

História em revista

revista do núcleo de documentação histórica



* Obra editada e publicada em novembro de 2017



Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

Reitor: Prof. Dr. Mauro Augusto
Burkert Del Pino
Vice-Reitora: Profa. Dra. Denise
Petrucci Gigante

Pró-Reitora de Extensão e Cultura: Profa. Dra. Denise
Marcos Bussolleti

Pró-Reitor de Graduação: Prof. Dr. Alvaro Luiz Moreira
Hypolito

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr.
Luciano Volcan Agostini

Pró-Reitor Administrativo: Antônio Carlos de Freitas Cleff

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Luiz
Osório Rocha dos Santos

Pró-Reitor de Recursos Humanos: Sérgio Eloi Teixeira
Wotter

Pró-Reitor de Infra-Estrutura: Evaldo Tavares Kruger

Pró-Reitora de Assistência Estudantil: Ediane Sievers
Acunha

Diretor da Editora e Gráfica Universitária: Prof. Dr. Aulus
Mandagará Martins

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Dra. Carla Rodrigues | Prof. Dr. Carlos Eduardo
Wayne Nogueira | Profa. Dra. Cristina Maria Rosa | Prof.
Dr. José Estevan Gaya | Profa. Dra. Flavia Fontana
Fernandes | Prof. Dr. Luiz Alberto Brettas | Profa. Dra.
Francisca Ferreira Michelin | Prof. Dr. Vítor Hugo Borba
Manzke | Profa. Dra. Luciane Prado Kantorski | Prof. Dr.
Volmar Geraldo da Silva Nunes | Profa. Dra. Vera Lucia
Bobrowsky | Prof. Dr. William Silva Barros

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Sidney Gonçalves Vieira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Sebastião Peres

NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA

Coordenadora:

Profa. Dra. Lorena Almeida Gill

Membros do NDH:

Profa. Dra. Beatriz Ana Lonner

Profa. Dra. Lorena Almeida Gill

Prof. Dr. Paulo Ricardo Pezat

Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Técnicos Administrativos:

Veronica Medeiros dos Santos

HISTÓRIA EM REVISTA – Publicação do Núcleo de
Documentação Histórica

Comissão Editorial:

Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Profa. Dra. Beatriz Ana Lonner

Profa. Dra. Lorena Almeida Gill

Prof. Dr. Paulo Ricardo Pezat

Conselho Editorial:

Profa. Dra. Helga I. Landgraf Piccolo (UFRGS)

Prof. Dr. René Gertz (UFRGS) (PUCRS)

Prof. Ms. Mario Osorio Magalhães (UFPE)

Prof. Dr. Temístocles A. C. Cezar (UFRGS)

Profa. Dra. Beatriz Teixeira Weber (UFSM)

Profa. Dra. Maria Cecília V. e Cruz (UFBA)

Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos (UFF)

Profa. Dra. Joan Bak (Univ. Richmond – USA)

Prof. PhD Pablo Alejandro Pozzi (Universidad de Buenos
Aires).

Prof. Tommaso Detti (Università Degli Studi di Siena)

Editor: Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Edição e Capa: Paulo Luiz Crizel Koschier

Editora e Gráfica Universitária

R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150 |

Fone/fax: (53)3227 8411

e-mail: editora@ufpel.edu.br

Impresso no Brasil

Edição: 2014*

ISSN – 1516-2095

Dados de catalogação na fonte:

Aydê Andrade de Oliveira - CRB - 10/864

História em revista / publicação do Núcleo de
Documentação Histórica. Instituto de
Ciências Humanas. Universidade Federal de
Pelotas. v.20, (dez. 2014). – Pelotas: Editora
da UFPel, 2014f.
1v.

Annual

ISSN 1516-2095

1. História - Periódicos. I. Núcleo de
Documentação Histórica. Instituto de Ciências
Humanas. Universidade Federal de Pelotas.

