para dar conzelho aos errantes do novo século o qual apareceu no mundo para livrar pecadores das penas do ynferno que estão merecendo pellos grande erro que estão cometendo (...)”. Novamente aparece a cisão da temporalidade histórica,

no momento em que a Carta refere-se aos “errantes do novo século” há uma clara distinção entre os crentes em São João Maria, José Maria e os ímpios. Com a morte física do último monge e o reagrupamento das irmandades místicas houve um espaço de matização no imaginário de um tempo mítico, ou da experiência (monarquia) e do novo tempo que está por vir, em breve, ou da expectativa messiânica. Ao articular sua visão de mundo, o caboclo desarticula a que corresponde à normalidade vigente no mundo oficial da República Velha, o mundo dos coronéis, do padre, das companhias *Brazil Railway* e *Southern Brazil Lumber* e dos soldados.

Se esses exemplos não forem suficientes, há um caso, no segundo reduto de Taquaruçu, entre novembro de 1913 e fevereiro de 1914, onde vigorou um tipo acentuado de exaltação mística e a crença na presença do monge José Maria e outras divindades e heróis que já haviam “passado” para o exército de São Sebastião. Pois bem, muitos interpretavam determinados “sinais” da natureza como manifestação e imagens de José Maria e São Jorge montados a cavalo nas nuvens, foi quando apareceu um caboclo, meio embriagado que afirmava não estar vendo “bosta nenhuma”. O homem levou uma surra de porrete e a partir de então não houve mais que duvidasse dos sinais do céu (MACHADO, 2004, p. 163). O mesmo Frei Rogério que escapara com sorte deste ajuntamento, tentou insistentemente mais uma vez aproximar-se do reduto de Antônio Tavares, no auge da intervenção federal. Contudo, desta vez não houve diálogo, o franciscano foi recebido à bala nas proximidades do local. Os tiros atingiram seu cavalo, obrigando a retirar-se às pressas na garupa de seu acompanhante.

Na nova forma de organização social, embora as necessidades materiais não estivessem satisfeitas, sobrava-lhes, entretanto, fé e esperança. Apesar dos jornais e fontes militares reproduzirem uma representação tendencialmente negativa sobre os rebeldes, apresentados como ingênuos, estúpidos, bandidos; onde as crenças milenaristas e messiânicas eram vistas como deturpação da verdadeira fé, demonstrações de ignorância que conduziam ao crime. Em contraposição, Márcia Espig (2008) procura resquícios do aspecto cultural do sertanejo pautado na reprodução de algumas orações. Tais orações, escritas e cuidadosamente carregadas pelos rebeldes em forma de patuás, são bastante significativas quanto ao conteúdo de sua fé e, conseqüentemente, do simbolismo que caracterizou o conflito, a saber, a tradição profética e messiânica.

Esses raros e valiosos documentos, ora em forma de orações terapêuticas ou de cura, ora como orações preventivas ou de “fechamento de corpo”, evidenciam uma pregação claramente milenarista e o culto ao “são José Maria” que, durante o conflito, parece ter sublimado os santos anteriores, os dois João Maria. É o que atesta um tenente do exército que participou do conflito e escreveu sobre a guerra: “[...] para afastar o perigo e aumentar-lhe as energias, cada fanático

trazia um amuleto seguro ao pescoço – um patuá de couro, contendo diversas orações feitas por São José Maria e outros santarrões” (ASSUMPÇÃO, 1917, p. 256).

Além de evidenciar uma tradição cultural diversa do catolicismo oficial, essas fontes demonstram características preciosas sobre o caboclo em detrimento da expertise das autoridades oficiais. É o caso de Antônio Geraldo Pires, preso e interrogado em 1914, no auge dos conflitos, Pires carregava consigo muitas orações e se dizia um dos apóstolos de São Sebastião. Durante o inquérito lutou para livrar-se das suspeitas, negando sua ligação com os “fanáticos”, apesar das provas que o ligavam claramente aos rebeldes, tentou ludibriar as autoridades, dissimulando e omitindo informações. “Perguntado mais o que quer dizer essas orações que lhe trata de Apóstolo? Respondeu que não apostou com ninguém e nem sabe o que é isto”. No inquérito, o chefe de polícia percebendo a astúcia do “ignorante” camponês, assim concluiu: “Pelo auto de perguntas feito a Antônio de Geraldo Pires, nada adiantou, no entanto se há fanáticos este é um dos mais perigosos porque oculta a verdade” (ESPIG, 2008, p. 101). A ousadia insolente do maturo Antônio Pires, contradiz, portanto, boa parte da visão pejorativa e etnocêntrica dos jornais e militares quanto aos camponeses do Contestado.

O depoimento de um prisioneiro da Coluna Sul é particularmente importante, para nós, pelo seu teor cultural do universo sertanejo, tão rico em significados particulares e coletivos; para os militares “pela sua vivacidade e arraigado fanatismo religioso” (ASSUMPÇÃO, 1918, p. 294). Bernardino José Luiz foi capturado na saída de uma mata, armado de uma *Winchester*, munição e duas facas. Ainda assim esforça-se para provar que era um homem inofensivo e que no momento da sua prisão ele apenas estava procurando as forças do governo para se apresentar e auxiliar contra os “carrascos” que se achavam embrenhados no vale de Santa Maria. “E as suas armas?”, indagou seu interrogador, o próprio Tenente d’Assumpção. “São veneráveis relíquias de família”, respondeu calmamente Bernardino, argumentando em seguida que nos redutos era tido como um miserável, incapaz de brigar e por isso sofria constantes castigos.

Quando, porém, o assunto da conversa partiu para o lado da religião, Bernardino transfigurou-se todo, sem conseguir manter a desfaçatez com que pretendia ludibriar e persuadir os militares a favor de sua inocência e submissão. O prisioneiro tomou um ar místico de profundo crente e com uma sinceridade que não podia ser posta em dúvida, falou com forte emoção:

Sou um batalhador em prol da santa religião. Cumprindo a doutrina do ‘siô’ José Maria, tudo tenho feito para dizer a verdade que os padres procuram esconder. As nossas famílias precisam do amparo da religião para serem felizes; a monarquia é a única lei que pode bem ajudar a vida dos pecadores; e era isso que muito desejava o ‘siô’ José Maria, para a felicidade de todos os seus povos (ASSUMPÇÃO, 1918, p. 295).

Ao revistar os pertences de Bernardino, o Tenente encontrou em seu bocó¹⁰⁰ um maço de papéis envelhecidos: “São Minhas orações”, respondeu o prisioneiro, “ali está aquele cadarço: é a medida de ‘siô’ José Maria, o apóstolo do bem que tem aparecido para tanta gente, mas que eu ainda não tive a virtude de ver, embora reze sempre. É porque ainda não estou santificado...” (ASSUMPCÃO, 1918, p. 295). Dentre as orações que Bernardino recitava com orgulho e devoção, a favorita era a seguinte: “Senhor meu Jesus Cristo filho da Virgem Maria me guardai por esta noite e amanhã por todo dia, o meu corpo não será ofendido e nem prezo e nem morto e nem o meu sangue derramado. Ai Jesus ave Maria”

No inquérito a outros prisioneiros, recolhidos no Arquivo do Exército por Márcia Espig (2008, p. 103), pode-se perceber o forte culto ao Monge José Maria. Nos interrogatórios, Antônio Fernandes de Oliveira afirma que “erguem-se vivas, todos os dias, pela manhã e à tarde, a todos os santos do céu e à José Maria”. Sebastião Gonçalves Padilha, perguntado sobre a atuação das virgens, “Respondeu que não tem mais isto, só se fazendo rezas para José Maria e os santos”. Tais informações são relevantes não apenas na apreensão da cultura sertaneja, mas, sobretudo, ao debate histórico e teológico que engendra essa temática: teriam os rebeldes realizado uma ruptura abrupta com o próprio Cristianismo, cultuando um novo Messias como Deus, como concluiu Maurício Vinhas de Queiroz?¹⁰¹ Ou trata-se apenas de uma ruptura em relação ao catolicismo oficial, tal como a visão de Márcia Espig? Embora essa complexa questão seja um dos objetivos deste trabalho, ela ainda não pode ser respondida em sua totalidade, tendo em vista o caráter imprevisível e errático dos quadros santos ou redutos rebeldes. Por hora basta dizer que havia, com toda a certeza, uma Bíblia não teocrática entre os sertanejos, ou uma interpretação literal dos livros apocalípticos das Sagradas Escrituras, ou seja, uma tradição profética que Ernst Bloch chamou de *Biblia pauperorum*, ou Bíblia dos pobres.

Essa concepção apocalíptica pode ser demonstrada em diversas orações publicadas no *Jornal A Notícia*, de 1914, transcritas por Márcia Espig (2008, p. 108):

Estou em boa hora em fazer tão bela cruz atrás meu senhor Jesus Cristo adiante meu corpo que não tem medo de boca de cão [uma linha apagada] oremos. *Terão olhos mas não enxergarão*, os ferros se quebrarão, as cordas se cortarão assim andarei tão bem guardado como andou o menino Deus no ventre de sua mãe, Maria Santíssima. Jesus Cristo valei-me. Amém. Pertence ao Roberto Serafim. (Grifo nosso).

A parte em destaque é claramente uma representação do Livro da Revelação, ou Apocalipse. Esse gestual se repete em outras orações, assim como o número “7”, citado abundantemente no Evangelho de João e nas prédicas e receitas de José Maria. O Messias

¹⁰⁰ Espécie de bolsa de couro que o sertanejo carregava a tiracolo para pertences pessoais, munição, etc.

¹⁰¹ “Abandonaram o Deus dos grandes fazendeiros e passaram a tomar por verdadeiro Deus um homem que em vida tinha sido, tal como a maioria deles, caboclo pobre” (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 261).

caboclo, José Maria, possui algumas orações atribuídas a si mesmo, de cunho declaradamente milenarista:

Oração de São José Maria de Agostinho. Oração milagrosa acha e copiada na Santa Sepultura de nosso senhor Jesus Cristo. Feita por mão divina. Todo que esta oração dentro de sua casa não sofrerão castigo de Deus nem raios nem corisco nem tormentos. [...] Há de vir 3 dias de escuridão. Se pequem comigo que serão feliz quem esta copia tiver com estimação de São José Maria de Agostinho quem estiver esta milagrosa copia dentro de sua casa servirá de remédio nas necessidades não sofrendo fome nem moléstias graves nem pobreza em sua casa a prole toda será livre de Raio corisco tempestade. Se não crêem neste sagrado conselho hei de mandar o sol que a de partir terra nestas aberturas a de sair e entrar línguas de fogo que a de abrir a terra e o primeiro sinal que a de mostrar 3 estouro na terra que sumira um extinção de terra depois disto passado aparecerá no céu uma mancha ver. e passados 3 dias há de escurecer ao mundo inteiro em fumaça quem não se lembrar mais de Deus não rezam os terços não fazem a doutrina Cristã não ensinam as arma do purgatório não se confessam mais com os padres. Façam penitencia de tenção. Amém Jesus. (ASSUMPÇÃO, 1917, p. 361-362).

Um exemplo de reza de defesa: Benedito Pedro de Oliveira, vulgo Benedito Chato, filho do líder rebelde Cirino Chato, e ativo participante da Guerra Santa, recita os versos com batidas do pé no chão, e das mãos, no peito:

Deus e homem, pára na guia
 Deus na minha companhia.
 Deus em frente, Deus em monte,
 Que meus inimigos não me encontre,
 Nem de noite, nem de dia,
 Nem amanhã, por todo o dia,
 Que serei guardado o no ventre de
 Nossa Mãe Maria Santíssima,
 Como nove meses foi guardado Jesus Cristo
 No ventre de sua mãe Santa Maria.
 (Sinal da Cruz, três batidas de pé no chão).

Segundo Duglas Monteiro, o sociólogo que recolheu este depoimento, o informante não recitou a oração levianamente, mas de forma séria e compenetrada. Mostrando, em seguida, a barriga com várias cicatrizes de ferimento que recebeu durante a peleja, dando a entender que, se estava vivo, era graças à proteção de rezas como esta (MONTEIRO, 1974, p. 236).

Tendo em vista a pobreza – em todos os sentidos – reinante, a religião é o único apanágio do sertanejo: frente à insegurança e à violência do cotidiano, ela traz a proteção das forças sagradas; frente à impossibilidade de articular respostas coerentes e abrangentes às contradições vividas, ela apresenta um conjunto de certezas fundamentais. Em face de um contexto histórico que procura negar até o estatuto de homem ao sertanejo, “a práxis religiosa lhe garante a possibilidade de construir sua própria identidade - pela religião ele reproduzia conhecimentos antigos e pela religião ele criava novos conhecimentos, capazes de significar seu dia-a-dia.” (AURAS, 1984, p. 49). Ou, conforme a descrição de Hobsbawm (1990, p. 83), a religião é “um antigo e destacado método de estabelecer uma comunhão, através de uma prática comum e de uma irmandade, entre as pessoas que de outro modo não teriam nada em comum”.

Ivone Gallo insiste no caráter profético até mesmo das lideranças “leigas”, ou “comandantes da briga”, na linguagem de Paulo Pinheiro Machado, como Adeodato e Chiquinho Alonso. Essas lideranças apenas atingiam o grau de legitimidade almejado quando diziam agir em nome de, ou como representantes, do líder messiânico. Há diversas exemplificações que corroboram com esta afirmação, entre elas uma publicação no jornal *O Estado de S. Paulo*, em 1914, sobre os ocorridos em Santa Catarina: “Eu vos dou ordem e Deus, São João e Maria, vos dão poder para irem com 15 homens a casa de João Goeten. Se lá houver peludos terão de brigar e esbodegar todos eles” (GALLO, 2008, p. 121).

A expectativa de ressurreição do Monge José Maria e de fundação de uma cidade sagrada tornaram o Contestado, sem dúvida, o mais explicitamente messiânico e milenarista dos três movimentos com estas características, Canudos, Juazeiro e Contestado. O monge José Maria, por sua vez, já se manifestara como salvador, faltando saber a hora da sua chegada, configurando-se o que Maria Isaura Pereira de Queiroz chamou de um movimento messiânico do tipo clássico. Suas fases características como prenúnciação, a vida pública do messias e sua paixão, a dispersão dos discípulos e surgimento da crença na ressurreição, o reagrupamento dos crentes na esperança do *milenium*, a evolução posterior com a protelação da *parusia*, confirmam a tendência (VINHAS DE QUEIROZ, 1981, p. 255, 256).

2.4. Armas & Rosa: virgens, videntes, oráculos

Diz que lá tem uma virge
 Maria Rosa é seu nome,
 Proteção vem lá do céu
 Nunca mais teremo fome.

Vem com eles o S. Jorge
 Com sua lança como guia,
 Vem no seu cavalo branco
 Nós livrá da tirania.

Nosso bão S. João Maria
 Nós dará sua proteção,
 Vae trazê José Maria
 E também S. Sebastião

Só com reza não adianta
 É preciso nós lutá,
 Fé e corage ao mesmo tempo
 Pro inimigo derrubá.¹⁰²

Da batalha do Irani em outubro de 1912 até o segundo ajuntamento do Taquaruçu passaram-se mais de um ano, foi o período de latência do movimento. A reorganização da irmandade com a adesão cada vez maior de fiéis esteve relacionada às visões de jovens que supostamente transmitiam as ordens de José Maria aos seus devotos. As “virgens” e os “meninos-de-deus”, como ficaram conhecidos pelo dom de interpretar os sonhos e visões com os

¹⁰² (FELIPPE, 1995, p. 144).

monges, foram personagens determinantes para a manutenção da crença na ressurreição de José Maria e conseqüentemente na formação e sustentação dos redutos¹⁰³ rebeldes.

Não é coincidência que os três primeiros videntes estejam ligados à família do velho Euzébio Ferreira. Segundo o depoimento de um filho de Euzébio, o velho não perdia a fé em José Maria, esperava vê-lo ressuscitado, mantendo toda sua família sob uma rígida espera escatológica, mantida com orações e promessas. Euzébio tinha uma neta de nome Teodora que, segundo a descrição do tio, citado por d'Assumpção (1917, p. 231) “numa tarde, indo apanhar lenha, avistou três homens, sendo um deles o José Maria”. As visões se sucederam por vários dias, período no qual José Maria pôde batizar duas crianças que receberam o nome de José Lembrado e o próprio codinome de José Maria. E o santo ainda teve a oportunidade de fazer um novo milagre, a cura de Maria, filha de Eusébio com o sangue retirado de seu corpo através do contato com Teodora, pois somente a menina podia vê-lo.

Ao final de sete dias, José Maria ordena a Teodora que dissesse ao seu avô Euzébio que, se quisesse acompanhar Deus, que seguisse para Taquaruçu, onde deveria ser estabelecido novo acampamento para seus povos; que abandonasse seus bens e nunca mais voltasse para a sua casa; e que, finalmente, saísse no prazo de três dias, deixando as portas da sua casa abertas, não procurando mais o que deixasse. E assim fez Euzébio, deixando 15 novilhos fechados, dos quais três morreram e os outros foram soltos por pessoas da vizinhança (ASSUMPÇÃO, 1917, pp. 232, 233).

No lugá Taquaruçu
Vamo embora, não é longe
Lá se encontra Zé Maria
O irmão do santo monge.

Diz que lá é Terra Santa
Os arroio são de azeite,
Tudos morro é de cus-cúiz
E os rio café com leite.

Tudo diz que João Maria
Bem loguinho há de vortá
Nesta Terra abençoada
Nada mais há de fartá.

Bem por isso, nosso povo
Vamo tudo se juntá,
Já que o sor nasceu pra todos
Há de tê pra nós lugá.¹⁰⁴

¹⁰³ Os redutos podiam ser pequenas guardas avançadas, vilas de 300 habitantes, cidadelas e até grandes ajuntamentos com cerca de 5 mil pessoas, como o célebre reduto de Santa Maria. Ao contrário de Canudos, em que a população ficou concentrada em uma única localidade, o Contestado chegou a ter mais de dez redutos, também conhecidos como “Quadros Santos”. Sobre a organização dos redutos ou “quadros santos”, Thomé (1999) sugere que há influência do elemento negro do Contestado, citando o exemplo de Frei Manoel ou “Pai Velho”, um negro de barbas e cabelos brancos que ascendeu como conselheiro espiritual de Adeodato após a decadência de Maria Rosa. Segundo este autor, há alguma similaridade entre os redutos do planalto catarinense e os quilombos do Nordeste, tanto nas formas de estruturação como nas práticas do cotidiano. Eloy Tonon (2012) sugere influência das reduções jesuítas como modelo organizacional. Ambas as hipóteses são verossímeis, apesar da distância temporal (no caso dos jesuítas) e geográfica (quanto aos movimentos quilombolas). Há ainda uma semelhança com as comunidades criadas pelo primeiro monge João Maria, como no Campestre e no serro de San Xavier. Se se pode propor uma hipótese teológica para a formação dos redutos, convém lembrar a forma de quadrado instituída pelo monge José Maria na batalha do Irani, talvez rememorando a forma atribuída pelo profeta Ezequiel ao templo judaico: como um quadrado.

¹⁰⁴ (FELIPPE, 1995, p. 91).

Não existem termos mais adequados para descrever o novo reduto que as palavras do romancista Noel Nascimento (1985, p. 74):

Taquaruçu é uma flor dourada. É o peregrino riacho feito monge de barbas de espumas, bordão de prata e olhos azuis. É o acampamento rebelde. (...) Taquaruçu é uma aquarela camponesa, de tintas nativas dos oprimidos e desgraçados (...). Taquaruçu é a Meca e a Jerusalém; capital dos pelados. José Maria – o seu profeta, o Cristo redivivo (...). Taquaruçu nascera como uma greve, uma resistência, uma festa de espoliados.

Em dezembro de 1913 Taquaruçu já havia tomado foros de cidade santa e sua população crescia a cada dia. No novo reduto a virgem Teodora parece ter “perdido o aço”, o que na linguagem sertaneja equivale dizer que tenha perdido a dádiva das visões com os monges. A solução proposta por Querubina, esposa do velho Euzébio, foi substituir a neta por seu filho Manoel, um rapaz de 16 ou 17 anos. Manoel recebeu poderes irrestritos de líder supremo daquele reduto, como ficou evidente no tenso diálogo com Frei Rogério, citado anteriormente, onde o jovem praticamente escorraçou o pároco com adjetivos como cachorro e corvo. Todos em Taquaruçu beijavam-lhe as mãos, inclusive os pais.

Com tamanhos poderes inversamente proporcionais a sua maturidade, Manoel logo se tornou despótico, arrogante, orgulhoso e grosseiro. “O rapazote tornou-se impossível de aturar. Industriado pela mãe, entrava num capão de mato sobre um serrinho nas proximidades e de lá voltava como Moisés, com as ‘Tábuas da lei’” (FELIPPE, 1995, p. 126). O curto “reinado” de Manoel, o representante de José Maria na terra, terminou de forma trágica quando, em um ato de lasciva irresponsabilidade, o moço comunicou ao conselho que recebera ordens de José Maria para dormir com duas virgens. Imediatamente o jovem líder foi deposto e recebeu um castigo exemplar, “para retirar o diabo do corpo”, levou uma surra de vara de marmelo e nunca mais foi visto no acampamento. O comando passou então para um neto de Euzébio de nome Joaquim¹⁰⁵.

Este exemplo evidencia que nos redutos havia uma moral rígida, certo ascetismo e disciplina na forma, uma disciplina quase militar onde os grupos eram divididos de acordo com sua função social. No “quadro santo” as mulheres e crianças ficavam de um lado; o Exército, o piquete xucro¹⁰⁶ ou pique brabo do outro; o comandante distribuía as funções e as tarefas como ordens do dia, por exemplo, quantas cabeças de gado carnear, ou se seria necessário arrebanhar mais, etc. Havia casamentos, um juiz de paz, a poligamia proibida, porém a rigidez da organização não impedia as festas e os músicos, a viola e a rabeca.

¹⁰⁵ Maurício Vinhas de Queiroz entrevistou a “virgem” Teodora e o “menino-de-deus” Joaquim na década de 1950. Infelizmente uma parte da documentação por ele recolhida foi extraviada e a outra encontra-se sob o domínio de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

¹⁰⁶ Por piquete entende-se um grupo de homens armados e montados. Normalmente cada reduto tinha um piquete de cerca de 50 homens, mas o número podia variar como nos assaltos às maiores cidades, onde o “piquetão” chegava a 200 integrantes.

