



Doi: 10.4025/7cih.pphuem.1261

O MESSIANISMO COMO ELEMENTO DA CULTURA POPULAR E ERUDITA NO CENTENÁRIO DA GUERRA DO CONTESTADO (1912-1916)

Rui Bragado Sousa
Mestre em História, UEM. Docente Unicesumar.

Resumo: O 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 recente literatura do Contestado, relacionando a cultura popular dos sertanejos da “guerra santa” com a cultura erudita na filosofia de Walter Benjamin e Ernst Bloch, uma hipótese de circularidade cultural. A teoria fornece os conceitos para pensar o messianismo como uma tradição cultural no ocidente e a prática (os rebeldes e o monge José Maria) demonstra a tentativa da construção do milenarismo na terra.

Palavras-chave: Guerra do Contestado; Messianismo; Circularidade cultural.

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 (Ernst Bloch, O princípio esperança).

Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado (Oswald de Andrade).

1. Introdução

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.

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. Geração esta eminentemente positivista e militar, que Rogério Rosa (2008) chamou de “historiadores de farda”. O segundo, no qual se entendem os movimentos milenares como expressão dos conflitos no campo, com viés notadamente sociológico. 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. 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.

Os historiadores *strictu-sensu* voltaram-se tardiamente para a análise dos movimentos de cunho messiânico. Eric 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 (historiadores de farda) 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 (2008) 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 Contestado¹ tornou-se um objeto sociológico apenas, enquanto que a historiografia propriamente dita estende o leque interpretativo para as questões materiais, palpáveis e políticas.

Naturalmente há exceções a esta regra que, embora não enfatizem o elemento messiânico do confronto, tangenciam para uma análise religiosa da questão. São os trabalhos de Marli Auras (1984), uma interpretação gramsciana sobre a 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. Entretanto, não há um trabalho de pesquisa específico sobre o messianismo desde a geração sociológica, até onde se pôde pesquisar.

É justamente nesse “hiato” historiográfico que este trabalho se insere e justifica-se. Na tentativa de apreender os movimentos de característica messiânica²

¹ Por “religiosidade popular” entende-se as 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.

² 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 Isaura, *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.

e milenarista³ 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 política 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 em Taquaruçu 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 cabocla⁴. 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”.

2. Metodologia: história social da cultura e circularidade cultural

A metodologia da História Cultural permite estabelecer aproximações (circularidade) e resgatar alguns elementos marginalizados na recente historiografia, como a festa, sempre intimamente ligada com o messianismo. 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

³ “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).

⁴ Por “cultura cabocla” compreendo a experiência histórica, a tradição e o contato com os monges peregrinos da região Sul, desde o primeiro João Maria (Agostini) até o segundo João Maria e o “Messias Caboclo” José Maria. 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). Pois “a História é o choque entre a tradição e a organização política” (BENJAMIN, 2012, p. 33).

regra geral, fenômeno que Douglas Monteiro (1974) chamou de “festa permanente”, onde por um curto período, os caboclos aproximaram-se do “Reino de liberdade”. 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 (*apud* 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”, diz Mikhail Bakhtin.

As festividades – escreve Bakhtin – são uma forma *primordial*, marcante, da civilização humana. Durante a festa, é a própria vida que se representa, e por certo tempo, o jogo⁵ se transforma em vida real. Mikhail Bakhtin consolida termos fundamentais na História cultural, como carnavalização da cultura e realismo grotesco,⁶ na obra sobre as relações entre Rabelais e a cultura popular. Essa penetração da cultura popular no seio da ideologia “superior” (em Rabelais, mas também em Shakespeare, Boccaccio e Cervantes) ocorre no Renascimento devido à decadência das fronteiras linguísticas, entre a literatura oficial e não-oficial, latim e línguas vulgares; em parte pela decomposição do regime feudal e teocrático da Idade Média. “Mil anos de riso popular foram assim incorporados na literatura do Renascimento” (BAKHTIN, 1996, p. 62).

A crítica de Carlos Ginzburg é que os protagonistas que Bakhtin tentou descrever – os camponeses e artesãos – falam quase que exclusivamente através

⁵ No clássico *Homo Ludens*: o jogo como elemento da cultura, Johan Huizinga (2012), afirma que o jogo antecede a própria cultura, reside no mito, no ritual, no próprio jogo de palavras: a metáfora. O jogo se torna uma necessidade urgente na medida em que o prazer por ele provocado o transforma numa necessidade. Seu ambiente dominante é a festa, que implica na *interrupção* da vida cotidiana.