CDD 930.005

Indexada pela base de dados Worldcat
Online Computer Library Center

**PEDE-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE**

UFPel/NDH/Instituto de Ciências Humanas

Rua Cel. Alberto Rosa, 154

Pelotas/RS - CEP: 96010-770

Caixa Postal 354

Fone: (53) 3284 3208

<http://wp.ufpel.edu.br/ndh/>

e-mail: ndh.ufpel@gmail.com

*** Obra editada e publicada em novembro de 2017**

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
ENTRE VIRGENS VIDENTES E LÍDERES CABOCLAS: BREVE ESTUDO SOBRE A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA GUERRA SERTANEJA DO CONTESTADO	
<i>BETWEEN VIRGINS SEERS AND LEADERS CABOCLAS: BRIEF STUDY ON THE PARTICIPATION OF WOMEN IN THE CONTESTED SERTANEJA WAR</i>	
Rita Inês Petrykowski Peixe Analice Dutra Pillar	07
A BATALHA DO IRANI: CONSTRUÇÕES DE LEMBRANÇAS	
<i>THE BATTLE OF IRANI: BUILDING MEMORIES</i>	
Celso Vianna Bezerra de Menezes	25
O TEMPO MESSIÂNICO: UMA ANÁLISE HISTÓRIA E CULTURAL DO MESSIANISMO CAMPESSINO NO CONTESTADO (1912-1916)	
<i>THE MESSIANIC TIME: AN HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE PEASANT MESSIANISM IN CONTESTADO WAR</i>	
Rui Bragado Sousa	37
ETNICIDADE E VIOLÊNCIA: UM ESTUDO DOS CASOS DE MAUS TRATOS E MORTES DE IMIGRANTES ESTRANGEIROS NA REGIÃO DO CONTESTADO (1908 – 1916)	
<i>ETHNICITY AND VIOLENCE: A STUDY OF CASES OF MISTREATMENT AND DEATHS OF FOREIGN IMMIGRANTS IN THE REGION OF THE CONTESTED (1908 - 1916)</i>	
Viviani Poyer	68
O MOVIMENTO DO CONTESTADO ATRAVÉS DE FONTES JORNALÍSTICAS: O CASO DO JORNAL “A FEDERAÇÃO” (PORTO ALEGRE, 1912-1916)	
<i>THE CONTESTADO MOVEMENT THROUGH JOURNALISTIC SOURCES: THE NEWSPAPER CASE “THE FEDERATION” (PORTO ALEGRE, 1912 – 1916)</i>	
Márcia Janete Espig	82

**A QUESTÃO DE LIMITES E OS USOS E "PERMANÊNCIAS" DOS MAPAS DO
CONTESTADO NA CARTOGRAFIA PARANAENSE**

*A QUESTION OF LIMITS AND USES AND "CONTINUITIES" OF THE CONTESTADO'S
MAPS IN THE CARTOGRAPHY OF THE PARANÁ*

Luiz Carlos da Silva
Roseli Boschilia 95

**TERRA E RESISTÊNCIA: AS DISPUTAS FUNDIÁRIAS NOS VALES DOS RIOS
NEGRO E IGUAÇU E SUA INFLUÊNCIA NA ADESÃO AO MOVIMENTO
SERTANEJO DO CONTESTADO, (1889-1917)**

*LAND AND RESISTANCE: THE LAND DISPUTES IN THE VALLEYS OF RIVERS
NEGRO AND IGUAÇU AND ITS INFLUENCE IN THE ADHESION TO THE BACKLAND
MOVEMENT OF CONTESTADO (1889-1917)*

Alexandre Assis Tomporoski
Soeli Regina Lima 108

**OS SISTEMA DE TRABALHO ATRAVÉS DOS PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO DE
TERRAS, LAGES-SC (FINAL DO SÉCULO XIX - INÍCIO DO SÉCULO XX)**

*SYSTEMS WORK THROUGH THE PROCESS OF LAND LEGITIMATION, LAGES - SC
(END OF THE CENTURI XIX - EARLY XX)*

Janaina Neves Maciel 119

SENSIBILIZANDO O OLHAR: O CONFLITO DO CONTESTADO NA SALA DE AULA

SENSITIZING THE LOOK: THE CONFLICT OF CONTESTADO IN THE CLASSROOM

Mariana Carmona Braga
Raisa Sagredo 133

**SINGULAR, EXEMPLAR E UNIVERSAL. CRIMES E CASTIGOS NA CAMPANHA DO
CONTESTADO**

*UNIQUE, EXEMPLARY AND UNIVERSAL. CRIME AND PUNISHMENT IN
CONTESTADO WAR*

Rogério Rosa Rodrigues 144

O TEMPO MESSIÂNICO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E CULTURAL DO MESSIANISMO CAMPESINO NO CONTESTADO (1912-1916)