As festas sempre tiveram papel de destaque no calendário cristão do sertanejo, porém, uma vez instituídos os “quadros santos” esses momentos que eram exceção passaram a ser regra geral, fenômeno que Duglas Monteiro (1974) chamou de “festa permanente”. Nesse ponto, pode-se tecer uma relação entre a festa permanente com utopia e messianismo. Roger Caillois faz relação entre os “dias de festa” e a rememoração da Idade de Ouro. No artigo “A festa”, publicado na *Nouvelle Revue Française*, em 1939, Caillois afirma que “a festa apresenta-se como uma atualização dos primeiros tempos do universo, da *Urzeit*, da era original eminentemente criadora. A Idade de Ouro, a infância do mundo como infância do homem, responde a essa concepção de um paraíso terrestre onde tudo é dado de início e ao sair do qual foi preciso ganhar o pão com o suor do próprio rosto. É o reino de Saturno ou de Cronos, sem guerra e sem comércio, sem escravidão nem propriedade privada” (LÖWY, 1989, p. 105). É nesse contexto que surge a figura da idade edênica do passado, o que faz a grandeza e a importância dos dias de festa é permitir o encontro com “uma vida anterior”.

Precisamente, em Taquaruçu a Santa Irmandade ganhou forma definitiva que se manteria, com raras exceções, pelos próximos três anos. Tais características, em linhas gerais, podem ser resumidas a dez pontos que diferem e distinguem o mundo caboclo sagrado e a ordem do profano. São eles: 1) Todos os crentes do sexo masculino devem trazer a cabeça raspada em sinal de adesão ao grupo; por isso foram apelidados de “pelados” em detrimento dos adversários, os peludos. 2) O arraial de Taquaruçu é declarado Cidade Santa e de propriedade comum. 3) Ninguém pode sair da cidade sem ordens superiores, a desobediência foi punida com espancamento. 4) A bandeira e símbolo da nova ordem se constitui de um pano branco quadrangular, com uma cruz verde ao centro. 5) Todos os habitantes devem usar uma fita branca no chapéu, com laço pendente na parte posterior. 6) Todos os homens adultos devem trazer à cintura uma espada, em caso de falta do armamento usavam facões de aço ou entalhavam facões de pau. 7) A área cercada da Igreja e cemitério, o centro da cidade, terá a denominação de “Quadro Santo”. 8) Todos, sem exceção, deverão comparecer em forma no “Quadro Santo”. 9) Tudo na cidade santa pertence à todos, exceto os objetos de uso pessoal; os negócios se efetuarão à base de trocas e permutas, o dinheiro da República não tem mais valor. 10) Toda a justiça será pessoalmente distribuída pelo legítimo representante de José Maria. (FELIPPE, 1995, p. 127).

Duglas Monteiro (1974) afirma com razão que os rebeldes do Contestado aproximaram-se, ainda que por um curto período, de uma espécie de reino da liberdade, uma vez liberados das rotinas da produção e impedidos de construir bases materiais mais sólidas pela rápida repressão das forças militares. O primeiro ataque ao reduto de Taquaruçu ocorreu ainda no final de dezembro de 1913, onde os sertanejos impuseram dura derrota às tropas legais; mas foi

completamente destruído após cerrado bombardeio em fevereiro de 1914¹⁰⁷. “O ataque de Taquaruçu foi positivamente o facho que ateou a guerra do Contestado”, anotou com perspicácia Demerval Peixoto (1995, p. 115).

Nesse momento da guerra destaca-se o caráter seminômade da Irmandade. O grosso da população de Taquaruçu já havia se transferido para o novo reduto de Caraguatá e esta característica persistiu até o final da revolta. Novos redutos cresciam após sucessivas batalhas com o exército, após Caraguatá surgiram Bom Sossego, Pedras Brancas, São Pedro; e no segundo semestre de 1914 lideranças políticas catarinenses aderiram ao movimento formando seus próprios redutos, é o caso do juiz de paz Antônio Tavares, do ex-maragato Aleixo Gonçalves e de Bonifácio Papudo, ambos com redutos e homens sob seu comando, porém não independentes do comando geral, que nesse período estava a cabo da virgem Maria Rosa.

O velho Euzébio, que em Taquaruçu havia monopolizado a liderança em torno de sua família, saiu ferido do embate de fevereiro, atingido por um tiro na perna ficou manco e não recuperou a vitalidade. O “menino-de-deus” Joaquim confirmou, em depoimento a Maurício Vinhas, que em Caraguatá era Maria Rosa a comandante. O Ten. Peixoto (1995, p. 72) também corrobora com o papel de destaque da virgem, ainda que em uma abordagem bastante distorcida:

*A virgem, a diretora moral dos fanáticos, a moçoila que permanecia oculta na escuridão de um pequeno quarto e só se apresentava para, mancomunada com os espertos exploradores dos infelizes, transmitir as ordens que dizia receber diretamente de José Maria. (...) A tal virgem era considerada uma santa que tudo sabia porque lha inspirava o Monge que depois de morto só a ela aparecia para transmissão de vaticínios. Habilmente escolhida, a menina Maria Rosa, com quinze anos talvez, sem saber ler nem escrever, possuindo vivacidade extraordinária, praticava o embuste convencidamente (...). A virgem tinha foros de rainha – era acompanhada pela escolta diabólica dos *Pares de França*. (...) Designava os chefes dos redutos, destituía-os dos comandos, sentenciava penas simples e cruéis e escolhia os meninos capazes de entrar nas formas para a briga. A virgem era religiosamente acatada.*

Outras fontes confirmam a liderança nata de Maria Rosa, descrita como inteligente, bela, com bastante simpatia e carisma (FELIPPE, 1995), mas é no folclore que a memória da virgem sobrevive intacta e exaltada:

Maria Rosa entrou na guerra	Caraguatá o seu reduto
Na terra do Contestado	Arma o povo de facão
Levando flores no cabelo	Para vingar Taquaruçu
Comandou um povo armado	Em nome de São Sebastião
Levando flores no cabelo	A guerrilheira adolescente
No vestido e no fuzil	Transformou-se em heroína

¹⁰⁷ Em Taquaruçu “os jagunços correspondiam com disparos salteados e gritos provocativos... *Avança peludo! Pé redondo vem brigar a ferro branco! Viva José Maria! Viva a Monarquia!* Eram respostas... aos disparos de canhão” (PEIXOTO, 1995, p.112).

Maria Rosa foi mistério Da bravura juvenil	Tal como Anita Garibaldi Honrou Santa Catarina
No galopar de seu cavalo Ouro e prata reluziam Vestido longo aberto ao vento Com a espada combatia	Três motivos são as causas De uma guerra ou desdita Diz o jagunço que é o dinheiro Terra e mulher bonita
José Maria fez fanáticos Na guerra e na oração Maria Rosa também foi Joana d’Arc do sertão	Maria Rosa, a Comandante, Por inveja foi deposta Os cabecílias desconfiavam Seu amor por Matos Costa. ¹⁰⁸

A “Joana d’Arc do sertão” – na analogia precisa do folclorista Vicente Telles – teve seu poder e influência diminuídos fora do reduto de Caraguatá, extinto em meados de 1914 pelos ataques do Gen. Mesquita¹⁰⁹ e por uma epidemia de tifo. Os motivos da decadência de Maria Rosa são um tanto obscuros, precisamente nesse movimento da guerra emergem os líderes leigos, ou “lideranças da briga”, como Chiquinho Alonso e Adeodato. Talvez a virgem tenha “perdido o aço”, ou o dom da sensibilidade; todavia, a hipótese mais ponderada e aceita por Mauricio Vinhas de Queiroz e Paulo Pinheiro Machado é que formaram-se dois partidos nos redutos. Um partido vacilante ou entreguista, constituído pelas virgens, que eventualmente poderia arquitetar um acordo ou rendição às forças repressoras; e um partido radical, formado pelas antigas lideranças políticas como Euzébio, Chico Ventura e Elias de Moraes, empenhados na continuidade da peleja a qualquer custo.

Esta hipótese é bastante coerente tendo em vista que o Capitão Matos Costa visitou alguns redutos embrionários disfarçado de ambulante e, supostamente teve contato com a virgem Maria Rosa. Matos Costa raspou o cabelo, ao modo dos “pelados”, para se infiltrar nos redutos, não apenas com o intuito de espionagem, mas, sobretudo, na tentativa de pacificar a região contestada. Foi um dos raros militares a compreender os ideais caboclos e os motivos da “guerra santa” sem os preconceitos costumeiros de outros oficiais. Viajou ao Rio de Janeiro na tentativa de uma solução amistosa e publicou uma série de artigos em jornais da região buscando a conciliação. Em um desses documentos, publicado pelo Ten. Peixoto (1995, p. 78), é possível perceber o ideais do Capitão quando afirma que a revolta do Contestado é apenas “uma

¹⁰⁸ (TELLES, 2002, p. 21).

¹⁰⁹ Poucos recursos militares para a campanha limitaram a expedição Mesquita, diz ter recebido apenas Setenta contos para o aparelhamento, dos quais apenas quarenta foram efetivamente utilizados para as tropas, enquanto que trinta ficaram retidos em poder do Gen. Inspetor da XI Região Militar, “que declarou necessitar deles para outros destinos”. E dos duzentos vaqueanos civis que foram propostos para constituir um corpo volante de guias e esclarecedores das colunas, apenas sessenta foram autorizados pelo ministro da guerra. Até a proposta para a utilização de aeroplanos para reconhecimento dos vastos sertões catarinenses foi recusado. No comando seguinte, do Gen. Setembrino de Carvalho, foi posta a sua disposição a importância de novecentos contos e em toda a campanha foram gastos mais de dez mil contos de réis, como declarou o então presidente da República Wenceslau Braz, em mensagem ao Congresso Federal em 1917. “Nada foi negado, nem em pessoal nem em material, ao novo Comandante em Chefe” (SOARES, 1931, p. 67).

insurreição de sertanejos espoliados nas suas terras, nos seus direitos e na sua segurança. A questão do Contestado se desfaz com um pouco de instrução e o suficiente de justiça, como um duplo produto que ela é da violência que revolta e da ignorância que não sabe outro meio de defender o seu direito”.

Demerval Peixoto (1995, p.78), um militar não tão esclarecido como Matos Costa, define esses ideais como “sacrossantos”, pois “sua missão seria (...) a de iluminar com o facho da civilização, da verdade e da justiça, almas obscurecidas, transviadas e ludibriadas de brasileiros”. Machado (2004, p. 339), o historiador das lideranças políticas do movimento, afirma que o poder das virgens era um tanto fugaz, pois duravam poucos meses e variava de acordo com os interesses dos “chefes da briga”. No entanto, pondera Machado, mesmo as lideranças da briga, quando assumiam o comando geral, precisavam legitimar-se religiosamente, sendo acompanhados por virgens e novos monges.

No interrogatório de Maurilio Gomes, dito Par de França, há informações relevantes quanto à organização dos redutos e lideranças em meados de 1914, no auge da rebeldia, que evidenciam o poder secular das lideranças religiosas. Entre elas, a autorização para execução de um prisioneiro *deveria vir das virgens*, “naturais portadoras do desejo de Deus”, das quais “recebiam as ordens principais e indiscutíveis”; e não dos chefes da briga, os comandantes leigos. Depois da cruel execução, no suplício da estaca, o corpo seria jogado aos porcos, pois “o fanático nunca enterrou o cadáver de seu inimigo” (ASSUMPÇÃO, 1917, p. 77).

A nomeação de Henrique Wolland, popular Alemãozinho, como comandante dos Doze Pares proveio da própria Maria Rosa. O documento foi entregue pelo próprio Wolland quando desertou e passou para o lado dos militares, colaborando como vaqueano ou mercenário e transcrito em Soares (1931, p. 121):

Abelito o sr. Henrique Wolland, de comandante dos doze pares de S. Sebastião da irmandade dele e tendes hordes para ir em Papanduva, Iracema, Lucena e Rio Negro, Campo Alegre município de Joinville e Blumenau para fazer guarda e trancar as estradas desses lugares para combater com os peludos onde encontrar quando tiver com percisão de gente combina com outros comandantes, pede ajutório também podendo resgatar de todo quanto for preciso para a irmandade, principalmente almamento e colocar comandante onde axar necessários. Sendo voluntário tudo e que não abuzes as hordes e tenha fé em Deus e S. Sebastião e S. José Maria de Agostinho e S. José Maria que tudo é nada.

Maria Rosa, Virgem.¹¹⁰

Paulo Pinheiro Machado questiona a autenticidade do documento. De fato ele pode ter sido falsificado pelo próprio Alemãozinho, um aventureiro e forasteiro com pouca afinidade com os ideais da Santa Irmandade, como forma de atribuir a si mesmo um papel de destaque e exaltar sua participação ao lado dos rebeldes. Contudo, não importa se o documento mente, mas implica

¹¹⁰ Respeitada a ortografia original.

saber por que mentiu. E a resposta inequívoca ao questionamento nos leva a concluir que a suposta fraude ocorreu com o intuito de legitimar o desertor perante o Exército como uma figura importante e que poderia ser útil também para a repressão. Todavia, a legitimação só teria valor com o aval da virgem.

A espoliação de terras, a ação arbitrária da madeireira *Lumber* e da *Brazil Railway*, a colonização estrangeira em território caboclo¹¹¹ foram fatores decisivos para o engrossamento das fileiras rebeldes no segundo semestre de 1914. Após a saída do Gen. Mesquita do teatro de operações, a ofensiva passou aos rebeldes. Os ataques e saques concentraram-se em Canoinhas, Curitiba e nas estações de Calmon – onde foram destruídas as instalações da *Lumber* –, à estrada de ferro em São João, às colônias de imigrantes como Iracema e Moema; houve ainda a tentativa de tomada da sede da madeireira em Três Barras e à cidade de Lajes,¹¹² que não chegaram a vingar, pois os defensores entrincheirados resistiram aos piquetes xucros.

“Nóis não tem direito de terras tudo é para as gentes da Oropa”, queixa-se um sertanejo, em um bilhete publicado pelo Ten. Assumpção (1917, p. 245). Sobre a espoliação das terras pela estrada de ferro e núcleos de colonos há ainda uma declaração de Matos Costa aos jornais de Curitiba: “Os jagunços queixam-se de que o coronel Arthur de Paula e outros chefes políticos lhes tomaram as terras que habitavam e agora lhes impedem de recorrer às terras devolutas do governo, por se terem apossado delas pessoas conhecidas e que têm facilidade de obter dos governos, grandes territórios nos dois estados” (PEIXOTO, 1995, p. 156). O descontentamento do sertanejo pode ser exemplificado na seguinte passagem, em especial na segunda estrofe:

Os que vem do Rio do Pexe Tudo é gente atropelado, Vem pra cá na esperança De sê logo amparado	Diz que a Pátria é nossa mãe Todo o povo nosso irmão, Mas em vóis não vemo nada Parecido com cristão.
O mandante é americano Fia da puta estrangeiro Tá de dono da invernada Assassinando os brasileiro	Arreceba mau Governo Nossa justa acusação, Tu não éis nosso Governo Enganaste a Nação!
Mas um dia teremo encontro Desde já pode aguardá, Os que agora tão se rindo	

¹¹¹ Na Terra Santa os cadáveres dos soldados permaneciam insepultos. Em Caraguatá, após a retirada das tropas, os pelados voltaram ao lugar do combate e desenterraram os cadáveres dos soldados, mutilando-os, deixando-nos expostos como pasto aos porcos e curvos, pois os peludos ou pés redondos – como apelidaram o inimigo – não podiam ser sepultados em terra santa.

¹¹² A ousadia dos rebeldes fica patente numa carta de Castelhana (Agostinho Saraiva Perez) que avisava a data e horário dos ataques prevenindo a retirada de mulheres e crianças: “Io só quero brigas com los bahianos intimidadores que falam muito. Por causa delles sofrem muitos. Só penso mim felicidade, por ajuda de Dios, São João Maria e José Maria, pois esses bahianos me mandaram probocar. Asseito probocacion!” (ASSUMPCÃO, 1917, p. 340).

Amanhã hão de chorá,
 E os que hoje tão chorando
 Também hão de se alegrá
 A justiça é pra todos
 Ninguém perde por esperá!¹¹³

A opressão, tanto em termos econômicos, aqueles ligados a terra, como simbólica, pautado na transformação de valores e normas morais e religiosas impostas pela nova ordem capitalista foi brutal, uma mudança qualitativa, condição básica para o surgimento do messianismo e conseqüentemente da esperança: quando a crise é extraordinária. A crença e a fé em um redentor deram unidade aos anseios e carências dos camponeses do contestado, uma fé que induz à luta, como protagonistas de sua própria histórica. Um bilhete encontrado após o assalto á estação São João, deixa bem claro a “ação” característica dos movimentos messiânicos, o agir, o fazer, o lutar: “O governo da Republica toca os Filhos Brasileiros dos tereno que pertence a nação e vende para o estrangeiro, nós agora estemo disposto a fazer prevalecer os nossos direito” (ASSUMPÇÃO, 1918, p. 257). Talvez por esta razão os “jagunços” do contestado atacavam canhões e metralhadoras a ponta de faca e facões de pau.

A resistência dos sertanejos foi formidável, mas o desfecho foi, porém, trágico. Santa Maria, a “Termópilas Cabocla”, o último e maior dos redutos, foi cercada por quatro colunas volantes com mais de mil homens cada, comandados pelo Gen. Setembrino de Carvalho, e arrasada pelas tropas do famigerado Tertuliano Potiguara, um oficial que nutria profundo desprezo pelos caboclos. Num único ataque foram contados mais de seiscentos mortos. Adeodato, o último líder, refugiou-se com poucos sobreviventes em pequenos redutos, mas o clima de terror permanente que ele próprio instalara na Irmandade, com assassinatos injustificados e vigilância constante aos fiéis, invalidou o ressurgimento da crença. Ironicamente Adeodato também é o nome do filho de Santo Agostinho, e significa “dado por Deus”... Mauricio Vinhas de Queiroz chamou com razão a fase final da guerra de “açougue”, a degola dos prisioneiros tornou-se corriqueira, com “vistas grossas” do civilizado Exército.

Demerval Peixoto (1995, p. 66) afirmou, ainda em 1916, em termos militares que “Entre a misteriosa vida de um profeta e as arregimentações de jagunços, há uma complexidade de coisas indesvendáveis predominado o bandoleirismo irreprimido depois de aguçado”. Meio século depois Eric Hobsbawm, no clássico *Bandidos*, afirmaria algo semelhante, em termos sociológicos e mais comedidos: “Historicamente, caminham de mãos dadas o banditismo e o milenarismo – as mais primitivas formas de reforma e revolução”. Pois “a contribuição dos bandidos para as revoluções modernas foi ambígua, duvidosa e breve. Esta foi sua tragédia.

¹¹³ (FELIPPE, 1995, pp. 88, 89).

Como bandidos, podiam, na melhor das hipóteses, tal como Moisés, divisar a terra prometida. Não podiam alcançar” (HOBSBAWM, 1976, p. 107).

“Os bandidos, escreve Hobsbawm, representam pouco mais que sintomas de crise e tensão na sociedade em que vivem, (...) os bandidos sociais são reformadores e não revolucionários.” Contudo, “podem se tornar o símbolo, ou mesmo a ponta-de-lança, da resistência por parte de toda a ordem tradicional contra as forças que a desagregam ou a destroem” (HOBSBAWM, 1976, p. 20)¹¹⁴. Podem ser revolucionários em condições inerentes à sociedade camponesa: no sonho do milênio, no apocalipse. “Momentos em que a minúscula luz da esperança se torna a luz de uma possível alvorada” (Idem, p. 21). Poucas obras seriam mais relevantes ao quiliasmo dos camponeses do Contestado, relacionando o milenarismo direcionado aos monges João e José Maria, ao banditismo do polêmico jagunço Adeodato, o último líder da revolta.

Resta analisar como os camponeses do Contestado passaram de “jagunços, bandidos, fanáticos”, para objetos sociológicos e posteriormente para agentes e protagonistas da História.

¹¹⁴ Hobsbawm (1976, p. 100 e 101) reafirma ainda que “quando o banditismo e a exaltação quiliásta chegam a tal auge de mobilização, as forças que transformam num movimento tendente a construir um Estado ou a reformar a sociedade sempre aparecem.”

CAPÍTULO III

HISTORIOGRAFIA: TRÊS VERTENTES DE UMA ÚNICA GUERRA

São três os momentos da historiografia nacional sobre os movimentos messiânicos, que diferem tanto em termos metodológicos como hermenêuticos. O primeiro pode ser designado como “euclidiano”, no qual se opõem as luzes iluministas da República ao fanatismo obscurantista colonial, responsável pelos surtos messiânicos. O segundo, no qual se estendem os movimentos milenares como expressão dos conflitos no campo, com viés notadamente sociológico. E por fim, no atual momento, nos últimos vinte ou trinta anos, no qual o sentido dos surtos messiânicos é compreendido a partir de suas próprias raízes e referências culturais.

Em um primeiro momento, no calor dos acontecimentos e imediatamente ao final da guerra há uma tentativa de explicar os fatores responsáveis pela origem e desenvolvimento do conflito que invocava São João Maria e São Sebastião, o que permite identificar uma *filosofia da história* – a ideologia positivista da Primeira República – orientando tais interpretações, além de ser recorrente o diálogo velado ou explícito com o clássico *Os sertões*, de Euclides da Cunha (RODRIGUES, 2008). Quanto à primeira geração “historiográfica”, a tese de Rogério Rosa Rodrigues (2008) é esclarecedora, pois poucos são os estudos que articulam os acontecimentos ocorridos nos sertões catarinenses e paranaenses, com os rumos da política e dos conflitos sociais emergentes no país durante a Primeira República. Sua tese é que a Guerra do Contestado acenava como uma oportunidade ímpar de dar visibilidade ao projeto de modernização do exército brasileiro e, mais que isso, de conectar a história do Exército à história da República implantada no Brasil (p. 63). É de Rogério Rosa a expressão que se tornou referência para descrever a primeira geração: os “historiadores de farda”.