⁶ O termo “grotesco” surge no século XV, deriva de “*grotta*”, ou gruta de escavações onde foram encontrados formas de arte opostas ao convencional, ao sublime; são formas deterioradas, invertidas, eróticas, deformadas. Importante ter em mente que o conceito está presente no ensaio de Benjamin sobre *Eduard Fuchs* e o erotismo.

de Rabelais. Ginzburg deseja uma sondagem direta, sem intermediários ao mundo popular. Ginzburg busca penetrar no que chama de cultura das classes subalternas (lembrando Gramsci), através do exemplo do moleiro friulano Menochio. Se por um lado há dicotomia cultural, por outro há circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica (ou cultura popular e erudita). É com conceito de circularidade cultural, formulado por Bakhtin e consolidado por Ginzburg que procuramos uma metodologia específica para o mundo camponês da Primeira República.

Um exemplo reconhecido de circularidade cultural no Brasil é a tese de Jacqueline Hermann sobre o sebastianismo português, intitulada *No Reino do desejado*. Os 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 denomina como “cultura artesã apocalíptica”. Pode-se estabelecer uma ponte ou um corolário das definições de Jacqueline Hermann sobre o messianismo português com o caso do Contestado, como uma “cultura campesina messiânica”.

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 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).

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”, torna-se coerente afirmar que o historiador da cultura deve abordar tanto o mundo das ideias e cultura, como a sociedade material, a base econômica. Afinal, como demonstra Terry Eagleton (2011), Cultura⁷ denotava no início um processo completamente material, o que foi depois metaforicamente transferido para as questões do espírito; da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar o solo à divisão do átomo. A construção da cultural está, portanto, desde sua origem epistemológica, relacionada com a natureza e com o trabalho. Com base em suas raízes etimológicas no trabalho rural, a palavra primeiro significa algo como “civilidade”; depois, no século XVIII, torna-se mais ou menos sinônima de “civilização”, no sentido de um processo geral de progresso intelectual, espiritual e material. A cultura é o sinônimo e a antítese da civilização.

3. O messianismo, erudito e popular

A afinidade eletiva entre utopia libertária e religião, política e messianismo tende a chagar ao grau de fusão, teoricamente nas obras de Walter Benjamin, Ernst Bloch⁸ e do jovem Lukács.⁹ A forma original em gestação, a figura inédita que se

⁷ A origem da palavra “cultura”, do latim *culter*, designa a relha de um arado, deriva de trabalho e agricultura, colheita e cultivo. A raiz latina da palavra cultura é *colere*, com significado diverso, desde cultivar a adorar e proteger. Também pode significar, via o latim *cultus*, no termo religioso “culto”.

⁸ 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, mas recuso o seu mundo” (MUNSTER, 1993, p. 65).

⁹ Em obra sobre a evolução política de Lukács e os intelectuais revolucionários da primeira metade do século XX, Michael Löwy (1979) cita as memórias de Marianne Weber, a esposa de Max Weber, que descreve o jovem Lukács como “agitado por esperanças escatológicas na vinda de um novo Messias” e considerando “uma ordem social fundada na fraternidade como pré-requisito da Salvação”. Um epigrama bastante irônico e bem humorado resumia com perfeição a visão de mundo desses jovens intelectuais: “Como se chamavam os quatro evangelistas? Marcos, Mateus, Lukács e Bloch”.

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).

Quanto a essa concepção da História 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,¹⁰ 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”. Tende a escapar às 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 Dostoievski – permite delimitar essa figura paradoxal e buscar o ponto de convergência messiânica entre o sagrado e o profano.

A obra mais densa e elaborada de Benjamin é certamente a *Origem do drama barroco alemão*. Inicialmente apresentada como tese de livre docência ou Habilitação na Universidade de Frankfurt, tem como propósito inicial distinguir a

¹⁰ Max Weber (1983) 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.

