

6. Política do desespero

religião popular e movimentos de protesto

Shepard Forman

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

FORMAN, S. *Camponeses: sua participação no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. Política do desespero: religião popular e movimentos de protesto. pp. 236-286. ISBN: 978-85-7982-002-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

6. Política do Desespero: Religião Popular e Movimentos de Protesto

O estudo da participação política camponesa nos projeta imediatamente no ferrenho debate sobre o significado da ação política camponesa. São conhecidas as inúmeras afirmações sobre o “potencial” revolucionário dos camponeses em todas as partes do mundo. Para alguns, camponeses são inerentemente conservadores; isto é, se caracterizam por um profundo fatalismo que explicaria a sua incapacidade — ou sua falta de disposição — de agir diante de uma exploração. Para outros, os camponeses são essencialmente revolucionários, necessitando somente a fórmula retórica e algum líder que os catalize para agir. Cada uma destas filosofias sintetiza um extremo doutrinário que frequentemente reflete mais a inclinação ideológica do próprio cientista social que o verdadeiro estado de conscientização do campesinato em questão.¹ Ambos se equivocam, naturalmente, nestes enunciados fáceis sobre as condições gerais da mente camponesa, nestas afirmações indiferenciadas sobre as suas mentalidades, sobre as suas atitudes políticas (ou a ausência delas), frequentemente sem apoio suficiente em fatos históricos.

Infelizmente, o estudo da participação política camponesa no Brasil sofre da mesma série de expectativas. Protestos episódicos têm sido tratados como se fossem presságios de uma iminente e grande revolução, ou então, por outro lado, são desprezados e relegados à categoria de clamor fanático de uma plebe degenerada e impenitente. O comportamento das massas rurais em seu dia-a-dia tem sido encarado como essencialmente não-político, e a entrada do camponês na arena política é mediada e qualificada pelas relações sociais abrangentes do tipo patrão-cliente. Ou então o trabalhador rural tem sido visto com um partidário ardente e determinado em um campo político altamente competitivo. No entanto, a verdade simples é que nenhuma destas interpretações polares é adequada, embora haja ampla confirmação empírica para ambas no longo e dinâmico passado brasileiro. O fato de que a massa de brasileiros rurais esteja *fora* da política eleitoral, não se discute. Que alguns se engajaram voluntariamente em

¹ Ver a análise das ideologias de exploração do ator *versus* as do observador feita por Sydel Silverman (1970).

política partidária é também um fato etnográfico. Que um grande número de camponeses e de trabalhadores rurais tenha pilhado e queimado, está amotinado e atacado, está gravado nas páginas a história brasileira. E mais, que milhões de outros quietamente observaram a brutalidade e a chacina infligida a seus companheiros, não pode ser negado. Então, contar o número de pessoas que comparecem às urnas, ou que carregam faixas, ou que gritam vivas, pode talvez nos dar uma ideia da *extensão* da participação política mas certamente não é o bastante para nos mostrar a sua significação.

Obviamente, a maneira de se conseguir melhor compreensão da participação política do camponês brasileiro não será apenas através do exame de seu comportamento físico. Nem pode ser derivada de pesquisas sobre atitudes políticas. Para realmente entender a natureza e a qualidade da participação política do camponês no Brasil é preciso realizar também um exame da dimensão cultural; isto é, das “... estruturas de significado através das quais os homens dão forma às suas experiências (neste caso, políticas)...” (Geertz 1972:320). Esta experiência política indubitavelmente toma uma variedade de formas, principalmente, na medida em que diferentes tipos socioeconômicos desenvolvem ideologias que refletem as relações específicas nas quais elas são moldadas e expressam as necessidades e expectativas peculiares a cada um. Deste modo, embora sejam inexatas as generalizações sobre uma uniforme experiência política camponesa, no caso das ligas camponesas e dos movimentos sindicalistas rurais, existe uma base cultural comum em todo o Brasil que, ao ser adequadamente compreendida, nos permitirá fazer afirmações mais corretas sobre a experiência política em cada um destes casos.

Neste capítulo, vou examinar a dimensão cultural das políticas camponesas no Brasil, especialmente o lugar ocupado pela religião na formação de uma ideologia popular.² Examinarei os sistemas de crenças dos

² Ao discutir esta dimensão cultural, eu não pretendo refutar a primazia das condições socioeconômicas que propiciaram o aparecimento destes movimentos. No último capítulo eu procurei explicar, de maneira precisa, aquelas variáveis socioeconômicas que serviram para estabelecer as precondições da constituição dos mais recentes movimentos de massas. Pretendo, no entanto, fazer uma distinção entre este nível cultural de análise e a análise sociológica. Também quero distingui-lo da sociopsicológica, ou, em outras palavras, da análise das motivações, deduzidas de conceitos tais como “privação relativa” que torna possível o recrutamento de camponeses em movimentos de massas. As motivações

participantes de diversos tipos de movimentos de protesto rural (Heberle 1968): banditismo social, no qual um grupo de indivíduo se reúne para, na maioria dos casos, vingar-se de transgressões pessoais; milenarismo e messianismo, nos quais grupos de pessoas se organizam em comunidades religiosas para a satisfação de reivindicações sociais; e organizações sindicalistas e políticas contemporâneas, através das quais camponeses e trabalhadores rurais efetivamente procuraram um ajuste econômico. Ao me concentrar na análise dos sistemas de crenças dos membros desses movimentos, em oposição à ideologia da liderança (frequentemente manipulativa, e cuja retórica é muitas vezes confundida com a ideologia do próprio movimento), acredito que poderei melhor avaliar a significação de sua participação em cada caso, bem como verificar se houve transformação na mesma no curso de dois séculos de protesto endêmico camponês.

Por exemplo, a adesão de massas de camponeses às ligas e aos sindicatos rurais na década de 1950 e de 1960, e a crescente radicalização de suas reivindicações antes do aparentemente receptivo Governo “populista” do deposto Presidente Jango Goulart, representam, para alguns investigadores, uma saída radical das formas tradicionais de ação política camponesa. Eles argumentam que, tradicionalmente, o camponês brasileiro tem sido um ser religioso e não um ser político, e que o recente envolvimento político sugere um novo tipo de ideologia — a emergência de uma consciência política, intimamente relacionada à classe, que antes não existia. Para outros estudiosos, as recentes manifestações de descontentamento camponês não passam de versões ligeiramente modificadas das antigas lealdades patrão-dependente, agora representadas na forma coletiva de um “séquito” que se contenta em deixar a política nas mãos de um patrão benevolente.³

Novamente, nenhuma destas interpretações de acontecimentos e atitudes é completa ou totalmente exata. Não há mais dúvida de que os recentes movimentos políticos no Brasil não dispunham do “fervor

específicas dos membros das diversas associações sindicalistas e políticas e a ideologia declarada de seus líderes são discutidas, de maneira breve, no capítulo V.

³ Leeds (1964) sustenta que o movimento simplesmente substitui os antigos padrões por novos padrões. Outra análise do aspecto paternalista do movimento pode ser encontrada no trabalho de Galjart (1964). Para uma posição alternativa, ver a resposta de Huizer (1965) e a análise geral feita por Obregón (1967).

revolucionário” que a publicidade oposicionista lhes atribuía. Neste aspecto, eles se assemelhavam aos movimentos de protesto brasileiros anteriores, cujos inimigos também exageraram seus perigos para o Estado. Ao mesmo tempo, desde que a forma de ligar-se à liderança política — tanto nos movimentos milenaristas quanto nos sindicalistas — era coletiva e carismática, cada um destes movimentos representa um afastamento significativo das relações individualistas que caracterizavam as formas tradicionais da associação patrão-dependente.

Como já tivemos a ocasião de ver, estas relações diádicas, com suas expectativas mútuas de comportamento apropriado de algum tipo de reciprocidade, são sobrepostas aos arranjos contratuais de terra e trabalho. Assim, eles não somente contrabalançam a assimetria das trocas econômicas criando laços de amizade e de lealdade (que aliás também alinham os camponeses e os trabalhadores rurais em uma facção que supera as linhas de classes), como também fornecem a ideologia que reafirma, legítima e justifica a autoridade da classe proprietária como um grupo, a despeito da fluidez das díades econômicas individuais. O aspecto mais saliente destas relações assimétricas é o sentido de submissão e de obrigação que os camponeses possuem, um fenômeno que é santificado na esfera religiosa, de um modo geral, através da crença do camponês em um Deus onipotente e onipresente de cuja vontade as coisas todas as coisas dependem especificamente, através de uma relação de troca, *de certo modo* análogo, entre os devotos e os seus santos padroeiros.

A quebra do contrato econômico entre trabalhadores e os donos de terra, resultante das mudanças socioeconômicas gerais, levou os camponeses às reivindicações. Entretanto, a participação política das massas nos movimentos de caráter supralocal deu-se apenas após o colapso das superimpostas relações patrão-dependente, num processo intimamente ligado à inflamada competição na política eleitoral, nacional ou estadual. Assim, se alguma transformação identificável na ideologia popular acompanhou esta mudança no alinhamento social, ela só começou a se desenvolver dentro dos próprios movimentos. Isto é, a transformação ideológica procede como um processo dialético dentro do contexto da interação das massas rurais umas com as outras, com os líderes dos movimentos, com o Estado e com as elites proprietárias, que começaram a

manifestar, de modo violento, sua oposição às formas legais e sistemáticas de mudança social.

Numa tentativa de traçar o desenvolvimento da conscientização entre os camponeses brasileiros com quem trabalhou nas campanhas de alfabetização, o educador e filósofo revolucionário Paulo Freire definiu a “cultura do silêncio”, que deriva das relações estruturais entre os setores subordinados e superiores do sistema social. Na cultura do silêncio “... existir é somente viver. O corpo executa as ordens que vêm de cima. Pensar é difícil, falar a palavra, é proibido” (Freire 1970a:22). Compreender esta cultura do silêncio “... pressupõe uma análise da dependência como um fenômeno relacional que dá lugar ao nascimento de diferentes formas de seres, de pensar, de expressão, as da cultura do silêncio e as da cultura que ‘tem uma voz’” (*ibid.*, 32-33). O segmento dependente da sociedade “... não pode objetivar os fatos e as situações pragmáticas da vida diária”, e atribui “... as origens de tais fatos e situações de suas vidas a alguma super-realidade ou a alguma coisa dentro deles mesmos” (*ibid.*, 37).

A cultura do silêncio é então caracterizada por um tipo de conscientização que é “semi-intransitiva”, na qual as contradições são aparentes mas o camponês é impedido de agir de maneira política sobre elas. Este tipo de conscientização, a persistente forma de resignação dos camponeses brasileiros que se aproxima da revolta, mas raramente se expressa deste modo, é retratada de uma maneira viva por Fabiano, o herói emasculado do brilhante romance de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, sobre a vida camponesa no interior do Nordeste brasileiro. Fabiano quer rebelar-se contra o senhor que o rouba, e vingar-se do policial que o havia surrado injustamente, mas, em vez disso, procura explicações que se afastam das realidades socioeconômicas de sua vida cotidiana e que justificam sua inércia inevitável.

Para se entender este fenômeno é preciso ir além de uma explicação construída somente em termos das relações de dependência e de uma teoria da exploração, pois, de certa forma é a torturada autoavaliação de Fabiano que determina a sua própria inércia. Não pretendo subestimar a importância do poder econômico e político na conservação das relações de dependência no Brasil rural, nem tampouco remodelar a nossa discussão em termos psicológicos. Obviamente, a lei é uma das inúmeras maneiras de franco controle social disponível à classe operária no campo brasileiro. A força,

seja ela legal ou extralegal, é frequentemente empregada para deter um camponês indócil. Mas, mesmo assim, seria um erro pensar que o campesinato brasileiro vive debaixo de uma constante força repressiva, embora a ameaça de tal força possa ser suficiente para impedir a ação política em muitos casos.

Na verdade o uso da força bruta é geralmente desnecessário ou, na pior das hipóteses, é utilizado apenas como um lembrete. Como no caso de Fabiano, um autocontrole suficiente é gerado entre os camponeses brasileiros através da constante autodepreciação (Freire 1970b), e perpetrado por uma série de normas culturais que determinam o comportamento apropriado nas relações interclasse precisamente nesta complexa interseção entre a estrutura social e a interpretação e explicação do próprio homem sobre o seu lugar nela, que a religião começa a desempenhar um papel crítico na formação de uma ideologia popular.

A religião sempre desempenhou um importante papel — embora ambíguo — no pensamento e nas ações dos camponeses brasileiros. Ao mesmo tempo em que alimentou a “cultura do silêncio”, deu voz ao seu descontentamento. Tanto como instituição, quando como sistema de crença, aliou-se à estrutura social e à organização social para produzir uma ideologia que de fato às vezes age como ópio, impedindo a ação política direta por parte do campesinato, e em outras ocasiões é reorientada em explícitas e devastadoras expressões de protesto social. Ela é, portanto, ao mesmo tempo um instrumento de controle social e um meio de mobilização.

É verdade que em antigas manifestações de protesto social era frequentemente difícil definir onde terminava o zelo religioso e onde começava a ação política. Esta afirmação não é mero eco das palavras do Francisco Julião, líder camponês brasileiro, atualmente no exílio, que escreve: “... a marca da religiosidade encontra-se em todos os bandidos e a marca do banditismo está em todo homem santo” (1968:61). Ela é uma asserção de que o banditismo social, em menor escala, e o milenarismo, sobretudo, manifestaram graus variados de religiosidade e de secularismo numa época em que a dissensão religiosa parecia ser a única alternativa à violência.

Mesmo nos movimentos políticos contemporâneos mais secularizados, as crenças religiosas desempenharam um duplo papel.

Assim, para o alistamento de camponeses e trabalhadores rurais em associações sindicais e políticas e na sua mobilização para uma ação política direta era preciso que seus organizadores soubessem manipular os símbolos religiosos, dando-lhes novo significado. Somente assim que os camponeses conseguiram superar as crenças convencionalizadas que ditavam o seu comportamento tradicional em situações interclasse. Ao mesmo tempo, a mensagem religiosa reforçou o senso de dependência e obrigação do camponês. Por exemplo, conta-se que

Em um encontro de organização do sindicato rural, que contava apenas com a presença de pessoas humildes, diversas pessoas apresentaram suas queixas. Um chefe de família... queixou-se de tudo que havia em matéria de injustiça e de exploração humana no campo, e terminou dizendo: 'Se Deus não fosse um pai tão bom, nós já teríamos morrido há muito tempo.' (Leers 1967:36).

Enquanto mudanças significativas pudessem ter ocorrido no decorrer de um movimento mais prolongado, este breve episódio não parece ter tido um efeito duradouro sobre a ideologia camponesa. Os movimentos foram silenciados pela prisão e isolamento de seus líderes e pela dissolução das organizações formais. O que restou depois destas duas décadas de agitação política foram as reivindicações dos camponeses e as suas preces silenciosas para que estas reivindicações viessem a ser atendidas. Do mesmo modo que dominaram os antigos movimentos de protesto no Brasil, a religião e as outras crenças populares continuam a reafirmar o *sumis* dependente do camponês e a reforçar uma "política de desespero". Quando a maioria dos camponeses brasileiros foi finalmente confrontada com a mais importante de todas as perguntas: "O que vamos fazer?", a única resposta que se ouviu foi: "Que seja feita a vontade de Deus".

Religião Popular

O catolicismo é a religião nacional no Brasil. Mais de 90 por cento da população brasileira é considerada e se considera católica, embora a Igreja nunca tenha exercido uma influência completa sobre as massas que aderiram, ao menos tacitamente, aos seus ensinamentos. As massas rurais, especialmente, são limitadas quanto ao grau de sua participação na religião formal, do mesmo modo que é limitada a sua participação na vida social, política e econômica da nação.

