

Aspectos teóricos e metodológicos dos estudos sobre o messianismo

Lísias Nogueira Negrão

Como citar: NEGRÃO, L. N. Aspectos teóricos e metodológicos dos estudos sobre o messianismo. *In:* KOSMINSKY, E. V. (org.). **Agruras e prazeres de uma de uma pesquisadora:** ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Marília: Unesp Marília Publicações; São Paulo: FAPESP, 1999. p. 175-184. DOI: <https://doi.org/10.36311/1999.978-85-86738-08-5.p175-184>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DOS ESTUDOS SOBRE O MESSIANISMO

Lísias Nogueira Negrão¹

Desde inícios de sua vida acadêmica, Maria Isaura Pereira de Queiroz distinguiu-se por seus estudos sobre o Brasil rural: penitências, danças e outras manifestações do catolicismo rústico, bairros rurais, mandonismo local, cangaço. Dentre eles sobressaem os trabalhos sobre o messianismo, não só por serem em maior volume, mas principalmente por sua maior profundidade teórica. E isto não por acaso: os movimentos messiânicos foram eleitos por ela como o elemento estratégico para a compreensão da sociedade rústica brasileira em sua estrutura e dinâmica, a qual, em verdade, constituiu-se no fulcro de suas investigações.

Para tanto, estudou em especial dois movimentos: um recuperado historicamente, a partir dos documentos produzidos por Vinhas de Queiroz² e outro, contemporâneo, pessoalmente pesquisado.³ Porém não se limitou a estes. Coligiu e analisou trabalhos tanto históricos quanto sociológicos e antropológicos sobre *O messianismo no Brasil e no mundo*. Partindo de um caso privilegiado e quase paradigmático para ela (ao menos em relação aos movimentos brasileiros), o do Contestado, evoluiu para a maior abrangência possível, vasculhando os

¹ Professor de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

² VINHAS DE QUEIROZ, M. *Messianismo e conflito social*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1969. PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: FFCL/USP, 1957.

³ PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965. Ver O povo do velho Pedro, p. 272-83.

estudos etnológicos sobre os messianismos primitivos (do oeste americano, africanos, da Melanésia e do Brasil) e os estudos históricos sobre os movimentos messiânicos na civilização ocidental: feudais, do século XIX e, inclusive, os movimentos rústicos brasileiros.

Tal abrangência decorria de seu objetivo: a classificação dos movimentos messiânicos enquanto categoria sociológica, discriminando seus tipos diferenciados. O critério classificatório não se baseava nas características diferenciais dos mesmos, uma vez que eram vistos como homogêneos quanto à sua constituição e ritmo. A partir do material histórico e etnológico computado, chegou mesmo a constituir um *tipo ideal* de movimento messiânico, enfatizando alguns de seus aspectos constitutivos: a pré-existência da crença messiânica, com base mítica adequada e a expectativa por ela gerada; o aparecimento do profeta que se transforma em ou é sucedido pelo messias; as suas características carismáticas que o revelam como homem extraordinário em contato com o sagrado e o autorizam à quebra dos quadros sociais vigentes; o surgimento da comunidade messiânica, com sua acomodação ou destruição pela sociedade global. O critério de classificação utilizado, dada tal homogeneidade, remeteu ao relacionamento do movimento com a sociedade em cujo interior surgira e às suas atitudes perante ela.

Resumindo os resultados dos estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre os movimentos messiânicos, temos que, para ela, tais movimentos aparecem sempre associados a sociedades tradicionais, que seriam aquelas regidas pelo sistema de parentesco ou de linhagens.⁴ Mas, para que um movimento messiânico irrompa, não é necessário que a estrutura mantenha sua pureza. Sociedades tradicionais em mudança, isto é, que apresentavam dualidade de estrutura,⁵ à medida que se deixavam penetrar pelo sistema econômico que passava a coexistir e a competir com o sistema de linhagens, constituíam terreno preferencial para a gestação de movimentos. Isolado ou coexistindo com o

⁴ "... em sociedades cujo sistema de parentesco servia para localizar os indivíduos na estrutura social e constituía o modelo para as relações sociais". PEREIRA DE QUEIROZ, *op. cit.*, 1965, p. 331.