THE MESSIANIC TIME: AN HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE PEASANT MESSIANISM IN CONTESTADO WAR

Rui Bragado Sousa¹

Resumo: Há uma estreita relação entre os movimentos de resistência e cultura popular com o messianismo. Este artigo examina essa aproximação a partir do conceito dialético benjaminiano de “origem” (*ursprung*). A “origem” é um profenômeno no sentido teológico, quer seja ele o Paraíso ou o comunismo primitivo, uma idade edênica e igualitária na Terra. Literalmente são “saltos” para fora da continuidade histórica linear que rompem com o desenvolvimento meramente evolucionista da História. A quebra da continuidade histórica não volta-se exclusivamente ao passado idealizado, mas também para o futuro, à utopia, à *millenium*. Entre a experiência no passado e a expectativa no porvir há o que pode ser denominado de “tempo messiânico”. Em termos históricos e menos filosóficos esta abordagem poderia ser associada ao conceito cultural que Raymond Williams chamou de culturas residuais e emergentes. Busca-se portanto um método dialético para pensar o fenômeno em questão.

Palavras chave: Cultura popular, Contestado, Messianismo, Milenarismo.

“Senhor, é tempo de vós intervir. Porque violaram as vossas leis” (Salmo 126).

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

Introdução:

O ano de 2014 é uma data emblemática e bastante significativa quanto à temporalidade da Guerra do Contestado (1912-1916). Vivemos no centenário do conflito e 1914 foi o ano de maiores atividades bélicas, em que os rebeldes conquistaram um território equivalente ao estado do Alagoas, pressupostos para uma guerra civil; e da conseqüente intervenção federal do exército com praticamente metade de seus efetivos, mais grupos de mercenários e milícias estaduais. Foi, portanto, o período mais conturbado e decisivo, seja por parte dos revolucionários ou dos efetivos militares. Completam-se, também, nesta data, meio século do golpe militar de 1964, quarenta anos do clássico de Dulgas Monteiro, Os Errantes do Novo Século,

¹ Mestre em história política e social, UEM. E-mail: ruibsousa@hotmail.com.

publicado em 1974, e uma década do metucioso e denso estudo de Paulo Pinheiro Machado sobre as Lideranças do Contestado.

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 desta apresentação 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 detêm o monopólio da previsão do futuro, ora como imagem idealizada do progresso, ora como salvação fora do mundo material, respectivamente. 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".

Fundamentação:

“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).

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 fenómeno.

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 entendem 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.

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 Contestado² 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 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. 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 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 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

² 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.

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 cabocla³.

A partir dos pressupostos do marxismo britânico⁴ 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). Esta abordagem difere também da análise sociológica de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) e seu conceito de “anomalia social”⁵ e da busca por um “tipo ideal” para apreender o messianismo dos sertanejos do Contestado.

Desde os trabalhos sociológicos de Maria Isaura Queiroz, Maurício Vinhas e Duglas Monteiro, a literatura sobre o messianismo tornou-se bastante

³Por “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).

⁴A 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.

⁵Ou 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.

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 Zizek (2012) faz uma síntese entre os quatro cavaleiros do Apocalipse com os 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 consequências 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.

Penso que está claro, neste momento, que o artigo discorre sobre algumas interpretações clássicas acerca do messianismo, mas ao mesmo tempo busca uma nova abordagem, que denominamos “histórico-cultural”. Algumas definições tradicionais e teórico-metodológicas sobre o messianismo cristão encontram-se em Vittorio Lanternari, *As religiões dos oprimidos*, (pp. 319 a 339); Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*; Max Weber, *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. Enquanto que 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).

Antes de prosseguir é necessário conhecer a “origem” (ursprung) do messianismo. Ernst 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 párias⁶, torna-se patente.

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).

Na era moderna, porém, 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. Às utopias uniu-se a ideologia do progresso, o que contribuiu para a laicização do milenarismo.

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

⁶“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).

criação do mundo”. Dessa maneira, a “utopia substitui a profecia. No ‘fim da história’, a espera é outra: não mais o apocalipse, mas uma sociedade moral e racional” (REIS, 1994, p. 11). 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).