Embora nunca tenha havido um número suficiente de padres para servir de um modo eficiente à grande população espalhada por todo o país, a separação entre os ensinamentos da Igreja e as religiões populares que já começara no século XVII (Vallier 1967:195;1970) e que agora é muito evidente tem mais a ver com as estruturas sociais e políticas do que com simples números. Aqueles padres que celebravam missa nas capelas das fazendas durante o período colonial estavam sujeitos à hegemonia econômica e social da aristocracia proprietária, a cujas necessidades atendiam em primeiro lugar (Freyre 1959; 1946). Alguns de seus ensinamentos chegavam até os escravos e à população trabalhadora livre (Bastide 1960; de Kadt 1967:194), mas as atenções da Igreja estavam dirigidas, quase exclusivamente, aos interesses da classe proprietária. Até nos dias de hoje, muitos dos padres que se encontram nas sedes dos municípios rurais passam uma parte considerável de seu tempo na capela da fazenda. O resto de seu tempo é gasto, com bastante conforto, na sede de sua paróquia ou buscando novos confortos na sede do bispado. Raramente vê-se um padre viajando a cavalo, de mula ou jipe para as inúmeras vizinhanças rurais e pelas aldeias camponesas onde as descuidadas capelas vieram a desempenhar um papel cada vez mais importante no sistema distintivo de crenças camponesas.

Em tal sistema, a dominante tradição católica incorpora elementos dos cultos afro-brasileiro e ameríndio.⁴ Como tal, ele não é propriamente uma interpretação fiel da doutrina da Igreja.⁵ O catolicismo formal é a

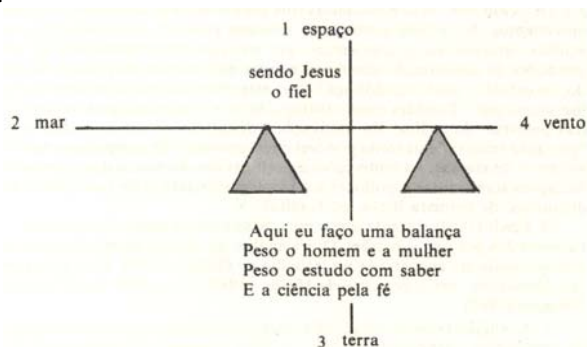
⁴ A religião popular no Brasil é um sincretismo de catolicismo e de cultos ameríndios e africanos. Contém um forte elemento de crenças sobrenaturais de uma natureza mágica. Um camponês pode encarnar o espírito de um velho índio caboclo ou de um deus africano no culto noturno de um sábado e na missa de domingo cumprir a promessa ao seu santo. Ele acredita inteiramente em seu santo, mas ele acredita igualmente no lobisomem, no mau-olhado e nos efeitos perniciosos "do vento". Ele pode reconhecer a autoridade do padre e tratá-lo com respeito, mas provavelmente ele recorrerá a um curandeiro ou a uma mãe-de-santo na hora da necessidade.

⁵ O antropólogo brasileiro Thales de Azevedo dá ênfase a cinco elementos por que o catolicismo popular difere dos dogmas formais da Igreja Católica no Brasil: 1) a ausência de um conceito de salvação; 2) a ausência de um conceito de pecado; 3) indiferença pelos sacramentos e em relação ao padre, que parece mais estar desempenhando um papel para a Igreja do que como um intermediário para Deus; 4) adesão ao culto dos santos; e 5) o uso de liturgias domésticas em oposição aos ritos formais. Ele acha que a religião popular tem mais um valor terapêutico do que a noção de um caminho para a salvação na medida em que é a

religião de catedrais e de padres, de ortodoxia e dogma. O catolicismo popular é uma mistura de manipulação do mundo à sua volta com ascetismo místico.⁶ Os camponeses são catequizados pela Igreja, mas são, ao mesmo tempo, confrontados com uma sistema institucional de capelas fechadas e infrequentes padres itinerantes. Restam a eles os altares domésticos e os santos pessoais. Eles são forçados a interpretar e a redefinir os ensinamentos formais da Igreja, no contexto de suas próprias necessidades e capacidades. Muitas de suas ideias sobre a religião e os acontecimentos religiosos chegam-lhes através da literatura de cordel, canções de repentistas que atualmente são impressas em folhetos afixados nas feiras locais e vendidos aos camponeses, que se tornam, eles mesmos, os disseminadores da Palavra.⁷

maneira pela qual o camponês expressa a sua busca pela satisfação de suas expectativas temporais e não por satisfações extraterrenas. (1963:3).

⁶ Wolf observa que a religião camponesa tem duas funções. Por um lado, ela “funciona para garantir e equilibrar o sistema econômico do camponês e a organização social” sobretudo por meio de cerimônias que servem para legitimar as unidades familiares específicas na sociedade camponesa e as relações entre elas (1966a:100). Por outro lado, a religião camponesa liga o camponês a uma ordem ideológica mais ampla. Esta última função é bastante mais complexa do que a função de legitimação das cerimônias na medida em que, mais do que simplesmente legitimando as crenças locais, os ensinamentos da religião dominante podem ser reinterpretados a nível local a fim de serem congruentes com as crenças locais. Há um considerável elemento místico na religião popular brasileira, como fica evidenciado pelas seguintes representações da crença de um cantador analfabeto. O diagrama foi desenhado para o autor nas areias do Nordeste, foram dados os nomes e o poema recitado:



⁷ A sociedade camponesa brasileira não é, naturalmente, de todo silenciosa. A ideologia da cultura camponesa se manifesta em uma série de jogos e de dramas folclóricos, e na extensa e diversificada literatura das lendas dos cantadores, a literatura de cordel, assim chamada por

A preocupação mais óbvia do camponês diz respeito a este mundo e não a este mundo e não a uma vida depois da morte, um aparente paradoxo num contexto onde a morte é um tema constante.⁸ Aparentemente, eles não se preocupam com o conceito de pecado nem com a salvação, dirigindo suas energias para a satisfação de suas necessidades diárias. Ao mesmo tempo, suas tentativas de compreender, explicar e tratar da sua própria situação neste mundo através da mediação do sobrenatural dota as suas crenças de um elemento espiritual majestoso. Esta espiritualidade é caracterizada por uma submissão devota e total a um Deus onipotente e onipresente que, embora distante e pouco compreendido, personifica todo o bem. A interação com este Deus é mediada através de uma hierarquia de santos pessoais, cujo potencial para realizar milagres é o interesse primordial no comportamento religioso camponês.

A religião popular no Brasil, então, opera no nível público e no privado, que devem ser vistos conjuntamente. O primeiro se preocupa com atos rituais; o segundo, com crenças individuais. Infelizmente, nos relatos etnográficos da religião popular, as manifestações de comportamento mais diretamente observáveis nos atos de devoção pública ou privada tiveram precedência sobre o estudo da significância que deles deriva. Embora

causa da maneira pela qual é vendida, amarrada em cordas, nos mercados rurais. Estas expressões da cultura camponesa brasileira estão cheias de conteúdo simbólico que sustentam a ideologia camponesa e, como tal, carecem grandemente de uma análise e de uma interpretação antropológica, tarefa que não me sinto preparado para executar no presente volume. No entanto, existe uma série de fontes, através das quais se poderia iniciar tal empreendimento (Mota s.d. c. 1961, 1962, 1965; Casa de Rui Barbosa 1961, 1964; Souza ms.).

⁸ É difícil conhecer os sentimentos do camponês a respeito da morte. Eles conhecem um céu e uma “terra de Satã”, ambos presididos por Deus, mas não parece haver uma preocupação maior com relação àquele lugar em que se vai entrar. Acreditam que as crianças se transformem em anjos que passam a acompanhar “Nossa Senhora”. No entanto, não existe a ideia de que uma vida boa na terra conduzirá à paz eterna no céu. A maior preocupação parece residir na criação de um Paraíso na Terra, um fenômeno que será analisado adiante com relação ao milenarismo. Sabem da existência da alma e às vezes as pessoas se comunicam com os mortos em reuniões de culto espírita, em visões e em sonhos, mas, de modo geral, para pedir conselhos e resolver problemas deste mundo. O “outro mundo” para o qual se vai depois da morte não é bem definido (“Sei lá o que é, compadre”). O que acontece quando se morre? “A vida escapa”. A parteira do povoado, pouco antes de morrer, começou a ter premonições e expressou duas grandes preocupações — ela queria ser alfabetizada antes de morrer e queria ser enterrada em um caixão em vez de ser colocada em uma rede e ser enterrada em cova de pobre “para ser comida pelos vermes”.

existam algumas excelentes descrições de comemorações dos dias dos santos⁹ e de peregrinações religiosas,¹⁰ a significação atribuída a estas atividades ainda é pouco compreendida.

⁹ Uma das expressões mais interessantes da tradição religiosa camponesa no Brasil é a celebração do dia dos Santos. As comunidades brasileiras não possuem hierarquias cívico-religiosas tão bem descritas para as festas nas comunidades hispano-americanas, mas o *dia do santo* é, sem dúvida, uma parte importante da vida rural. Ele não é caracterizado tanto por uma atividade religiosa ampliada mas sim pelas festividades e pela consolidação dos laços interpessoais. De fato, pode perfeitamente haver mais conteúdo ritual na celebração da deusa do mar, Iemanjá, no dia dois de fevereiro, quando os cultos afro-brasileiros celebram o seu dia de devoção. Os dias de São João, São Pedro e Santo Antônio, celebrados em todo o país, e as festas locais em homenagem ao patrono do povoado são todas ocasiões de muita alegria individual e o espírito de comunidade principia com o repicar dos sinos da igreja, pela manhã, e termina em danças no povoado. Existem, naturalmente, as tradicionais novenas e as procissões religiosas nas quais uma imagem do santo é carregada pelas ruas do povoado nos ombros dos rapazes e das moças vestidos com suas melhores roupas para a ocasião. Há também encontros de oração nas casas do povoado, e a capela é aberta para a hora da Ave Maria. Se houver um padre disponível, celebra-se uma missa. No entanto, o espírito da ocasião é geralmente marcado pelos fogos de artifício, pelas danças e pelos espetáculos folclóricos, ou pela feira com os seus jogos de azar e suas barraquinhas que vendem objetos religiosos. Estes são dias em que reina um verdadeiro sentido de orgulho da comunidade, e o *status* de um povoado é muito realçado pela sua festa “para a qual comparecem pessoas que vêm de terras muito distantes”. O dia de santo mais celebrado no Brasil é, sem dúvida, o dia de São João, a 24 de junho, quando o Brasil rural homenageia o seu santo favorito. As aldeias e povoados se animam com as fogueiras em frente de cada casa, e os balões iluminam o céu subindo com o calor da bucha de querosene. São João é a festa do milho assado e do licor de jenipapo, de bolos de mandioca e de buchada. Os jovens dançam o ritmo da moda na sede social, enquanto os velhos, do lado de fora, revivem o tradicional ‘coco’ e a ‘base da chinela’. É nesta atmosfera festiva que os amigos se dão as mãos e pulam as fogueiras, estabelecendo assim um laço de compadrio, enquanto vão recitando um ou outro verso de um refrão popular:

São João dormiu
São João acordou
Vamos ser compadres
Porque São João mandou

¹⁰ Milhões de camponeses tomam parte nas romarias anuais aos muitos santuários que pontilham o campo brasileiro. Alguns destes, tais como Bom Jesus da Lapa (Gross 1971) e Monte Santo, no Estado da Bahia, Joazeiro do Norte no Ceará e Congonhas do Campo, em Minas Gerais, são famosos e atraem pessoas de todas as regiões do país. No entanto, o Brasil está repleto de cenas de milagres menos conhecidos como Poxim, no Estado de Alagoas, onde durante nove dias em fevereiro, os fiéis chegam em grupos para rezar por seus pecados, curar suas moléstias e, gastar suas parcas economias nas barracas de santos e de pecadores. É nestes santuários que o camponês brasileiro busca a satisfação de suas derradeiras obrigações

Ainda mais importante é o fato de que muitas das crenças religiosas fundamentais das massas nem sempre encontram expressão na forma ritual e, conseqüentemente, não recebem atenção especial na literatura. Por exemplo, o recebimento do sacramento é muitas vezes impossível pela falta de padres ou de dinheiro. É comum que os camponeses deixem de receber o batismo, a crisma e até os últimos sacramentos da Igreja. No entanto, mesmo que nem sempre estes ritos sejam cumpridos não significa que as ideias e as crenças que acompanham estas crises da vida tenham menos importância para os camponeses brasileiros. Um camponês pode ser enterrado sem ter recebido a extrema-unção, mas os companheiros que o carregam para o túmulo não deixam de pousar o caixão aos pés da cruz do lado de fora da capela e de tirar os seus chapéus antes de seguir para o cemitério. E as portas das casas ficam fechadas em sinal de respeito silencioso enquanto o cortejo se locomove, lentamente, pelas ruas da aldeia. Mesmo quando um pároco reside na comunidade local, o custo financeiro de uma participação religiosa é geralmente demasiado para o bolso do camponês. Poucos brasileiros podem pagar o luxo de ter sinos repicando pela morte de um membro de sua família, sem falar na celebração da missa. Entretanto, é grande a preocupação — embora paradoxal — pela existência de sociedades de ajuda mútua que efetuam os gastos de funeral e benefícios aos seus membros. Esta é uma das primeiras organizações não-baseadas na família a ser criada no Brasil rural.

No âmago desta “teologia” camponesa existe uma profunda e fundamental crença em um Deus todo-poderoso que é o centro de todos os acontecimentos, sejam eles bons ou maus, e a cuja vontade cada indivíduo deve se submeter, de maneira total e inquestionada. O camponês brasileiro

religiosas e de suas mais urgentes necessidades humanas. A Igreja apóia e sustenta muitos destes santuários e geralmente há um padre residente que supervisiona as atividades, controla os “excessos” e recolhe as oferendas dos fiéis. Em 1961, viajei num trem, repleto de pessoas, para Congonhas do Campo para reunir-me às centenas de milhares de peregrinos que comparecem àquele santuário nos primeiros quinze dias de setembro. As barracas da feira eram ali alugadas pela Igreja para os negociantes que armavam jogos de azar e vendiam objetos religiosos. Tendias se estendiam pelas ruas da pequena cidade onde há muitos anos o Aleijadinho esculpia suas belíssimas estátuas dos apóstolos e as Estações da Cruz, no início com os cotos de suas mãos e mais tarde com os pés. Naquela ocasião, como em outras visitas a santuários, fiquei impressionado não tanto pelo ritual eclesiástico, que era limitado, mas sim pelos aspectos econômicos do acontecimento e pela tremenda expressão de fé das massas ali reunidas.

espera pouco da vida e dela pouco pede. Ele afirma, com certa melancolia e angústia, que veio ao mundo para sofrer, um ato de Deus — “Nós trabalhamos e sofremos calados, seguindo o caminho que Deus determinou” (Leers 1967:38)— e ele se coloca nas mãos de Deus. Afirmações do tipo “Está do jeito que Deus quer”, “Que Deus está servido”, e “Se Deus quiser” estão sempre presentes nestas intermináveis expressões de resignação. Acontecimentos inesperados e contratemplos que o reduzem ainda mais à margem de uma vida já empobrecida são aceitos, simplesmente, como punições adicionais que dispensam de outras explicações. Um camponês expressa este sentimento usando a linguagem da troca, ao afirmar: “Deus nos paga o que merecemos, centavo por centavo.” (*ibid.*, 39)

No entanto, a resignação do camponês brasileiro não é total, e, através de uma contínua relação de troca com um ou outro santo, ele trata de mitigar algumas das circunstâncias mais duras de sua vida. Estes santos se apresentam como mediadores entre o mundo secular e o mundo sagrado. Cada indivíduo se torna devoto de um santo específico, geralmente o santo do qual ele recebeu o nome e com o qual ele se identifica intimamente. Ele tem a obrigação de mostrar-se um devoto sincero de seu santo particular, deve lembrar-se e comemorar o dia do santo, acender velas em sua homenagem e conquistar suas graças de inúmeras maneiras. A relação se caracteriza por uma inabalável devoção e uma inequívoca lealdade. Ocasionalmente, um camponês pode transferir os seus atos de devoção para um outro santo. No entanto, a ligação básica entre o santo e o devoto nunca é rompida completamente, e geralmente o camponês se contenta em manipular a relação existente, reafirmando sempre sua fé no poder e na bondade de seu santo pessoal.