⁵ "em que os indivíduos ou eram distribuídos no espaço social de acordo com seu parentesco, ou eram classificados de acordo com seus bens econômicos". *Idem, ibid.*, p. 331.

econômico, o sistema de linhagens enquanto elemento ordenador das relações sociais permaneceu invariavelmente como condição necessária.

Necessária mas não suficiente. Para que irrompessem, tais movimentos requeriam ainda que aquelas sociedades estivessem passando por momentos de crise. Crises súbitas e repentinas ou então lentas mas profundas, capazes de colocar em risco a existência tradicional. Seriam os períodos críticos de dois tipos fundamentais: de anomia ou de mudança social. As crises anômicas seriam relativas à configuração interna das sociedades, desorganizadas em decorrência da ruptura entre os valores e normas e as práticas efetivas. As crises de mudança corresponderiam à emergência de novos arranjos estruturais, exógenos à sociedade tradicional e dela comprometedores. No primeiro caso, a reação messiânica seria conservadora, pois procura resgatar os valores tradicionais em diluição ou, no máximo, reformista, pois sempre acaba por propor uma nova organização dos arranjos tradicionais. Já no segundo caso, seriam movimentos de transformação social, confrontando a ordem social sentida como opressora e, no limite, movimentos revolucionários. Visto de outro modo, no primeiro caso teríamos uma crise ao plano da organização social, já que a estrutura não estaria em questão e, no segundo, a crise se configuraria plenamente enquanto estrutural.

São inúmeros os méritos dos estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre o messianismo: o volume da base empírica computada, a análise cuidadosa de cada caso referido, a sistematização procedida, o pioneirismo do enfoque sociológico, entre outros. É seguramente a maior autoridade mundial na questão; Henri Desroche que poderia com ela confrontar-se, reconhece sua primazia. Destacarei, a seguir, algumas das suas maiores contribuições teóricas sobre os movimentos messiânicos e as sociedades das quais emergem. Constam elas tanto da edição brasileira de sua obra já citada, quanto das suas versões francesa,⁶ e espanhola,⁷ mas nestas últimas encontram-se melhor elaboradas, uma vez que são edições mais recentes e revistas.

⁶ PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*. Paris: Anthropos, 1968.

⁷ PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI, 1969.

Em primeiro lugar, os movimentos messiânicos não foram mais estigmatizados como capítulo da patologia social. Até então definidos como loucura coletiva, produtos do contágio da insanidade do líder para seus liderados, passam a ser encarados como reações normais de sociedades tradicionais cuja essência encontra-se ameaçada por processos endógenos ou exógenos a ela. Os messias passam a ser qualificados enquanto homens inteligentes e perspicazes, com grau de instrução mais elevado ou maior experiência de vida que seus liderados, vistos como constituindo uma *intelligentzia* das camadas inferiores.

Os movimentos messiânicos, considerados peculiares à sociedade tradicional, exprimem o seu dinamismo. Demonstram que as camadas inferiores são capazes de reagir aos seus problemas e procurar soluções compatíveis com sua visão de mundo, sempre religiosa. Que os indivíduos têm consciência de suas responsabilidades pela manutenção ou transformação dessas, não sendo os conformistas ou fatalistas estereotipados pela análise sociológica até então. As religiões primitivas e o cristianismo encerram mitos como o do herói cultural ou do retorno do messias, capazes de motivar a ação concreta e direcioná-la em sentido inovador.

Embora em princípio definidos como conservadores ou revolucionários, os movimentos analisados pela autora são sobretudo ambíguos quanto às atitudes assumidas diante da sociedade inclusiva, podendo coexistirem ambas as formas em um mesmo caso concreto. Movimentos nascidos como reação à mudança, em princípio revolucionários, podem, ao acomodar-se, contribuir para o processo transformador. As comunidades messiânicas assim constituídas foram chamadas de *sociedades terceiras* ou *intermediárias* pela pesquisadora, dado seu hibridismo entre o tradicional e o moderno. Mesmo os movimentos que reagem contra a desorganização anômica, basicamente conservadores por buscarem o restabelecimento da ordem tradicional, não deixam de introduzir alguma inovação de base econômica, tecnológica ou mesmo organizacionais, que os caracterizem antes como reformistas.