Fomentar nacionalidade e levar o progresso aos sertões não foi apenas o projeto dos militares, em linhas gerais esta perspectiva pode ser estendida ao movimento sanitarista¹¹⁵ da velha República, que certamente influenciou a produção da literatura médica sobre o messianismo do Contestado. A formação do Estado interage com a transformação da saúde em um bem público que exige cada vez mais respostas públicas. A tese de Gilberto Hochman é que

¹¹⁵ O movimento sanitarista, ou de profilaxia dos sertões tem início com os trabalhos de Oswaldo Cruz e Carlos Chagas. A máxima de Miguel Pereira, de que “O Brasil é um imenso hospital” e a visão negativa da vida nos sertões, cuja representação máxima está nos contos de Monteiro Lobato, em especial “Urupês” e “Velha Praga”, onde o caboclo brasileiro aparece adjetivado como “piolho da terra, parasita, indolente, quantidade negativa”, despertou a atenção das autoridades e de cientistas na redescoberta do interior. Em 1916 é publicado o relatório de viagem da expedição comandada por Arthur Neiva e Belisário Penna; em 1918 Belisário publica “Saneamento do Brasil” e no mesmo ano o presidente Venceslau Brás cria o Serviço de Profilaxia Rural. Os pontos de profilaxia em diversos estados resultaram na melhoria das condições de vida do sertanejo e a presença do Estado na implementação de políticas de atenção à saúde de populações que, como afirmaram Belisário Penna e Arthur Neiva, só sabiam de governos “porque se lhes cobrava impostos de bezerros, de bois, de cavalos e de burros” (LIMA, 1999).

este processo sanitaria ocorre como um instrumento conceitual caracterizado como interdependência, isto é, ele busca escapar do antagonismo indivíduo *versus* sociedade. O “saneamento dos sertões” – ainda pela análise de Hochman – não foi apenas uma figura retórica de um movimento que buscava a construção da identidade nacional, mas um projeto e um processo de construção do poder público e através dele, de integração territorial. A consequência foi o aumento da capacidade infraestrutural do Estado, que se converteria em poder despótico.

Se, em Euclides da Cunha e Nina Rodrigues predominam expressões que denotam o “fatalismo da racial”, inexoravelmente arcaicos, atrasados e rudes, separados da civilização por três séculos; com os trabalhos de profilaxia rural na perspectiva de Roquette Pinto e Belisário Penna argumenta-se que os mestiços não seriam orgânica ou racialmente inviáveis. Essa geração de cientistas, de acordo com Nísia Trindade Lima (1999), se opõe a qualquer fatalismo baseado na raça ou no clima, ao mesmo tempo em que descarta as versões ufanista e romântica que consideravam idealizar a natureza e o homem brasileiro. Verificou-se a adoção de teses neolamarkistas, com ênfase em variáveis ambientais e menor peso atribuído ao determinismo racial. Portanto, há uma sutil, porém, importante mudança de foco da geração médico-militar, as primeiras produções – até a década de 1930 – tipicamente euclidiana e evolucionista; para a geração tardia, sob influência dos saneadores do sertão, de cunho neolamarkistas. São os historiadores de jaleco.

3.1. Os historiadores de farda (e jaleco)

O período da guerra do Contestado coincidiu com a modernização do Exército brasileiro. Sob influência alemã houve a criação da Revista Defesa Nacional, que em 1913 publicava as diretrizes fundamentais de sua doutrina, afirmando que as sociedades nascentes têm necessidade dos elementos militares para assistirem a sua formação e desenvolvimento, pois: “O Exército, num país como o Brasil, não é somente o primeiro fator de transformação político-social, nem o principal elemento de defesa exterior: ele tem igualmente uma função educativa e organizadora a exercer na massa geral dos cidadãos” (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 46).

Assim como os caboclos do Contestado, o Exército também teve seus profetas: Olavo Bilac, o príncipe dos poetas e Alberto Campos. Como missão civilizatória nos sertões, a guerra serviu para irmanar os habitantes do vasto território brasileiro ao sentimento de pertencimento a uma mesma nação. Objetivo compartilhado pela Liga de Defesa Nacional. Por sua iniciativa de viajar em defesa do projeto de nação defendido pela LDN o “príncipe dos poetas” recebeu vários epítetos, na maioria de fundo religioso, tais como “evangelizador da bela religião do civismo e do ressurgimento cívico da pátria”, “apóstolo do civismo”, “alma da pátria”, “cavaleiro da alma brasileira”, “regenerador da nacionalidade” e “cavaleiro da cruzada cívica”. Tais expressões

denotam a visão que os intelectuais e militares ligados à Liga de Defesa Nacional tinham de pátria e nação: uma religião cuja defesa mereceria a luta armada ou mesmo o próprio sacrifício (RODRIGUES, 2008, p. 191).

Nessa conjuntura de modernização do aparelhamento estatal militar, do Exército como instrumento do civismo e com função de levar aos sertões a “ética” progressista da República é que escrevem os oficiais militares que participaram ativamente do teatro de operações na região Contestada. Os chamados “historiadores de farda” não foram apenas defender os ideais republicanos com a espada, o fizeram, sobretudo, coma pena, as trincheiras não ocorreram apenas no *front*, mas também no campo das ideias.

O Ten. José Octaviano Pinto Soares escreveu *Guerra em Sertões Brasileiros*, em dois volumes publicados em 1920 e 1931. Seu foco está na expedição do Gen. Mesquita até a morte de Matos Costa. Um dos mais militaristas entre os historiadores de farda, sua preocupação é exaltar os feitos do exército em um tom que lembra o estilo grego, sobretudo de Tucídides sobre a Guerra do Poleponeso. Buscava selecionar no passado aquilo que mereceria ser imortalizado, para não cair no esquecimento os grandes feitos militares. O sertanejo, às avessas da exaltação militar, é relacionado sempre ao banditismo com todo o seu “cortejo de misérias, vagabundo, tétrico e explorado, proliferando à falta de instrução primária, ou em consequência de excessivas arbitrariedades, que obscurecia, transviava e ludibriava a alma daqueles brasileiros como nós, lastimavelmente desbravando vasto campo ao crime, e as explorações malditas” (SOARES, 1931, p. 49).

Para Soares (1931, p. 133), as lutas do Contestado, “à luz serena dos fatos, tiveram sua origem no fanatismo”, que por sua vez germinou da falta de instrução popular e de policiamento regular, porquanto, embora a Constituição Federal garantisse a liberdade de pensamento e permitisse a reunião pacífica. Fruto do “descaso dos governantes”. Na visão deste militar as causas principais do conflito são: a) O fanatismo; b) A ação deletéria exercida pelos régulos da aldeia; c) A falta de religião e de instrução popular; d) A falta de colonização; e) A falta de estradas; f) A falta de polícia; g) A questão política partidária; h) A exploração da questão dos limites entre Paraná e Santa Catarina; i) A exploração comercial.

Herculano Teixeira d’Assumpção, segundo a leitura de Rogério Rosa Rodrigues (2008), é o mais bajulador dos historiadores de farda. Homem de letras, publicou mais de setenta trabalhos acadêmicos, entre livros e artigos científicos para jornais e revistas e foi presidente do IHGB mineiro por nove anos. Sua descrição bucólica e rebuscada do cenário da guerra, o estilo claramente neoclássico está repleto de exemplificações gregas, como Ulisses e os feitos imortais de outros guerreiros. O caboclo, todavia, o prefácio já indica o tom das palavras com que Assumpção aborda os fiéis de José Maria: “crença aberrante”, “ignorância absoluta dos nossos

sertanejos”, lugar habitado por uma população “sem o mínimo resquício de sentimento humano”. A crença dos camponeses é “compreendida” como imbecilidade e a mais crassa ignorância. Seu desprezo pelo mundo dos sertões fica claro na seguinte passagem:

O sertanejo é um perfeito grulha: responde ao que se lhe pergunta e conta o que não se quer saber. Desde que percebe que está sendo ouvido com atenção, ele fica à vontade: descalça o coturno, coça os pés desasseados, cuspinha, esfrega os olhos remelosos, mete o indicador pelas narinas e, às vezes, por cúmulo de modos tão extravagantes, tira com as pontas das unhas, farto limo dos dentes, virgens de escova (ASSUMPCÃO, 1917, p. 199-200).

José Vieira da Rosa é o mais experiente dos historiadores de farda. Exímio conhecedor da vida nos sertões, contava 54 anos em 1912 e atuou na região conflagrada desde outubro de 1912 e foi um dos últimos a deixar o cenário dos conflitos. Membro do IHGB de Santa Catarina e do Instituto de Geologia Brasileira, Vieira da Rosa publicou diversos artigos sobre a Guerra do Contestado, no qual o livro *Reminiscências da Campanha do Contestado: subsídios para a história* constituiu sua obra mais importante. De acordo com Rogério Rosa (2008), há uma crítica aos demais historiadores de farda, sobretudo aos argumentos de d’Assumpção e sua versão idealizada e heróica dos feitos da guerra ao 58^o batalhão de Caçadores, do qual o próprio d’Assumpção fora secretário e comandado pelo Coronel Estillac Leal. Vieira da Rosa ataca esses militares designando-os como “batalhões aristocráticos”, inexperientes em ações militares que fugissem dos manuais e manobras feitas nos grandes centros, o que, conseqüentemente refutaria seus escritos históricos sobre a guerra.

Dermeval Peixoto, autor de *A campanha do Contestado* sob o pseudônimo de Clivelário Marcial, procura as explicações que levaram os sertanejos a revolta. Entre as principais causas, menciona o coronelismo e o que chama de “pequenos grupos aguerridos”, área “alheada do progresso” e “crentes fervorosos das instituições caídas em 1889”, carecem de “instrução rudimentar”, vivendo no mundo “despreocupado da roça, embrutecidos no convívio das florestas, irmanados com a vida de espírito inativo” (1995, p. 32). A seguinte passagem, com tons de crueldade, exemplifica com poucas palavras o olhar dos historiadores de farda sobre os sertões:

Em Poço Preto, uma prole de cerca de dez infelizes criaturas, aleijadas, deformadas e carcomidas de lepra e de 'bicho de pé' os membros, os corpos desnudos, foi ter às barracas da força do Exército. Mas, impiedosos desta vez, os soldados que acampavam junto ao coronel Fabrício não se condoeram do triste desígnio dos leprosos desgraçados. Ninguém os queria por perto, ninguém estendeu a mão com uma bolacha seca para os aleijadinhos esqueléticos. Por fim, ao atravessarem numa canoa as correntezas do Iguaçu, as criaturas asquerosas deixaram de sofrer para sempre. A canoa virou... e Canudos se repetia em todos os seus aspectos multiformes (PEIXOTO, 1995, v.1, p.76).

O Gen. Setembrino de Carvalho, interventor federal no Ceará em 1914 e comandante-chefe das forças militares na fase final do Contestado, também deixou documentos escritos em forma de memórias e relatórios apresentados ao Ministro da Guerra. A interpretação de

Setembrino acerca das causas e da posterior repressão aos rebeldes do Contestado será analisada ao final, contrastando com a recente Tese de Márcia Espig que o refuta. Por hora basta compreender que ao frustrar os planos de um estado de sítio na região, conforme proposta de Hermes da Fonseca e seus ministros, Setembrino de Carvalho acreditava isentar sua atuação e, conseqüentemente, a ação do Exército, dos partidarismos políticos que sabia serem uma das causas do conflito no Sul do Brasil. Em outras palavras, a ideia era fazer a política se curvar ao Exército, e não o Exército confundir-se com a política (RODRIGUES, 2008, p. 56).

O primeiro médico a escrever sobre a “Guerra Santa” foi Ezequiel Antunes de Oliveira. Filho de família gaúcha ilustrada – o pai foi tenente-coronel do exército e seu irmão poeta –, serviu no Pará e chegou a zona conflagrada em janeiro de 1914, permanecendo no palco do conflito até 3 de abril do mesmo ano. Em 1918 proferiu uma palestra no Instituto Histórico e Geográfico do Pará, do qual era membro, intitulada *O Contestado entre o Paraná e Santa Catarina*, com um pomposo subtítulo: *Gênese do fanatismo e a lenda do monge. Origens da rebelião, causas determinantes e seus desastres*. O livro patrocinado pelo IHGB do Pará e busca o teor causal, factual da revolta na influência dos Monges. É deste médico uma das leituras mais extremadas sobre o messianismo e o profetismo popular do Contestado. Para ele “o novo monge, perigoso embusteiro, queria ser um rei” e “os sertanejos catarinenses viam o bem vindo Messias, ali em carne e osso, embora no arcabouço vil e desgracioso de José Maria, com o gorro de couro de gato do mato na cabeça”. O monge e a sua comitiva tinham reflexos de “um protesto político-social”, embora fora dos termos. “O programa tinha até vislumbres socialistas. Repartiram depois de conquistas as propriedades maiores. Botaram para fora de Curitiba o Albuquerque, como fizeram os republicanos com D. Pedro II” (ANTUNES, 1918, p. 54).

O termo “vislumbres socialistas” certamente é uma influência da Revolução Russa, contemporânea ao escrito de Ezequiel Antunes. Ainda que a Irmandade tenha se aproximado de um “Reino de Liberdade”, fase que Paulo Pinheiro Machado (2004) denominou de “comunismo caboclo”, a expressão difere em termos políticos e teóricos do programa bolchevique. Nesse sentido pode-se dizer que boa parte do escrito deste médico-militar também é um “vislumbre”. Com maior rigor científico e metodológico, a geração tardia dos “historiadores de jaleco” deixou uma produção mais significativa, o que contribuiu para os estudos da “guerra santa” de forma mais positiva.

Considero os trabalhos médico-antropológicos de Aujor Ávila da Luz, cujo título já indica o teor da argumentação, *Os Fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*, com primeira edição de 1952; e *João Maria: interpretação do Contestado*, de Oswaldo Cabral (1960) como transitórios entre a fase militar-positivista para a sociológica. Coexistem

nestas obras da década de 1950 traços depreciativos sobre o sertanejo com conceitos da antropologia estruturalista daquele período; em outras palavras, há uma tentativa de compreensão do universo caboclo, porém ainda com a lupa embaçada de discurso científico, da “pseudociência criminológica”.¹¹⁶

O caboclo é analisado como o tipo étnico predominante no planalto catarinense. Ávila da Luz inverte a estimativa proporcional de Roquette Pinto sobre a constituição antropológica do povo brasileiro no período da Primeira República, de 51% de brancos genuínos e 11% de caboclos (mamelucos), para 11% de brancos e 51% de caboclos na região contestada. Neste enfoque étnico há uma leve divergência com Euclides da Cunha, quanto ao teor pejorativo que o autor de *Os Sertões* emprega a miscigenação. Os caboclos não são (des)qualificados com adjetivos depreciativos e como tipos involuídos, atavicamente degenerados, psíquica e moralmente instáveis, mas surgem como um “tipo normal ou, pelo menos suscetíveis de se aperfeiçoarem” (LUZ, 1999, p. 71). O perfil desse grupo social esboçado por Luz é relevante, exato em partes e um tanto curioso:

Estatura variável, de média a alta; tez que vai do moreno ao acobreado; robusto de compleição atlética e de ‘corpo de Dom Quixote’, espadaúdo; desajeitado ao andar, nos moldes e nas atitudes. É de uma grande resistência física, que muitas vezes adormece num estado potencial para desencadear no momento oportuno. (...) Se é capaz de grandes amizades, também nutre grandes e profundos ódios que se transmitem inextinguíveis de pais para filhos e que, avassalando às vezes famílias inteiras, determinam lutas de completo extermínio. Mas o caboclo, que pelo espírito de vingança chega até ao homicídio, em épocas normais é absolutamente incapaz de matar para roubar! (LUZ, 1999, pp. 74, 75).

A honra e a moral, especialmente a familiar, faz do caboclo um herói, tal como o camponês descrito por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, robusto, resistente, forte, afeiçoado ao trabalho no campo; honesto, bom, hospitaleiro; pouco sentimental e nada Romântico, mas amoroso com a família; valente, exímio esgrimista ao facão, embora pacífico na maioria do tempo; inteligente, porém analfabeto. Temente a Deus, religioso, ainda que com certa desconfiança aos padres. Possui um vocabulário típico, “diacho” e “barbaridade” podem expressar diversos significados, para o bem e para o mal. No vestiário destacam-se as roupas de brim para o trabalho e a bombacha para os dias de festa, assim como as roupas simples das mulheres no cotidiano e o belo vestido adornado com fitas e bordados para os feriados bíblicos.

É conservador, tradicional, o sertanejo dificilmente se deixa dominar pelas inovações, guarda vaidoso seus costumes. Oliveira Viana distingue os quatro tipos de caboclo, diferenciados

¹¹⁶ Ávila da Luz e Oswaldo Cabral concorreram não apenas no campo das ideias. Ambos moradores de Florianópolis, médicos e antropólogos, disputavam uma corrida à única cadeira de Medicina Legal, na Faculdade de Direito de Santa Catarina. De acordo com Walter Piazza no posfácio ao livro de Aujor Luz (1999), esta obra provocou uma explosão de cólera em Cabral, levando-o a publicar uma série de críticas no jornal *A Gazeta de Florianópolis* em 1952. Tais artigos tiveram uma réplica de Aujor, contestando a análise de Cabral com o título de *Erros de uma crítica (ainda os fanáticos)*. Talvez esse acalorado debate, profícuo, diga-se de passagem, tenha motivado Cabral a reunir uma grande quantidade de documentos para o seu *João Maria*, de 1960.

geograficamente: o gaúcho dos pampas rio-grandenses, o matuto das matas mineiras e paulistas, o sertanejo das caatingas cearenses, e o caucheiro dos seringais amazonenses. Não citou ou caracterizou o caboclo paranaense e catarinense, talvez por entender que este esteja na fronteira entre os paulistas e gaúchos. Seja como for, há uma diferença cultural abissal entre o sertanejo e o homem do litoral, a *urbes* e o rústico, a “Casa Verde” dos seguidores de João Maria e a aglomeração humana das cidades.

Na perspectiva de Aujor Luz, “o caboclo é um ser profundamente místico”. Luz atribui à afirmação uma herança que herdou de três raças formadoras do brasileiro. Assim, compreende a religiosidade do caboclo um produto da mestiçagem entre o catolicismo e sebastianismo português, o animismo do índio e fetichismo do negro. Esse sincretismo – ainda segundo as definições de Luz – o tornou extremamente crédulo por imagens como de São Jorge e São Sebastião, por frases e textos bíblicos e pela História de Carlos Magno e os Doze Pares de França. “Como o homem primitivo, tem pavor de raio – que chamam corisco –, da tormenta, do eclipse, dos cometas que anunciam catástrofes e das ameaças da fome, da peste, tanto para a gente como para o gado, contidas em freqüentes profecias anônimas” (LUZ, 1999, p. 117).

Até a página 121 o livro de Aujor Luz é antropológico e historicamente honesto, as definições antropológicas do “homem da terra” são bastante próximas ao sujeito idealizado, o que condiz com a experiência deste autor sobre os sertanejos. Os problemas começam quando Luz refere-se ao “aspecto doentio do misticismo”, embasado pela psicanálise de Freud, os denigre como “uma patologia social”, “psicose e paranóia”, ou em um termo semelhante e neologismo criado pelo autor, como “misticopatias”, pois não deixam de ser “neurosados, maníacos, paranóicos, doentes mentais...” É justamente esta visão *a priori* pejorativa pautada nos dogmas da psicanálise que Luz aplica aos Monges. Sobretudo José Maria aparece caracterizado em termos tipicamente euclidianos, com “temperamento instável, moralidade aberrante, degenerado moral”:

Estigmas físicos de degeneração se patenteiam na fisionomia deste segundo monge: descontando as características raciais do tipo caboclo – tal o era – os seu lábios grossos, o nariz grande e achatado, os zigomas salientes, a fronte curta, as orelhas grandes; tipo despenado, mas baixo e corpulento, a cabeça grande e em desproporção com os membros curtos (LUZ, 1999, p. 159).

A conclusão de Ávila da Luz é bastante reducionista, pautada em definições psicanalíticas. A deflagração da guerra recai sobre os ombros do “messias insano” que acarretou em si uma multidão de fanáticos, presa de uma loucura coletiva... “É fato que as massas procuram as ilusões; e entre a verdade e a ilusão preferem esta; e mesmo darem às ilusões um valor real, que acabam confundindo o verdadeiro com o real” (1999, p. 288).

A *Interpretação do Contestado*, do médico e antropólogo Oswaldo Cabral (1960) é mais comedida e difere das premissas da psicanálise utilizadas por Aujor Luz. Pela ampla

pesquisa empírica, o livro de Cabral pode ser considerado o prólogo da Tese de Alexandre Karsburg, por ser um estudo pioneiro e de alcance nacional sobre a biografia de João Maria de Agostini. Cabral nega o fator religioso como causa determinante do conflito, no entanto reconhece “certa participação no preparo do ambiente”, pois a “religiosidade do sertanejo, por si só, sem a aglutinação que surgiu conseqüente aos fatores de ordem social e econômica, não apresentaria qualquer perigo (1960, p. 198). Todavia, nas entrelinhas há uma resistência em compreender o sertanejo como protagonista da história, quando afirma que “a campanha do Contestado foi uma luta de marginais, de desajustados, portanto uma luta de fundo eminentemente social” (p. 18).

Como forma de síntese e conclusão sobre a geração médico-militar do Contestado, pode-se tecer uma analogia com o personagem Simão Bacamarte criado por Machado de Assis no conto *O Alienista*. O médico Bacamarte, embasado pelo discurso científico, consegue deter toda a população de uma cidade sob a alegação de loucura, ao final, porém, percebe que o único louco patológico era ele próprio. A crítica ao discurso científico inaugurado por Machado de Assis – e depois retomado por autores como Michel Foucault¹¹⁷ – teve seu equivalente empírico e prático representado pelos historiadores de farda e jaleco, sob a justificativa do discurso científicista e positivista internaram os fiéis de José Maria no hospício da História.

Concomitante às pesquisas de Cabral, uma geração de sociólogos romperia com os preceitos médico-militares de cunho positivista. Os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), Maurício Vinhas de Queiroz (1965) e Dulgas Teixeira Monteiro (1974) praticamente reescreveram a história do Contestado, sob ângulos e diretrizes inéditos na geração anterior.

3.2. A Sociologia histórica

A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz é pioneira no levantamento de fontes e na análise sócio religiosa do conflito. Sua tese *La Guerre Sainte au Brésil*, de 1957, representa um salto qualitativo no campo da sociologia da religião e seu livro *O Messianismo no Brasil e no mundo*, de 1965, é definido como um “livro mestre” por Roger Bastide. Em ambos os trabalhos a autora busca uma tipologia ideal na abordagem do messianismo, sobretudo através do conceito weberiano de “anomia social” ou perda de identidade como consequência de transformações socioculturais e econômicas. A ausência de normas ou de regulação social provocados pela escassez de bens materiais ou simbólicos seria a causa dos surtos messiânicos. Maria Isaura compreende o movimento como fruto das tensões criadas pela anomia social, isto é, o conflito advém pelo agravamento de uma condição de desorganização social que é endêmica no sertão e que decorre devido às condições e fatores conjunturais.

¹¹⁷ Em especial nas obras *As palavras e as coisas*; e *A ordem do discurso*.