Uma canção popular, consagrada na literatura de cordel, salienta a importância das relações entre santos e devotos. Conta a história de um camponês, no interior do Estado da Paraíba, que sonhou que deveria tornar-se devoto de Santo Antônio. Ele aceitou seu sonho como se fosse uma visão e tornou-se um fanático religioso, cumprindo todas as suas obrigações para com o santo. No entanto, sua fé foi fortemente abalada quando seu cavalo, seu filho e sua mulher morreram numa rápida sucessão. Numa fúria enlouquecida, o camponês fugiu pela estrada deserta do interior até que encontrou, disfarçado em padre, o próprio Santo Antônio. “Eu perdi minha

fé em Santo Antônio”, ele confessou ao padre, enquanto continuava a ameaçar que ia suicidar-se. O padre tirou da batina uma fotografia do camponês morto aos pés de seu cavalo, do qual ele havia evidentemente sido atirado. “Santo Antônio, na sua bondade, matou-o e poupou-o de sua agonia”, explicou o padre. Mostrou, em seguida, uma foto do filho do camponês sendo conduzido à prisão e outra foto que mostrava a mulher do camponês tendo relações sexuais com outro homem, oferecendo sempre a mesma explicação para os acontecimentos. Ele convenceu o camponês a não suicidar-se e a voltar para sua casa e a rezar para Santo Antônio. O camponês abaixou o olhar para refletir, e quando tornou a olhar, o padre havia desaparecido. Ele voltou a sua casa, rezou a Santo Antônio e “viveu até a idade de setenta anos, quando atingiu a salvação” (Mota 1962:195-200).

A grande proliferação de santos padroeiros pessoais, de associações, de comunidades ou nacionais, é um testemunho da importância destes vínculos sagrados. No ápice desta hierarquia santificada, onde alguns santos são considerados mais poderosos do que outros, ou então se especializam em um determinado benefício, encontram-se as múltiplas manifestações da Virgem Maria,¹¹ e de Jesus. O próprio Jesus é considerado um santo, e o seu nome, como o dos demais santos, é dado às crianças nascidas nos dias de sua devoção. Virtualmente cada casa tem um oratório no qual os proprietários dispõem orgulhosamente os santos e os fetiches. Frequentemente organizam-se novenas para homenagear um santo padroeiro, que é festejado com vinho e com danças depois de uma rápida liturgia.

Embora cada indivíduo tenha um santo padroeiro, é frequente que um grupo numeroso de pessoas venere e mesma imagem. Por exemplo, quando uma estatueta de Santo Antônio foi vista saindo da sua redoma de vidro e andando pelo oratório de uma casa na aldeia de Coqueiral (Forman 1970), os camponeses logo construíram uma capela lá e a dedicaram a ele. A estatueta continua ainda pertencendo à mesma família mas a capela foi

¹¹ Por exemplo, Nossa Senhora de Deus, Nossa Senhora do O, do Bom Parto, da Guia, do Rosário, do Carmo, de Desterro, das Candeias, do Bom Conselho, do Perpétuo Socorro, das Dores, da Piedade, Aparecida, Imaculada Conceição, Assunção, de Lourdes, de Fátima (Leers 1967:16).

consagrada através da fé de uma facção da aldeia, que a mantém com contribuições em dinheiro.¹²

Acredita-se que os santos são capazes de fazer milagres, e, além do conceito generalizado de proteção em troca de fidelidade, os camponeses assumem obrigações específicas com um santo em troca de graças específicas que foram solicitadas e concedidas. Por exemplo, um camponês faz pedido ao santo geralmente de natureza imediata, um conselho ou ajuda material, e faz uma promessa, pela qual ele se compromete a cumprir uma obrigação determinada, uma vez alcançada a graça. A promessa é sempre explicitada na forma de uma oferenda. “se você fizer tal coisa por mim, eu farei...” e a promessa só é mantida quando o santo tiver cumprido a sua parte da barganha. Por exemplo, se o pedido é de safra abundante, a promessa é cumprida na época da colheita; e, no caso de doença uma promessa é “paga” somente após a cura.

A natureza da obrigação é cuidadosamente pesada em relação à natureza do pedido. É comum a queima de fogos de artifício por uma obrigação menor, enquanto geralmente se coloca um *ex-voto* em um santuário popular como lembrança de uma cura. Estes *ex-votos*, esculpido em madeira ou modelados em barro ou cera, no formato do órgão atacado pela doença, são invariavelmente dedicados ao santo específico a quem foi feito o pedido e que recebe os créditos pela realização do milagre. Através do *ex-voto*, o camponês torna público o seu agradecimento e dissemina a bondade e o poder do santo. Os camponeses levam muito a sério estas obrigações e acreditam que o santo fique enfurecido caso a promessa não seja cumprida.

Dizem que há casos, quando o santo não realiza o milagre esperado por seu devoto, em que sua imagem é castigada. Já houve casos de imagens imersas em barris d’água ou retiradas de seus altares até que “melhorassem” a sua atuação. No entanto, estes casos são raros, e a maioria dos camponeses ficam horrorizados só por pensar profanar o sagrado. Ao contrário, a constante expressão de fé aumenta a probabilidade de proteção

¹² O faccionalismo político afeta até a vida religiosa. O partido político dominante no povoado faz parte de uma rede de patronagem que passa do engenho de açúcar e se estende ao campo, donde se origina muito do apoio à igreja local. O partido da oposição, conseqüentemente, não frequenta a igreja do povoado quando o padre está presente, e realiza encontros de oração na pequena capela dedicada a Santo Antônio.

e ajuda eficaz, e, raramente, esmorece a confiança do camponês na capacidade de ajuda do seu padroeiro. No caso de uma promessa não ser atendida, o camponês normalmente atribui tal fato a si próprio como mais um fracasso pessoal e, via de regra, o camponês decepcionado procurará satisfazer o seu santo com um oferecimento melhor.

Não há apelação para uma autoridade sagrada mais alta. Ao fazer uma promessa, o indivíduo pode escolher um santo mais poderoso, tal como o padroeiro de um santuário de peregrinação, ou a um santo que se especialize no tipo de graça desejada, se ele julgar que este santo específico terá mais probabilidades de ajudá-lo nesta ocasião que o seu padroeiro. No entanto a ideia de analisar esta arena sagrada como um mercado competitivo, no qual os camponeses barganham pelos melhores resultados (de Kadt 1967:196), não faz jus ao sistema de crença camponês. Manter a promessa é um ato de devoção. O elemento de dívida envolvido é evidentemente alto (Gross 1970), mas deve ser visto como o cumprimento com gratidão de uma dívida sagrada e não uma simples reposição de serviços prestados.

No seu importante e informativo artigo sobre “Religião, a Igreja e a Mudança Social no Brasil”, Emanuel de Kadt afirma que o “supernaturalismo de mão-à-boca” (1967:198) é

... exclusivamente um meio de estabelecer controle sobre a natureza... de superar as enormes adversidades que o homem não é capaz de tratar de uma forma temporal e humana. É inteiramente voltado para a satisfação das necessidades “naturais” e corriqueiras do homem... que tenta assegurar através de ritos quase mágicos, que se dizem de valor intrínseco e eficácia inerente (*Ibid.*, 195).

Ele fala de semelhanças na natureza das relações entre o santo e o devoto, o patrão e o dependente:

Ali, também, o patrão se encarrega de conseguir, como um favor, a satisfação dos interesses imediatos do camponês, em troca de vários serviços específicos e uma demonstração generalizada de respeito por parte do camponês. Neste caso também o camponês fica aguardando um milagre secular sob a forma de favores muito especiais. Em suma, os conceitos básicos do catolicismo popular são quase idênticos aos conceitos básicos que operam na esfera sociopolítica tradicional. (*ibid.*, 196)

Para de Kadt, isto significa que o camponês, tanto na qualidade de dependente quanto na de devoto, é um suplicante buscando um milagre da parte de um benfeitor. Ele considera ambas as situações como manipulativas e dirigidas à satisfação de objetivos materiais, fato que contribui ainda mais para a manutenção do *status quo*. “Ao canalizar seus esforços para uma contínua invocação do sobrenatural, o camponês, na realidade, reforça as relações sociais, econômicas e políticas existentes” (*ibid.*, 197). Deste modo “... a religião de fato contribuiu para manter as massas politicamente inertes” (*ibid.*, 194).

Não é raro que se discuta o comportamento religioso do camponês na linguagem de troca e, frequentemente, há quem sugira haver uma correspondência direta entre as relações sagradas e as seculares (Foster 1963; Gross 1971). O catolicismo popular modela a hierarquia religiosa na forma de sociedade secular, e é perfeitamente possível estabelecerem-se paralelos entre os conceitos que o camponês tem de sobre a Sagrada Família com aqueles sobre o seu patrão e patroa. Superficialmente, há também uma semelhança profunda entre o comportamento do camponês vis-à-vis o seu santo e as obrigações recíprocas que existem entre patrão e dependente. O próprio Deus é às vezes chamado de “Patrão Todo-Poderoso” (Gross 1971), e não apenas como o Pai Divino, mas também como o “bom pai da gente”, que também já foi usado em contexto político e incorpora uma expectativa de patronagem e toda uma carga afetiva do personalismo.

Mesmo assim, existem diferenças significativas na natureza destas relações sagradas e seculares. Enquanto um contrato econômico, claramente estipulado, está subjacente à ligação patrão-dependente, a promessa em troca de um benefício sobrenatural só se faz depois do estabelecimento de uma relação mais geral entre o santo e o devoto. A dimensão do intercâmbio social na relação entre patrão dependente é sobreposta às trocas econômicas, de caráter temporário, entre indivíduos reais, e a expressão transitória de lealdade não chega a ser equivalente à expressão subjacente de fé que caracteriza o laço duradouro entre o santo e o devoto.

Na minha opinião, a congruência real destas relações pode ser encontrada nos princípios básicos que se derivam delas e não na estrutura das relações em si. Um extraordinário sentido de submissão à autoridade e a obrigação de saldar a dívida norteia o comportamento do camponês, tanto

no domínio sagrado quanto no secular. A autoridade do patrão é primordial enquanto a relação perdura, já que o quadro pode ser apagado e o relacionamento encerrado com o pagamento da dívida. A relação entre o santo e o devoto não termina tão facilmente. Um camponês pode transferir a sua devoção para um outro santo, mas o laço entre ele e o seu padroeiro nunca é rompido de maneira definitiva. Ao mesmo tempo, a dívida sagrada de gratidão expressa no cumprimento da promessa não é interminável. A promessa deve ser cumprida, geralmente através do dispêndio de algo material ou físico — fogos de artifício, *ex-votos* ou subida de escadarias tipo *via crucis*. Em vez de um conceito metafísico da religiosidade, da lealdade, e de uma vida ética diante de uma dívida interminável, a liberação imediata da obrigação através do pagamento da dívida orienta o camponês brasileiro no sentido das realidades da sobrevivência num mundo secular no qual ele é um ser extremamente dependente.

Duma maneira importante a extensão ritual do *compradazgo* (compadrio) corrobora esta opinião. Muitos camponeses participam de ritos religiosos ligados às crises da vida, fazendo-o mais pelas relações socioeconômicas estabelecidas pela instituição de compadrio, do que pela própria participação nos ritos da Igreja.¹³ Com cada um destes ritos de passagem, o indivíduo estabelece uma cadeia de padrinhos e compadres com os quais ele mantém fortes laços recíprocos marcados por um misto de sentimentalismo e respeito. Padrinhos e compadres são frequentemente escolhidos entre as pessoas de *status* socioeconômico mais elevado e, desde pequenas, as crianças são introduzidas neste sistema de patronagem e de recompensa pelo comportamento correto. Mesmo quando já adultos, por exemplo na época do casamento, um indivíduo ganha um novo par de padrinhos aos quais ele deve mostrar deferência de inúmeras maneiras, tais como pedir a bênção, e para quem ele se volta em tempo de necessidade. Estas interações obedecem as normas formais de comportamento das relações patrão-dependente, com a santificação adicional fornecida pela base ritual. É notável, neste sentido, que uma religião cuja premissa é a salvação pessoal veio a se caracterizar por um envolvimento de comunidade

¹³ Para uma excelente análise histórica do sistema de compadrio, ver Wolf e Mintz (1950). Uma análise estrutural interessante do mesmo sistema pode ser encontrada no trabalho de Gudeman (1972).

e pelo fortalecimento de laços interpessoais, os quais reforçam as noções de submissão e obrigação que marcam a ideologia do camponês brasileiro.

É neste sentido que a religião alimenta a “cultura do silêncio” e contribui para uma política de desespero. A religião não disfarça necessariamente as contradições da vida, tampouco fornece simplesmente uma estrutura paralela (sagrada) como modelo de comportamento, adequado ao mundo secular. Ao contrário, ao pregar as noções de submissão e dever, aprova o desprezo do homem, fornecendo-lhe um quadro de explicações que torna desnecessária a ação direta em seu próprio benefício. A existência de seus superiores e a sua relação com estes torna-se compreensível. A responsabilidade, tanto em relação à origem do problema quanto em relação à sua provável resolução, é então fixada.

Historicamente, a busca de soluções tem distanciado o camponês da estrutura institucional da Igreja (de Kadt 1967:200-2). Sua capacidade em satisfazer as necessidades espirituais e psicológicas das massas rurais resultou numa vasta gama de dissensão religiosa, levando à conversão ao protestantismo, e à adesão a uma variedade de cultos espíritas afro-brasileiros e caboclos ou ameríndios.¹⁴ Estes cultos espíritas e seitas protestantes estão hoje em dia disseminados por todo o Brasil rural (Willems 1967).¹⁵ Em parte, o sucesso desta propagação deve-se ao fracasso da Igreja em atender às prementes necessidades do povo, fossem elas espirituais ou materiais. Um certo negligente, primordialmente a serviço, da classe alta, a constante exigência de pagamentos em troca de serviços prestados, e uma falta de simpatia pelas crenças do camponês contribuíram para alienar um considerável segmento do rebanho.

¹⁴ Há muita coisa escrita sobre os cultos espíritas no Brasil, especialmente sobre a variedade afro-brasileira.

¹⁵ O protestantismo teve uma receptividade muito maior nas áreas urbanas do que nas rurais. Em muitas localidades rurais, é muito restrita a receptividade aos protestantes e os pastores itinerantes são frequentemente ridicularizados e, em alguns casos, até mesmo apedrejados. Isto não quer dizer que os camponeses não estejam dispostos a serem dissidentes da Igreja Católica mas é uma decorrência do fato de que, frequentemente, os párocos locais façam pregações contra o protestantismo e o comunismo da mesma maneira e retratem os pastores como uma espécie de mal coletivo. A aceitação mais fácil do espiritismo provavelmente decorre do fato de que o protestantismo requer uma ruptura aguda com os dogmas católicos e com o comportamento social tradicional (isto é, fumar, beber, dançar e praticar esportes), o que não é exigido dos membros dos cultos espíritas. Ver a descrição feita por Willem (1967) sobre o protestantismo no Brasil. Ver também de Kadt (1967:200-1).