São sobretudo instigantes as análises da autora sobre as implicações desta ambigüidade no que se refere à concepção de tempo nas

sociedades tradicionais. Nestas, conforme bem demonstrou Mircea Eliade,⁸ autor a quem ela recorre, o tempo é visto como cíclico e repetitivo, em contraposição ao tempo linear e irreversível do homem moderno. Evidenciando sua ambivalência de sociedade intermediária ou terceira, ambas as concepções estão presentes nos movimentos messiânicos. Por um lado, seu ritmo de desenvolvimento, com a formação da lenda e expectativa messiânica, a vinda do messias e a organização de sua comunidade, a destruição ou dissolução da mesma, seguida por nova espera e reinício, evidenciam seu caráter cíclico. Por outro, seu objetivo é justamente o de evoluir na direção de um final definitivo, rompendo-se as cadeias dos ciclos infundáveis com a constituição da cidade santa, prenúncio do reino do messias. A um tempo míticos e históricos, conservadores e inovadores, cíclicos e lineares, ambigüidades que os situam concomitantemente no tradicional e no moderno, expressariam os movimentos messiânicos um compromisso entre ambos, um estado intermediário entre as duas configurações sociais.

Tão grande é a convicção da autora quanto ao dinamismo autônomo das sociedades tradicionais, cuja expressão seriam os movimentos messiânicos, que ela é conduzida a certas posições no mínimo discutíveis, no caso de suas interpretações sobre os movimentos brasileiros rústicos. São estes por ela vistos como produtos totalmente intrínsecos às sociedades sertanejas nas quais eclodiam, representando reações contra os processos anômicos que a comprometeriam. Contudo, sem negar o peso relativo das lutas de família que contribuíram para a desorganização destas sociedades, tal como a pesquisadora documenta, não há como desconhecer os fatores exógenos que seguramente também tiveram seu papel. As transformações políticas decorrentes da abolição da escravatura e da proclamação da República certamente abalaram o sistema patrimonialista nordestino e abriram espaço à reação messiânica de Canudos, mesmo que não se o considere como de inspiração monárquica. A presença das empresas inglesas madeireiras e ferroviárias na região do Contestado, de forma semelhante, influenciaram na gestação da guerra sertaneja ali eclodida. Não se pode também minimizar a importância da atuação da Igreja em Juazeiro do Padre

⁸ Por exemplo, em *O messianismo no Brasil e no mundo*, a autora se refere a dois livros desse autor: ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1949. Idem. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, Col. Idées, 1963. Cf. PEREIRA DE QUEIROZ, op. cit., 1965. (N. O.).

Cícero, e da atuação política deste enquanto *coronel* nordestino. Em suma, conforme lembrou Duglas Teixeira Monteiro, tais transformações modernizantes atuaram sobre o mundo rústico brasileiro de finais do século passado e inícios do atual, provocando a disjunção dos termos da amálgama coerção/consenso que o caracterizava, deixando descoberto o caráter violento da dominação.⁹

A perspectiva adotada pela estudiosa dos movimentos messiânicos, por ela chamada de sociológica, em conjunção com seus objetivos classificatórios, situam-na no campo teórico neopositivista, associado à metodologia explicativa. Procura entendê-los em sua generalidade, no que têm em comum independentemente de coordenadas temporais e espaciais, tanto no plano de sua organização interna e ritmo de desenvolvimento quanto no plano de suas relações com a sociedade envolvente. É neste último que aparece a única diversidade que possibilita a classificação dicotômica movimentos reformistas/movimentos revolucionários, ou seja, o já assinalado caráter da crise motivadora, de organização ou de estrutura. Salvo esta variável, tudo o mais é constante, na medida em que os dados histórico-culturais são afastados da análise e considerados não relevantes.

Embora buscando o característico e genérico do messianismo, seguindo as trilhas abertas por Durkheim para o estudo dos fenômenos religiosos, não se restringe, como este, a um caso singular tido como paradigmático e exemplar.¹⁰ Ao contrário, entende que sua essência só pode ser captada após um estudo exaustivo de casos que possibilite a verificação empírica dos seus elementos comuns. Apesar desta significativa diferença operacional em relação ao autor clássico, acompanha-o em seu método explicativo: não parte das concepções que os próprios agentes têm sobre sua conduta, afastando-as como pré-concebidas e reveladoras apenas das experiências individuais ou então das singularidades culturais irrelevantes do ponto de vista sociológico, mas de dados considerados pertinentes e significativos em face de certos recortes teóricos. Não há dúvida