Bem entendido, o conceito de “anomia social” é o centro do qual se organiza a narrativa de Queiroz, é fundamental, mas não é o único. Na definição sociológica de Maria Isaura, movimentos rústicos e primitivos coincidiram em caracterização, na desagregação do sistema de parentesco e uma estrutura regida pelo sistema econômico. Afirma a autora que “o que define tal situação não é um aspecto econômico peculiar, como a introdução forçada de grupos primitivos em uma estrutura de economia capitalista” o que importa é “a estrutura social” que se forma, ocupando a camada superior e relegando aos nativos a parte inferior, uma relação de dominação e subordinação. Reage, pois, contra um processo de mudança social. Sua função é subversiva, visa inverter as posições sociais das camadas, constitui um movimento revolucionário porque leva à modificação toda ordem social; o messias sertanejo é inimigo do progresso. O movimento messiânico apareceu sempre como a reação a crises em sociedades estruturadas segundo o sistema de parentesco (QUEIROZ, 1976, p. 359). Ou seja, além da desorganização social, frisando o conceito de anomia, existe uma situação de dominação-subordinação de um grupo anteriormente autônomo. A anomia define-se em nível superficial, na desorganização econômica e política, ao passo que o segundo tipo de crise localiza-se em nível profundo, ao nível das estruturas. Para desencadear o movimento messiânico é necessária que a crise seja extraordinária.

Um contraponto à análise durkheimiana¹¹⁸ de Maria Isaura é o trabalho de Maurício Vinhas de Queiroz embasado no Materialismo Histórico e intitulado *Messianismo e conflito social*. Para Maurício Vinhas (1981, p. 249) “só teremos compreendido o que houve nos sertões do Paraná e Santa Catarina se considerarmos os fenômenos aí registrados como decorrentes de uma crise de estrutura”. Noutros termos, um sintoma de tensões sociais provocados “em virtude da contradição entre os *objetivos culturais* aceitos pelas pessoas e a ausência de *normas institucionais* para atingir esses objetivos” (1981, p. 249).

Vinhas de Queiroz (1981, p. 250) diferencia os movimentos messiânicos dos revolucionários laicos. Enquanto o primeiro leva “sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instauração, fora dele e aposta a ele, de uma nova comunidade”, o segundo atua “dentro da realidade, a fim de transformá-la”. O autor reconhece que o conceito de messianismo tem sido usado em uma acepção “muito lata e por vezes bastante imprecisa”, embora reconheça corretamente que o messianismo está vinculado às tradições (judaica, cristã, tupi-guarani) e afirme que “as eclosões messiânicas modificam sempre, e às vezes radicalmente, a anterior tradição” (1981, p. 250).

¹¹⁸ A autora busca, seguindo os passos de Durkheim, uma tipologia dos messianismos. “O religioso não aparece somente como metáfora, torna-se também a dialetização do social”. O sagrado é, portanto, o campo onde se localiza a dialética das causas e das funções, a linguagem através da qual as mudanças da sociedade podem se tornar conscientes.

Apesar de abundante documentação, Vinhas de Queiroz (1981, p. 253) chegou a conclusões bastante reducionistas, como um tipo de alienação, autista, no terreno da patologia social, “o messianismo é uma revolta alienada”, levando seus membros a isolar-se totalmente da realidade e a ensimesmar-se. No entanto, pode-se dizer que sua obra *Messianismo e Conflito Social* é um grande trabalho *apesar* da conclusão e não em função dela, pela narrativa envolvente embasada em inúmeras fontes e pelos devidos créditos dados ao Monge José Maria como “o messias caboclo”, do qual deriva o título deste trabalho. Citando os exemplos do *Ghost Danse*¹¹⁹ e Pedra Bonita¹²⁰, nos sertões de Pernambuco, afirma que “tais casos se encontram no terreno da patologia social” (p. 253). No caso do Contestado, o alheamento ou recusa ao mundo assumiu “o caráter de idealização de um reino de paz, justiça e fraternidade, expresso no conceito sertanejo de monarquia”. Foram justamente as contingências da guerra que despertaram os discípulos de José Maria, interrompendo-lhes o sonho. “O exército encantado, embora continuasse imaginado e visto, encontrou paralelo na organização muito terrena do Exército de José Maria, adestrado por jagunços que tinham experiência militar” (p. 254).

Esse processo de transformação, de acordo com o sociólogo Duglas Teixeira Monteiro, representou um “desencantamento de mundo”, uma vez rompidas as relações de compadrio interclasses e batismo tradicionais. O “reencantamento” viria com o messianismo em torno do Monge José Maria, herdeiro da tradição de João Maria, uma brava resistência pela terra, mas acima de tudo pela manutenção dos costumes tradicionais. “A caminho de sua realização plena, a ordem capitalista dava início à impiedosa desmistificação das relações de dominação que, desnudadas, mostravam sua verdadeira face” (MONTEIRO, 1974, p.31). A análise weberiana de Duglas Monteiro difere radicalmente do viés marxista de Maurício Vinhas quanto ao Contestado e de Rui Facó sobre Canudos e Juazeiro. Duglas critica abordagens reducionistas que veem na chamada crise “do latifúndio semi-feudal” as causas e explicações para os surtos messiânicos, puro reflexo de uma sociedade atrasada e em transformação. Monteiro também rejeita as abordagens da guerra em termos de marginalidade e fanatismo, os escritos militares têm pouco espaço nos *Errantes do Novo Século*.

De acordo com a leitura bastante precisa do historiador e teólogo Vicente Dobroruka (2004, pp. 133-161), a novidade no tratamento dado por Duglas ao problema reside no fato de ele não enveredar pelo anedotário individual (como fizera Cabral com precisão documental), mas em termos de uma “identidade corporativa” entre os três monges. Dito de outra maneira, importa menos saber quem foi com exatidão episódica e biográfica do que identificar o que possuem em comum, e como sua identidade foi apropriada pelos sertanejos.

¹¹⁹ Movimento messiânico típico dos índios Iroqueses da América do Norte.

¹²⁰ Trágico movimento de características messiânicas ocorrido em Pernambuco no ano de 1836.

Duglas Monteiro, através da análise que faz das relações de compadrio e batismo, consegue adentrar no interior das relações sociais dos camponeses no Contestado, e a partir desta leitura endógena, extrair elementos fundamentais que certamente seriam mascarados em uma abordagem de “fora para dentro”. O caso do assassinado do padrinho de Adeodato pelo próprio afilhado evidencia e exemplifica a afirmação acima. Segundo a tese de Duglas (1974), a penetração da nova ordem capitalista de produção nos sertões sul representou a desestruturação de valores morais e éticos típicos do interior, a saber, as relações sociais embasadas em laços de batismo e compadrio. Ele divide a narrativa em duas partes, a primeira anterior à entrada do capitalismo industrial no planalto paranaense e catarinense é caracterizada pelo que chama de “violência costumeira”, onde as contradições de classe entre fazendeiros e coronéis com seus agregados, peões, meeiros e posseiros são disfarçadas em uma aparente relação horizontal pelos laços de compadrio; quando na realidade esta relação é vertical, mas aparece desnuda apenas com a entrada da nova ordem econômica, processo denominado “violência inovadora”.

Através das micro-relações de poder, como o microcosmo do caso de Adeodato, Duglas Monteiro traça paralelos com o macrocosmo das relações do governo federal com os coronéis do interior. A aparente harmonia tácita é quebrada bruscamente com a participação dos coronéis ao lado das tropas regulares do Exército, como chefes de vaqueanos, como é o caso do coronel Arthur de Paula, Albuquerque, Fabrício Vieira, Amazonas Marcondes, entre outros. No entremeio desses jogos de poder, a identidade cultural do sertanejo é compreendida em termos simbólicos e lúdicos, com influencia de Huizinda e seu *Homo ludens*.

Pela análise profunda da sociedade e cultura cabocla, *Os Errantes*, de Duglas Monteiro, tornou-se um clássico na literatura sociológica do Contestado e ainda influencia boa parte dos pesquisadores do tema.

3.3. A historiografia sociológica

Os historiadores *strictu-sensu* voltaram-se tardiamente para a análise dos movimentos de cunho messiânico. Hobsbawm (1970, p. 12), em *Rebeldes Primitivos*, afirma que a tendência à marginalização dos surtos milenaristas por parte dos historiadores ocorre por dois motivos. Em primeiro lugar devido à tendência racionalista e “modernista”; e em um segundo ponto, devido ao fato de que as inclinações e o caráter político desses movimentos são, muitas vezes, indeterminados, ambíguos ou mesmo conservadores.

Esta tendência fica evidente no foco das recentes teses sobre a guerra do Contestado. Delmir Valentini (2009) analisa a atuação da *Brazil Railway Company, holding*, criada por Percival Farquhar, em 1906, nos Estados Unidos e que atuou na região conflagrada nos ramos ferroviário, madeireiro e colonizador. Rogério Rodrigues Rosa (2008) pesquisou a produção dos

historiadores militares sobre o conflito e o projeto modernizador do Exército no teatro de operações. Márcia Janete Espig (2008) elaborou sua Tese sobre os trabalhadores da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande e a participação dos turmeiros na “guerra santa”. Até mesmo as pesquisas que abordam a participação dos Monges do Contestado, como Nilson Thomé (1999), Eloy Tonon (2012) e Alexandre Karsburg (2012), são abundantes em termos heurísticos, documentais e empirismo, porém não existe uma hermenêutica interpretativa para os conceitos milenares e messiânicos. Este fato nos leva a concluir que a sócio-gênese religiosa do Contestado tornou-se um objeto sociológico apenas, enquanto que a historiografia propriamente dita estende o leque interpretativo para as questões materiais, palpáveis e políticas.

As exceções a esta regra são os trabalhos de Marli Auras (1984), uma interpretação gramsciana da organização social da irmandade cabocla; de Todd Diacon (1991), brasilianista que estudou a dicotomia entre o imaginário milenarista e a realidade capitalista do conflito; e de Ivone Gallo (1999), que estabeleceu uma interessante síntese entre o Apocalipse de São João com as imagens representativas dos sertanejos.

As pregações escatológicas, as curas e profecias de José Maria representaram, na tese de Marli Auras, um processo pedagógico de organização da irmandade. A leitura das lendas heróicas dos doze pares de França de Carlos Magno e o ambiente místico da religiosidade popular do Contestado dirigiram a ação dos sertanejos em sua rejeição à realidade opressora. Essa representação religiosa denota a forma prática pela qual “o caboclo compreendia e agia sobre o mundo. (...) Neste sentido poderemos perguntar, mas por que chamar esta unidade de fé de ‘religião’, e não de ‘ideologia’ ou, mesmo, de ‘política’?” (AURAS, 1984, p.155). Essa unidade ideológica, cuja manifestação mais visível encontra-se no catolicismo rústico, segundo Duglas Monteiro (1974, p. 13), “é mantida pela junção entre um consenso que encobre aspectos coercitivos e uma coerção que garante a continuidade consensual”.

Todd Diacon, brasilianista que pesquisou o movimento do Contestado, afirma que os movimentos messiânicos no Brasil ocorreram em termos de mudança material ou espiritual na virada do século. Para este autor, uma crise material ou espiritual é capaz de desencadear a transformação da sociedade por intermédio do messianismo. As relações econômicas, sociais e políticas do camponês foram substituídas politicamente pelos chefes locais; economicamente, pelo capital transnacional; e religiosas, pelo catolicismo ortodoxo. Nesse sentido, as raízes do movimento milenarista estão nos eventos que alteram o *ethos* e a visão de mundo próprios àquela sociedade e época. Diacon reconhece apenas o evento e não a longa duração; o foco do autor recai, portanto, sobre a entrada do capitalismo e das relações monetárias na região contestada, a partir de três situações: a construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, a colonização

européia¹²¹ e a privatização de terras públicas ou devolutas. Tal processo provocou a fratura das relações socioeconômicas então estabelecidas (DIACON, 1991).

Todd Diacon chegou a conclusões bastante similares àquelas propostas pelo sociólogo Douglas Monteiro (1974 e 1997), concentrando a explicação das causas da rebeldia na estrutura social da Primeira República e na entrada da economia liberal nos sertões sul. Aceitando algumas categorias sociológicas e fugindo dos termos weberianos e genéricos aplicados aos caboclos, propõe uma interpretação do quiliasmo dos camponeses a partir da desintegração de sua cultura, em um processo apenas de conjuntura. Há nisto uma dívida enorme ao “sistema de parentesco” proposto por Maria Isaura Queiroz, mas ao parentesco cultural e não consanguíneo.

Em *O Contestado: o Sonho do Milênio Igualitário*, Ivone Cecília Gallo estabelece uma interessante síntese entre o Apocalipse de São João como referência histórica, recorrendo às imagens do texto sobre o profeta para explicitar as expectativas dos rebeldes em torno da Monarquia ideal e do Milênio na terra. “No livro do apocalipse, por exemplo, a guerra final dá origem a novos céus e nova Terra, e, implicitamente, a uma nova lei” (GALLO, 1999, p. 181). Para esta autora as dúvidas que pairam sobre a guerra estão “na divergência existente entre a racionalidade republicana e o modo de vida caboclo. Esse conflito certamente ultrapassa, em muito, a importância da súbita penetração do capitalismo no sertão, que é problema apenas de superfície” (GALLO, 1999, p. 22).

A mesma autora ainda critica a tese de Douglas Teixeira Monteiro, por concentrar toda explicação da guerra exclusivamente em torno do problema do capitalismo e das profundas raízes do coronelismo, concluindo que as mudanças capitalistas introduzidas na região “figuram no imaginário popular do Contestado como *apenas* mais um capítulo na história milenar da opressão e das injustiças”, pois a situação propícia para a vinda do Messias “avizinha-se sempre nos contextos históricos de degradação moral, sejam eles capitalistas *ou qualquer outro*” (GALLO, 1999, pp. 14 e 58, grifo nosso).

Para Ivone Gallo (1999, p. 95-96), a figura de João Maria Agostini simboliza o primeiro passo daquela população no sentido de uma mobilização contra a ordem estabelecida, rumo à ruptura com o universo já fissurado da ordem social. Na organização da comunidade do Campestre, no Serro de San Xavier, nas pregações nas Igrejas, o monge João Maria estabeleceu e difundiu sua doutrina na cooperação e na fraternidade, inspirada nos preceitos do cristianismo primitivo. Mesmo conservando certa distância às aglomerações públicas e alternando a vida em comunidade com o isolamento solitário de ermitão e evitando assim atritos com as autoridades, a

¹²¹ Paulo Pinheiro Machado analisou as folhas de pagamento da madeireira Lumber em 1912 e concluiu que apenas 20% dos empregados tinham nomes luso-brasileiros, enquanto que 50% tinham origem polonesa ou ucraniana e 30% alemã.

sua doutrina, “não há como negar, ao espriar-se para o social, converteu-se numa crítica à organização social vigente” (GALLO, 1999, p. 95).

Já o segundo João Maria, ainda sob a análise de Ivone Gallo (1999), é mais político que o anterior, pelo seu envolvimento na questão federalista e pelas abertas críticas à República – já citadas no capítulo específico sobre este Monge. Sua passagem pelo Contestado representa o estabelecimento do elo entre história e utopia, uma vez que o tempo saturado e decadente encontra, a partir de suas pregações apocalípticas, uma perspectiva de renovação; adotando uma linguagem profética, de sonhos como possibilidade, concentra no milênio a esperança de realização de uma história diferente.

José Maria é considerado o monge guerreiro, o messias propriamente dito. Um oficial observou estarrecido como as leituras de José Maria, “em voz retumbante” deixava a multidão em êxtase. Por intermédio das narravas, o monge “emprestava valor aos fracos, tornando-os invencíveis; incutia-lhes ainda mais a fé religiosa, lhes demonstrava como, tendo um homem fé em Deus, podia brigar até com mil que a não tivessem” (GALLO, 1999, p. 126).

É de Ivone Gallo uma das explicações mais coerentes sobre a ideia de monarquia da Santa Irmandade. A condição fundamental para o ingresso nos acampamentos rebeldes era a conversão aos preceitos da religião católica pregada pelos monges, e até mesmo os chefes tornavam-se aceitos porque falavam e agiam em nome dos monges. Quando os revolucionários falam em monarquia estão referindo-se a uma revolução no calendário, “pois o tempo perfeito não está no passado, mas na antecipação do futuro, como milênio igualitário” (GALLO, 1999, p. 142). A monarquia cabocla é, em suma, “uma utopia que traça o seu *topos*, invertendo as noções de progresso e civilização, depositando no novo século, como um tempo metafórico, a forma ideal de um espaço revalorizado”; o desejo humano de trazer para a ordem temporal imperfeita, a harmonia celeste e, desde uma perspectiva religiosa, a unidade e completude do sagrado (Ibidem, p. 145).

Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 34) defende a tese da laicização do conflito, “o ponto de vista de que as características milenares e messiânicas *são apenas alguns dos aspectos* a serem avaliados no movimento do Contestado” (grifo nosso). Portanto, para este historiador o conceito de messianismo, tal como é empregado por Maria Isaura Pereira de Queiroz, é pouco útil para o estudo deste movimento social, rejeitando assim a classificação e tipologias desenvolvidas pela sociologia das religiões. Machado define o Contestado como um movimento político “um episódio importante na história da luta de classes no Brasil” (p. 35).

Atualmente o nome de Paulo Pinheiro Machado confunde-se com seu objeto de pesquisa. Sua Tese e livro, bem intitulados *Lideranças do Contestado*, é seguramente o trabalho mais denso e coeso desde os estudos sociológicos de Maurício Vinhas de Queiroz (1965) e

Duglas Teixeira Monteiro (1974), tanto em termos documentais como em qualidade literária; sendo, portanto, a maior referência nos estudos da “guerra santa” dos últimos 40 anos. Pesquisador engajado, P.P. Machado, juntamente ao grupo de pesquisadores especialistas no conflito em questão, busca inserir a temática da guerra do Contestado no cenário nacional, fugindo do regionalismo que caracterizaram o confronto por todo o século XX e que mascaram a dimensão macro do movimento, a saber, as contradições da República oligárquica, o “tempo do liberalismo excludente”, a modernização do Exército brasileiro nos sertões sul, e o projeto “modernista” embasado pelo positivismo que buscava integrar os sertões à civilizada população litorânea. O massacre que vitimou certamente mais de dez mil almas teve na ideologia do progresso positivista sua fundamentação e justificativa, adjetivando a população do planalto catarinense e paranaense com termos pejorativos como fanatismo e ignorância. Com as “Lideranças” de P.P. Machado, o objeto político e social denominado Contestado passa do domínio da sociologia das religiões para o campo da história política e cultural. O debate profícuo que inaugura com Maria Isaura Pereira de Queiroz não exclui diálogos com a sociologia, pelo contrário, Machado reconhece a preciosa contribuição da geração sociológica que nas décadas de 1960 e 70 praticamente recriaram e reescreveram o Contestado. Contudo, em suas análises o foco recai sobre as lideranças políticas e não religiosas do conflito. Influenciado certamente pela geração de historiadores da Nova Esquerda Inglesa, ou marxismo britânico, com os clássicos de Eric Hobsbawm como “Bandidos” e “Rebeldes Primitivos”, o pesquisador busca apreender a racionalidade e cultura bastante específicas do caboclo e sua formidável resistência pela terra e pelos costumes.

Ainda que o recorte analítico de Machado esteja pautado nas lideranças civis do evento supracitado, noutro trabalho ele reconhece que o discurso messiânico e as expectativas milenares da “Guerra Santa” dos sertanejos, que voltavam a se reunir em Taquaruçu, acabaram por se transformar em um forte fator agregador de diferentes grupos sociais do planalto (MACHADO, 2008).

CAPÍTULO IV

NOVOS ESTUDOS SOBRE MESSIANISMO E O CONTESTADO: APROXIMAÇÕES

*Se tu fosse um de nós
 E te fossem escorraçá,
 Se queimassem o teu rancho
 Tu não ia te revoltá?
 Se matassem tua família
 Tu não ia te amotiná?*¹²²

Um grande livro nunca esgota o objeto analisado, ao contrário, ele inaugura novos debates e perspectivas. Este é o caso do clássico e ainda atual *Os Errantes do Novo Século*, de Duglas Monteiro. Na conclusão da obra o sociólogo indica prováveis caminhos ainda não desbravados que poderiam direcionar novas pesquisas acerca da religiosidade dos sertanejos na tentativa de compreensão da guerra como um todo. Entre esses indicativos está uma afirmação que até o momento teve poucos créditos dos pesquisadores, sejam eles antropólogos, sociólogos ou historiadores. Monteiro (1974, p. 174) afirma que, em conexão com o assunto que vem sendo tratado, “é interessante notar que a tradição religiosa semítica, de um modo geral, e a hebraica, em particular, conserva certas distinções cujo encadeamento lógico parece grandemente esclarecedor com relação a estas questões”. Seguindo as pistas e os rastros deixados por Duglas Monteiro, este capítulo tem por objetivo analisar e estabelecer aproximações entre o messianismo judaico – enraizado nas tradições culturais, como visto do primeiro capítulo – e o quiliasmo dos caboclos insurgentes.

De acordo com as descrições teóricas de Michael Löwy, de modo geral, pode-se dizer que o messianismo tem um peso mais importante na tradição religiosa judaica que a *Parusia*¹²³ na cristã – uma vez que o primeiro advento do redentor já aconteceu. O messianismo judaico situa sempre a redenção na cena histórica, e não, como a tradição cristã dominante, no domínio puramente espiritual e interno de cada indivíduo. Contudo, nas correntes socialistas escatológicas cristãs essas diferenças se ocultam, o messianismo dos profetas articula-se com o apocalíptico do Evangelho e ambos entram em relação de *afinidade eletiva* com ideias revolucionárias modernas.

Existem alguns traços do messianismo judeu¹²⁴ que se encontram também no messianismo cristão e se estendem ao milenarismo cristão. Mas para o messianismo judeu, a redenção acontece coletivamente na cena histórica, ela não é concebível no plano puramente

¹²² (FELIPPE, 1995, p. 163).

¹²³ Palavra grega que significa chegada ou advento, e com o qual o Novo Testamento designa a segunda vinda de Cristo ao mundo para julgar os homens.

¹²⁴ Por exemplo, o conceito judaico de *Tikkun* (na linguagem cabalística significa a restituição, o restabelecimento da ordem cósmica prevista pela providência divina, através da redenção messiânica), tem seu equivalente cristão no *Apocatástase*. Embora o messianismo cristão, pela tradição agostiniana seja mais contemplativo que o judaico. A restituição messiânica judaica lembra o conceito cristão de *anakephalaiosis*, ou “recapitulação”, que aparece em uma das epístolas de Paulo (Ef 1, 10): “Todas as coisas se recapitulam no Messias” (LÖWY, 2005, p. 138).

espiritual, na salvação da alma, como no cristianismo. No ensaio “Para uma compreensão da ideia messiânica no judaísmo”, Scholem afirma: “O apocalíptico popular (...) representa um elemento de anarquia no próprio seio do messianismo utópico; ele devia conduzir à rejeição das antigas proibições que perdiam sua significação no contexto novo da liberdade messiânica” (LÖWY, 2008, p. 132).