A Igreja com sua insistência na pureza doutrinal não soube compreender as funções sociais e psicológicas desempenhada pela religião camponesa e, na sua rigidez, não conseguiu apreciar a flexibilidade e a adaptabilidade de seus próprios ensinamentos. Os líderes da Igreja desprezam qualquer forma de catolicismo popular e de espiritualismo. Qualquer divergência de ortodoxia é considerada como dissensão e os elementos de sincretismo africanos e ameríndios são desestimulados, às vezes com o uso da força. Na melhor das hipóteses, estes cultos são ridicularizados. Na pior delas, são suprimidos pelas autoridades civis instigadas pelos líderes da Igreja. Mesmo a nível de povoado, encontramos pouca simpatia entre os párocos e as elites locais pelas necessidades religiosas dos camponeses, cujas crenças são muitas vezes publicamente desprezadas. Grande parte do desprezo relaciona-se diretamente com raça e classe. O camponês é acusado de ser um tolo ignorante incapaz de receber instrução adequada. Ele ouve que o altar que ele tem em casa é antirreligioso e que os seus santos não têm poder. Uma vez, quando um menino negro chamado Antônio apelou ao seu santo padroeiro que lhe ajudasse a crescer rapidamente para poder entrar no cinema do povoado, o gerente do cinema lhe disse que estava perdendo o seu tempo pedindo ajuda a Santo Antônio e que era a São Benedito que ele devia recorrer, o santo negro. Em outra ocasião, na comunidade amazônica de Itá, São Benedito foi retratado “como sendo de pele negra e como um escravo da casa do senhor — da mesma cor e do mesmo *status* que os antepassados da maioria das pessoas da classe baixa” (Wagley: 1964:220n).

Não é de se admirar, portanto, que o camponês seja tímido em relação à Igreja. Na estrutura física, frequentemente opulenta e imponente, a Igreja enfatiza a humildade do camponês, contribuindo para sua sensação de desconforto e de desmerecimento (Ramos 1965). Na qualidade de uma instituição com a qual o camponês teve pouco contato direto, ela se apresenta tão distanciada e intocável quanto as demais burocracias nacionais. O camponês vê a Igreja como um instrumento da classe alta, com a qual o padre é intimamente identificado. Ele é o agente itinerante da Igreja, e vem ao povoado para o batizado ou o casamento em massa — sempre pagos — ou para abençoar as muitas sepulturas abertas desde a visita do ano anterior. Do ponto de vista do camponês, o padre vem ao povoado não tanto para cuidar das necessidades espirituais do rebanho como, sobretudo, para botar em dia os negócios da Igreja. Em forte

contraste com a negligência que demonstra em relação ao campesinato, o padre batiza o filho do patrão, realiza o casamento da filha do dono do armazém e celebra a missa em intenção da alma do fiscal. Em muitos casos, o próprio padre é o senhor, assumindo o papel do patrão ao recolher os aluguéis — mesmo que sejam simbólicos — das terras que foram, há muito tempo, doadas à Igreja pelos devotos. Grande parte do comportamento econômico opressivo das classes dominantes está associada ao padre e à Igreja. Poucos camponeses querem participar dos rituais que frequentemente acompanham a exploração na vida diária. Assim, os pescadores de Coqueiral se recusaram a comparecer à benção do novo prédio usado pelo coletor de impostos para pesar o peixe, prédio este no qual eles estão proibidos de entrar (Forman 1970).

Naturalmente a Igreja tem um papel ativo na política nacional, e não é raro encontrar padres candidatando-se a uma série de cargos públicos locais. Suas ideologias políticas abarcam um espectro amplo e alguns padres despendem uma energia considerável em favor dos camponeses, como no caso do segmento da Igreja que tem participação ativa na organização dos sindicatos rurais dos trabalhadores agrícolas (de Kadt 1967; 204ff.; 1970).¹⁶ Não obstante, existe um estereótipo popular que acredita que padre atue como um agente político dos proprietários locais. Uma vez, vi um padre do interior instigando o povo da cidade, em violência de massa, contra um grupo de camponeses reunidos na praça principal para participar de um comício organizado pelas ligas camponesas. Atentando para a santidade da igreja, ele advertia os paroquianos, com o uso de alto-falantes, sobre os perigos do comunismo e do protestantismo e incitava, primeiro, os escolares, depois, os capangas armados dos latifundiários locais, a agir contra os camponeses. A histeria coletiva que ele deliberadamente criou culminou em ferimentos em diversas pessoas e na morte de, pelo menos, uma criança (Forman 1963). Não é de se surpreender, portanto, que os camponeses fiquem desconfiados das

¹⁶ Ao discutir o efeito das encíclicas sociais sobre a política da Igreja no Brasil, de Kadt observa “a importância atribuída ao ‘solidarismo’ e ao direito à propriedade privada, e a forte denúncia do socialismo e do conflito de classe tenderam a transformá-los, no contexto brasileiro, em instrumentos mais adequados àqueles que tenham interesses conservadores do que aos reformadores básicos” (1967:205, 208). Ele também observa que a grande maioria dos líderes católicos brasileiros são fortemente conservadores (206). Ver também a sua análise dos sindicatos rurais patrocinados pela Igreja no capítulo V.

atividades políticas dos padres e que frequentemente reajam com sumária condenação. Por exemplo, falando sobre o padre que se tornara prefeito deste mesmo município, um camponês declarou simplesmente: “Padre Fulano virou prefeito porque exauriu os meios de ganhar dinheiro como padre”.¹⁷

Movimentos de Protesto Social

A ênfase dada ao papel da religião na formação de uma ideologia capaz de imobilizar efetivamente as massas rurais, não significa que os camponeses não possam ser mobilizados em casos específicos. Dois séculos de violência tornam esta declaração uma afirmação do óbvio, e não é muito difícil descobrir as condições específicas que levaram, em cada caso, à mobilização das massas rurais (Forman 1971). Como já tivemos ocasião de observar, a religião popular no Brasil tem duplo aspecto: ela é uma fonte de controle social e um instrumento mobilização social. Uma análise das crenças do camponês em relação aos movimentos de protesto social permite compreender melhor por que tais atos de protesto não foram mais generalizados, por que sua ocorrência quase sempre requereu esforços organizacionais de fora, por que tais esforços assumiram certas formas específicas, quais eram as possibilidades de forjar uma base ideológica comum à liderança e à massa de participantes, e, finalmente, qual seria a qualidade da participação camponesa dentro destes movimentos.

¹⁷ Tudo isto contribuiu para um alto nível de anticlericalismo no Brasil rural, sobretudo entre os homens que raramente frequentam a Igreja. Há uma crença que atribui proezas sexuais bem particulares aos prelados locais e que serve para perpetuar tal anticlericalismo. Frequentemente ouvem-se observações bastante negativas da parte dos camponeses tais como “não se pode confiar em um homem que usa saia!” ou então explicações para o uso do hábito tais como “... é para poder esconder as armas e os profiláticos!”. Uma das canções da literatura de cordel conta uma história bem típica de uma bela jovem que fica órfã e sozinha no mundo. Durante a confissão, um padre passa uma cantada nela. Ela concorda em convidá-lo para jantar em sua casa às 19h e depois vai confessar-se com outro padre. Ele também faz uma proposta e é convidado para jantar às 20h. Finalmente, ela se confessa a um padre já muito velho, que também concentra suas energias sexuais, e é convidado para jantar às 21h. A cada um dos padres a moça sucessivamente serve o jantar, convida para o seu quarto e assassina, e em seguida pede a um doido do povoado que os enterre, contando-lhe que é o seu próprio pai que havia retornado de seu túmulo. Finalmente consegue livrar-se do doido do povoado ao atirar excremento em seu rosto. Ele sai vagando pelas ruas onde encontra um policial incrédulo. A jovem, com sua virgindade intacta, conhece e se casa com um jovem e rico latifundiário com quem ela vive feliz para sempre (Santos s.d.).

A expressão do descontentamento rural no Brasil não é um fenômeno recente. Movimentos de protesto têm-se repetido ao longo de toda história do Brasil. Durante os séculos XIX e XX os cultos milenaristas e messiânicos espalharam-se pelo interior brasileiro, e grupos de cangaceiros — agora imortalizados nas canções tradicionais dos repentistas e recentes canções de protesto social — percorreram o campo brasileiro. Estas duas manifestações de descontentamento social têm sido frequentemente categorizadas como variações de movimentos sociais. No entanto, elas diferem destes, de maneira marcante, quanto à origem, forma e função.¹⁸

O banditismo social represente uma busca, por parte dos indivíduos, de um desagravo pelos padecimentos infligidos pela classe social dominante. Ele se dirige, diretamente, às autoridades leigas e à classe mercantil no Brasil rural. Bandos de cangaceiros, dirigidos por homens como Antônio Silvino e Lampião, devastavam o campo brasileiro, especialmente o Nordeste, nas primeiras décadas deste século, atacando povoados e fazendas. Estes bandos eram formados nos mesmos moldes da tradicional sociedade interiorana brasileira, recanalizando a violência, característica das lutas políticas interfamiliares entre as classes proprietárias, contra membros desta classe aos quais não serviam.¹⁹ O cangaceiro brasileiro, na maioria das vezes, era um fora-da-lei proveniente de boa família, que começara sua carreira como bandido depois de algum ato em defesa de sua própria honra ou de sua família (Sousa 1972:110, 117). Ele se juntava a outros como ele busca de proteção contra a polícia, que era o agente dos homens ricos e poderosos com os quais ele não mais se alinhava. Mais tarde, conseguia recrutar um pequeno número de camponeses deslocados e trabalhadores rurais que eram atraídos pela

¹⁸ Chamo a atenção do leitor para o excelente levantamento, feito por Hobsbawm, dos movimentos sociais pré-políticos (1959). De certa forma, incluo o cangaço nesta categoria apenas por uma questão de convenção, pois não acredito, pelo menos dentro do contexto brasileiro, que ele constitua um movimento social capaz de compreender um conjunto organizado de atividades por um grupo de pessoas, em busca de um objetivo público ou, como coloca Gusfield (1968) “reivindicações compartilhadas socialmente em prol de mudança em algum aspecto da ordem social”. Não obstante, uma análise do cangaço nos permite confirmar um número de observações sobre a qualidade da participação camponesa nos movimentos de protesto social.

¹⁹ Facó (1965) é de opinião que muito da luta no campo brasileiro naquela época se originava do desafio feito pelas novas elites comerciais à posição social, econômica e política dominante das tradicionais elites latifundiárias.

proteção que oferecia, pela promessa de vantagens e pelos seus atos de desafio à autoridade civil.²⁰ Numa época em que o uso da força assegurava a dominação política entre as oligarquias locais, os bacamartes também representavam o grande equalizador social.

A análise que acabamos de fazer não representa uma tentativa de expressar o fenômeno do banditismo social no idioma da luta de classe (Facó 1963, *passim*). Como observou Souza,

O próprio meio no qual o cangaço floresceu impedia que ele provocasse uma revolta eficaz pelas seguintes razões: primeiro, porque os cangaceiros procuravam o apoio dos camponeses em troca de proteção, reestruturando, desta maneira, a dependência e a subordinação tradicional entre os bandos e as massas rurais; segundo, porque o cangaço não tinha objetivos políticos radicalmente opostos aos da classe dominante (102:131).

O cangaceiro não buscava uma nova ordem social mas simplesmente — e momentaneamente — tentava punir aqueles que acusavam de transgressões pessoais. Sempre escolhia um lado político, alinhando-se a uma ou outra facção dominante nas áreas do interior que seu bando atravessava. A própria perpetração da violência era sancionada, tanto social quanto culturalmente, pelo sistema existente.²¹ Em 1926, Lampião aceitou um comissionamento no Exército federal brasileiro, assim como armas e dinheiro do Governo, em troca da promessa de lutar contra a coluna Prestes. Esta era uma força dissidente composta por oficiais do Exército e seus

²⁰ Valendo-se da arguta análise política de Nunes Leal, Souza argumenta que o cangaço se tornou profissionalizado no “momento histórico quando duas linhas de desenvolvimento a decadência do poder privado dos senhores e a expansão das capacidades reguladoras do Estado se cruzaram, criando um ponto de indiferença quando nenhuma das duas se revelou forte o bastante para contrabalançar a outra”. (1972:131).

²¹ “Temos razões para acreditar que, pelo menos durante o Brasil colonial e imperial, a violência constituía uma norma cultural compartilhada por todos os membros das comunas patriarcais; senhores e camponeses lançavam mão da violência como uma resposta consagrada para uma grande variedade de situações sociais, especialmente aquelas que envolvessem o caráter de um homem, sua família e sua honra sexual. Não obstante, este sistema de valores também era estruturado ao longo de uma outra dimensão, a saber, a subordinação e a deferência ao estrato mais alto. Se e quando um arrendatário fosse obrigado a responder, de maneira violenta, a uma pessoa que gozasse de uma posição superior, frequentemente funcionários públicos, a sua ação tinha que ser patrocinada pelo chefe” (Souza 1972:116).

adeptos, que empreendiam uma longa marcha pelo interior do Nordeste conduzida por Luís Carlos Prestes, mais tarde líder do Partido Comunista Brasileiro. A batalha não chegou a ser travada pois Lampião decidira ficar com o Padre Cícero, o líder messiânico de Joazeiro, que estava, naquele momento, engajado em sua própria luta política.

Apesar da “ressurreição” de Lampião como um herói por parte de alguns membros da esquerda brasileira, a atitude do camponês em relação a ele é decididamente ambivalente.²² Por séculos o camponês aprendeu a respeitar e a temer os ricos e poderosos, vendo então o cangaceiro como um misto de santo e pecador que, ocasionalmente, deve não só ser protegido mas também poder ser denunciado. As lendas de heroísmo no sertão, descritas pela literatura de cordel são, mais uma vez, uma importante fonte de informação. Em cada uma destas histórias moralizantes o cangaceiro é apresentado como um herói que age em favor de camponeses humildes e indefesos. No entanto, há constantes lembranças de que o herói bandido foi exemplarmente punido pela lei, às vezes com compaixão, outras vezes com violência. A circunstância mediadora parece ser o grau de religiosidade do cangaceiro. Assim é que uma canção popular sobre Antônio Silvino sublinha que ele era um homem religioso e que, depois de ter cumprido uma curta sentença na prisão, foi solto e viveu como um agricultor lavrando suas terras. O folheto termina da seguinte maneira: “Atenção: Antônio Silvino não teve morte trágica mas morreu pacificamente, mostrando que suas boas ações pesaram mais do que as más” (Camilo s.d.). Outro verso popular, intitulado “A chegada de Lampião ao Inferno” conta como ele derrotou as forças de Satanás, que havia recusado sua admissão no inferno quando ele foi morto pelas “forças legais” (Silva 1963). O cantador termina sua canção dizendo: “Eu não sei contar o final desta história de Lampião. Ele não ficou no Inferno mas também nunca chegou ao Céu. Com certeza ele ainda está em algum lugar do Sertão” (Pacheco 1949). Francisco Julião tem uma versão mais plausível. “A morte de qualquer um deles não aumenta o nível de frustração; porque a esperança não é eliminada; ela se

²² Hobsbawm observa que, de uma maneira geral, os bandidos sociais são “camponeses forada-lei vistos como criminosos pelo senhor e pelo Estado, mas que permanecem dentro da sociedade camponesa, e são considerados heróis por seus semelhantes, como verdadeiros defensores, justiceiros, lutadores em prol da justiça, talvez até como líderes de libertação, e, de qualquer modo, como homens a ser admirados, ajudados e apoiados” (1969:13), mas prossegue observando que Lampião era um herói ambíguo para as massas rurais (ibid., 52).

transforma no milagre da ressurreição. Na mente das massas camponesas mais inventivas e mais desesperadas, Lampião não está morto. Ele foi chamado pelo Padre Cícero de Juazeiro” (1968:61).