⁹ MONTEIRO, D. T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

¹⁰ DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1991.

quanto à necessidade deste *radicalismo sociológico* em um estudo classificatório e tipológico que se proponha a reduzir a extrema complexidade do real a algumas poucas variáveis estruturais e organizacionais. Mas não se pode esquecer que tal procedimento “pode significar a perda do humano e social concretos”, conforme adverte Duglas Teixeira Monteiro, tendo-se de um lado “um quadro de referência histórico insatisfatório; de outro uma conceituação geral e abstrata”.¹¹

Exemplo frisante desta a-historicidade e abstração encontra-se nos tipos dicotômicos sociedade tradicional e sociedade moderna, em que o primeiro inclui desde populações tribais até grupos camponeses contemporâneos, passando por agrupamentos feudais. Para a autora todos estes podem, a partir de certos critérios teóricos, ser incluídos em um mesmo tipo.¹² Tal procedimento está amplamente ancorado na sociologia clássica, nos tipos macro-sociológicos solidariedade mecânica/solidariedade orgânica de Durkheim, nos tipos de dominação weberianos e na distinção pré-capitalismo/capitalismo de Marx, aos quais ela, em alguma medida, recorre. Mas sua concepção da dicotomia largamente utilizada está muito mais próxima de um autor, curiosamente não citado, Ferdinand Tönnies e sua também clássica distinção comunidade/sociedade.¹³ A estrutura, a essência destas sociedades, é definida de acordo com o tipo de suas relações, comunitárias ou societárias; a família (*comunidade de sangue*), a religião (*comunidade de crenças*) e a vizinhança (*comunidade de lugar*), constituem as bases da vida comunitária tradicional.

Embora por formação mais próxima à escola sociológica francesa, o arcabouço teórico montado pela autora em sua análise do messianismo é teoricamente eclético, conforme demonstra sua concepção de sociedade tradicional. Tal ecletismo se revela mais claramente quando, ao tratar da figura do messias e de suas relações com seus liderados, apela à teoria weberiana do

¹¹ MONTEIRO, D. T. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, B. *História geral da Civilização Brasileira*. O Brasil republicano. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1977. Tomo III, v. 2, p.86.

¹² “...apresentam a mesma indiferenciação das atividades sócio-culturais, o mesmo domínio dos horizontes intelectuais pela religião e pela tradição, a mesma estratificação fundada no sistema de linhagens e de famílias ampliadas”. PEREIRA DE QUEIROZ, op. cit., 1969. p. 286.

¹³ TÖNNIES, F. *Comunité et société*. Paris: PUF, 1944.

carisma e à sua tipologia das religiões. Os messias são vistos por ela como líderes carismáticos religiosos, enquadrando-se na categoria dos profetas. Diferenciariam-se destes, contudo, por reunir em torno de si uma comunidade permanente de fiéis, ao contrário daqueles que apenas anunciariam a proximidade do advento do reino messiânico para multidões ocasionais que se dispersariam após a prédica. Vai buscar esta distinção em Paul Alphandéry,¹⁴ julgando-a inexistente em Weber. No entanto, a mesma já está presente neste autor, em suas análises sobre a congregação que se forma em torno do profeta, reunindo seus seguidores em uma comunidade rotinizada. Embora também não o cite, sua idéia de que os movimentos que analisa só podem acontecer no bojo de uma religião que confira ao homem a consciência de sua responsabilidade pela transformação do mundo e oriente sua conduta num sentido ativo, é homóloga à concepção de religiões éticas ou ascéticas do mesmo autor clássico.¹⁵

Em trabalho anterior¹⁶ contrastei a metodologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz no trato do messianismo à de Duglas Teixeira Monteiro, rotulando-a de *explicativa* frente à *compreensiva* do autor. De fato, a despeito da larga utilização das categorias durkheimianas do sagrado e do profano por este último, sua maneira de situar-se ante os fenômenos religiosos está muito mais próxima à de Weber. O contrário se dá com a autora. No entanto, tem ela seus momentos em que se aproxima da análise compreensiva, levando em conta a perspectiva dos próprios agentes, julgando-a relevante na análise.¹⁷

¹⁴ ALPHANDÉRY, P. Notes sur le messianisme médiéval latin. In: *Rapports annuels de la section des sciences religieuses*. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1898-1914.