Para Gershon Scholem, no messianismo judeu, contrariamente ao messianismo cristão, a redenção é um acontecimento que se produz necessariamente na cena da história, “publicamente” por assim dizer, no mundo visível; ela não é concebível como processo puramente espiritual, situado na alma de cada indivíduo, e resultante de uma transformação essencialmente interna. Para a tradição religiosa judia a chegada do Messias é uma interrupção catastrófica, “uma teoria da catástrofe. Essa teoria insiste no elemento revolucionário, cataclísmico, na transição do presente histórico ao futuro messiânico” (LÖWY, 2008, p. 134).

Michael Löwy, em *Romantismo e Messianismo* e em *Redenção e Utopia*, busca um “tipo ideal” para o messianismo judeu, construído por Gershon Scholem, Karl Mannhein, Franz Rosenzweig, Marin Buber, entre outros, na primeira metade do século XX. O messianismo judeu, escreve Löwy, contém duas tendências, intimamente ligadas e contraditórias ao mesmo tempo: uma corrente *restauradora* voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica rompida; e uma corrente *utópica*, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu. “A proporção entre as duas tendências pode variar, mas a ideia messiânica só se cristaliza a partir de sua combinação” (LÖWY, 2008, p. 133).

Há uma geração da intelectualidade judaica na Europa Central (Mitteleuropa) que sintetiza coerentemente romantismo e utopia, messianismo e política, com uma distinção, todavia, quanto à ortodoxia judaica. Em vez da Cabala as principais referências culturais desses autores está relacionado ao romantismo alemão. Em suma, há um sincretismo entre a cultura alemã e a tradição judaica. A geração romântica anticapitalista¹²⁵ constitui uma visão de mundo caracterizada por uma crítica mais ou menos radical da civilização industrial-burguesa em nome de valores sociais, culturais, éticos ou religiosos pré-capitalistas. Se o capitalismo é, segundo a expressão de Max Weber, o desencantamento de mundo, o romantismo anticapitalista deve ser considerado antes de tudo como uma tentativa nostálgica e desesperada de reencantamento do mundo, de que uma das dimensões essenciais era o retorno à religião, o renascimento das múltiplas formas de espiritualidade religiosa (LÖWY, 1989, p. 32). Tendem a escapar às

¹²⁵ O romantismo não significa, ou não deve ser entendido como “reação política” (Chateaubriand) ou “medievalismo alemão patriótico”, nem como “escola literária”. O que o romantismo de Goethe, Schiller, Kant, Fichte e a Revolução Francesa têm em comum é que todos eles são antifilisteus, expressão que designa, na linguagem cultural do século XIX, a estreiteza, a mesquinhez e a vulgaridade burguesas (LÖWY, 1989).

distinções tradicionais entre religião e vida secular, sagrado e profano (Durkheim), natural e sobrenatural (Max Weber), transcendente e imanente (Eliade). O termo ateísmo-religioso – proposto por Lukács a propósito de Dostoiévski – permite delimitar essa figura paradoxal e buscar o ponto de convergência messiânica entre o sagrado e o profano.

Dentre os principais nomes desta geração estão o jovem Lukács¹²⁶, Theodor Adorno¹²⁷, Walter Benjamin e Ernst Bloch. Mas são, em especial, os escritos de Benjamin e Bloch que, em conjunto, constituem o ponto mais radical de crítica à ideologia do progresso e onde a aproximação entre materialismo histórico e messianismo tende a chegar ao nível de fusão. São os ideólogos mais importantes do messianismo revolucionário e sua produção intelectual, aparentemente desconexa uma da outra, em síntese formam a base do messianismo judaico, isto é, o romantismo restaurador (Benjamin) e a expectativa utópica (Bloch). Na medida em que o messianismo do Contestado esteve sempre marcado pelo horizonte *restaurador* (monárquico) e *utópico* (um reino de justiça e liberdade na terra), pela distinção entre as coisas passadas e as coisas vindouras (como é característica do judaísmo), estes dois autores podem trazer luz à obscura dicotomia característica dos movimentos messiânicos modernos, ou seja, ao concomitante horizonte conservador e revolucionário.

Desde os trabalhos sociológicos de Maria Isaura Queiroz, Maurício Vinhas e Duglas Monteiro, a literatura sobre o messianismo tornou-se bastante vasta, o que permite novas abordagens e conceber o messianismo como um traço cultural no ocidente. O historiador e doutor em teologia por *Oxford* Vicente Dobroruka (2004), num conjunto de ensaios relacionando história e historiografia com a especulação filosófica e com os movimentos sociais, propõe um debate sobre as afinidades entre Flávio Josefo, Euclides da Cunha, Karl Marx e os rebeldes do Contestado, afirmando que estes têm mais em comum do que se possa imaginar. O polêmico filósofo Slavoj Žižek (2012) faz uma síntese entre os quatro cavaleiros do Apocalipse com os

¹²⁶ Bloch e Lukács, na juventude foram assíduos participantes do Ciclo Max Weber de Heidelberg e Löwy (2008, p. 56) cita a descrição de Marianne Weber (esposa de Max Weber) sobre Lukács: “[...] um rapaz a quem agitam esperanças escatológicas da chegada do novo Messias”. Nesse período um epigrama bastante irônico e bem humorado resumia com perfeição a visão de mundo comum a eles: “como se chamam os quatro evangelistas? Mateus, Marcos, Lukács e Bloch”. A síntese teológica atrelada ao materialismo histórico nos jovens Bloch e Lukács levou-os a comparações literárias com o personagem Leon Naphta, de Thomas Mann. Em *A Montanha Mágica*, Naphta é descrito ao mesmo tempo como judeu e católico, jesuíta e comunista, revolucionário e reacionário. Com efeito, encontra-se em Bloch, exatamente como em Naphta, a associação judaísmo-catolicismo-comunismo e o personagem “ambíguo” aparece precisamente em 1922, logo após o lançamento do livro de Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*. Numa preciosa entrevista concedida a Michael Löwy, em 1974, quase 50 anos após o início da polêmica literária, Bloch responde a questão se o personagem jesuíta e comunista criado por Thomas Mann foi inspirado nele ou em Lukács: “Creio que se parece com Lukács, [...] o partido Comunista foi para Lukács a realização de uma velha aspiração. Na mocidade, quis entrar para um mosteiro: o partido foi um substituto” (LÖWY, 1979). No entanto, numa outra entrevista, Bloch admite que “Naphta personifica, em certa medida, nós dois”.

¹²⁷ Ainda que a tendência dominante de seu pensamento seja o racionalismo e a crítica do progresso, há alguns aspectos messiânicos e libertários, como na conclusão da *Minima Moralia*, quando Adorno proclama como Única tarefa do pensamento estabelecer “perspectivas nas quais o mundo seja deslocado, estranho, revelando suas fissuras e fraturas, tal como, indigente e deformado, aparecerá um dia à luz messiânica”. (LÖWY, 1989, p. 150).

problemas da modernidade que, segundo Zizek, aproxima-se de um ponto zero apocalíptico, uma crise terminal. Na modernidade os quatro cavaleiros do Apocalipse são a crise ecológica, as conseqüências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema (problemas da propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais. O teólogo Luiz Alexandre Rossi (2002) inova ao redigir sua tese na afirmação que as classes dominantes também se utilizam do discurso messiânico, que há no culto à “mão invisível do mercado”, na fé na auto-regulação do sistema monetário um sistema messianizado. Os três exemplos acima são suficientes para apreender o messianismo como um tema absolutamente moderno, Gérard Bensussan (2009) fala em tempos de messianismo secularizado, sem messias. Esses fatores, embasados numa literatura bastante erudita, nos permitem visualizar a tradição messiânica como uma filosofia da história que na era contemporânea entra em choque com a concepção racionalista e positivista da história.

A posição antitética que a Irmandade rebelde do Contestado constituiu foi entre o sagrado e o secular, segundo Duglas Monteiro (1974, p. 174). Portanto, acreditamos que para compreender o universo sagrado, messiânico dos caboclos, a produção intelectual de Benjamin e Bloch possui uma relevância pertinente, uma afinidade eletiva. Para Koselleck, o tempo histórico tornou-se pensável por duas categorias principais: campo da *experiência* e horizonte de espera ou *expectativa*. Koselleck dá mais ênfase à mudança não numerável, mas apreensível por conceitos, pela análise, pela interpretação. O tempo histórico perde a sucessividade contínua, uniforme e regular conferida pelo calendário. Ele se torna uma experiência particular de uma sociedade presente que se relaciona com seu passado e seu futuro. Há tempos plurais, como são plurais as sociedades; tempos heterogêneos e não lineares, pois as relações de uma sociedade com o seu passado e o seu futuro variam (REIS, 1996, p. 193 e 194).

4.1. A esperança no passado: a experiência restauradora em Walter Benjamin

Meu pensamento se comporta em relação à teologia como o mata-borrão em relação à tinta. Ele está todo impregnado dela. Mas se fosse ocorrer segundo o mata-borrão, aí não sobraria nenhum resto do que está escrito. (Walter Benjamin, Passagens)

Escovar a história a contrapelo. Talvez seja esta expressão, descrita na sétima tese Sobre o conceito de História, que melhor sintetize o pensamento benjaminiano acerca da historiografia positivista e historicista dominante no período entre guerras e de ascensão do fascismo. Através da estética social, da crítica literária e da arte, Benjamin apreendeu como poucos autores do seu tempo a realidade sociocultural e política que levavam a Europa rumo à catástrofe iminente. A partir das premissas apocalípticas, sobretudo para um judeu, nas décadas de 1920 e 1930, este autor concebeu uma aproximação original e coerente entre Materialismo Histórico e teologia,

entre messianismo judaico e marxismo, para possibilitar, dessa forma, “mobilizar para a revolução as energias da embriaguês”. Para romper com a reificação do moderno trabalhador industrial, com a crença ilimitada no progresso da técnica, com a concepção de tempo linear, homogêneo e vazio, para recuperar a “aura perdida”, Benjamin desenvolve o conceito de “interrupção messiânica”. É esse conceito que este tópico pretende abordar, relacionando-o sempre com os exemplos empíricos de messianismo e milenarismo.

A filosofia da história de Benjamin tem como centro a crítica ao progresso, à técnica capitalista e à reificação dos trabalhadores (ou, a *perda da aura* – conceito benjaminiano) e à concepção de tempo linear, “homogêneo e vazio” da social-democracia¹²⁸ que entendia a vitória frente à burguesia como uma questão de tempo e como algo que ocorreria inexoravelmente. Para romper com esse determinismo da II e III Internacional, de que a revolução seria o coroamento do progresso técnico e econômico, “ele vislumbrou a interrupção messiânica do curso da história, intervenção redentora para arrancar, no último momento a humanidade da catástrofe”: o fascismo (LÖWY, 2008, p. 192).

Em artigo apresentado ao Instituto de Estudos Avançados da Usp, em 2002, Michael Löwy reitera que a filosofia da história de Walter Benjamin bebe em três fontes diferentes: o romantismo alemão, o messianismo judeu e o marxismo. “Não é uma combinatória ou ‘síntese’ dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas a invenção, a partir delas de uma nova concepção, profundamente original”. Löwy (2002) adverte quanto ao perigo de sistematização das obras benjaminianas como um todo homogêneo, sem a influência do marxismo nos anos 20. No entanto, não há um corte epistemológico entre juventude “idealista” e teológica, da “materialista” e revolucionária da maturidade. Citando um dos primeiros escritos de peso do jovem Benjamin, de 1914, “A vida dos Estudantes”, pode-se compreender a dimensão imanente e transcendente do autor:

Confiante no infinito do tempo, certa concepção da história discerne apenas no ritmo mais ou menos rápido, segundo o qual homens e épocas avançam no caminho do progresso. Donde o caráter incoerente, impreciso, sem rigor, da experiência dirigida ao presente. Aqui, ao contrário, como sempre têm feito os pensadores, apresentando imagens utópicas, vamos considerar a história à luz de uma situação determinada que a resume em um ponto focal. Os elementos da situação final não se apresentam como tendência progressista uniforme, mas, a título de criações e ideias em enorme perigo, altamente desacreditadas e ridicularizadas, incorporam-se de maneira profunda a qualquer presente (...). Essa situação só é apreensível na sua estrutura metafísica, como reino messiânico ou a ideia revolucionária (*apud* LÖWY, 2002, p. 02).

Jeanne-Marie Gagnebin, uma especialista em Benjamin, concorda nesse aspecto com Michael Löwy, afirmando que a originalidade e o brilho do pensamento benjaminiano estão justamente na “junção perigosa e esplêndida, de motivos materialistas e marxistas com temas teológicos e messiânicos”. Mas há uma distinção, escreve Gagnebin (1998, s/p) “entre o

¹²⁸ “Nossa causa está cada dia mais clara e o povo cada dia mais esclarecido” (Filosofia social-democrata).

religioso e o teológico. Defendo, pois, a hipótese de que o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, *impregnado*, como ele mesmo diz, por motivos oriundos da tradição teológica”, antes de tudo judaica, mas também cristã; em contrapartida, seu pensamento mantém uma distância crítica importante com relação à religião e ao religioso, no sentido etimológico da palavra, de *religio*, de re-ligação ou integração do homem com o mundo, isto é, “antes de tudo, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente”. No “Fragmento teológico-político” pode-se ler acerca do messias e do político:

O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis por que nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico. Eis por que o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta. Visto historicamente, ele não é meta, mas fim. Eis por que a ordem do profano não pode se edificar segundo o pensamento do Reino de Deus, eis por que a teocracia não tem nenhum sentido político, mas tão somente um sentido religioso (apud GAGNEBIN, 2009, p. 93).¹²⁹

Seguindo a linha interpretativa de Löwy e Gagnebin, Leandro Konder parece compartilhar do mesmo raciocínio, quando afirma que de maneira alguma o interesse pela teologia atenua ou desvia a paixão de Benjamin pela política revolucionária. Citando Philippe Ivernel, Konder (1989, p. 94) pondera que “Benjamin não buscava a teologia como compensação, mas como *intensificação* da luta política emancipadora; em sua reflexão, o messianismo judaico e a luta de classes se ajudavam reciprocamente”.

No mesmo sentido, Konder cita uma carta de 1926, onde Benjamin relatava amigo Gershon Scholem sobre sua vontade de sair da esfera “puramente teórica”, esclarecia que a seu ver essa superação poderia se realizar, afinal, tanto na política como na religião, bem entendida no sentido teológico, uma vez que Benjamin recusou o convite de Scholem para assumir uma cadeira na Universidade de Jerusalém. Ainda no Fragmento Teológico-Político, Benjamin escrevia que “a tarefa da política na luta pela libertação dos homens só podia ser a da *restitutio in integrum* das experiências vividas pelos seres humanos no passado – tarefa que provinha, claramente, da religião” (apud KONDER, 1989, p. 37).

Na tese de doutorado, *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*, de 1919, uma análise em torno de Novalis e Schlegel, Benjamin insiste que a verdadeira face do verdadeiro romantismo deve ser procurada no messianismo romântico. A dimensão messiânica do romantismo fica evidente numa passagem citada do jovem Friedrich Schlegel: “O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressista e o início da

¹²⁹ A tradução portuguesa do “Fragmento” feita recentemente por João Barrento (2012) está ligeiramente modificada daquela transcrita por Gagnebin. Barrento é mais fiel ao alemão, o traduz “ao pé da letra” mas acaba por sacrificar a poética e o estilo de escrita alegórico de Benjamin. Por este motivo optamos pelas traduções de Gagnebin e de Sérgio Paulo Rouanet, para as “Teses”.

história moderna. O que nela não apresenta nenhuma relação com o reino de Deus é apenas algo secundário” (BENJAMIN, 1993. p. 20 e 21).

Uma carta de Benjamin a Scholem, de 30 de março de 1918, enquanto preparava a redação de sua tese, exilado na Suíça, esclarece a metodologia benjaminiana, a relação teoria e práxis, entre a crítica de arte e a estética social:

Apenas a partir do romantismo passou a dominar a visão de que uma obra de arte poderia ser compreendida em si e para si na contemplação, sem sua ligação com a teoria ou a moral, e poderia atingir suficiência através desta contemplação. A relativa autonomia da obra de arte com relação a arte, ou antes, sua dependência pura e simplesmente transcendental com relação à arte tornou-se a condição da crítica de arte romântica.¹³⁰

Contudo, a teologia messiânica judaica e revolucionária não foi privilégio apenas de Walter Benjamin; podem ser mencionados, num sentido semelhante, autores como Scholem, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig, Martin Buber. O que faz de Benjamin um autor original, aliado ao seu excepcional valor literário, é justamente a aproximação da mística cabalística com o materialismo histórico e dialético. Mas essa aproximação ocorreu lentamente numa longa marcha que atravessa a década de 1920. Como já foi acentuado, esse processo teve forte influência de Lukács e Ernst Bloch, bem como do amigo Bertold Brecht e dos encontros e viagens pelo interior da então União Soviética com Asja Lacis e, finalmente já na década de 1930 com os diretores do Instituto para Pesquisa Social (posteriormente conhecido como “Escola de Frankfurt”), Adorno e Horkheimer.

A ascensão meteórica do fascismo, sobretudo após o *crash* de 1929, justifica o tom apocalíptico dos ensaios benjaminianos. A organização da classe operária foi totalmente desarticulada, os sindicatos caíram na ilegalidade com a fraude do incêndio no prédio do Parlamento alemão (*Reichstag*). Mais desastroso, para Benjamin, era a concepção positivista de que “nadavam com a correnteza”, a crença ilimitada no progresso técnico gerou uma interpretação equivocada da História atrelada a uma crise de experiência e da narrativa, com os traumas da Primeira Guerra. Essa conjuntura fomentou a produção de nosso Autor através da estética social e do conceito de “alegoria”¹³¹.

Além da profunda crítica à historiografia “progressista” em vigor na social democracia da República de Weimar, a ideia de um progresso inevitável e cientificamente previsível é o exame da historiografia burguesa daquele período, o historicismo, à concepção de tempo homogêneo e vazio, cronológico e linear; “concepção que, conforme demonstra Benjamin, provoca uma avaliação equivocada do fascismo e a incapacidade de desenvolver uma luta eficaz

¹³⁰ Carta citada nas notas finais de “O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão”.

¹³¹ “O sentido literal não é o sentido verdadeiro. Deve-se aprender uma outra leitura que busque sob as palavras do discurso seu verdadeiro pensamento, uma prática que os estóicos chamam de *hyponoia* (subpensamento) e à qual Filo de Alexandria dará seu nome definitivo de alegoria (de *allo*, outro e *agorein*, dizer)”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin, p. 34.

contra sua ascensão”.¹³² A partir dessas premissas, pode-se compreender o conceito de História para Walter Benjamin.

“O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador” (Tese VI)¹³³. Para Benjamin, o historiador materialista é capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e dar uma nova face às esperanças frustradas (redenção). Para tanto, o historiador deve construir uma experiência (*Erfahrung*), que não se confunde para ele com a experiência pessoal (*Erlebnis*): enquanto a primeira é o traço cultural enraizado na tradição, a segunda situa-se em um nível psicológico imediato que não tem a mesma significação (LÖWY, 2008, p. 192).

No ensaio sobre Baudelaire Benjamin define da forma mais precisa o que entende por *Erfahrung*. A experiência pertence à ordem da tradição, tanto na vida coletiva como na vida privada. Ele consiste menos em dados isolados, rigorosamente fixados pela memória, do que em dados acumulados, geralmente inconscientes, que se combinam nela. É no universo da experiência coletiva, pré-capitalista, dos meios naturais e artesanais que nascem a narração e o conto de fadas (que ele opõe ao mito). O desencantamento de mundo, analisado por Max Weber em relação ao advento da era capitalista, significa para Benjamin o declínio da *Erfahrung* coletiva e a ruptura do “feitiço libertador”, em proveito de um novo desencantamento do pesadelo mítico destruidor da cumplicidade entre homem e natureza (LÖWY, 1989, p. 100).

Com o surto da indústria moderna o operário sofre uma profunda perda de dignidade e da experiência. Devido ao adestramento operado pela máquina, os trabalhadores são obrigados a “adaptar seu movimento ao movimento contínuo e uniforme do autômato”. A perda da experiência está, assim, estritamente ligada em Benjamin à transformação em autômato: os gestos repetitivos, mecânicos e carentes de sentido dos trabalhadores às voltas com a máquina provocam neles a experiência de choque (*Chockerlebnis*), que provoca um comportamento reativo, de autômatos. Pois “eles seguem seu caminho sentido, porém surdos; enxergando, porém mudos. Surdos perante Deus e mudos diante do mundo. Ao prestares contas fracassam, não pelo seu agir, mas pelo seu existir. Eles emudecem” (BENJAMIN, 2009, p. 32).

“A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores”, no entanto “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome e a experiência moral pelos governantes”, completa

¹³² GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. Prefácio a Obras Escolhidas, v.1.

¹³³ As Teses sobre o conceito de História encontram-se em: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 222 a 235. Daqui em diante citadas apenas como “Teses”.

ironicamente, “confiança ilimitada apenas na *IG Farben*¹³⁴ e no aperfeiçoamento pacífico da *Luftwaffe*” (BENJAMIN, 1994, p. 124). Portanto, para este autor houve uma degradação na arte de narrar, que se expressa através do historicismo e do positivismo.

No ensaio “Experiência e pobreza”, Benjamin se pergunta qual é o valor de todo o patrimônio cultural se a experiência não mais o vincula a nós? Essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie. Esse texto, de 1933, é concluído pelo autor com uma profecia digna de quem fez a leitura correta da história no calor dos acontecimentos: “A crise econômica está diante da porta e atrás dela está uma sombra, a próxima guerra” (BENJAMIN, 1994, p. 119).

A grosso modo, todo o pensamento benjaminiano está sintetizado no seu último escrito, as Teses sobre o conceito de História. Ensaio de 1940, de caráter profético e apocalíptico, levando-se em conta que foram escritas no momento em que a Alemanha nazista dominava a Europa e o pacto germano-soviético ou Molotov-Ribentrop representou uma verdadeira catástrofe para Benjamin. Para ele, “os políticos nos quais os adversários do fascismo haviam posto suas esperanças, traíram sua própria causa”.

De acordo com Michael Löwy (2002), contra a visão linear e quantitativa do positivismo e historicismo, Benjamin opõe uma visão qualitativa da temporalidade, fundada, de um lado na rememoração, de outro, na ruptura messiânica revolucionária da continuidade. A revolução é o correspondente profano da interrupção messiânica da história, da parada messiânica do devir, no momento da ação, de “romper o contínuo da história”, uma vez que “nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente” (Tese XI).