O movimento do Padre Cícero é apenas um entre os vários cultos messiânicos e milenaristas que fazem parte destacada do cenário rural brasileiro nos séculos XIX e XX. Estes movimentos são múltiplos e variados, como veremos pelas breves descrições que se seguem. Não obstante, um exame de alguns dos aspectos mais importantes demonstra certos padrões coerentes e nos permite fazer algumas afirmações de caráter geral sobre as expressões rituais deste tipo. Antes de passar às descrições propriamente ditas, quero salientar um ponto importante. Nenhum destes movimentos sociais era simplesmente um caso isolado de fanatismo religioso, no qual bandos e descontentes vagavam pelo campo flagelando-se em penitência pelos pecados aos quais atribuíam o seu padecimento desesperado. Assim como os grupos de cangaceiros já analisados, os movimentos milenaristas e messiânicos devem ser examinados a luz das complexas lutas políticas e econômicas que caracterizavam o Brasil rural na época. O historiador Ralph Della Cava, analisando dois dos mais conhecidos destes movimentos, o do Padre Cícero de Joazeiro e o de Antônio Conselheiro, em Canudos, torna clara a sua relação com as estruturas políticas e eclesiásticas nacionais que estavam, naquele momento, penetrando no interior do Brasil (1968). Na realidade, cada um dos doze ou mais movimentos deste tipo, dos quais dispomos de documentação adequada estava profundamente envolvido nas lutas regionais pelo poder. Cada um manifestava um misto complexo de secularismo e de religiosidade nos seus empreendimentos de organização comunitária e de desenvolvimento econômico. Em todos os casos, o sucesso ou o fracasso na simples questão da sobrevivência frente às autoridades hostis, fossem elas civis ou religiosas, dependia da disposição do movimento em acomodar as estruturas políticas e econômicas que dominavam o Brasil rural na época.

A Cidade do Paraíso Terrestre, 1817-1820

No final da segunda década do século XIX, um ex-soldado analfabeto, Silvestre José dos Santos, reuniu cerca de quatrocentos seguidores no Monte Rodeador, no interior do Estado nordestino de

Pernambuco, onde estabeleceu a Cidade do Paraíso Terrestre.²³ Ali ele construiu uma capela na qual ele e seu assistente, também um ex-soldado, supostamente ouviram um santo prometer que Sebastião, o venerado rei de Portugal²⁴ surgiria de um rochedo e transformaria “... os dois líderes em príncipes; os homens pobres em homens ricos, e aumentaria as riquezas dos afortunados” (Pereira de Queiroz 1965a:198).

A comunidade era organizada em agrupamentos religiosos, civis e paramilitares. Silvestre formou uma irmandade, sendo ele próprio o líder, compreendendo um assistente e doze “apóstolos” conhecidos como *os sabidos*. Os demais crentes eram chamados de *os ensinados*. A iniciação na irmandade consistia na confissão do neófito, que jurava, diante de “irmãos” armados de espadas, que manteria segredo e que morreria em defesa de Jesus Cristo e do Rei Sebastião. Realizavam encontros de oração no final das tardes, seguidos de marcha santa, todas as noites, em volta do acampamento. As mulheres não tinham permissão de participar destes ritos.

Durante algum tempo, a comunidade aparentemente viveu pacífica, subsistindo com o trabalho agrícola de seus adeptos. No entanto, sem nunca ter rompido abertamente com a Igreja, Silvestre não tardou em atrair sobre si a ira das autoridades eclesiásticas locais quando começou a administrar a confissão. O governador do Estado de Pernambuco, prevenido contra o perigo potencial que o vasto acampamento deste tipo representava, despachou tropas para Monte Rodeador a 25 de outubro de 1820. Na batalha que se seguiu, todos os adeptos foram massacrados, com a exceção de Silvestre, que conseguiu escapar para o interior.

O Reino Encantado, 1836-1838

Em 1838, na região sertaneja de Flores, no mesmo Estado de Pernambuco, um taumaturgo chamado João Antônio Santos começou a pregar que o Rei Sebastião seria desencantado e traria riquezas para aqueles que acreditassem nele. Um grande número de seguidores se agrupou em

²³ Pereira de Queiroz escreve que os seguidores eram sapateiros, colonos, ferreiros e desertores da milícia. Ver também o estudo de R. Ribeiro, “O episódio da Serra do Rodeador (1818-1820): um movimento milenarista e sebastianista”, *Revista de Antropologia* 8 (2).

²⁴ Dom Sebastião, rei de Portugal, foi morto em Alcácer-Quibir durante uma guerra santa contra os mouros. A crença em seu retorno espalhou-se pelo Brasil, vinda de Portugal, durante o início da colonização.

torno de João Antônio, e um padre foi enviado para tentar dissuadi-lo destes ensinamentos heréticos. João Antônio concordou em deixar a região. Todavia, dois anos mais tarde, seu cunhado João Ferreira retomou a mesma bandeira.

João Ferreira declarou-se rei de mais de trezentos seguidores,²⁵ aos quais ele pregava que Sebastião iria aparecer com sua Corte na entrada do Reino Encantado, mareada por dois monolitos maciços que se erguiam desoladamente no sertão árido. Ele contava a seus seguidores que o desencantamento do Rei Sebastião iria exigir considerável derramamento de sangue humano, mas que, uma vez reaparecido, as vítimas sacrificadas “... retornariam ricas, poderosas e imortais; brancos como a lua, se tivessem sido negros, e moças, se se tratassem de mulheres idosas” (Pereira de Queiroz 1965a:200-1).

O pai de João Ferreira ofereceu-se para o primeiro sacrifício em 14 de maio de 1838. Em três dias, ele foi seguido por trinta crianças, doze homens, onze mulheres e quatorze cães. Ainda assim, o Rei Sebastião não apareceu e, no quarto dia, o próprio João Ferreira foi sacrificado enquanto outro cunhado assumia o seu trono. Obrigados a mudar o seu reino de lugar, devido ao mau cheiro dos cadáveres em decomposição na base do rochedo, o novo rei levou seus seguidores a um outro sítio. No caminho, eles se defrontaram com as tropas estaduais que haviam sido convocadas à região pelos moradores alarmados. Travou-se uma batalha na qual vinte e dois dos devotos foram mortos enquanto os remanescentes se dispersavam e fugiam pelo campo.

Nova Jerusalém, 1893-1897

... E surgia na Bahia o anacoreta sombrio, cabelos crescidos até os ombros, barba inculta e longa; face macilenta; olhar fulgurante; monstruoso dentro de um hábito azul de brim americano; abordado ao clássico bastão em que se apoia o passo tardo dos peregrinos. (1944:127).

²⁵ Os camponeses e os vaqueiros juntaram-se ao grupo liderado pelo Rei João Ferreira e por membros de sua família. Além de novas conversões, buscavam alimentos entre as propriedades locais. Conta-se que o grupo comia pouco e bebia muito, que havia frequentes reuniões de orações e cerimônias de casamento e que a poligamia prevalecia.

Assim Euclides da Cunha introduz Antônio Conselheiro no seu brilhante romance histórico *Os Sertões*.²⁶ Além desta descrição, pouco se conhece sobre a infância de Antônio Vicente Mendes Maciel, exceto que era proveniente de uma família de classe média rural, dedicada ao comércio no Estado do Ceará.²⁷ Euclides da Cunha retrata Antônio Conselheiro como um rapaz quieto e introspectivo que trabalhava como caixa no negócio do pai. Um casamento fracassado parece ter contribuído para uma vida de devoção religiosa, que deu lugar a perambulações e romarias logo após haver sido abandonado por sua esposa. Enquanto percorria o interior, pregando a proximidade do fim do mundo, Antônio começou a ser acompanhado por um séquito permanente, composto de camponeses descontentes que acabaram estabelecendo-se em Itapicuru, na Bahia onde construíram uma capela. No entanto, quase imediatamente começaram os problemas com as autoridades locais e, em 1876, o Conselheiro foi preso e mandado de volta para o seu Estado natal, o Ceará. Solto pouco depois, ele retornou à Bahia, onde continuou suas peregrinações até 1887.

O Conselheiro e seus seguidores iam de cidade em cidade construindo capelas, consertando cemitérios e queimando os “luxos excessivos” dos devotos que se juntavam ao séquito. As pessoas o procuravam em busca de conselhos e de curas, e a sua fama cresceu com os persistentes rumores dos milagres que ele supostamente fazia. Acreditavam que ele fosse um santo e mais tarde foi comparado ao próprio Cristo por seus seguidores. Afirmava ser mero mensageiro de Deus, ou um profeta. Falava sobre a vinda do milênio e da volta do Rei Sebastião, que traria com ele o Reino do Paraíso Terrestre na nova terra de Canaã. Conclamava os devotos a abandonarem suas riquezas e praticarem a castidade, a humildade e a abstinência, a se arrependerem e a fazerem penitência pelos pecados cometidos a fim de se apressar a chegada do milênio. Euclides da Cunha escreveu a seu respeito: “Da mesma maneira que seus correspondentes no passado, Antônio Conselheiro era um beato que sonhava com o reino prometido de Deus, que estava sempre sendo adiado. (...) Seus

²⁶ O livro de Euclides da Cunha é uma excelente interpretação histórica, contendo muitos detalhes e excelentes descrições de cor local, a despeito do determinismo geográfico e racial que o leva a atribuir estes acontecimentos à miscigenação e à dureza do sertão.

²⁷ A família Maciel há muito estava envolvida em uma disputa com uma das famílias poderosas da região. Não se sabe exatamente que efeito isto pode ter tido sobre Antônio Conselheiro.

ensinamentos não passavam de uma abordagem do catolicismo que ele próprio não compreendia totalmente” (1944:136).

O Conselheiro respeitava a Igreja e os líderes da igreja local, e se recusava sistematicamente a praticar quaisquer deveres atribuídos aos padres (Pereira de Queiroz 1965a:206). Sua atitude com relação à autoridade leiga era bem mais rígida, especialmente depois da Proclamação da República em 1889. Ele se opunha abertamente à república, considerando-a uma forma de Anticristo que prenunciava o fim do mundo (Pereira de Queiroz 1965a:204). Quando os municípios ganharam sua autonomia e foram promulgados novos regulamentos e impostos, ele queimou os decretos em praça pública no dia da feira, provocando um ataque da polícia local, que seus seguidores facilmente repeliram. Não obstante, este incidente obrigou-os a voltar para o sertão onde, em 1893, Antônio Conselheiro fundou Belo Monte em Canudos. Este local, uma fazenda de gado abandonada em virtude da seca, iria tornar-se a Nova Jerusalém onde os devotos poderiam esperar o Juízo Final.

No auge desta aventura, cerca de oito mil seguidores reuniam-se em torno de Antônio Conselheiro em Nova Jerusalém (Pereira de Queiroz 1965a:207). A maioria era composta de famílias que haviam escapado do sertão castigado pela seca. Antigos vaqueiros, pequenos agricultores ou posseiros, todos eles afirmavam já terem possuído alguma riqueza material, que haviam sido obrigados a abandonar. Assim que chegavam a Canudos, eram obrigados a entregar um terço de seus bens ao Conselheiro para a manutenção da comunidade. A comunidade em si apresentava uma estratificação interna entre ricos e pobres mas todos observavam rigorosamente os ensinamentos do líder. O Conselheiro dividia os seguidores em diversos grupos, estando ele no ápice. Os comandantes das unidades civis, militares e econômicas, juntamente com um assistente para assuntos religiosos, serviam como os seus quatro apóstolos. Além disso, uma irmandade chamada Santa Companhia, que exigia de seus membros a doação de todos os seus bens à comunidade, realizava encontros de oração e organizava as procissões nos dias santos.

Canudos não era uma comunidade isolada. Os residentes mantinham relações com as povoações vizinhas e havia um florescente comércio que os colocava em contato com a sociedade brasileira, de uma maneira geral. Foi justamente a forma da ligação que provocou, em última análise, a sua

extinção. Inicialmente os proprietários de terras aceitaram dar apoio à comunidade, que lhes fornecia uma força de trabalho imediatamente disponível. No entanto, passaram a se preocupar quando as pessoas começaram a abandonar suas lavouras e se agrupar, em caráter permanente, em torno do profeta. Este formou alianças políticas com alguns dos proprietários, que buscavam seu apoio com vistas a votos e mão-de-obra que ele passara a controlar. No entanto, ao agir desta maneira, Antônio Conselheiro tanto fez amigos quanto inimigos, aumentando o descontentamento destes últimos ao endossar os ataques às suas propriedades.²⁸ Embora aparentemente tivesse sempre mantido boas relações com o clero do sertão, com o aumento contínuo de seus adeptos, as lideranças da Igreja também começaram a reagir. Já em 1882, uma carta pastoral proibia o Conselheiro de fazer pregações (Cunha 1944:137) e um emissário da Igreja tinha fracassado numa tentativa de reconciliação em 1895, quando tentara convencer os devotos a se dispersarem (ibid., 164). O que parece óbvio é que o clero local e os fazendeiros haviam aceito a presença de Antônio Conselheiro com reservas enquanto o seu trabalho lhes foi útil; mas acabaram por ceder à autoridade da Igreja e às pressões políticas que finalmente se combinaram para provocar sua queda.²⁹

Quatro expedições foram enviadas a Canudos entre novembro de 1896 e 5 de outubro de 1897, quando a cidade finalmente foi tomada pelas tropas que a cercavam. Cunha diz que só restaram quatro defensores para enfrentar um exército de 5.000 a 6.000 homens (1944:475). Por mais de um ano, os seguidores de Antônio Conselheiro haviam resistido a um exército bem equipado, com mais de 12.000 soldados (Facó 1965:121). Uma luta armada das massas contra o exército da república havia suplantado as promessas de salvação e de felicidade no Reino do paraíso Terrestre (Facó 1965:103-4).

²⁸ Della Cava (1968:13) faz uma tentativa no sentido de ligar as alianças de Conselheiro aos acontecimentos políticos nacionais.

²⁹ Della Cava tenta refutar a argumentação apresentada por Facó de que este movimento nasceu da alienação da classe baixa contra a autoridade da Igreja, ao procurar mostrar que a Igreja do Nordeste começara a se reformar em meados do século dezenove. Uma reforma tripla seria executada com a intenção de reorganizar e revitalizar a Igreja, fazendo-a retornar “ao povo, sobretudo às classes mais baixas” (Della Cava 1968:3fs.). Este argumento, no entanto, não refuta a ideia da alienação. Parece, ao contrário, adicionar mais uma prova de que a Igreja estava tentando tocar, mas não abraçar, as massas rurais.

Os Muckers, 1872-1898

Os movimentos de protesto social não se confinaram às populações rurais do Nordeste. Um movimento messiânico também floresceu entre os colonizadores alemães no Estado do Rio Grande do Sul, no extremo sul do Brasil, em 1872. Este movimento ocorreu numa zona de pequenas propriedades, marcada por progresso econômico, onde, entretanto, os ensinamentos religiosos e seculares ainda estavam muito limitados em sua esfera de ação. A população local começou a procurar João Jorge Maurer, um curandeiro, e sua mulher, Jacobina, uma epilética, que lia e interpretava a Bíblia. Em pouco tempo, estavam realizando-se reuniões regulares, durante as quais Jacobina aparecia em esvoaçantes vestes brancas com uma coroa na cabeça, cantando hinos protestantes e abençoando todos os presentes.

No dia 19 de maio de 1872, Jacobina declarou ser a reencarnação de Cristo, cujas palavras ela dizia. Fez previsões sobre o fim do mundo e prometeu a imortalidade aos devotos presentes. Das trinta e quatro famílias que se juntaram a ela, escolheu doze apóstolos, começando por seu marido João Jorge. Nomeou igualmente um Conselho Secreto. Seus seguidores estavam proibidos de frequentar serviços religiosos católicos ou protestantes, de beber, jogar ou dançar. As crianças não podiam frequentar escola. Jacobina reservou-se o direito de fazer e de anular casamentos.