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”. Os traços judaicos de mística escatológica nas trovas de Gonçalo Anes Bandarra, a tradição de Joaquim de Fiore⁷, 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”.

Dito isto, o maior desafio deste trabalho é pensar a guerra do Contestado em termos dialéticos, com suas contradições, rupturas, antíteses. Neste aspecto a filosofia messiânica de Walter Benjamin é de extraordinária pertinência para a compreensão do mundo caboclo, onde ao final buscamos um esboço de circularidade entre a cultura erudita (Benjamin e Bloch) e a cultura popular (camponesa, cabocla). 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

⁷Monge calabês que viveu no século XII, conhecido pela doutrina do Terceiro Evangelho. 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).

conceito de “origem” é certamente bastante complexo e obscuro. Segundo filósofo Romero Freitas⁸, 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 (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.

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).

Dessa forma, este estudo busca compreender a ideia em questão, isto é, 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

⁸De 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.

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).

Entre a Idade de Ouro e a utopia: o tempo messiânico

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

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 Douglas 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” (grifo nosso). Seguindo as pistas e os rastros deixados por Douglas Monteiro, este artigo tem por objetivo analisar e estabelecer aproximações entre o messianismo judaico – enraizado nas

⁹Este 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). Vê-se que até mesmo o conceito de “comunismo caboclo”, corajosamente formulado por Paulo Pinheiro Machado, possui inconscientemente um elemento teológico. Pois o messianismo também reivindica um mundo igualitário.

tradições culturais, como visto anteriormente – e o quiliasmo¹⁰ dos caboclos insurgentes.

Para realizar esta tarefa abriremos duas frentes de análise. Num primeiro momento apresentam-se alguns dados sobre a atuação do Monge José Maria no planalto catarinense, aqueles que possuem comprovação documental, sem especulações quanto à origem de José Maria ou de seu papel como curandeiro; busca-se a influência deste Monge, resgatando a tradição Joanina, como organizador e idealizador de uma resistência camponesa. A partir disso, numa segunda trincheira de ideias, tentaremos demonstrar que existem alguns pontos do messianismo judaico (e cristão) que tem uma afinidade eletiva, enquanto teoria interpretativa para o messianismo ali enraizado. Dito de outro modo, procura-se demonstrar que o messianismo existe tanto na cultura popular – e o folclore é um exemplo típico desta tradição –, como na cultura erudita, nas grandes filosofias da história (Walter Benjamin e Ernst Bloch). Por fim, nas considerações finais, há uma tentativa, um esboço para aproximar teoria e práxis numa relação alquimista e sociológica do messianismo como elo que interliga os movimentos de resistência popular, sobretudo os camponeses.

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”.

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 compaixão.

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

¹⁰Do grego *chilias* = mil. Em suma, quiliasmo significa a crença na realidade efetiva do Reino de mil anos, ou seja, que esse reino terá existência efetiva na Terra.

Deus proteja nossas vida
 Nas filera de S. João,
 No Exército Encantado
 Que formô São Sebastião:
 Vem nos dá a liberdade
 Nós livrá da escravidão”¹¹

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”¹². 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

¹¹(FELIPPE, 1995, p. 123). As citações em verso estão em rodapé para melhor estética e limpidez das décimas.

¹²Um 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 fantasioso ‘A história de Carlos Magno ou Os Doze Pares de França’ – e isso também os faz propender para as aventuras” (ASSUMPÇÃO, 1917, p. 211).

Processo Crime da batalha do Irani traz um artigo do jornal “O trabalho”, de Curitiba, sem data, mas 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 uma interpretação milenarista. Há nesta carta uma nota esclarecedora:

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.¹³

Portanto, já na batalha do Irani, onde pereceram o Monge e o Coronel João Gualberto, a irmandade sertaneja já estava organizada de acordo com os preceitos de José Maria, da gesta carolíngia dos Pares de França, as formas de luta e a ética cavaleiresca medieval. José Maria inaugura neste momento a mais pura tradição messiânica, como Messias pastor, camponês (Miquéias) e como Messias guerreiro (tradição do rei Davi). Pode-se sustentar, com razoável convicção, que estas práticas foram mantidas mesmo após a morte do monge na tragédia do banhado grande, em forma de latência. Isto se demonstra inequivocamente nas crônicas de Alfredo de Oliveira Lemos e nas trovas de Fabrício das Neves:

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

¹³Processo Crime Batalha do Irani, p. 213. Agradeço ao antropólogo Celso Menezes pela indicação desta passagem.

fazendo prece ao Senhor
de ver seus filhos lutando
manchado de sangue e suor

Oh, nosso Pai Poderoso
olhaste para o Irani
ai pareceu milagre
da nossa Mãe Protetora
de vencer metralhadora
com facão de guamirim.¹⁴

Ainda 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”.¹⁵ 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 condenado¹⁶

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

Tamo aqui no Quadro Santo
Esperando Zé Maria,
Nóis sabemo que ele disse
Que aqui ressurgiria.

Alegria virá na Terra
Ao chegá José Maria,
Os arroio vira leite
De cus-cuíz nossas coxíia

Sempre foi muito querido
Nosso bão José Maria
Com certeza há de vortá
Lá por mais ou menos dia.

Ninguém mais fica doente
Ao vorta José Maria,
Casa e mesa à todo mundo
Bóia quente e água fria.¹⁷

¹⁴Décimas escritas por Antônio Fabrício das Neves na década de 1930 em Irani, Santa Catarina. Consta em anexo a tese de Paulo Pinheiro Machado (2001).

¹⁵Processo crime batalha do Irani, p. 168.

¹⁶(FELIPPE, 1995, p. 150).

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 quem 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.

Esses fatos serão analisados a seguir como uma interrupção messiânica do curso histórico.

A “cultura messiânica”:

*Se tu fosse um de nós
E te fossem escorraçada,
Se queimassem o teu rancho
Tu não ia te revoltar?
Se matassem tua família
Tu não ia te amotinar?*¹⁸

De agora em diante, o artigo parte da prática à teoria, dos fatos para a análise interpretativa em busca do tempo messiânico. 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 Parusia¹⁹ 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

¹⁷*Id. Ibid.*, p. 128-129.

¹⁸(FELIPPE, 1995, p. 163).

¹⁹Palavra 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.

apocalíptico do Evangelho e ambos entram em relação de afinidade eletiva com ideias revolucionárias modernas.

Existem alguns traços do messianismo judeu²⁰ 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 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).

Michael Löwy, em *Romantismo e Messianismo e em Redenção e Utopia*, busca um “tipo ideal” para o messianismo judeu, construído por Gershon Scholem, Karl Mannheim, Franz Rosenzweig, Martin 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).

Os escritos de Benjamin e Ernst Bloch, 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

²⁰Por 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 *anakephalaïosis*, ou “recapitulação”, que aparece em uma das epístolas de Paulo (Ef 1, 10): “Todas as coisas se recapitulam no Messias” (LÖWY, 2005, p. 138).

do judaísmo), estes dois autores podem trazer luz à obscura dicotomia característica dos movimentos messiânicos modernos, ou seja, ao paradoxal concomitante horizonte conservador e revolucionário. Nesse sentido, este tópico propõe uma síntese temporal entre a filosofia da história de Walter Benjamin e de Ernst Bloch, o primeiro busca as centelhas esperança no passado para a redenção do presente; ao passo que o segundo autor visa a utopia vindoura, no futuro. Juntos esses intelectuais, impregnados de messianismo judaico e cristão, sintonizam e harmonizam a mais pura tradição milenarista, isto é, a distinção entre as coisas passadas e as vindouras, entre a gênese e o ômega, entre a criação e o juízo final.

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. Uma vez que:

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 (BENJAMIN *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 frequentemente 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 cesura²¹, 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 mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica²². 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).

Fazendo um paralelo com a “guerra santa”, 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 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

²¹Literalmente “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.

²²Benjamin inverte até mesmo a idealização da “esquerda progressista” no progresso técnico: “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” (*apud* LÖWY, 2005, pp 92-93).

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, caracterizada pela posse e cultivo da terra. Essa resistência à 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. Em outras palavras, “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 planáltina 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 republicano. 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.

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.²³ 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 resgatarmos 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

²³Um 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 saltadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção”.

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 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.

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).