Para reparar essa perda de experiência ou da “aura”, a humanidade precisaria de uma redenção ou rememoração que só seria possível pela aproximação da teologia com o marxismo (Tese I). “Precisamos da História, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência” (Citação de Nietzsche, na Tese XII). É doloroso ser desconhecido e morrer na obscuridade. Clarear essa obscuridade, essa é a honra da pesquisa histórica.¹³⁵ A redenção é uma auto redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem sua própria história.

A brilhante alegoria do “autômato” na primeira das “Teses...” evidencia a percepção aguda e desesperada do caráter mecânico, uniforme, vazio e repetitivo da vida dos indivíduos na moderna sociedade industrial, de alienação cultural. “O fantoche chamado ‘materialismo

¹³⁴ Indústria de materiais bélicos alemã.

¹³⁵ Citação de M. Horkheimer, In: Michael Löwy. Aviso de Incêndio, p.51.

histórico' ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se" (Tese I).

Para Michael Löwy (2005, pp. 51-52), a redenção messiânica e revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. "Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la". E, mais adiante afirma que "Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único Messias possível é coletivo: é a própria humanidade, a humanidade oprimida". Löwy pondera que

O poder messiânico não é apenas contemplativo – 'o olhar voltado para o passado. É também ativo: a redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente. Não é apenas uma questão de memória mas, como lembra a Tese I, trata-se de ganhar a partida contra um adversário poderoso e perigoso. 'Éramos esperados na terra' para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir o combate emancipador (LÖWY, 2005, p. 52).

Num sentido semelhante, a Tese II traz a seguinte passagem: "a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua". E, mais adiante, "foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso". Essa "frágil força messiânica" que Benjamin não explicita nas Teses pode ser compreendida numa parábola contada por Benjamin a Scholem:

Para instaurar o reino da paz não é necessário destruir tudo e dar início a um mundo completamente novo, basta afastar só um pouco esta xícara ou este arbusto ou esta pedra, e assim todas as coisas. Mas este pouquinho é tão difícil de realizar e tão difícil de encontrar sua medida que, no que concerne ao mundo, os homens não o fazem e é necessário que chegue o Messias (*apud* MATOS, 2010, p.51).

Walter Benjamin vislumbrou uma interrupção messiânica do curso da história, uma intervenção redentora para arrancar no último momento a humanidade da catástrofe que a ameaçava e a ameaça permanentemente. Sem o "espírito messiânico" a revolução não pode triunfar nem o materialismo histórico ganhar a partida, tendo em vista que sem a teologia este é apenas um boneco, um autômato, sem vida e freqüentemente manipulado pelas classes dominantes.

Nas notas preparatórias para as Teses, Benjamin anota que "o mundo messiânico é o mundo de total e integral atualidade. Apenas nele existe uma história universal". Jeanne Marie Gagnebin (2009, p. 106) refere-se ao conceito de "interrupção" que Benjamin qualifica de "messiânico", como cesura¹³⁶, pois destrói a continuidade que se erige em totalidade histórica universal e salva o surgimento do sentido na intensidade do presente. A greve geral pára a produção, assim como os relógios que os revolucionários atiraram na Revolução Francesa; é o

¹³⁶ Literalmente "cesura" significa a pausa no interior de um verso. Na métrica tradicional, esta pausa era obrigatória, ditada pelo ritmo imposto ao verso, uma interrupção anti-ritmica. Trata-se evidentemente de uma alegoria benjaminiana.

mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica. Benjamin tenta pensar uma tradição dos oprimidos que não repousaria no nivelamento da continuidade histórica (positivista e historicista), mas sobre saltos, surgimento (*ursprung*), a interrupção e o descontínuo. “O *continuum* da história é dos opressores. Enquanto a representação do continuum iguala tudo ao nível do chão, a representação do descontínuo é o fundamento da autêntica tradição” (GAGNEBIN, 2009, p. 99).

O conceito de ruptura de Benjamin deriva de sua concepção de tempo histórico. O conceito de tempo histórico para Benjamin fica claro nas Teses XV a XVIII. As classes revolucionárias estão, não apenas em torno do proletariado moderno, mas, sobretudo nas revoltas e revoluções messiânicas e milenaristas. Nas palavras de Michael Löwy (2005, p. 123), as guerras camponesas do século XVI, a interrupção do tempo histórico tomou a forma quiliasta ou apocalíptica do “final dos tempos” e do advento do milenarismo. O tempo cronológico da moderna civilização industrial, que substituiu o tempo natural, tal como foi descrito por Edward Thompson em *Costumes em Comum*, no capítulo sobre “Tempo, disciplina e capitalismo industrial”, corroboram a crescente aceitação do tempo apenas do relógio de pulso ou de bolso, tornando assim o tempo passível de uma medida apenas quantitativa e linear. A Tese XVII sintetiza perfeitamente o conceito de tempo histórico benjaminiano:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel. Pois esse conceito define exatamente o presente em que ele escreve a história para si mesmo. O Historicismo arma a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se afirma aí única. Ela deixa os outros se desgastarem com a prostituta “era uma vez” no prostíbulo do Historicismo. Ele permanece senhor de suas forças: viril o bastante para fazer explodir o contínuo da história (BENJAMIN, 1994, p. 231)

Todavia, a interrupção messiânica, informa Michael Löwy (2005, p. 132), “é a ruptura da história mas não o fim da história”. Uma das notas preparatórias para as Teses afirma explicitamente que “o Messias quebra a história; o Messias não aparece no fim de um desenvolvimento”. Do mesmo modo, a sociedade sem classes não é o fim da história, mas segundo Marx, da pré-história, da história da opressão e da alienação dos humanos. Essa contextualização temporal fica patente na Tese XVIIa: “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a social-democracia alçou essa representação a um ideal.” E conclui relacionando, assim como no Fragmento Teológico-Político, política e teologia:

A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada).¹³⁷

¹³⁷ A Tese XVIIa encontra-se apenas na tradução de Michael Löwy (2005, p. 134).

O “tempo de agora” ou *Jetztzeit*, enquanto modelo do tempo messiânico de interrupção, para Benjamin, resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação, ou seja, o tempo messiânico que “resume” a história da humanidade lembra literalmente o conceito cristão de “recapitulação”, que aparece em uma das epístolas de Paulo: “Todas as coisas se recapitulam no Messias”. Essa mônada, esse breve momento coincide exatamente com a figura que a história da humanidade ocupa no universo, enquanto história da luta dos oprimidos (LÖWY, 2005, p. 139). Para exemplificar esse conceito, Benjamin transcreve uma brilhante comparação entre tempo natural e o tempo do relógio, na Tese XVIII:

os míseros cinqüenta mil anos do *homo sapiens* representam, em relação à história da vida orgânica sobre a terra, algo como dois segundos ao fim de um dia de vinte e quatro horas. Inscrita nessa escala, a história inteira da humanidade civilizada perfaz um quinto do último segundo da última hora.

O tempo de agora, no qual “estão incrustados estilhaços do tempo messiânico”, é interpretado por Proust “contra qualquer espera e contratempo, e faz brilhar como um relâmpago a possibilidade de realizar promessas que a história havia enterrado sob os escombros”. O instante messiânico é “esse instante em suspenso ou essa suspensão do tempo em que se delineia a possibilidade ardente, incandescente e feliz em que, enfim, a justiça se faz” (LÖWY, 2005, p. 140).

Apesar da filosofia da história de Benjamin perpassar todas as Teses, explicita ou explicitamente contendo o eixo central, a saber, a dialética do materialismo histórico com o messianismo como crítica ao positivismo e historicismo, concebendo, assim uma nova teoria de tempo e interrupção histórica, é na famosa Tese IX onde todos esses conceitos encontram-se condensados. Essa Tese merece ser transcrita na íntegra:

Existe um quadro de Klee intitulado ‘*Angelus Novus*’. Nele está representado um anjo, que parece estar pronto para afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irreversivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Esse breve parágrafo sintetiza a filosofia da história de Walter Benjamin acerca da crença positivista no progresso da técnica. Mas como deter essa tempestade, como interromper o progresso em sua progressão fatal? A resposta de Michael Löwy é esclarecedora: “a resposta de Benjamin é dupla: religiosa e profana”. Na esfera teológica, trata-se da tarefa do Messias; seu equivalente ou correspondente profano é, simplesmente a Revolução. “A interrupção messiânica/revolucionária do Progresso é, portanto, a resposta de Benjamin às ameaças que

fazem pesar sobre a espécie humana a continuação da tempestade maléfica, a iminência de catástrofes novas” (LÖWY, 2005, pp. 91-92).

Benjamin nunca perdeu sua desesperada esperança na Revolução, apesar do pessimismo dos seus últimos escritos, mas redefiniu-a através de uma nova imagem alegórica, nas notas preparatórias para as Teses, invertendo os lugares comuns da esquerda “progressista”: “Marx disse que as revoluções eram as locomotivas da história. Mas talvez elas sejam um pouco diferente. Talvez as revoluções sejam a mão da espécie humana que viaja nesse trem puxando os freios de emergência”.¹³⁸

Quanto a essa crítica de Benjamin, Michael Löwy (2005, p. 95) adverte que o vínculo entre a era messiânica e a sociedade sem classes não pode ser compreendido unicamente em termos de secularização, uma vez que o religioso e o político conservam, em Benjamin, uma relação de reversibilidade recíproca, de tradução mútua, que escapa a qualquer redução unilateral: “em um sistema de vasos comunicantes, o fluido está necessariamente presente em todos os ramais simultaneamente”.

“Existe então, em Benjamin, uma dialética do material e do espiritual na luta de classes que vai além do modelo mecanicista da infra-estrutura e da superestrutura: o que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual” (LÖWY, 2005, p. 59). Voltada aparentemente para o passado, a busca benjaminiana da experiência perdida se orienta finalmente para o futuro messiânico/revolucionário. Em suma, uma nota da Tese de doutorado de Benjamin, sobre a crítica de arte no Romantismo Alemão, exemplifica esse pensamento: “O mundo messiânico é o mundo de total e integral atualidade. Apenas nele existe uma história Universal”.

Ivone Gallo (1999, p. 46), afirma que dentre os temas bíblicos, o que ocupa um lugar de destaque no imaginário popular do Contestado é a certeza da extinção do tempo imperfeito do calendário oficial, agonizando às portas do Paraíso na Terra. Para os rebeldes do Contestado existe propósito determinado de intervenção no tempo da sua atualidade, no qual irrompem, visando freá-lo, ou ainda, com o intuito de lhe sobrepor uma outra temporalidade, a do milênio. A justaposição dos tempos na narrativa bíblica visa colocar em evidência a necessidade da destruição do tempo presente, como possibilidade de recomeço de um novo mundo.

Os indícios dessa ruptura com a temporalidade e a ordem vigente podem ser encontrados desde a pregação do primeiro João Maria, ainda em meados do século XIX, na constituição de comunidades autônomas pautadas na ética dos Evangelhos, o que certamente

¹³⁸ LÖWY, Michael. Romantismo e Messianismo... p. 213. A mesma citação reaparece em LÖWY, Michael. Walter Benjamin...pp. 93-94 com tradução ligeiramente modificada: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência”.

causou atritos com o poder secular ao ponto do Monge ser surrado em público pelo coronel Andrade Neves, em Rio Pardo; é intensificado pelo segundo João Maria no tenso diálogo teológico que travou com frei Rogério Neuhaus, no período pós Revolução Federalista; e a ruptura definitiva acontece com o monge José Maria em diversas situações antes e, sobretudo depois de sua morte. Quando o líder Eusébio Ferreira diz exaltado “liberdade, liberdade, estamos agora em um novo século”, quando o velho Manoel Alves de Assunção Rocha relata confiante a Alfredo Lemos “vem aí a guerra de São Sebastião, agora os velhos vão ficar moços, vamos ser muito felizes”, ou ainda na oração dos pelados que remete “aos errantes do novo século”, há fortes indicativos da tentativa de parar o tempo, de cesura, de romper com o desenvolvimento catastrófico.

Elementos temporais como estes são notados no desenrolar da guerra, na resistência às forças do progresso, por exemplo, quando os “historiadores de farda”, numa mistura de surpresa com incompreensão, relatam que na peleja os velhos entravam com vontade, pois não acreditavam na morte. Mas, concomitante à ruptura há uma tentativa diversificada de construir um novo mundo, idealizado e utópico. Freando o desenvolvimento técnico, os camponeses acreditavam na possibilidade do retorno à Idade do Ouro, idade edênica de justiça e paz, caracterizado pela posse e cultivo da terra. Essa resistência a nova ordem opressora pode ser visualizada na destruição dos documentos do cartório de Curitiba durante o incêndio a mesma cidade em 1914, ou na derrubada de cercas.

Ivone Gallo afirma com razão que a visão milenarista da história distingue-se largamente da visão acadêmica sobre o mesmo conceito, mais apegada à “datidade”, a uma coerência discursiva. A narrativa mítica, pelo contrário, desconsidera a precisão cronológica. “Ao contrapor o reino totalitário da matéria ao reino do milênio igualitário, o profeta traz a supra-realidade da utopia para um *topos*, determinado na e pela história” (GALLO, 1999, p. 48). É importante diferenciar, também, o tempo da História e tempo do sujeito. Por um lado temos o tempo histórico e as filosofias da história que tratam de avançar com o pensamento, por outro, a temporalidade vivida, sua consciência íntima. O messianismo produz um verdadeiro distanciamento da história especulativa e cronológica, a dos filósofos e dos historiógrafos, afirma Gérard Bensussan (2009, p. 18). Exemplos da divergência de tempos na filosofia são a ideia blochiana de uma intervenção alternada de temporalidades diferenciais e constitutivas da estruturas da historicidade e a tese benjaminiana de uma necessária complementarização do materialismo histórico pela teologia. “A dobra messiânica não faz senão curvar o tempo histórico segundo a escansão do vir e do ser” (Id, Ibid.).

A atuação dos monges na região planaltina do sul do país constituiu uma experiência (coletiva, no sentido da *Erfahrung* benjaminiana), construída num processo de longa duração

através das relações pedagógicas (ensinamentos), religiosas (o Evangelho Caboclo) e sociológicas (as relações de batismo e compadrio) com os monges. Essa experiência única do passado idealizado libera as energias atadas à concepção homogênea da história, a saber o discurso positivista. Tais “energias” que são as do tempo de agora, ou messiânicas (*Jetztzeit*), são como a faísca que sai de um curto-circuito, permitindo fazer explodir o contínuo da história. A pregação dos monges do Contestado, como notou Ivone Gallo (1999), assemelha-se ao narrador benjaminiano, pois permanece coerente com as tradições e os costumes da sociedade pré-capitalista. Em duas concepções de tempo paralelamente opostas e sobrepostas, o tempo messiânico age como uma incisão no tempo secularizado, o que permite novos saltos em direção ao Reino, utópico e subversivo, o reino messiânico.

4.2. A esperança no futuro: a expectativa utópica em Ernst Bloch

“Quero trazer à memória o que me pode dar esperança” (Lm, 3:21)

“[...] e está na porta do inferno, onde se diz: ‘Deixai toda a esperança, vós que entrai!’” (Dante Alighieri, Divina Comédia: Inferno).

Discípulo de Georg Simmel e assíduo participante do círculo Max Weber de Heidelberg, influenciado por Freud e Kant, Ernst Bloch é o filósofo da Esperança e da utopia concreta, defende o conceito escatológico-utópico-messiânico da História. Nas palavras de Arno Munster (1993, p. 99), Bloch desconfia de uma compreensão exclusivamente “científica” do marxismo, que vê nele apenas uma ciência das contradições econômicas: ele reivindica o marxismo como uma prática humanista e como ética renovadora. Ao abordar o tema das utopias concretas¹³⁹, Bloch não está apenas interessado na valorização barata do elemento irracional da humanidade, pelo contrário, na superação do elemento sociológico e econômico vulgar e na introdução do elemento *religioso e metafísico como um impulso* que acompanha a consciência revolucionária, rompendo assim com o conceito historicista de linearidade. As utopias sociais, em grande medida suplantadas, romantizadas apenas como abstração por uma espécie de ditadura racionalista, herdada do iluminismo e que perpassa até mesmo o discurso cientificista do marxismo (vulgar), ganham *status* de utopia concreta no pensamento blochiano.

Ernst Bloch é o típico caso do pensador inclassificável. Um “romântico revolucionário” ou um “judeu apocalíptico catolicizante” eram adjetivos pertinentes às suas primeiras obras como *Espírito da Utopia*, de 1918 e *Thomas Münzer: Teólogo da Revolução*, de 1921. Essa dimensão escatológica do pensamento blochiano irá se articular, no decorrer da década de 1920,

¹³⁹ O termo utopia, do grego *u-topos*, significa originalmente “nenhum lugar”, o que ainda não existe, uma aspiração que está em contradição com o existente, com a ordem estabelecida. Todavia, “restringir ou até orientar o utópico ao modo de Tomás Morus seria como querer reduzir a eletricidade ao âmbar-amarelo, do qual ela recebeu o seu nome em grego e no qual ela foi percebida pela primeira vez” (BLOCH, 2005, p. 25).

com o materialismo dialético de Marx, uma aproximação original e coerente entre Materialismo Histórico e teologia, entre messianismo judaico-cristão e marxismo. Esses conceitos aparentemente contraditórios e assíncronicos são, ao lado de sua erudição quase enciclopédica, os elementos essenciais de sua maior obra, *O Princípio Esperança*, em três volumes que totalizam quase mil e quinhentas páginas repletas de sonhos, desejos e imagens de um mundo melhor, “a concepção mais ousada da prosa dialética de nossa época” (MUNSTER, 1997).

O ponto central de *O Princípio Esperança* é, de acordo com Suzana Albornoz (1998) e Eric Hobsbawm (1982), a espiral de um sistema aberto, ou seja, do homem ainda em formação e da História como um processo aberto, compatível com visões cíclicas de mudanças, rupturas, avanços ou mesmo regressões e incompatível com a ideia de progresso contínuo. Este pensamento pode ser sintetizado na conhecida fórmula “S ainda não é P”, sujeito ainda não é predicado. O componente dialético de Ernst Bloch, apesar de certa influência de Hegel, não é de forma alguma idealista, puramente contemplativo; ele está repleto de uma carga revolucionária materialista.

Para romper com o saber puramente contemplativo e idealista das utopias, Bloch as articula com a filosofia da práxis de Marx e com a ontologia da “consciência antecipadora” ao que “ainda-não-veio-a-ser”. Nesse processo, o homem compreendido como um ser ainda em formação é remetido em direção do futuro, ao *novum*, ao devir. O impulso ou interrupção que nos move necessariamente rumo ao novo é abordado por Bloch de uma forma bastante peculiar e distinta às pulsões freudianas; a fome, as profecias, os movimentos messiânicos e escatológicos são os motivadores das irrupções históricas e cuidadosamente articulados às utopias. Apropriando-se dos conceitos de Karl Mannheim¹⁴⁰ em *Ideologia e Utopia*, Ernst Bloch caracteriza as utopias como ideias e doutrinas “transcendentes”, exprimindo uma força subversiva e tendo um efeito de transformação com relação à ordem social vigente. Uma realidade histórica com todas as suas *insuficiências* cria a utopia concreta e isso ocorre na sociedade moderna desde a *Utopia* de Thomas Morus, como crítica à sociedade inglesa do século XVI, passando por Francis Bacon e sua *Nova Atlantis*, Campanella com a *Cidade do Sol*, até *Brave New World*, de Adous Huxley.

A propósito disso, Bloch (2005) destaca que a História é uma “formação polirrítmica”, e que o descobrimento da nova dimensão profunda do ser, que deveria ser realizado pela metodologia do materialismo histórico e dialético, pressupõe não somente a valorização do pensamento social do homem, ainda ignorado; como também, a valorização do pensamento artístico, religioso, metafísico do homem “secretamente transcendental”. Seria um erro a

¹⁴⁰ “O milenarismo tem acompanhado sempre as irrupções revolucionárias, emprestando-lhes o seu espírito. Quando esse espírito enfraquece e abandona estes movimentos, ali permanece latente um frenesi coletivo e um fervor desespirtualizado”. *Apud* Edward Thompson (1987, p. 265).

separação dessas dimensões profundas, aparentemente antitéticas, mas dialeticamente complementares. Para Bloch, a função utópica é “uma função transcendente sem transcendência.”

A utopia é, na sua forma concreta, a vontade testada rumo ao ser do tudo; nela atua, portanto, o *páthos* do ser, que anteriormente esteve voltado para uma ordem do mundo, até uma ordem do supramundo, bem sucedida, supostamente fundada já de modo bem acabado. Porém, esse *páthos* age como um *páthos* do ainda-não-ser e da esperança [...] (BLOCH, 2005, p. 307).

De acordo com o historiador Jean Delumeau (1997, pp. 165 e 257), as utopias contribuíram para a emergência da esperança e para a laicização do milenarismo¹⁴¹. “Não se compreenderia uma história do milenarismo sem dar uma atenção a esse gênero, na medida em que propôs progressivamente projetos de melhoramentos políticos e sociais e passou do alhures geográfico à antecipação do tempo”. Embora reservem espaço à religião, são resolutamente terrestres; as utopias e os projetos igualitários juntam-se assim à esperança milenarista. As utopias constituem um dos canais pelos quais se insinuou nas mentalidades ocidentais a esperança de uma felicidade terrestre coletiva para a humanidade do amanhã. “A história, desde então, não é mais considerada como um eterno retorno sobre si mesma, mas como um vetor dirigido a uma realização final” (DELUMEAU, 1997, p. 268).

Em suma, para Ernst Bloch o conceito de revolução ou de movimentos sociais ainda está longe de ser puramente social ou político, ele conserva a carga ético-religiosa, milenarista dostoiévskiana¹⁴². Essa dimensão utópica está presente em Bloch desde suas obras de juventude, mas é em *O Princípio Esperança* que sua filosofia da história ganhará fundamentação prática. Na primeira parte de sua obra-prima, o autor trata de conceitos ontológicos como “ainda-não-ser” ou “ainda-não-consciente” e “sonhos acordados”; enfim, das potencialidades imanentes do ser-humano que ainda não foram exteriorizadas, mas que possui uma força dinâmica e projeta o homem necessariamente para o futuro. Ligando a dimensão de *Esperança* ao conceito de *Antecipação*, de utopia e práxis, Bloch consegue integrar perfeitamente este conceito teológico-filosófico ao projeto de uma filosofia da práxis revolucionária e transformadora.