A violência irrompeu na comunidade quando Jacobina trocou de marido e ordenou que todos fizessem o mesmo. Um grande número de adeptos abandonou a seita e sofreram represálias. Muitos crentes foram mortos. Os chefes políticos locais, com os quais Jacobina se recusava a cooperar, começaram a atribuir ao grupo qualquer transgressão que ocorresse na região. Jacobina e seus seguidores reagiram com mais violência a esta perseguição. Finalmente, o Governo enviou tropas para combater os Muckers, mas foram derrotadas no primeiro encontro. No entanto, a igreja e o forte da comunidade foram queimados e Jacobina e seus adeptos foram obrigados a se refugiar no campo onde, supostamente, todas as crianças com menos de cinco anos de idade seriam decapitadas. Diante de tal possibilidade, as tropas voltaram a atacar e desta vez mataram as dezessete pessoas que haviam permanecido com Jacobina.

Em 1887, a filha de Jacobina começou a pregar na mesma região e continuou a fazê-lo, com um pequeno séquito, até 1898.

Joazeiro de Padre Cícero, 1872-1934

Cícero Romão Batista, o reverenciado Padre Cícero, foi ordenado em 1870 e logo depois mandado para a cidade de Joazeiro, um pequeno povoado no interior de Vale do Cariri, no Ceará. Naquela época, o Cariri era um vale rico e fértil, semeado de grandes propriedades. Era igualmente o palco da maior parte da disputa da oligarquia, um refúgio para as vítimas da seca, e um lugar propício à fermentação de movimentos insurrecionais que se irradiavam dos centros urbanos do Nordeste (Facó 1965:126ff.). O vale estava bastante integrado na vida econômica e política dos Estados vizinhos e, sob a égide do padre, acabaria se transformando num dos mais importantes centros comerciais do interior brasileiro.

Durante seus primeiros anos em Joazeiro e, especialmente durante a grande seca de 1877-1879, Padre Cícero distinguiu-se como um dedicado pároco do interior, recebendo a alcunha de *caí dos pobres*.³⁰ Grande número de retirantes ia a Joazeiro em busca de sua ajuda ou de seu conselho. Sua reputação como protetor dos pobres e amigo dos necessitados foi logo ampliada pela crença popular sobre seus poderes milagrosos. Em 1889, a beata Maria de Araújo cuspiu sangue ao receber a hóstia das mãos do Padre Cícero e, assim, foi feito o primeiro de uma série de milagres. Uma comissão, enviada pelo bispo do Ceará, confirmou a ideia do milagre, mas o próprio bispo refutou a conclusão da comissão e atribuiu o acontecimento a causas naturais.³¹ O caso foi discutido em investigações subsequentes e

³⁰ Para um levantamento histórico completo do Joazeiro de Padre Cícero e de sua vida e sua obra, ver Della Cava (1970).

³¹ Della Cava afirma que a ideia de um milagre foi evocada e perpetuada entre o próprio clero (1967:9 passim). O próprio bispo mais tarde afirmou que o Padre Cícero lhe havia contado que Maria de Araújo tinha sido sujeita a convulsões e a vomitar sangue desde a infância (Montenegro 1959:28). Não seria a primeira vez que padres no Brasil alegadamente manipularam um milagre:

“Senhor Gama relatou um caso que ocorreu durante a sua ouvidoria aqui, que nos fornece provas razoáveis da profunda sutileza posta em prática, ao menos, por alguns dos padres brasileiros, para o seu benefício pessoal. Uma mulher, que residia relativamente próximo a Sabará, cuja mente estava perturbada pelo fanatismo e que observava todos os preceitos religiosos de maneira extremamente rígida, não deixando passar um dia de santo sem demonstrar a maior devoção, mortificava-se de uma maneira peculiar em todas as ocasiões

numa série de cartas pastorais, culminando com a suspensão do Padre Cícero de todas as suas atribuições clericais. Em 1898, o padre viajou para Roma, onde tentou defender o seu caso diante do Papa Leão XIII, mas sua viagem não teve êxito. Retornou ao Ceará com esperança de absolvição, mas o bispo continuava a recusar-lhe autorização para pregar nas igrejas, confessar os fiéis ou administrar o batismo, exceto em casos de morte. Foi-lhe permitido, no entanto, celebrar missa fora de Joazeiro, e ele continuou a fazer sermões para as multidões que se reuniam do lado de fora de sua casa (Montenegro 1959:29-30).

A fama do Padre Cícero continuou a se espalhar pelo interior do Brasil, em grande parte devido ao testemunho dos peregrinos de Joazeiro, aos cantadores e à venda de lembranças religiosas nos mercados. Entre 1904 e 1909, a própria cidade cresceu de maneira inusitada, com migrantes vindos de todos os Estados vizinhos. Joazeiro tornou-se o centro comercial e agrícola do sertão, e o Padre Cícero contribuía para o fornecimento de mão-de-obra às fazendas vizinhas (Facó 1965:163). Em 1907, ele começou a colaborar com Floro Bartolomeu, médico baiano que viera a Joazeiro para explorar minério de cobre nas terras compradas para a Igreja pelo Padre Cícero.

de jejum, e durante a Quaresma sempre se abstinha de comer, com uma tal resolução que acabou adquirindo a honra de ser considerada uma santa. Sua mente foi tão influenciada por esta ilusão que ela revelou suas próprias inspirações a dois ou três padres que viviam nas proximidades. Eles imediatamente inflamaram sua viva imaginação com apoio e deram crédito público a ideia ao afirmarem que sua alma subiria aos céus em um determinado dia. Já se falava na arrecadação de contribuições para a formação de um estabelecimento que seria dedicado a Santa Harmônica, que era o nome da mulher. Os padres teriam, naturalmente, a administração dos recursos. Sexta-Feira Santa foi a data escolhida para a consumação deste importante acontecimento. Até aí a maquinação havia funcionado muito bem e a aparência exausta da mulher, resultante de um sistemático jejum, garantia a conclusão de que seu desenlace estava próximo. Tornou-se um assunto do interesse geral e tendo chegado ao conhecimento do ouvidor nas vésperas da desejada conclusão do drama, este afirmou que não acreditava numa história tão ridícula: em caso da morte da mulher, ele abriria um inquérito para examinar o corpo. Estaria presente um amigo ou um coadjutor dos padres; ele deixou o local e, a cavalo, correu a comunicar esta determinação do ouvidor aos santos homens. Produziu-se então um efeito totalmente contrário às expectativas dos devotos da mulher. Ela rapidamente se recuperou de sua santa indisposição e permaneceu sadia, senão mentalmente pelo menos fisicamente, a partir daquele dia. Ficou provado que era a intenção destes padres, fundados no maldoso objetivo de tirar proveito do planejado estabelecimento de Santa Harmônica, produzir, através de certos meios, a gradual exaustão da vida da mulher no tempo determinado.” (Henderson 1821:277)

Numa luta armada com o proprietário anterior, Floro defendeu os direitos do padre sobre a terra, fato que marcou a entrada do prelado na política. Em 1911, Joazeiro foi elevado à categoria de *vila de paz* e em 1914 à categoria de cidade, da qual o Padre Cícero foi o primeiro prefeito.³² Seu séquito político aumentou ainda mais após sua mediação numa disputa entre os chefes políticos do Estado.³³ Ele veio a ser confidente político e aliado de algumas dentre as oligarquias regionais, e, mais tarde, vice-presidente do Estado do Ceará. Seu amigo Floro Bartolomeu foi eleito deputado federal.

Segundo seu próprio testemunho, Padre Cícero foi “forçado a entrar na política para evitar que outro assumisse a liderança política daquela gente que não saberia como ou não poderia manter o equilíbrio da ordem que ele sustentava até então” (Montenegro 1959:32). No entanto, uma explicação alternativa é que ele tomou esta atitude a fim de manter o seu próprio prestígio depois da suspensão das atribuições eclesiásticas (*ibid.*, 32). Qualquer que tenha sido o caso, a ascendência do prelado sobre o poder político contribuiu para o estabelecimento de um *modus vivendi* entre ele e a Igreja. Em 1916 o bispo de Crato restabeleceu o seu direito de celebrar missa em Joazeiro.

Conquanto os aspectos políticos e comerciais do movimento cresciam, esmorecia o seu teor religioso. Padre Cícero limitava suas atividades religiosas a benção dos romeiros que se postavam junto à janela de sua casa (Pereira de Queiroz 1965a:236). Os beatos, os seguidores que se haviam organizado em grupos de penitentes e uma Corte Celestial foram dispersados (Montenegro 1959:40,42). O afilhado do Padre Cícero, José Lourenço, figura messiânica secundária que pregava a vinda do milênio, foi preso e o seu Boi Santo, um zebu que lhe fora presenteado pelo Padre Cícero, foi condenado à morte por Floro Bartolomeu em 1926 (*ibid.*, 59).³⁴

³² Della Cava afirma que o Padre Cícero estava ansioso de tornar Joazeiro proeminente, elevando-a a sede do bispado que estava sendo considerado para a região (1968:18). Ver também Della Cava (1972).

³³ .As disputas políticas entre os chefes dos clãs no sertão aumentaram com a prosperidade econômica da região. Facó (1965) acredita que as rivalidades se davam entre as elites tradicionais e as novas elites comerciais e não entre as oligarquias estabelecidas.

³⁴ Ele foi solto por ordem do padre e mandado para uma fazenda chamada Caldeirão, que se tornou o centro de peregrinações religiosas da região depois da morte do Padre Cícero em 1934. Caldeirão foi transformada em uma irmandade e o trabalho cooperativo transformou a

Além disto, crescia a importância de Floro como principal conselheiro do padre. José Marrocos, o seu primeiro assistente, e provavelmente o que arquitetou o milagre da hóstia, foi posto de lado, (*ibid.*, 33). Para todos os fins práticos, “Joazeiro deixou de ser um centro de heresia para tornar-se um domínio político” (*ibid.*, 53).

A Guerra Santa do Contestado, 1910-1916

Em meados do século XVIII, uma sucessão de “monges” conhecidos coletivamente pelo nome de monge João Maria e que a população local acreditava ser um único indivíduo, perambulavam pela região do Contestado, no Estado sulista de Santa Catarina.³⁵ Eles pregavam, praticavam “curas”, construía capelas, erguiam cruzeiros, e organizavam procissões solenes. Eles anunciavam o fim do mundo e pediam penitência. Um deles acabou por adotar uma atitude antirrepublicana proclamando a monarquia como a verdadeira ordem de Deus. A fama de seus supostos milagres cresceu entre as populações rurais, que se recusavam a acreditar que o último dos monges tivesse morrido no início do século XX.

Em 1911, José Maria, um desertor do exército, curandeiro e profeta, apareceu na região, dizendo-se irmão do monge João Maria. Como seus antecessores, José Maria era um antirrepublicano que pregava a restauração da monarquia. No entanto, diferindo deles, aceitou seguidores e estabeleceu uma comunidade onde pudessem esperar tranquilamente a restauração. Como era de se prever, o grupo não tardou a entrar em disputa política com o coronel da região, que os denunciou ao governador do Estado. Este mandou tropas, forçando o monge e os seus adeptos a se retirarem para uma zona sob litígio escassamente povoada, entre os Estados de Santa Catarina e Paraná. Temendo uma invasão de terras, o governador do Paraná também despachou tropas para a área. Insistindo na sua invencibilidade, José Maria estimulou seus seguidores a resistirem. Ele foi morto na batalha que se

fazenda em um empreendimento modelo. Desavenças com latifundiários vizinhos levou a um conflito armado, em 1938, com tropas federais, resultando na dissolução deste movimento.

³⁵ Eles eram chamados de “monges” embora não pertencessem a nenhuma ordem religiosa. Aparentemente o primeiro destes “monges” teria sido um imigrante italiano; o segundo possivelmente um sírio (Vinhas de Queiroz, 1966:49). O leitor encontrará um exame detalhado dos acontecimentos ocorridos em Contestado neste excelente estudo de Vinhas de Queiroz.

travou. No entanto, os devotos insistiam que ele reapareceria passado um ano, juntamente com outros que haviam morrido na batalha. Acreditava-se que eles fariam parte de um grande Exército Encantado, comandado por São Sebastião, que empreenderia uma vitoriosa guerra sagrada contra o inimigo.

Em 1913, um lavrador que fora discípulo de José Maria afirmou que sua sobrinha Teodora tivera visões de que o monge retornara³⁶ e que criara um núcleo de seguidores em Taquaracu, em Santa Catarina, à espera de um Exército Encantado. Da mesma forma que na ocasião anterior, o grupo rapidamente envolve-se em assuntos políticos locais e as tropas foram novamente convocadas para dispersá-los. Os atacantes foram vencidos na batalha inicial, mas dois meses depois retornaram e, desta vez, conseguiram dispersar o bando. Mais uma vez os dissidentes se reagruparam, desta vez no remoto povoado de Caruata, localizado num pedaço de terra também sob litígio, embora desta vez fosse entre dois reclamantes. Um deles foi imediatamente proclamado imperador (Pereira de Queiroz 1965a:250). A intervenção subsequente do Estado conduziu a uma séria campanha militar de extermínio quando, pouco tempo depois, o movimento lançou uma proclamação, em forma de manifesto monarquista, conclamando a uma guerra santa contra a República a partir de primeiro de setembro de 1914.

Houve desde então uma sucessão de líderes, reunindo em torno de si grande número de adeptos em diversos pontos do interior. No auge do movimento, cerca de 28.000 quilômetros estavam ocupados nos Estados de Santa Catarina e do Paraná. Vinhas de Queiroz estima que havia um total de 20.000 crentes, dos quais seis mil foram mortos no conflito armado. Cerca de oito mil homens compunham o exército regular de dissidentes, os jagunços (1966:199-200).

Havia uma série de comunidades, que variavam de trezentos a quinhentos habitantes, espalhadas por todo o território ocupado, e organizadas hierarquicamente em grupos distintos, todas sujeitas a estritas medidas disciplinares do Messias. Na vanguarda encontravam-se os Doze Pares de França, uma elite militar formada pelos “apóstolos de São Sebastião”. Havia ministros da guerra, da agricultura e das finanças, assim como “comandos” de oração, “comandos” de campo e as Virgens

³⁶ Segundo Vinhas de Queiroz, as visões de Teodora eram falsas (1966:122).

Inspiradoras, que marchavam à frente dos soldados a caminho da batalha. Os aldeamentos também eram rigidamente estratificados. Os chefes políticos e os fazendeiros ricos assumiam posições de poder e a propriedade privada foi mantida. Mesmo assim, as qualidades sobrenaturais eram decisivas para a sucessão à liderança suprema, sendo que um dos últimos líderes foi Adeadato, criador de porcos. Havia igualdade na busca mútua de todos os adeptos de um lugar seguro numa sociedade estável.

Santa Brígida, 1945 —

Muito embora se afirme o contrário, existem ainda hoje uma série de movimentos messiânicos e milenaristas.³⁷ Um dos mais recentes foi dirigido por Pedro Batista da Silva, o Velho Pedro, antigo marinheiro, estivador e soldado, que perambulava pelo interior do Nordeste brasileiro em 1942. Por alguns anos ele viveu como curandeiro e penitente, sofrendo perseguições das autoridades locais. Finalmente, em 1945, ele se radicou em Santa Brígida, no município de Jeremoabo, na região semiárida do Estado da Bahia. A área era muito pobre, com uma economia baseada sobretudo em agricultura de subsistência e com um mercado periódico muito fraco. Não havia estrada e a capela local foi descrita como um curral de cabras na qual elas de fato viviam.