O Contestado representou “um salto de tigre em direção ao passado”, como diria Walter Benjamin (1994, p. 230) na XIV Tese sobre o conceito de história. Um salto dialético sobre o livre céu da história para explodir o continuum, aquele tempo linear, evolucionista, vazio e homogêneo, o tempo dos vencedores em suma. Mas esse “salto de tigre” não significa meramente

um retorno ao passado idealizado de uma sociedade pré-industrial. Inversamente, ele também volta-se para o futuro, para a utopia do Reino. Entre o passado e o futuro ele nega o presente opressor, resgatando as energias da tradição e a utopia vindoura. Para analisar a função histórica das utopias, do porvir, do ômega, é necessária uma visita ao pensador Ernst Bloch. Tal como Benjamin, este também é um filósofo judeu alemão, da mesma geração e com uma sólida relação de crítica e amizade na década de 1920. Como “irmãos siameses” representam a mais pura tradição judaica, impregnados de messianismo teórico, com a diferença apenas que Bloch volta-se para o horizonte do amanhã, do porvir, das utopias.

Ao abordar o tema das utopias concretas²⁴, 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. 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.

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).

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 dostoiévski²⁵. Essa dimensão

²⁴O 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).

²⁵Bloch 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

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.

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

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).



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).

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”.

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 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 Cavallo
E rezá um credo-em-crúiz.	Peleando já de longe. ²⁶

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).²⁷

Considerações finais:

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 a 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

²⁶(FELIPPE, 1995, p. 178).

²⁷Pierre 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.

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:

ASSUMPCÃO, 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.

LEMOS, 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.

Bibliografia:

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado**: a organização da irmandade cabocla. Florianópolis: Ed. UFSC; São Paulo: Cortez Editora, 1984.

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.

_____. **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.

BENSUSSAN, Gérard. **O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança.** Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 2005; 2006. (3 volumes).

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse.** Tradução Cláudio Marcondes. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

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.

DIACON, Todd. **Millenarian vision, capitalist reality: Brazil's Contestado rebellion, 1912-1916.** Durhan: Duke University Press, 1986.

DOBRORUKA, Vicente. **História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio.** Brasília: Editora da Unb, 2004.

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.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do**

sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

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

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.

KAYE, Harvey J. **Los historiadores marxistas británicos**: un análisis introductorio. Zaragoza: Univerdidad, 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.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÖWY, Michael. **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.

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

MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da história**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1860). Maringá: Eduem, 2004.

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

MATOS, Olgária Chain F. **Benjaminianas**: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

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.

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

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.

RODRIGUES, Rogério Rosa. **Veredas de um grande sertão: a Guerra do Contestado e a modernização do Exército brasileiro.** Tese (Doutorado), UFRJ, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre S. **Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas.** São Paulo: Paulus, 2002.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** Tradução Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SANTOS, Walmor. *Contestado: a guerra dos equívocos, o poder da fé.* Rio de Janeiro: Record, 2009.

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.

SOUSA, Rui Bragado. **O Messias caboclo: um estudo sobre a religiosidade e a cultura popular dos camponeses no Contestado (1912-1916).** Dissertação (Mestrado em História), UEM, 2014.

THOMÉ, Nilson. **Os iluminados: personagens e manifestações místicas no Contestado.** Florianópolis: Insular, 1999.

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).

TONON, Eloy. **Os monges do Contestado: Permanências, predileções e rituais no imaginário.** Palmas: Kayganguê, 2010.

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.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. **Messianismo e conflito social:** a Guerra Sertaneja do Contestado, 1912 – 1916. São Paulo: Ática, 1981.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões.** Tradução Cláudio Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010.

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.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo.** Tradução André Glasser. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

Abstract: This article examines the relationship between messianism and popular culture from the dialectical concept that Walter Benjamin called “ursprung”. The *ursprung* is a proto-phenomenon in the theological sense, may be related to Paradise or primitive communism. Are “jumps” out of the linear historical continuity that break with the purely evolutionary development of the story. This interruption of the story is focused on the idealized past, but also to the utopian future, utopia and the millennium. On the experience from the past and the hope or expectation for the future is what can be called “Messianic time”. In actual historical terms, this approach may be associated with definitions of Raymond Williams “Culture and Materialism”.

Keywords: Popular Culture, Contestado War, Messianism.