“É tempo, talvez, para *Das Prinzip Hoffnung*” – escreve Eric Hobsbawm (1982, pp. 141 e 145) – “os que realmente negam a utopia são aqueles que criam um mundo medíocre e fechado, do qual as grandes avenidas que se abrem para a perfeição estão excluídas: a burguesia”. Em *Revolucionários*, Hobsbawm classifica Ernst Bloch como um autor soberbo, que

¹⁴¹ “O milenarismo representa uma das formas assumidas pela frustração da espera messiânica” (...). “Elas enunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total. Afirmam o sentido da história. Apela ao agir humano” (DELUMEAU, 1997, p. 18).

¹⁴² Bloch cita *Os Irmãos Karamazov* onde Dostoiévski escrevia que o “socialismo é a Torre de Babel que se constrói para fazer o céu descer sobre a terra” e faz uma analogia entre Jó do Antigo Testamento - como sendo um Prometeu hebraico, defendendo energicamente o direito e a rebelião - e o personagem Ivan Karamazov: “Creio em Deus, más recuso o seu mundo” (MUNSTER, 1993, p. 65).

desdenha Freud e Jung. No entanto, refere-se a ele respeitosamente como “Professor Bloch” e surpreende-se com a erudição do filósofo da esperança enfatizando que “não é todo dia que somos lembrados, com tanta sabedoria, erudição, inteligência e domínio da língua, de que a Esperança e a construção do paraíso terreno são o destino do homem”. Como escreveu Marx a Ruge em 1843: “Ficara evidenciado (...) que o mundo já há muito possui o sonho de uma coisa de que ele apenas precisa ter a consciência para possuí-la de fato”. No entanto, como demonstra Bloch, a tomada de consciência é um processo doloroso na moderna sociedade industrial, reificada, consumista. As ideologias ou “imagens idealizadas no espelho”, um espelho embelezador que reflete apenas o que a classe dominante quer do desejo e como ela o quer, são reformuladas por Ernst Bloch de modo que “o espelho se origine do povo”. Parte substancial dessa reformulação e, igualmente relevante para o desenvolvimento das “utopias concretas” é investigação da psicanálise burguesa, do inconsciente freudiano e dos arquétipos junguianos.

Há uma clara influência da psicanálise freudiana em Bloch, mas há uma distinção, todavia, entre seu conceito de “ainda-não-consciente” ou “pré-consciente” e o “inconsciente” de Freud ou “*id*”, o qual cerca a consciência como se fosse um anel, estando fixado no passado, tendo a função de liberar as imagens e desejos comprimidos; enquanto que os sonhos diurnos são voltados para o futuro. Dito de outra forma, “o ainda-não-consciente” está para o “inconsciente” freudiano assim como o “sonho diurno” está para os “sonhos noturnos” (MUNSTER, 1997, p. 26).

Para Ernst Bloch, o inconsciente da psicanálise nunca é um *ainda-não-consciente*, um elemento de progressões, ele consiste, antes, de regressões. Tornar consciente esse inconsciente revela apenas o que já foi, o que vale dizer que “*no inconsciente de Freud não há nada de novo*”. Isso ficou claro também em C. G. Jung, que reduziu a libido e seus conteúdos inconscientes a um fenômeno pré-histórico, onde residiriam exclusivamente memórias ou fantasias primordiais da história tribal, denominadas arquétipos. Bloch é um crítico ferrenho de Jung, qualificando-o como “o fascista psicanalítico” que “menospreza a consciência, como alguém que desdenha a luz” (BLOCH, 2005, p. 59).

Freud e Jung, de acordo com a interpretação de Ernst Bloch, concebem o inconsciente meramente como algo passado na evolução histórica, como algo submerso no porão e existente apenas ali. Um e outro conhecem, ainda que de modo diferenciado, apenas o inconsciente voltado para trás ou situado abaixo da consciência já existente, “eles não conhecem uma pré-consciência do novo”. Um agravante, para Bloch é que, tanto em Freud, Jung ou Adler, a doutrina das pulsões jamais é discutida como uma *variável das condições socioeconômicas*.

Porém, se de fato se pretende distinguir pulsões fundamentais no homem, elas variam em função das condições materiais tais como classe e época, e conseqüentemente também conforme a intenção e a direção da pulsão. (...) Elas não se destacam de modo

tão evidente como, por exemplo, a fome, que *psicanaliticamente foi deixada de fora em toda parte* (BLOCH, 2005, p. 67).

Bloch adverte, porém, que a apreensão da fome como uma pulsão fundamental não restringe a expressão real da questão ao interesse econômico, ao velho debate da base e superestrutura; o fator econômico não é o único, mas o fundamental; nunca determinante, embora condicionante. A partir da fome formam-se os afetos expectantes (angústia, medo, esperança e fé) que se estendem através do aspecto desejante até o alvo de uma vida melhor: formam-se *sonhos diurnos*. “Eles sempre procedem de uma carência e querem se desfazer dela. Todos são sonhos de uma vida melhor (...), o que é intuído pelo impulso de auto-expansão para frente é um ainda-não-consciente” (BLOCH, 2005, p. 79).

Todos os afetos expectantes indicam para frente, o contexto temporal do seu conteúdo é o futuro, sendo que a esperança implica o bem-supremo, a bem aventura irrompendo, que dessa forma ainda não existiu. A esperança e a confiança (afetos expectantes positivos) frustram o medo e a angústia ou desespero. Bloch (2005, p. 115) cita uma passagem de Hölderlin que exemplifica o potencial utópico da esperança: “Onde há perigo, cresce também o que salva”. Perigo e fé são a verdade da esperança, de tal modo que ambos estão reunidos nela e o perigo não tem medo, nem a fé tem em si uma quietude indolente”. A esperança é, em última análise, um afeto prático, militante.

O conteúdo ativo da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é a função utópica positiva, enquanto o conteúdo histórico da esperança, evocado primeiramente em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, é a cultura humana na relação com seu horizonte utópico-concreto (BLOCH, 2005, p. 146).

Dessa forma a utopia torna-se um elemento da atividade humana orientada para o futuro, um *topos* da consciência antecipadora e força ativa dos sonhos diurnos. Esse *topos* utópico é possível pelo fato de que o mundo não é um lugar fechado, ou processo acabado, porque possui horizonte aberto e cheio de possibilidades “ainda-não” realizado, tudo no mundo é movimento e agitação, as vezes em estado de latência, as vezes revolucionário.

Porém, a base do messianismo como uma utopia social está historicamente relacionada ao Antigo e Novo Testamento, à religião judaica e cristã, que Bloch define respectivamente como “religião do êxodo e religião do reino”. É esse estudo sócio-histórico do messianismo relacionado às sagradas escrituras que acreditamos serem pertinentes na compreensão da gênese messiânica do pensamento blochiano¹⁴³ e, conseqüentemente, no messianismo como um fator decisivo e aglutinador das utopias. O ponto essencial e original de Bloch é a aproximação entre materialismo histórico e teologia, sem cair no determinismo economicista de Karl Kautsky, por exemplo, em *A origem do cristianismo*. Desde *Espírito da Utopia*, obra de 1918, até *Ateísmo no*

¹⁴³ Em “Espírito da Utopia” de 1918, ele saúda o conselho de operários e soldados como “pretorianos que, na Revolução Russa, instauraram pela primeira vez o Cristo como Imperador”. (*apud* LÖWY, 2008, p. 183).

Cristianismo, há – nas palavras do próprio Bloch – “um vasto sistema do messianismo teórico”. Theodor Adorno afirma que “a perspectiva do fim messiânico da história e da passagem para a transcendência é o centro em torno do qual tudo se ordena em *Geist der Utopie*” (apud LÖWY, 2008, p 183).

Todavia, a filosofia da religião de Bloch, ou dito de outra forma, sua teologia da esperança, apesar de embasadas no Antigo e Novo Testamentos, não tem relação com a hermenêutica da teologia oficial, com a ortodoxia católica. Com efeito, Bloch procura justificar a existência de uma tendência crítica ou subversiva das seitas heréticas, há na sua interpretação um “eixo não teocrático” ou uma “bíblia subterrânea” (*Biblia pauperorum*) o que justificaria um paraíso não transcendente que se identifica com o reino escatológico. Em contrapartida, os movimentos heréticos são contestadores da ordem social e muitas vezes revolucionários, desde a tradição de Joaquim de Fiore, albigenses, hussitas, Thomas Münzer e os anabatistas.

Em *Ateísmo no Cristianismo*¹⁴⁴, Bloch reafirma que a Bíblia só tem futuro se for “transcendente e, ao mesmo tempo, sem transcendência, ou seja, sem um Deus apresentado como um ser que está acima de nós, sentado num trono acima do céu, como o Zeus da Antiguidade”. Na mesma obra, o Autor insiste, de forma peculiarmente ácida, que a Bíblia deveria ser lida com os olhos do Manifesto Comunista “sem deixar que o sal do ateísmo se torne insosso”. A leitura bíblica com os olhos do Manifesto levou Bloch a escrever que o messianismo é o sal da terra, e do céu também, para que o Reino intencionado não se torne insosso!

Obviamente a ousadia do pensamento de Ernst Bloch não agradou a todos. Sua visão de mundo, seu sincretismo entre judaísmo e cristianismo e sua tentativa de estabelecer uma ponte hermenêutica entre marxismo e religião, messianismo e política, provocaram a irritação das mais variadas ortodoxias. O marxismo oficial stalinista rapidamente acusou Bloch de “revisionismo”; desagradou também os representantes da igreja católica oficial, pela defesa das correntes erráticas e protestantes; igualmente o tradicionalismo judaico, por causa dos “desvios” de Bloch à cristologia e na questão da imagem tradicional de Deus.

Contra estas “contradições” o pensador dialético certamente responderia da seguinte maneira: “O que caracteriza o poder e a verdade do marxismo é justamente o fato de ele ter dissipado a nuvem que envolvia os sonhos para frente sem ter apagado as colunas de fogo que neles ardiam, dando-lhes, ao contrário, força e concretude” (BLOCH, 2005, p. 145). Num sentido semelhante, Arno Munster (1993, p. 91) cita uma conferência em 1968, intitulada *Karl Marx, o andar ereto e a utopia concreta*, onde o filósofo da esperança salientava acerca dos

¹⁴⁴ “Ateísmo no Cristianismo”, de 1968, ainda não há versão em português, apud MUNSTER, Arno. Ernst Bloch..., p. 109 e 110.

desvios da social-democracia e do stalinismo, que “o marxismo corre menos riscos por parte de seus inimigos declarados do que por parte as ações de seus amigos”.

O espírito utópico de Bloch, cujas categorias centrais são “possibilidade” e “esperança”, rompem com o estado de reificação do mundo burguês e seu aparato ideológico. Quando Bloch escreve que o “*não*” é um “ainda-não” que pode “vir-a-ser”, ele desmistifica a realidade social estratificada, coisificada e abre uma fronteira no campo da filosofia da práxis rumo ao novo, ao devir, ao futuro, enfim... à esperança. O ímpeto e o desejo irrompem através dos sonhos diurnos e da consciência antecipadora e tem como referência o horizonte mais amplo e mais claro, rumo à nova aurora, num sentido semelhante à frase de Marx e Engels escrita em 1848 no Manifesto Comunista: “tudo que é sólido desmancha no ar”.

Embora haja junção, aproximação e até mesmo fusão de conceitos aparentemente distantes e contraditórios como os temas materialistas e apocalípticos, transcendentos e imanentes, messiânicos e utópicos, razão e fé; Ernst Bloch, com sua erudição enciclopédica e olhar otimista voltado para o futuro, consegue integrá-los de forma coerente e original. A influência e os desdobramentos do pensamento blochiano ainda estão longe de serem compreendidos na prática. No entanto, a Teologia da Libertação¹⁴⁵ na América Latina tem demonstrado a pertinência e eficácia da hermenêutica de Bloch, na qual a história humana e terrena não é paralelamente distante ao projeto salvífico de Deus, mas sim a estrutura concreta onde ocorre a história da salvação. Nesse sentido, a teologia da Libertação seria uma “libertação da teologia” ortodoxa dogmatizada.

Ernst Bloch é mais que um filósofo ou teólogo, antes de tudo “é um artista com penetração psicológica de um escritor maior, um poli-historiador”¹⁴⁶ que entende a origem do processo não em sua gênese, mas no ômega. Como afirmou com segurança Pierre Furter (1974) em estudo pioneiro sobre a dialética de esperança em Bloch, “existe o risco de que, depois de ter consumido Lukács, Gramsci e tantos outros... a ‘antropofágica *intelligentsia*’ brasileira também faça o mesmo com Bloch”. Pela erudição enciclopédica de Bloch, a profecia de Furter é bastante provável, e este é um dos primeiros estudos aplicando a teoria blochiana à práxis social, ao exemplo empírico de esperança e messianismo, no Contestado.

São poucos os dados sobre a fome na região contestada, pois se trata de um bioma rico em termos de lavoura e criação de gado. Todavia, a expropriação das terras devolutas, dos posseiros certamente contribuiu para a possibilidade da fome, pois o sertanejo sobrevive basicamente da agricultura de subsistência. Durante a guerra (nos anos de 1913 a 1916) há

¹⁴⁵ São inúmeros autores, mas os trabalhos mais conhecidos são de Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Enrique Dussel e Hugo Assmann. Ernst Bloch e Walter Benjamin são os teóricos mais influentes na Teologia da Libertação, aproximado marxismo e teologia, utopia e política.

¹⁴⁶ Também é a conclusão de Eric Hobsbawm no capítulo dedicado ao pensamento de Ernst Bloch em *Revolucionários*.

relatos comoventes da fome que assolou os rebeldes com a intensa repressão das forças do Exército. Vinhas de Queiroz (1981) descreve crianças desesperadas aguardando o abate de uma vaca para beber o sangue do animal ainda quente e dois caboclos se estapeando porque um deles tentou comer o couro do cinto do companheiro. A fome, bem entendida como uma pulsão e não como um espasmo ou instinto, certamente contribuiu para a crença na iminência do Reino:

Percurá felicidade	E rezá um credo-em-crúiz
Um abraço meu aceite,	Diz que vem José Maria,
Diz que lá naquela terra	Basta tê confiança nele,
Nos arroio corre leite.	Pra virá tudo alegria.
Nos arroio corre leite	Prá virá tudo alegria
E os serros são cus-cúiz,	Tá por perto o santo monge,
Chega só cantá um terço	Vem S. Jorge a Cavalo
E rezá um credo-em-crúiz.	Peleando já de longe. ¹⁴⁷

Quando um homem tem fome, esta necessidade fisiológica imediata e constrangedora não é recebida com indiferença, mas projeta o homem fora de sua indiferença, provocando o acordar de sua consciência. Este *acordar* é o primeiro sinal de que o homem não só padece de necessidade, mas que tem consciência de ter necessidades. Assim, a consciência da fome é altamente significativa e profundamente rica, porque é constituída por um processo dinâmico e dialético, através do qual torna-se consciência de uma carência, de um bem desejado e da possibilidade de atuar para passar da carência à satisfação. Estes três passos: a tomada de consciência da carência, da possibilidade e de um possível, constituem exatamente o processo do princípio de esperança (FURTER, 1974, p. 80).¹⁴⁸

A *Biblia pauperorum* parece ser uma expressão conceitual típica nos movimentos messiânicos, uma interpretação literal das Sagradas Escrituras para fundamentação do Reino aqui na terra, demonstrada em detalhes no capítulo sobre o Messias José Maria e sintetizada numa rica representação religiosa dos caboclos:

Bem por isso redobremo	Nosso povo arrevortô-se
Nossa fé em Zé Maria;	Contra a canga do estrangeiro,
O Exército Encantado	Esta terra aqui tem dono
Nossos passo ele alumia	Semo nós os brasileiro,
O São Jorge e São Migué	Guerreamo a peito aberto
Tão conosco noite e dia!	Por sê donos verdadeiro.
S. Migué e mais S. Jorge	Nóis fazemo as devoção
Em cavalos muito branco,	Pra seu Zé e João Maria,
Galopeavo entre as nuve	São Migué, S. Sebastião
Dando espora nos potranco,	E a S. Jorge todos dia:
Iam deixando a sordadesca	Se não fosse nossos santo
Uns bem tonto e otros manco.	Que de nós hoje seria? ¹⁴⁹

¹⁴⁷ (FELIPPE, 1995, p. 178).

¹⁴⁸ Pierre Furter (1974, p. 82 e 83) cita o exemplo do sociólogo Antonio Cândido, na obra “Os parceiros do Rio Bonito”, analisando comunidades no interior de São Paulo desintegradas pelo impacto do capitalismo, nota que os camponeses subalimentados e desesperados, com as mudanças que percebem sem compreender, têm visões apocalípticas repletas de banquetes suntuosos, de pratos refinados, de desejos tão concretos quanto impossíveis. Roger Bastide, por outro lado, generalizou esta observação quando, no artigo “Os messianismos e a fome”, estudou as relações entre a fome, o assassinato e o messianismo, citando curiosas alucinações mórbidas provocadas por uma subalimentação constante.

Conclusão:

O céu e a terra pululavam a seu redor, e como poderia aquilo terminar? [...] Eles conheciam o intercurso entre o céu e a terra, o sol sorvido pelo seio e pelas entranhas, a chuva sorvida durante o dia, a nudez que é causada pelo vento no outono. [...] Assim eram suas vidas e inter-relacionamentos: sentir o pulso e o corpo da terra, que se abria para o arado e para o grão, tornava-se macia e maleável depois, e aderiria-lhes aos pés com um peso que puxava feito desejo. [...] Eles montavam em seus cavalos e prendiam a vida em seus joelhos [...].¹⁵⁰

Uma das características do complexo estilo de escrita alegórica de Walter Benjamin é que a metodologia aplicada a determinado ensaio, crítica ou tese ocorre simultaneamente e inerente ao objeto analisado.¹⁵¹ Isso por vezes complica a compreensão da obra, por outras, no entanto, torna-se esclarecedor. Dito isto, pode-se traçar um paralelo entre o estilo literário e a metodologia benjaminiana e algumas peculiaridades do Contestado. No ensaio sobre *As afinidades eletivas de Goethe*, Benjamin distingue a função do crítico e do comentador. Enquanto a crítica busca o teor de verdade de uma obra, o comentário atinge apenas o seu teor factual, esta distinção fica evidente na brilhante alegoria de uma fogueira:

Se quiser-se contemplar a obra em expansão como uma fogueira em chamas vívidas, pode-se dizer então que o comentador se encontra diante dela como o químico, e o crítico semelhante ao alquimista. Onde para aquele apenas madeira e cinzas restam como objeto de sua análise, para este tão somente a própria chama preserva um enigma: o enigma daquilo que está vivo (BENJAMIN, 2009, pp. 13-14).

As palavras de Walter Benjamin, aparentemente desconexas de uma relação empírica com Contestado, ganham fundamentação prática se resgataremos alguns relatos sobre o culto a São João Maria. Na literatura folclórica, nas reminiscências dos franciscanos, ou ainda na literatura militar existem descrições sobre a utilização dos restos do fogo que o Monge fazia nos pousos ao relento, utilizadas como verdadeiras relíquias pelos sertanejos. “As cinzas do fogo que o velho monge fazia eram avidamente disputadas e colocadas em breves suspensos ao pescoço, a fim de afugentarem ‘coisas ruins’ como diziam”, narra o Tenente Pinto Soares (1931, p.13). O carvão feito pelo Monge tornou-se sagrado para seus devotos, utilizados como patuás ou em receitas de cura.

Este exemplo demonstra como os comentadores, como químicos, viram apenas o teor factual do movimento e associaram-no a conceitos pejorativos e reducionistas como “fanatismo”, “obscurantismo”, “misticismo” e “ignorância”. Todavia, numa análise crítica ou “alquimista”, é a vida que se propaga no simples resquício de uma fogueira. A vida, bem entendida num sentido cultural, como manutenção da tradição joanina, propaga a crença e a religiosidade do caboclo na

¹⁴⁹ (FELIPPE, 1995, pp. 162 e 186).

¹⁵⁰ Fragmento do romance *The Rainbow*, de D. H. Lawrence, citado por Raymond Williams (1989, p. 357).

¹⁵¹ Um exemplo temático: no conjunto de aforismos intitulado “Rua de Mão Única”, Benjamin (1995, p. 61) interrompe o texto para expor seu estilo de citação: “Citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção”.

figura dos monges peregrinos daquela região. A tese de Antropologia de Tânia Welter (2007), intitulada “O Profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo”, demonstra como os discursos joaninos ainda são utilizados pela população do interior catarinense como referenciais no que concerne a reagir contra aquilo que está em desacordo com sua cultura, estimular a luta política e anunciar um mundo desejado. Segundo Machado (2008), no imaginário popular, João Maria ainda vive, em estado de sonolência, como um encanto, no Morro do Taió, com mais de 200 anos, o que é considerado pouco, já que o monge é comparado a personagens bíblicos, como Abraão e outros, capazes de viverem mais de 900 anos. Através da alegoria da fogueira pode-se compreender que a cultura sertaneja, o profetismo popular, o catolicismo rústico formaram a base de sustentabilidade de uma longa tradição messiânica, tradição que entrou em choque com a filosofia do progresso positivista, a técnica capitalista liberal e a ética monetária.

Há um conceito sociológico consolidado por Max Weber, este “alquimista das ciências sociais” – como o definiu Michael Löwy – que permite uma melhor síntese entre uma análise crítica esboçada através de referenciais como Benjamin e Ernst Bloch e o quiliasmo dos camponeses do Contestado. É o conceito de “afinidade eletiva”. Löwy (1989) justifica o emprego do conceito criticando a sociologia pautada nas terminologias conceituais da física e da biologia, de inspiração comtiana. Propõe utilizar um campo semântico mais vasto, como das religiões, dos mitos, da literatura e até das tradições esotéricas, pois “não tomou Max Weber o conceito de *carisma* da teologia cristã, e Mannheim o de ‘constelação’ da *astrologia* clássica?”

“Afinidade eletiva” é um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou a “influência” no sentido tradicional. Trata-se de uma analogia e um movimento de convergência, atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão. Michael Löwy (1989; 2000; 2008) tenta fundar um estatuto metodológico desse conceito, como instrumento de pesquisa interdisciplinar que permita tornar mais dinâmica a análise das relações de fenômenos econômicos, políticos, religiosos e culturais.

O termo tem origem no final da Idade Média como metáfora dos alquimistas para a atração natural entre metais. No final do século XVIII a terminologia química “atração eletiva” já aparece em alguns livros como “afinidade eletiva”. Conceito que Goethe tornará célebre num romance com o mesmo título. Para Goethe, existe afinidade eletiva quando dois seres ou elementos “buscam-se um ao outro, atraem-se, ligam-se um ao outro e a seguir ressurgem dessa união íntima numa forma (*Gestalt*) renovada e imprevista”. Com Goethe o termo passa do domínio das ciências naturais para a literatura; do vínculo entre metais para a estreita relação

entre almas. Mas a apropriação do conceito para categoria sociológica viria somente com Max Weber, que Löwy (1989, p. 12) descreve como “grande alquimista da ciência social”.