Quando chegou a Santa Brígida, Pedro Batista arrendou um pedaço de terra do coronel de Jeremoabo. Prometeu encerrar suas atividades de profeta e taumaturgo em troca de proteção política. Entretanto, sua reputação de homem santo continuou a atrair para a região romeiros e colonos em grande número (Pereira de Queiroz 1965a:275). Ele começou também a emprestar dinheiro aos colonos sem cobrar juros. Seguiu-se um extraordinário desenvolvimento agrícola e comercial. Pedro Batista comprou dois caminhões e começou a transportar a produção local para as cidades vizinhas. Santa Brígida não tardou a se tornar o mais importante mercado da região. Pedro Batista tornou-se o maior proprietário e comerciante, estabelecendo armazéns de cereais e de algodão e comprando máquinas de desfibrar para aluguel. Ele abriu duas escolas, comprou um motor diesel para fornecer energia à cidade e doou uma fazenda ao Governo federal para uma colônia agrícola experimental. Na ocasião da morte do

³⁷ Ver o estudo “The Millenium That Never Came” de René Ribeiro, no livro de R. Chilcote (ed.) *Protest and Resistance in Angola and Brazil*. Berkeley: University of California Press.

coronel, em 1963, ele estabeleceu Santa Brígida como sede do município e transformou-se em seu prefeito.

Os romeiros de Santa Brígida acreditavam que Pedro Batista (que faleceu em 1967) fosse a reencarnação do Padre Cícero. Ele afirmava apenas ser um bom católico, embora tivesse profunda crença espírita. Sempre manteve boas relações com o clero local, que era convidado a celebrar missas na comunidade. No entanto, a Igreja tinha por ela certa inimizade pelas suas atividades religiosas sempre crescentes. Pedro Batista proibia bebidas, dança e jogo e, embora a comunidade fosse igualitária na sua estrutura, havia uma hierarquia de confidentes que exerciam uma série de tarefas religiosas e civis, nas quais estava investida a verdadeira autoridade. Assim, embora o movimento de Pedro Batista tivesse passado por uma transformação considerável nas últimas duas décadas, ainda manifestava alguns dos padrões básicos de organização, crença e reação que caracterizam outros movimentos sociais no Brasil rural.³⁸

Movimentos de Protesto e Estrutura Social

Esses movimentos milenaristas e messiânicos refletem a integração total e a participação parcial das populações do Brasil rural nos processos nacionais, sejam eles socioeconômicos, políticos ou culturais.³⁹ Eles

³⁸ Na época em que eu estava escrevendo este volume, uma estudante de pós-graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, Patricia Pessar, estava se preparando para realizar uma pesquisa sobre a transformação dos símbolos no contexto do movimento de Santa Brígida, na medida em que este movimento passou de uma ideologia fortemente milenarista a uma ideologia desenvolvimentista.

³⁹ A partir da conhecida tese sobre a dualidade da sociedade elaborada para a América Latina por Jacques Lambert (1959), a socióloga brasileira M.I. Pereira de Queiroz acredita que os movimentos messiânicos no Brasil resultaram da desorganização social e da anomia que acompanham avanços do setor urbano sobre o setor “rústico”. Os movimentos messiânicos, argumenta a socióloga, servem para contrabalançar a dilaceração nas vidas dos camponeses que vivem em um sistema social essencialmente fechado, que tem uma influência recíproca mínima sobre o setor urbano com o qual ele *coexiste* (1965b:318, 327 passim). Estes movimentos rústicos são classificados em duas categorias. Se a desorganização social for resultante de fatores exógenos ou endógenos, eles são ou reformistas ou conservadores, mas nunca revolucionários. Em um trabalho anterior, ela é de opinião que estes movimentos ocorrem quando os camponeses vivem em uma economia fechada, mas rejeita a ideia defendida por Bastide (1961) de que os movimentos constituem uma reação contra a mudança e o progresso. Ao contrário, ela diz que o Messias é um intermediário entre a

expressam tanto as necessidades religiosas quanto as necessidades seculares das massas de camponeses e de trabalhadores rurais apanhados nas malhas do conflito social e da mudança social desestruturada. Também denunciam a inabilidade da Igreja Católica – e o descaso do Estado brasileiro — em atender aos verdadeiros problemas que enfrentavam, seja historicamente, seja no momento atual. Apoiando-se numa tradição que as afetou profundamente, as massas rurais articularam suas necessidades no idioma religioso da sociedade “folclórica”, retirando-se para comunidades remotas onde se organizaram por seus próprios ensinamentos e para sua própria defesa.

Não obstante, não se pode negar que estes movimentos e as ideologias por eles formuladas eram parte consciente da tradição católica do Brasil rural, fornecendo eles um *modelo* alternativo através do qual as necessidades e as reivindicações dos camponeses pudessem ser expressas. Se, basicamente, eles eram reflexos do descontentamento econômico — e há bastante evidência de que as questões de terras eram sempre críticas nas regiões em que eles se desenvolveram⁴⁰ — é inegável que sua forma

economia de subsistência tradicional e a economia monocultora orientada para a exportação que ajuda os camponeses a fazerem a transição, ao estimular a produção de cereais para o mercado interno. O messianismo seria, deste modo, um estágio transicional entre as economias arcaica e moderna, fechada e aberta (1963). Obviamente, eu não estou de acordo com a explicação da sociedade dualista na gênese e na forma dos movimentos milenaristas e messiânicos. No primeiro caso, a liderança messiânica nem sempre teve como objetivo opor-se à sociedade urbana e às suas instituições, como demonstraram vários dos movimentos. Em segundo lugar, a relação simbiótica entre os setores agrários e urbanos do sistema socioeconômico já foi estabelecida, e a transgressão da comercialização na agricultura é certamente uma das causas básicas do descontentamento entre os camponeses.

⁴⁰ Há uma correlação óbvia entre aspectos da comercialização e o advento dos movimentos milenaristas e messiânicos. O Contestado, por exemplo, ocorreu em terras que estavam sob litígio, e foi radicalizado pela competição pela terra colocada pela concessão de grandes propriedades a alemães e a poloneses para operar negócios com madeiras, assim como pela colonização estrangeira de modo geral. Vinhas de Queiroz registrou uma queixa formulada frequentemente: “Nós não temos quaisquer direitos à terra, que é toda destinada ao povo da ‘Oropa’!” (1966:202). A grande seca que ocorreu em 1877 conduziu grande número de camponeses sem terras para o úmido vale do Cariri, a zona mais comercial da região. Além disso, Padre Cícero passou a contar no seu séquito com milhares de camponeses insatisfeitos que haviam encetado a longa jornada em direção à zona da borracha na Amazônia somente para retornar ao Nordeste em busca de terra. Caldeirão, a propriedade para onde foram mandados o afilhado do Padre Cícero e seus seguidores, cresceu com os camponeses descontentes que não faziam parte direta da comercialização de Joazeiro patrocinada pelo

específica forjou-se na divisão entre a Igreja e a religião popular e floresceu no domínio místico situado entre os ensinamentos do catolicismo ortodoxo e as próprias crenças dos camponeses. Seus líderes foram estimulados pelo reavivamento espiritual do sacerdócio no século XIX e basearam a legitimidade de suas pregações apocalípticas em livros, tais como *Missões Abreviadas*, uma versão, sucinta, dos ensinamentos das missões jesuíticas aos índios brasileiros nos séculos dezoito e dezenove.⁴¹ Todos eles (com exceção do Padre Cícero e de Pedro Batista que conduziram dois movimentos transformados pela ordem social dominante em empreendimentos políticos e econômicos bem sucedidos) pregavam o fim do mundo e a salvação dos devotos e dirigiram seus seguidores a alguma área isolada onde estabeleceram uma comunidade de crentes à espera da chegada do Reino do Paraíso Terrestre.

Embora não exista um estudo sociológico que nos indique precisamente a origem dos membros destes movimentos, eles parecem ter sido formados pelo campesinato, e pelas classes trabalhadoras rurais, pequenos proprietários, arrendatários e parceiros, com um tênue controle sobre a terra (Pereira de Queiroz 1965a: 284, 1965b:64 passim; Vinhas, de Queiroz 1966:203).⁴² Muitos dos adeptos originais eram beatos ativos na

prelado. Há indícios de que o Padre Cícero os tenha removido para Caldeirão a fim de drenar o excesso de população no próprio Joazeiro (Pereira de Queiroz 1965: 261; Facó 1965:200ff.). Uma crescente burguesia comercial no centro urbano mais próximo à comunidade Mucker estava possibilitando uma incipiente estratificação social na colônia alemã, aumentando as tensões entre seus membros mais pobres (Pereira de Queiroz 1965b:228). Do outro lado, os agricultores sem terra eram naturalmente atraídos para estes novos povoamentos pelo seu significativo progresso econômico. Em alguns casos, tais como Canudos, Joazeiro, Caldeirão e Santa Brígida, o desenvolvimento econômico era a política consciente dos líderes do movimento (Pereira de Queiroz 1965a) que lutavam pelo desenvolvimento agrícola, encorajavam o plantio, desenvolviam indústrias artesanais e procuravam novos mercados. Em outros, era um subproduto de uma vida de abstinência ascética e de trabalho sério.

⁴¹ Sou grato ao Dr. Theo Brandão, da Universidade da Alagoas por esta referência. Como assinala Norman Cohn, o messianismo e o milenarismo são parte integrante da tradição judaico-cristã (1957). Segundo Worseley “o maior agente da disseminação, em termos mundiais, do milenarismo tem sido a missão cristã” (1957:245). Seria realmente uma importante tarefa antropológica traçar historicamente a transformação desta tradição através de fontes tais como as *Missões Abreviadas*. Infelizmente, suas cópias são extremamente raras e não pude consultá-las.

⁴² “Entre aqueles que se agruparam em torno do *monge* havia um grande número daqueles que, expulsos de suas terras e sem um domicílio fixo, estavam sem fontes de trabalho ou de

construção e na manutenção da propriedade da Igreja. Tudo parecia ser preparado para traduzir suas experiências religiosas cotidianas na fé da qual dependia o milênio. Eles aceitaram seus líderes como emissários de Deus, como reencarnações de Cristo ou mesmo como seres sobrenaturais. Atribuía-lhes poderes santos e davam-lhes crédito pela realização de uma série de milagres. Atendiam a suas reivindicações religiosas e seculares, acreditavam na afirmação de que o fim do mundo estava próximo e se sacrificavam pelo ideal da salvação dos piedosos numa sociedade que seria melhor para todos. A sua ideologia declarada era a de transformar o mundo, mas não de maneira violenta. Estes movimentos eram compostos por homens que optaram por se retirar em vez de ficar e enfrentar a luta. Estavam preparados para lutar e frequentemente o fizeram até o último homem, mas só quando atacados. Mesmo assim, o fizeram na crença de que São Sebastião viria conduzi-los e torná-los-ia invencíveis. Tratava-se do venerado rei de Portugal que morrera em 1518 em Alcácer-Quibir na guerra santa contra os mouros.⁴³

Quanto à estrutura desta nova sociedade, ela refletia muito da tradicional ordem social brasileira. Numa terra tornada fértil, todos os homens trabalhariam com maior empenho, os pobres se tornariam ricos e os ricos ainda mais ricos. Uma ordem severa era imposta, e rigorosos códigos morais aplicados, contribuindo para uma vida de austeridade e de trabalho árduo que, por sua vez, conduzia ao êxito comercial de muitos dos movimentos. Ao mesmo tempo, a organização destes reinos celestiais era muito hierárquica e rigidamente autoritária, refletindo uma ideologia de maior equidade, mas de modo algum igualitária. Os salvadores agiam tanto

renda” (Vinhas de Queiroz 1966:88). Pereira de Queiroz acha que nenhum movimento ocorreu ao longo do litoral porque a sociedade das “plantations” tinha maior estabilidade do que a sociedade do sertão (1965a:300). É difícil identificar membros dos movimentos que possam ter vindo de grandes propriedades costeiras e não existem, em nenhum lugar, referências a eles. No entanto, eu imagino que prevalecia um maior controle religioso e social nas propriedades dedicadas à cana-de-açúcar do que no sertão. Della Cava observa que o movimento do Padre Cícero se derivou da hierarquia eclesiástica e que só mais tarde ele veio a atrair as massas (1967:10).

⁴³ São Sebastião e o Rei Sebastião parecem ser objeto de confusão na ideologia popular brasileira, principalmente no contexto destes movimentos de protesto. Joyce Riegelhaupt e eu estamos agora efetuando um estudo comparado do sebastianismo em Portugal e no Brasil no qual espero poder resolver este e outros problemas relativos aos sistemas de crença popular através dos tempos.

como porta-vozes quanto como consciências nos assuntos religiosos e seculares das comunidades que dirigiam. Conquanto a grande maioria dos membros fosse constituída por camponeses expulsos e por trabalhadores rurais, suas fileiras foram engrossadas por proprietários e políticos mais ricos, que procuravam manipular o “messias” por causa do controle que este exercia sobre as fontes potenciais de trabalho e de votos. Se nesses reinos o camponês brasileiro pôde transcender a dura realidade de seu cotidiano, nem por isso pôde transcender sua própria submissão.

Estas manifestações públicas de zelo religioso são, então, tanto uma declaração social quanto uma afirmação particular de fé tradicional. Elas só constituem movimentos sociais na medida em que um conjunto de indivíduos se reúne para buscar a salvação num mundo secular de abundância para todos. Na sua vaga enunciação dos objetivos públicos, eles não se mostram nem revolucionários nem reformistas.⁴⁴ Ao contrário, a sociedade é reestruturada de acordo com algum modelo alternativo — o sertão vira litoral e o litoral sertão, negros tornam-se brancos e as velhas tornam-se moças num conjunto de inversões que representam mais uma negação do presente do que uma postulação do futuro. Na sua condenação do presente, eles param o tempo, e procuram uma sociedade mais justa e mais perfeita numa vaga recordação, frequentemente invocando o Império para substituir um Governo republicano, o Anticristo. Ainda assim, isto não se assemelha, de modo algum, à emergência de uma nova consciência

⁴⁴ “Os movimentos revolucionários modernos têm certamente – implícita ou explicitamente – ideias bastante definidas sobre como a velha sociedade deve ser substituída pela nova, sendo que a parte mais crucial se refere ao que nós podemos chamar de “transferência do poder”.... Mas o movimento milenarista “puro” opera de maneira bem diversa, seja em decorrência da inexperiência de seus membros ou da estreiteza de seus horizontes, ou por causa do efeito das ideologias e dos preconceitos milenaristas. Seus seguidores não são os que fazem uma revolução. Eles esperam que ela se faça por si mesma, através de revelação divina, através de um anúncio feito do alto, através de um milagre eles esperam que isto ocorra de alguma maneira. O que compete às pessoas fazer antes da mudança é reunirem-se, prepararem-se, observar os sinais do Juízo Final, ouvir os profetas que predizem a chegada do grande dia, e, talvez, empreender algumas medidas rituais contra o momento da decisão e da mudança, ou se purificarem, descartando-se das vestes do mundo perverso do presente a fim de poderem entrar no novo mundo ostentando uma cristalina pureza. Entre os dois extremos do milenarismo “puro” e o revolucionário político “puro” todos os tipos de posições intermediárias são possíveis (Hobsbawm 1959:58-59).

política, orientada para a ação.⁴⁵ Trata-se somente de uma lembrança de um tempo melhor, quando um Imperador justo e nobre e sua corte eram os benfeitores em uma terra onde os escravos haviam sido libertados — e quando não havia ainda um Governo municipal a cobrar impostos. Estes movimentos não representam, por outro lado, uma fuga total do mundo secular, mas apenas uma tentativa de lidar com ele mediante a garantia de prosperidade para a comunidade e de renovação das estruturas políticas locais (Pereira de Queiroz 1965:453).⁴⁶ A maioria deles não conseguiu, entretanto, obter uma acomodação tão satisfatória, ou porque a sua liderança optasse por excessos religiosos (às vezes até incluindo sacrifícios humanos) na expressão de suas reivindicações, ou porque não soubesse atuar corretamente no jogo da política local, em ambos os casos convidando ao massacre pelas tropas federais.