¹⁵ WEBER, M. Sociología de la comunidad religiosa (Sociología de la religión). In: *Economía y Sociedad*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1944. v. I.

¹⁶ NEGRÃO, L. N., CONSORTE, J. G. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984. Ver: Introdução.

¹⁷ Aos olhos dos adeptos, "a comunidade é sem dúvida a concreção do Reino Sagrado, que deve estender-se à toda a terra. As normas que o grupo messiânico emprega para alcançar esse fim podem não parecer as mais eficazes aos profanos; isto não as faz menos verdadeiras nem menos ativas". Do ponto de vista dos adeptos, "o movimento messiânico é eficaz em sua função"... PEREIRA DE QUEIROZ, op. cit., 1969, p. 293 (grifos nossos).

Em que pese suas concessões à religião, nega-lhe qualquer eficácia na gênese e nos resultados dos movimentos que estudou. Enquanto expressão de dinamismos de sociedades em que a cosmovisão se conforma dentro dos quadros religiosos, estes podem fornecer os meios de compreender a crise vivida, de motivar e legitimar a conduta transformadora. Mas nunca é sua causa nem seu objetivo: estes são exógenos a ela e localizam-se respectivamente na crise que se estabelece nas sociedades tradicionais e nas tentativas de conservação, reforma ou mudança da ordem social. A religião não é nem fator desencadeante nem escopo da ação: estes estão fora dela e são dados na sociedade, de caráter político e econômico. A rejeição messiânica, em sua roupagem religiosa, constitui-se em simples conduto da revolta, cujas razões a transcendem.¹⁸ No contexto das sociedades tradicionais a religião seria o único meio de pensar a realidade e nela operar, por ser o elemento integrador das diferentes esferas da vida social, integração esta peculiar a estas sociedades, mas nem por isso dotada de eficácia própria.

Estas considerações poderiam levar ao reforço da idéia de que, apesar de seu ecletismo teórico e metodológico, a ênfase durkheimiana prepondera em suas análises, com o que creio que a própria autora concordaria. Poder-se-ia imaginar que ela teria antecedido o procedimento de Pierre Bourdieu¹⁹ cujas análises do campo religioso partem de Weber e chegam a Durkheim. De fato, o autor considera o messias não como o homem excepcional, mas como o homem das épocas excepcionais, das quais seria ele antes o símbolo que o demiurgo. Sem dúvida que Maria Isaura Pereira de Queiroz concorda com a excepcionalidade das épocas em que os movimentos messiânicos surgem, pois são momentos de crise profunda. Mas não concordaria com a negação do caráter excepcional, mesmo que não transcendente, dos líderes messiânicos. Conforme vimos, a marcante

¹⁸ Necessário se faz uma retificação: na orelha de apresentação de nossa obra acima citada, afirmei serem os conteúdos religiosos do messianismo desprovidos de eficácia motivacional, no entender da autora. O qualificativo correto seria causal, pois reconhece ela o fator motivacional da religião no desencadeamento dos movimentos analisados. NEGRÃO & CONSORTE, op. cit., 1984.

¹⁹ BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

personalidade destes, sua experiência de vida e perspicácia está muito acima da média de seus comandados. Nem concordaria com que sejam eles, enquanto símbolos, uma exigência da época. Admite que muitos movimentos não irromperam pela falta de um líder, cuja emergência depende antes da sorte, da casualidade.²⁰ Base mítica adequada, sociedade tradicional, crise e emergência do líder são todas pré-condições dos movimentos messiânicos, cuja conjunção nem sempre se dá, mesmo ali onde haja fortemente implantadas algumas delas. A existência e a excepcionalidade do líder messiânico enquanto protagonista do sagrado em sentido weberiano, isto é, ator individual privilegiado dentro do campo religioso, impõe-se, portanto. Concepção que faz emergir novamente o ecletismo teórico da autora, a meio caminho entre o individualismo metodológico weberiano e o sociologismo durkheimiano.

²⁰ “Opinamos que a aparição de um indivíduo dotado das qualidades carismáticas requeridas para desenvolver um movimento messiânico é sempre coisa da sorte...” PEREIRA DE QUEIROZ, *op. cit.*, 1969. p. 333. (grifo nossos).