Para caracterizar diferentes formas de modalidade religiosa e sua aproximação com relações específicas de economia, Weber utiliza-se do termo “afinidade eletiva”. A brilhante análise que este sociólogo fez da Reforma Protestante, difere-se de Marx não apenas quanto ao enfoque teórico idealista, em contraposição ao materialismo dialético de Marx. Weber jamais afirmou que o puritanismo ou a ética protestante tenham influenciado diretamente, ou determinado o surgimento da economia capitalista. Sua abordagem busca elucidar em que medida o movimento religioso, em consequência de suas *afinidades eletivas*, influenciou o desenvolvimento da cultura material. Nas palavras do próprio Weber (1983, p. 24-25), “o ascetismo e a devoção eclesiástica, de um lado, e, a participação na vida industrial do capitalismo, do outro, possam vir a estruturar-se numa íntima relação de afinidade”.

A afinidade eletiva entre utopia libertária e religião, política e messianismo tende a chagar ao grau de fusão, teoricamente nas obras de Walter Benjamin e Ernst Bloch; na prática entre os caboclos do Contestado. A forma original em gestação, a figura inédita que se esboça nessa alquimia espiritual complexa na obra benjaminiana e blochiana, é a de uma nova concepção de história e de temporalidade que Michael Löwy, emprestando uma expressão de George Lukács, chamou de messianismo histórico ou concepção romântico-messiânica da história. Oposta à concepção estritamente *quantitativa* da temporalidade, que percebe o movimento da história como um *continuum* de aperfeiçoamento constante, de evolução irreversível, da acumulação crescente, da modernização cujo motor reside no progresso científico, técnico e industrial, em suma como contraponto ao paradigma do progresso, o messianismo histórico ou concepção romântico-milenarista da história está em ruptura com essa filosofia do progresso e com o culto positivista do desenvolvimento científico e técnico. Propõe uma concepção *qualitativa*, não evolucionista do tempo histórico, na qual a volta ao passado representa o ponto de partida necessário para o salto em direção ao futuro, em oposição à visão linear, unidimensional, puramente quantitativa da temporalidade enquanto progresso cumulativo (LÖWY, 1989).

Com uma visão crítica da modernidade, da civilização industrial, o messianismo é incorporado como expressão milenar das esperanças, sonhos e aspirações dos párias e excluídos da história, como uma “tradição dos oprimidos”, utópica e subversiva, e como a fonte de uma visão descontínua da temporalidade. Contrariamente ao tempo dos relógios ou calendários, vazios e homogêneos, a tradição dos oprimidos está carregado e preenchido de “tempo atual” ou “o agora” que faz explodir o *continuum* da história, no qual há estilhaços do tempo messiânico,

“pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias” (BENJAMIN, 1994, p. 232, Tese XVIII B).

Neste trabalho os conceitos empregados na análise do messianismo no Contestado são conceitos ontológicos, isto é, aqueles inerentes ao próprio ser social, ao homem. Conceitos como esperança, fé, fome, utopia constituem, nesta perspectiva, elementos imprescindíveis na organização e manutenção da irmandade sertaneja. A Esperança não é natural, é uma insurreição humana contra o natural. É um protesto organizado e sistemático contra o deixar-ser, contra o conformismo, contra a evolução normal: que conduzem ao nada e ao niilismo e omitem a possibilidade da perfeição. A esperança é um princípio na medida em que reanima o passado – chamando os mortos a uma nova vida – que nos orienta no presente, que visa o futuro. “Esperar não é escapar à sua condição nem para frente, nem para trás; é sentir-se provocado até a parte mais íntima de sua existência pela sua situação atual. Assim, a esperança é uma contestação radical” (FURTER, 1974, p. 117).

A fé é uma atitude total em que o homem mobiliza todas as suas energias para uma ação única em favor da irrupção do Reino neste mundo. A fé como atitude total implica uma fundamental unidade entre a ação e a reflexão que exclui qualquer dicotomia ou dualismo ético. A totalidade da fé implica uma dimensão *coletiva e comunitária*. A terceira característica da fé é, portanto, a sua *temporalidade*. A fé não é, nem um estado privilegiado (de graça), nem um estágio (de uma ascensão espiritual), e menos ainda um instante fugaz (e estético de inspiração). É uma maneira de se constituir pessoalmente numa história coletiva pela sua temporalidade. Neste sentido, a fé é sempre uma história que transforma a situação onde estamos colocados (FURTER, 1974, p. 197). Esperança e fé, bem entendidos de acordo com as definições de Ernst Bloch, estão sempre voltadas para o devir, são afetos expectantes que indicam para frente, o contexto temporal do seu conteúdo é o futuro, sendo que a esperança implica o bem-supremo, a bem aventura irrompendo, que dessa forma ainda não existiu.

Essa utopia, ou o desejo do mundo perfeito, permitem imaginar o presente sem aflições e males. A privação e a fome abrem as portas para a gênese do messianismo. A construção da utopia, de acordo com o teólogo Alexandre Rossi, é uma construção epistemológica para negar a realidade como única possível, constitui, portanto, um processo de conhecimento do real, pois nosso mundo só pode ser compreendido porque temos a ideia de um mundo perfeito. Portanto, só compreendemos a realidade a partir da projeção do real. Karl Mannheim diz que “um estado de espírito é utópico quando está em incongruência com o estado de realidade dentro do qual ocorre”. A utopia seria então a superação da realidade concreta, quando esta aparece em níveis de intolerância, violência ou dominação (ROSSI, 2002, p. 216).

O messias é o sujeito realizador dessa utopia, ele irrompe o presente em relação àquilo que ainda está ausente. Na medida em que projeta algo perfeito, ou perfeitíssimo, o mundo de Deus, o messias nega o tempo presente e visa o melhoramento social e da própria humanidade, à imagem e semelhança do céu e do *ens perfectissimum*.

Neste sentido, procurou-se evidenciar, contrastando o mundo rústico do sertanejo com a racionalidade positivista, um choque cultural e a manutenção da ética, valores e costumes tradicionais pautados sempre nas representações bíblicas e nas pregações dos Monges. Espera-se que assim os protagonistas do evento surjam de forma mais imponente que os conceitos genéricos impostos a eles e que sua visão de mundo esteve sempre amparada por uma tradição bíblica que percorre milênios. Tradição restrita ao mundo camponês do planalto catarinense e paranaense, pois como demonstra a Tese de Márcia Espig (2008), os trabalhadores contratados pela *Brazil Railway* para a construção da EFSPRG, que no auge chegaram a mais de sete mil operários, tiveram participação pouco significativa nos eventos de 1912-1916. Essa nova visão dos operários, ou turmeiros da Estrada de Ferro refuta a afirmação do Gen. Setembrino de que esses elementos aderiram à revolta engrossando as fileiras da “guerra santa”, afirmativa que nas entrelinhas serviu para justificar a repressão aos rebeldes. Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 145) já havia pressentido o equívoco quando constatou que entre as lideranças do movimento, os comandantes da briga, não havia nenhum personagem forasteiro; mas a comprovação documental para a hipótese veio com Márcia Espig.

Esses fatos nos permitem concluir que os rebeldes do Contestado, sendo formados quase que exclusivamente por setores orgânicos daquela região, estavam inseridos num campo de experiência comum, numa mesma tradição cultural que remete aos ensinamentos do primeiro João Maria (Agostini), reformulado pelo segundo João Maria e consolidado de forma radical pelo Messias Caboclo José Maria. Esse fio condutor que liga os três monges peregrinos constituiu um “sistema de crença”, como afirma a Tese do sociólogo Cesar Goes, ou um “Evangelho caboclo” como notou o folclorista Euclides Felipe. Tais fatores, imprescindíveis na formação e organização da Santa Irmandade, podem ser compreendidos em termos políticos em sintonia com o messianismo, pois não se pode apreender o movimento das formas de vida cultural e religiosa sem relacioná-las com as mudanças da estrutura econômica e social. Michael Löwy (1989, p. 109), citando Miguel Abensour, demonstra que a dimensão religiosa não é uma fuga do político para o místico, mas uma forma de “buscar o desvio do absoluto que permitiria à utopia subverter os jogos políticos clássicos, situar-se em relação à questão revolucionária”.

Mas em vez de “determinação” pela economia, é preciso discuti-la em termos de vínculo, ou dependência, da cultura em relação à realidade socioeconômica. Admitindo a autonomia das superestruturas pode-se compreender que o messianismo constitui um importante

pilar do pensamento ocidental, e fugir de interpretações ortodoxas como as de Rui Facó e Maurício Vinhas de Queiroz, ricos em termos documentais e qualidade literária, mas reducionistas quando associam os movimentos messiânicos ou milenaristas à meros reflexos do atraso cultural mantido pelo latifúndio e pelo coronelismo da Primeira República. Há na interpretação deste trabalho uma dívida enorme ao conceito de “origem” de Walter Benjamin, ou proto-saltos de uma estrutura histórica no desenvolvimento histórico numa longa duração, interrompendo um desenvolvimento catastrófico sempre quando este está em incongruência com a cultura messiânica; e ao conceito ontológico de Ernst Bloch, do homem como ser-em-possibilidade, utópico por excelência e *contestador* por natureza. A obra desses autores impregnados de messianismo judaico e cristão, em conjunto, constitui um referencial metodológico que permite compreender a dicotomia típica do Contestado, isto é, o horizonte restaurador (monarquista) de uma Idade de Ouro, e o horizonte utópico, a expectativa em direção ao Reino, ao *millenium*. O retorno ao passado edênico aparentemente contraditório e reacionário para um movimento subversivo e revolucionário, volta-se para o futuro, para o devir, na expectativa de constituir na terra um paraíso perfeito. Entre a experiência (no passado) e a expectativa (futura) há o que pode ser denominado de “uma dobra no tempo”, uma ruptura com o desenvolvimento linear profano. Esta complexa relação dialética só pode ser compreendida a partir de autores e numa concepção dialética de história, fator que levou os historiadores positivistas a uma interpretação factual e equivocada do messianismo e milenarismo.

Se pensarmos de acordo com Walter Benjamin (1994, p. 165) – e este não é um autor determinista – afirmando que “a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisariam de mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura”, compreende-se melhor a lacuna entre o modo de vida caboclo e a constante aceleração da técnica positivista republicana, que uma autora definiu como *vertigem*. Dito de outra forma, a modernização implantada pelos novos modos de produção na Primeira República não se refletiu em todos os níveis culturais, sobretudo aqueles do interior brasileiro, onde os costumes ainda estavam pautados na ética monarquista, no paternalismo, na economia moral.

No romance histórico *O Contestado*, Walmor Santos (2009) definiu o conflito de forma enfática como “a guerra dos equívocos”. Equívoco dos rudes coronéis e sua ganância por terra; equívoco da Igreja Católica, que tomara o partido do poder em vez da opção franciscana pelos pobres; equívoco da *Brazil Railway Company* e seu famigerado anseio por terras aliada à ação arbitrária contra posseiros; equívoco dos afoitos militares, que tomaram por inimigos os compatriotas famintos por justiça e pão e acabaram armando-os contra eles mesmos ao contratar mercenários, ou vaqueanos. Múltiplos equívocos mancharam o solo brasileiro com sangue

sertanejo, evidenciando um contraste da breve Primeira República, entre o *poder da fé* (catolicismo rústico caboclo) e a *fé no poder* (militar, político e civil).

O maior equívoco, todavia, foi a visão pejorativa e depreciativa que as classes dominantes relegaram aos sertanejos fiéis de João e José Maria, como meros fanáticos. A semântica negativa do conceito de “fanatismo” tem acompanhado a memória dos rebeldes nos últimos cem anos após a guerra. Este trabalho teve como objetivo, de forma modesta, contribuir para a dissipação do termo inadequado. Como afirmou Edward Thompson (1987, p. 34), “apenas o historiador míope considera ‘cegas’ as explosões da multidão”, quando o contexto é favorável e surgem as agitações de massa, evidenciam-se melhor as energias ativas da tradição, pois “o Cristão luta contra o Demônio no mundo real”. Às explosões da multidão soma-se o elemento messiânico, bem entendido como uma tradição cultural no ocidente.

Referências bibliográficas:

Fontes:

- ANTUNES, Ezequiel. *O Contestado entre Paraná e Santa Catarina: gênese do fanatismo e a lenda do Monge. Origens da rebelião, causas determinantes e seus desastres*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1918.
- ASSUMPÇÃO, José Herculano D'. *A campanha do Contestado*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 2 vols., 1917
- FELIPPE, Euclides J. *O último jagunço: folclore na História do Contestado*. : Curitiba: Universidade do Contestado, 1995.
- LEMONS, Alfredo de Oliveira. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte da minha vida naqueles tempos: 1913-1916 (dat. Zélia Lemos)*. Curitiba, 1954.
- PEIXOTO, Demerval. *A campanha do Contestado*, 3 vols. Curitiba: Fundação Cultural, 1995.
- PROCESSO-CRIME, Batalha do Irani. Comarca de Palmas, 1912, fotografado.
- SINZIG, Frei Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Vozes, 1934.
- SOARES, José Octaviano Pinto. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.
- STULZER, Aurélio. *A Guerra dos Fanáticos (1912-191: A contribuição dos franciscanos*. Vila Velha: (s. ed.), 1982.

Bibliografia Específica:

- AFONSO, Eduardo José. *O Contestado*. São Paulo: Ática, 2007.
- AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Ed. UFSC; São Paulo: Cortez Editora, 1984.
- BERNADET, Jean-Claude. *Guerra camponesa no Contestado*. São Paulo: Global, 1979.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *João Maria: Interpretação do Contestado*. Cia Editora Nacionais: São Paulo, 1960.
- CAVALCANTI, Walter Tenório. *Guerra do Contestado: verdade histórica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006.
- DIACON, Todd. *Millenarian vision, capitalist reality: Brazil's Contestado rebellion, 1912-1916*. Durhan: Duke University Press, 1986.
- ESPIG, Márcia Janete. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Pelotas: UFPel, 2011.
- _____, *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Dissertação de mestrado em História, UFRGS. Porto Alegre, 1998.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995.
- _____, MACHADO, Paulo Pinheiro (orgs.). *A Guerra Santa Revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2008.
- GALLO, Ivone Cecília D'Avila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- _____, *O Contestado e seu lugar no tempo*. Tempo. Rio de Janeiro: 7Letas, v.6, n. 11, p. 143-156, jul. 2001.
- GOES, Cesar H. B. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. Tese sociologia, UFRS, 2007.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*; Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2012.
- LUZ, Aujor Ávila da. *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1999.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- _____. *A Igreja e o movimento do Contestado*. In: SOUZA, Rogério; OTTO, Clarícia (Orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Isular, 2008.

- MONTEIRO, Dulgas 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: FAUSTO, B. (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930). São Paulo: Difel, 1997.
- MORCELLIN, Renato. *Os guerrilheiros do Contestado*. São Paulo: Editora do Brasil, 1989.
- NASCIMENTO, Noel. *Casa Verde: Guerra do Contestado*. 3.ed. Editora Litero-Tecnica: Curitiba, 1985.
- OLIVEIRA, Godofredo. *O bruxo do Contestado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1996.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- _____, *La Guerre Sainte au Brésil: Le mouvement messianique du Contestado*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris. Boletim 187 FFLCH-USP. São Paulo, 1957.
- RODRIGUES, Rogério Rosa. *Veredas de um grande sertão: a Guerra do Contestado e a modernização do Exército brasileiro*. Tese (Doutorado), UFRJ, 2008.
- _____, *Imagens cruzadas: exército e sertão na Primeira República*. Hist. cienc. saude-Manguinhos. vol.19 no.4 Rio de Janeiro Oct./Dec. 2012
- SANTOS, Walmor. *Contestado: a guerra dos equívocos, o poder da fé*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- SCHÜLER, Octacílio. *Taipas: origem do homem do contestado*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.
- TELLES, Vicente (org.). *Folclore Itinerante do Contestado*. Irani, Santa Catarina, 2002.
- THOMÉ, Nilson. *Trem de ferro: história da ferrovia no Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1983.
- _____, *Os iluminados: personagens e manifestações místicas no Contestado*. Florianópolis: Insular, 1999.
- TONON, Eloy. *Os monges do Contestado: Permanências, predileções e rituais no imaginário*. Palmas: Kayganguê, 2010.
- _____, (Org.). 2012 – centenário do movimento do Contestado. Palmas: Kayganguê, 2012.
- TOTA, Antônio Pedro. *Contestado: a guerra do Novo Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- QUEIROZ, Mauricio Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado, 1912 – 1916*. São Paulo: Ática, 1981.
- VELENTINI, Delmir J. *Atividades da Brazil Railway Company no sul do Brasil: a instalação da Lumber e a guerra na região do Contestado (1909-1916)*; Tese (Doutorado em História). PUCRS, 2009.
- Welter, Tânia. *O profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina*; Tese (Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2007.

Bibliografia Geral

- ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ANDRADE, Solange R. A romaria enquanto manifestação da religiosidade católica. In: OLIVEIRA, Terezinha. *Religiosidade e Educação na História*. Maringá: Eduem, 2010.
- ARISTÓFANES. *Um deus chamado dinheiro; As nuvens; Só para mulheres*. Tradução do grego, introdução e notas, Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contesto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UNB, 1993.
- BARROS, Souza. *Messianismo e violência de massa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Rua de mão única*. Obras escolhidas volume 2. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2009.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autentica, 2011.

- _____. *O capitalismo como religião*. Organização Michael Löwy; tradução Nélío Schneider, Renato Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O anjo da história*. Organização e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Ensaio Reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.
- _____. *O conteúdo de crítica de arte no Romantismo Alemão*. Tradução e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuas, 1993.
- BENSUSSAN, Gérard. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Munzer, o teólogo da revolução*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. *O princípio esperança*. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 2005; 2006. (3 volumes).
- BURKE, Peter. *O que é história cultural*. Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- CARDOSO, Ciro. F.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios sobre teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. Tradução Cláudio Marcondes. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DIAS, Reginaldo B. *Sob o signo da revolução brasileira: a experiência da Ação Popular no Paraná*. Maringá: Eduem, 2003.
- DINUR, Ben-Zion; Et Al. *Vida e valores do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- DURKHEIN, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- ENGELS, Friedrich. As guerras camponesas na Alemanha. In: ENGELS. *Revolução antes da Revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Rio de Janeiro: Global Editora, 1985.
- _____. *O Cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília A. Neves. *O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- FURTER, Pierre. *A Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin, IEA-USP, 1998, s/p.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HOBSBAWM, Eric. *Rebeldes primitivos: estudo sobre as formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- _____. *Sobre História*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1976.

- _____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. *Os trabalhadores: estudo sobre a história do operariado*. Tradução Mariana Leão Teixeira Viriato de Medeiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- _____. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- HERMANN, Jacqueline. História das religiões como disciplina. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*, ensaios sobre teoria e metodologia, Rio de Janeiro, Elsevier, 1997.
- _____. Religião e política no alvorecer da República. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- HOCHMAN, Gilberto. *Regulando os efeitos da interdependência: sobre as relações entre saúde pública e construção do Estado (Brasil 1910-1930)*. Estudos Históricos: Rio de Janeiro, vol.6, n. 11, 1993, p. 40-61.
- KONDER, Leandro. *O marxismo na batalha das ideias*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- KAUTSKY, Karl. *A origem do cristianismo*. Tradução de Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- KAYE, Harvey J. *Los historiadores marxistas británicos: un análisis introductorio*. Zaragoza: Universidad, Prensas Universitarias, 1989.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução Paulo Menezes. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.
- LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o Regime Representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e a representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCA, 1999.
- LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei (Org.). *Historiadores de nosso tempo*. São Paulo: Alameda, 2010.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lucia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de História*. Tradução de Wanda Nogueira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Georg Lukács e Walter Benjamin*. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 19. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários: a evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo: Lech, 1979.
- _____. *A filosofia da história de Walter Benjamin*, IEA-USP, 2002.
- _____. *Eric Hobsbawm, o sociólogo do milenarismo campesino*. IEA-USP, 2010.
- MELO, José J. P.; PITAELLI, Marcos R. *Ensaio sobre o cristianismo na antiguidade: história, filosofia e educação*. Maringá: Eduem, 2006.
- MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1860)*. Maringá: Eduem, 2004.

- MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858. Tradução de Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. EFRJ, 2011.
- _____. O 18 brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl; ENGEL, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Manifesto do partido comunista*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A República consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Editora da FGV; Edur, 2007.
- MORUS, Thomas. *A Utopia*. Tradução Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d].
- MATOS, Olgária Chain F. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- MUNHOZ, Sidnei. Thompson, o Marxismo, a New Left e a ação política. In: PELEGRINI, Sandra de Cássia; ZANIRATO, Silvia Helena. *Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica*. Maringá: Eduem, 2005.
- _____. *Fragmentos de um possível diálogo com Edward Palmer Thompson e com alguns de seus críticos*. Revista de História Regional, Ponta Grossa, v.2, n.2, p. 153-158, 1997.
- MUNSTER, Arno. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993.
- _____. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- PITARELLI, Marcos Roberto. *A Humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o homem nas ruínas do Império Romano*. Maringá: Eduem, 2012.
- PORTELLI, Hugles. *Os socialismos no discurso social católico*. Tradução de Helena de Albuquerque Livramento. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- PRIORI, Angelo. Movimentos sociais no campo: perspectiva de abordagem e análise historiográfica. In: PELEGRINI, S.C.A.; ZANIRATO, S.H. *Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica*. Maringá: Eduem, 2005.
- RUDÉ, George. *Ideologia e protesto popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- REIS, José Carlos. *História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- _____. *Nouvelle Histoire e tempo histórico*. A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *A história, entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- SCHOLEM, Gershon. *Correspondência*. Tradução Neuza Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A porta estreita pela qual pode entrar o Messias*. Reflexão: Filosofia e Messianismo. PUC-Campinas, v.33, n. 94, p. 25-31, 2009.
- SIQUEIRA, Tércio M.; SANTOS, Suely Xavier. *O messianismo: desde o antigo testamento até Jesus Cristo*. São Paulo: Cedro, 2008.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. *Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus, 2002.
- THOMPSON, Edward. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *A formação da classe operária inglesa*. Tradução de Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (3 volumes).

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Irene e Tomás Szmrecsánui. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

_____. *Sociologia das Religiões*. Tradução Cláudio Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a Cidade na história e na literatura*. Tradução Paulo Henrique Brito. São Paulo: Cia da Letras, 1989.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.