forma desse drama, enquanto “drama trágico” (*Trauerspiel*)¹¹, da tragédia (*Tragödie*), e procura demonstrar as afinidades existentes entre a forma literária do drama trágico e a forma artística da alegoria¹². A tese foi esboçada em 1916 num curto texto chamado “Drama barroco e tragédia”. O fragmento é uma das primeiras formulações do que Michael Löwy chama de “crítica teológica” ao tempo mecânico, e constitui um dos fundamentos filosóficos de sua rejeição às ideologias do progresso. Para Walter Benjamin, não se pode pensar nenhum acontecimento empírico isolado que não tenha uma relação necessária com a constelação temporal específica em que acontece. Mas o tempo da história é diferente do tempo da mecânica, ele pondera. O tempo dos calendários ou dos ponteiros do relógio não contém o que ele chama de “tempo preenchido”, pois são mecanicamente ascendentes, quantitativos, em detrimento do tempo vivido, ou da experiência. “A esta ideia do tempo preenchido chama-se na Bíblia – e esta é a sua ideia histórica dominante – o tempo messiânico” (BENJAMIN, 2011, p. 262).

O “tempo messiânico” enquanto teoria tem sua fundamentação prática nas prédicas do monge José Maria. O “Messias caboclo” José Maria certamente soube aproveitar a tradição de João Maria presente nos sertões do Paraná e Santa Catarina até os dias atuais. O primeiro João Maria, Giovanni Maria de Agostinho (1801-1869) deixou um legado de santidade e devotos por conta da lenda das águas santas, por onde andou.

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”. É conveniente lembrar que o segundo João Maria previu acertadamente, em linguagem profética, futuras guerras, a vinda de “gafanhotos de aço” (serrarias), que

¹¹ *Trauerspiel* deveria traduzir-se, literalmente, por “drama lutuoso”, que não corresponde a nenhuma designação do gênero em português. Optei por “drama trágico” para fugir à tradução, comum em línguas românticas, de “drama barroco” que não está no termo original nem designa também nenhum gênero dramático particular (nota do tradutor João Barrento). Neste momento, utiliza-se o termo “drama trágico”, seguindo as explicações de Barrento; contudo, alguns autores ainda fazem uso do termo drama barroco, e outros preferem não traduzi-lo, mantendo o termo em alemão: “Origem do *trauerspiel* alemão”.

¹² “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 *allos*, outro e *agorein*, dizer)” (GAGNEBIN, 1999, p. 34)

comeriam toda a madeira, de “dragões que soltam fogo pelas ventas” (trens), e que a cidade de Curitiba viraria “tapera”¹³. O sociólogo Cesar Goes (2007) demonstra que 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*. Goes busca as formas que articulam esse sistema na “sociologia da experiência”.

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

José Maria ficou conhecido entre as regiões de Palmas (PR) e Curitiba (SC) por ser um notório curandeiro, conhecedor das plantas medicinais, alfabetizado e leitor das lendas de Carlos Magno e os doze Pares de França. As práticas deste terceiro monge constituem, de acordo com a tese de Marli Auras (1984), “o processo pedagógico de organização da irmandade cabocla”. E sua morte em outubro de 1912 pode ser considerado uma “parússia cristã” em pleno século XX. Imediatamente após perecer na primeira batalha do Irani, correu a crença de sua ressurreição. Isso fica patente no fato de que o monge não foi enterrado, mas apenas coberto com algumas tábuas, para que pudesse retornar. E uma vez frustrado a segunda vinda, um ano após sua morte os camponeses voltaram a reunir-se em Taquaruçu, a “Jerusalém cabocla” à sua espera. Tal processo reavivou a guerra que estava em

¹³ “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).

latência desde 1912 e persistiu até 1916 com a intervenção do Exército com quase metade de seus efetivos, deixando um saldo de aproximadamente dez mil mortos.

4. Considerações finais

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.¹⁴ 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 um a fogueira em chamas vividas, 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”.

¹⁴Um 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”.

Todavia, numa análise crítica ou “alquimista”, é a vida que se propaga no simples resquício de uma fogueira.

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?”

A partir dos conceitos de 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). Esta abordagem difere também da análise sociológica de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) e seu conceito de “anomia social” e da busca por um “tipo ideal” para apreender o messianismo dos sertanejos do Contestado.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- 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.
- _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas volume 3. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *Ensaio Reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autentica, 2011.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 2005; 2006. (3 volumes).
- _____. *Thomas Munzer, o teólogo da revolução*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- CARDOSO, Ciro. F.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios sobre teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*; tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*; tradução Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

ESPIG, Márcia Janete. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Pelotas: UFPel, 2011.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

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.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Revisão Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes primitivos: estudo sobre as formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. Eric. *Sobre História*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*; tradução João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012.

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.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

MONTEIRO, Dulgas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.