⁴⁵ Claramente uma visão utópica, a formulação de um ideal histórico em oposição a uma consciência histórica, que entende o presente “como um resultado do passado e como uma potencialidade para o futuro” (de Kadt 1970:87). A consciência histórica informa ao homem “sobre as contradições, os conflitos, os aspectos indesejáveis da realidade, assim como sobre as esperanças do homem ou seus ideais, ou sobre os aspectos altamente valorizados de sua existência concreta”. Ela “emerge quando o homem começa a olhar de modo crítico o seu mundo”, e se torna consciente do fato de que “a história se desenrola em um espaço de tempo empírico, o qual recebe substância pela ação do homem sob a forma de iniciativa histórica; isto é, ação, que transforma o mundo” (*ibid.*, 87-88).

⁴⁶ Como observa Vinhas de Queiroz, a maioria destes movimentos não segue caminhos irracionais. “Mais cedo ou mais tarde, devido a fatores internos e externos, os movimentos tendem a se readaptar ao mundo, mesmo quando permanecem hostis a ele” (1966:290). Um acólito de um dos movimentos registrados mais recentemente demitiu-se de seu cargo como um especialista civil da base aérea de Recife a fim de se dedicar totalmente ao trabalho de Deus. Ele escreveu ao Comandante da II Zona Aérea, explicando que estava seguindo

a Voz de Jeová, Deus de Abraão e dos Profetas assim como a Voz de seu Divino Mestre, Rei e Juiz, Jesus Cristo que está chegando e que está falando à Terra para formar um pacto de Paz, Amor, Vida e Fraternidade com o Governo Brasileiro de modo que este possa se unir ao Governo Cósmico e ao Governo Planetário para fundar uma Nova Jerusalém e para colocar o Mundo um passo à frente na compreensão de Deus... No caso de o Governo Brasileiro aceitar a aliança com o Governo Cósmico ou Celestial, o Rei de Jerusalém pagará as dívidas do Brasil em cerca de vinte anos e abrirá as portas de sua despensa a fim de que todos os brasileiros possam ter suas necessidades satisfeitas e glorifiquem a Deus que está no Céu (Ribeiro 1972:165).

Somente dois dos movimentos, o de Padre Cícero e o de Pedro Batista, tiveram êxito considerável, não só pelo fato de terem simplesmente conseguido sobreviver, mas também por haverem estimulado o progresso econômico e se estabelecido como importantes presenças políticas regionais. Estes objetivos foram alcançados, em grande parte, em decorrência de uma negação de seu zelo religioso, de uma capitulação perante os valores dominantes da sociedade, e de uma reintegração nos processos sociais e políticos de seus respectivos Estados, nos quais os líderes dos dois movimentos assumiram os papéis reservados às chefias políticas tradicionais do sertão, neste caso patrões de seu devoto e fiel rebanho.

Religião e Mudança Social

O recrutamento de camponeses para diversas associações políticas e sindicais nas décadas de 1950 e 1960 foi igualmente realizado através da invocação de símbolos religiosos e da reformulação de seus significados; fosse pela vontade dos padres de fazer com que a justiça social se fizesse ato contínuo, fosse por líderes políticos que bem compreenderam o importante papel da religião popular na formação de uma ideologia política comum. No primeiro caso, “as verdadeiras fontes do radicalismo católico no Brasil foram as pessoas que elaboraram estes princípios contidos nas doutrinas oficiais da Igreja” (de Kadt 1967:205). Como exemplo do último, escreveu o antigo líder das ligas camponesas Francisco Julião:

Conhecendo por experiência própria o sentimento de legalidade do camponês, isto é, o seu respeito pela lei, assim como sua religiosidade e seu misticismo ingênuo, dois fatores que contribuem de maneira decisiva para a sua imobilização e sua submissão à ordem de coisas existente, nós transformamos o Código Civil e a Bíblia em instrumentos em motores de ação (1968:116).

Nos dois casos, as ações de liderança destes movimentos eram dirigidas quase exclusivamente para finalidades seculares: a legislação trabalhista para obtenção de contratos assinados, aumento de salários e benefícios adicionais para os trabalhadores rurais, – a reforma agrária baseada na redistribuição das propriedades agrícolas entre os camponeses. Recomendando aos leitores o excelente estudo *Radicais Católicos no Brasil* de Emanuel de Kadt (1970), tanto pela história intelectual quanto pelo

conteúdo cultural dos movimentos sindicais e de educação de base, volte-me agora, dentro de um espírito de síntese, para um exame das ligas camponesas.⁴⁷

A mensagem foi espalhada primeiro sob a forma de poesia popular, a “Carta de Alforria do Camponês”, de autoria de Julião (Carvalho 1962), numa imitação não muito convincente da literatura de cordel, com o objetivo de propagar as ligas camponesas e explicar a sua organização às massas. Seguiram-se os “Dez Mandamentos das Ligas Camponesas para a Liberação do Camponês da Opressão dos Latifúndios”, que incluía as seguintes reivindicações: um imposto territorial progressivo, uma reforma constitucional para a expropriação de terras com pagamento em títulos a longo prazo, regulamentação de arrendamentos e das parcerias, cooperativas de produção e consumo, estritas limitações sobre concentração monopolista da terra, desenvolvimento de projetos de colonização, extensão da legislação trabalhista aos trabalhadores rurais, eliminação dos abusos do intermediário no sistema de comercialização, reestruturação da economia açucareira, e a criação, em âmbito nacional, de ligas camponesas que representassem “a Lei e a Ordem contra a anarquia e a desordem que são os latifúndios”. A última carta de Julião aos camponeses, datada de janeiro de 1964 e intitulada “Benção, Mãe”, salientava a importância das ligas camponesas em oposição aos sindicatos rurais organizados pela Igreja, insistindo que a organização política seria a única alternativa viável para as massas camponesas brasileiras.

Deste modo, a religião tornou-se a clava na luta secular pelas almas dos homens. A Igreja, a Nação, os reformadores, assim como os

⁴⁷ Ver a análise feita por de Kadt sobre o conteúdo de *Viver é Lutar*, a cartilha do Movimento de Educação de Base:

Viver é Lutar fazia parte de um conjunto didático – um conjunto educacional. O texto compreende trinta lições, ilustradas de maneira realista com fotografias, dirigidas à experiência do camponês e à situação real de sua vida. O resto do conjunto era composto de mais três livretos mimeografados, elaborados para aqueles que se ocupavam da produção dos programas radiofônicos do MEB. O primeiro se chamava *Mensagem*, e aperfeiçoava a mensagem espiritual de *Viver é Lutar*, referindo-se a textos dos Evangelhos e fazia sugestões para ligações com os programas de catequização. Este livreto era a publicação mais declaradamente cristã que já havia sido algum dia produzida pelo MEB.

proprietários de terras, gritavam os mesmos “slogans” simplistas aos adeptos potenciais de sua causa.⁴⁸ Em um comício de organização das ligas camponesas de Julião, realizado em Surubim, Estado de Pernambuco, em 1962, ao qual compareci, travou-se o seguinte diálogo entre o estudante-organizador que viera da capital do Estado e um proprietário de terras na região:

Proprietário: Só Deus do Céu pode resolver os problemas desta gente. Se o próprio Deus não pode fazer chover, ninguém será capaz de fazê-lo.

⁴⁸ Francisco Julião faz o seguinte relato pessoal sobre a luta aberta para os espíritos dos camponeses:

Um parente meu, um rico latifundiário, ao saber que alguns dos seus moradores haviam aderido à Liga, reuniu todos, mais de uma centena com as mulheres e as crianças, organizou uma procissão em homenagem ao seu santo padroeiro, e colocou-se à frente, rosário na mão, rezando “O Padre Nosso” e a “Ave Maria” até chegarem ao terreiro da casa-grande. Ali ele pediu, em nome de Cristo, que permanecessem em torno dele enquanto proferia um longo sermão cujo tema central era o seguinte: ‘A terra onde vocês vivem, eu herdei do meu pai. E vocês, o que vocês herdaram? Nada. Portanto, eu não posso ser culpado por ser rico nem pelo fato de vocês serem pobres. Tudo isto foi determinado por Deus. Ele sabe o que faz. Se ele me concedeu terras e as negou a vocês, todos aqueles dentre vocês que não se conformarem estão se rebelando contra ele. Esta rebelião é um pecado mortal. Aceitem a vontade de Deus para que vocês não atraiam a sua ira e não percam a sua alma. O homem pobre vive na graça de Deus. O homem rico não. Desta forma, vocês são mais felizes do que eu, na medida em que vocês estão mais perto do Céu. Então, porque vocês se desviam do caminho, se recusam a pagar a corveia e o aumento no aluguel? Não foi assim o nosso acordo? Será que eu inventei estas obrigações ou será que elas já existiam desde que Adão e Eva foram expulsos do Paraíso? Escutem o que eu digo e sigam o meu conselho: aquele que já aderiu à Liga, deixe-a. O mesmo demônio que tentou Cristo tenta os cristãos. A Liga tem um pacto com o Diabo porque ela cobiça terras que não lhe pertence. Ela quer desviar as pessoas do caminho que leva à salvação...’. Duas semanas mais tarde, quando nenhum dos moradores que já se haviam associado à Liga demonstrou haver prestado atenção ao sermão, meu parente mandou que a polícia municipal prendesse todo mundo. Tive que conseguir um *habeas carpas* para poder libertá-los. Era um sinal evidente de que a fome pela liberdade tinha tido mais força do que o sermão; de que a Liga começara a ganhar terreno. (1970:111-12).

Organizador: O senhor não é cristão. Cristo disse: “Ajuda-te a ti mesmo que eu te ajudarei”. Cristo não era egoísta. Ele lutava pelo povo. Ele é o Filho de Deus que veio ao mundo para lutar, para sofrer... Nós não queremos tirar Deus do coração de ninguém. O cristianismo é antes de tudo obrigação; depois vem a devoção. Nada vai cair do Céu. Não é suficiente falar em nome de Deus e fazer o sinal da cruz. Qualquer bandido pode fazer isto. A Igreja não é uma árvore completa. Ela tem apenas alguns galhos que são os padres ricos. A fé não é tudo. Temos que viver o cristianismo. O homem deve trabalhar, lutar pela justiça, pela igualdade, pela dignidade. Cristo também foi um revolucionário. Ele não usou o chicote para expulsar os vendilhões do templo? Agora nós temos armas!

Comparado a um destes camponeses, o senhor é rico. O Sr. não pode falar em nome dos camponeses. O Sr. está bem vestido e bem alimentado. Nós aceitamos suas palavras dentro do espírito da democracia e da liberdade, mas não na qualidade dum camponês morrendo de fome. Se nós todos tivéssemos os seus meios, não precisaríamos das ligas camponesas. O Sr. está pedindo salvação para si próprio, mas está se esquecendo de seu irmão. Este espírito é contrário ao espírito das Ligas. Este espírito trará uma outra inundação. Não vá à Igreja pedir a salvação unicamente para si e para sua família. Peça por seu irmão!

Assistência: Com a Graça de Deus!

Quanto aos membros presentes, o apelo de Julião baseava-se na mesma combinação de misticismo e de fé que caracterizava as antigas comunidades de crentes. Um lavrador presente na reunião contou-me que fora lá em busca de “uma defesa na vida, de assistência médica, se algum de nós adoecesse... em busca de conselho”. Tinha uma opinião bem definida sobre Francisco Julião: “Ele é o Príncipe da Vida, que nos dará os recursos para viver.” Quando lhe perguntaram de que modo isto seria feito, respondeu: “Isto eu não sei pois sou ignorante. Estou esperando uma explicação e então seguirei!”.

Este comício terminou abruptamente quando os capangas dos proprietários locais atacaram a multidão que se encontrava na praça, ferindo diversos camponeses e matando um menino, episódio que já narrei na introdução deste livro. As questões que levantei então sobre a capacidade dos camponeses em se arregimentarem, política ou economicamente, dentro do sistema agrário, podem agora ser abordadas numa outra perspectiva. No

decorrer dos anos seguintes, o número de associações políticas e sindicais dos camponeses brasileiros cresceu em proporções significativas em todo o País. No entanto, foi um movimento nacional somente no sentido de que agregava um conjunto de organizações locais compostas de indivíduos que buscavam uma compensação pelos seus sofrimentos pessoais. Estes indivíduos estavam desesperados (em vez de serem desesperançados). Sua segurança pessoal e familiar estava de tal modo minada pela ameaça de expulsão ou mesmo de ataques físicos, que eles tiveram de encarar a realidade objetiva. Neste sentido, estes recentes movimentos sociais diferem das antigas manifestações de protesto social somente na maneira pela qual os seus líderes puderam articular suas reivindicações num clamor, senão totalmente coerente, pelo menos bastante audível. Isto é, o que distingue os movimentos camponeses contemporâneos dos que ocorreram no passado no Brasil não são os processos socioeconômicos que lhes deram origem (embora estes tenham sido acelerados), nem as motivações imediatas dos camponeses que os abraçaram (embora estes tenham aumentado significativamente em número), nem mesmo o modo de pensar (Shill, 1968) de seus membros (o que só então começara a mudar). O que antes os distinguia dos movimentos precedentes foi a capacidade da liderança articular-se, de elas relacionarem uma série de organizações locais às estruturas da política e administração nacionais, sua capacidade de efetuar demandas realistas ao sistema social como porta-vozes de um grupo de pressão significativa em termos nacionais.

Neste momento torna-se útil referir-nos novamente à aplicação, feita por Paulo Freire, do conceito de conscientização, o “processo no qual os homens, não na qualidade de receptáculos, mas sim na de seres inteligentes, atingem uma consciência aprofundada tanto da realidade socioestrutural que modela suas vidas quanto das suas capacidades de transformar aquela realidade” (1970a:27). Este processo ocorreu no Brasil, segundo Freire, precisamente no momento em que começaram a se produzir “rachaduras” na estrutura da sociedade, com a rápida penetração da comercialização no interior e a subsequente ruptura dos padrões tradicionais de posse da terra e das formas de alinhamento social. Certamente, a ameaça à subsistência individual, os métodos de recrutamento dos organizadores das associações camponesas, até mesmo o aspecto associativo destas organizações, a aparente receptividade do Governo a algumas de suas reivindicações específicas e a violenta reação das classes proprietárias também podem ser

vistas como parte de um processo de despertar da consciência, no qual o camponês começou a sair da “cultura do silêncio”.

O silêncio não é mais visto como um dado inalterável, mas como o resultado de uma realidade que pode e deve ser transformada... No processo da emergência do silêncio, a capacidade de conscientização popular se expande de modo que os homens começam a poder visualizar e distinguir o que antes não estava claramente definido. (Freire 1970:38).

Considerando que, nesta transição, a “cultura do silêncio” não era total e imediatamente rompida, as massas camponesas não podiam expressar-se em seu próprio nome. Elas ficaram sujeitas aos apelos de lideranças populistas das cidades que, por sua vez, despertaram com os primeiros clamores audíveis do campesinato. Esta liderança engajou politicamente os camponeses brasileiros, mas nunca lhes concedeu poder. Manipulou-os como parte de sua estratégia política burguesa – buscando seus votos e acautelando-os, constantemente, sobre os perigos do uso da violência revolucionária. Recorreu a greves e demonstrações, invasões de terra e ataques a mercados, como instrumentos de pressionar a nação, mas, ao agir assim, encheu a classe proprietária e a emergente e vulnerável classe média de um pavor avassalador do “comunismo e da corrupção”, o que conduziu ao forte apoio que deram ao golpe militar de 1964 e à subsequente ditadura.

O Governo militar que tomou as rédeas do poder em 1º de abril de 1964, levou o expurgo do movimento camponês até o nível local. As ligas camponesas e as associações políticas independentes foram dispersadas e muitos de seus líderes foram presos. Francisco Julião passou vários meses numa prisão militar antes de partir para o exílio no México. Os sindicatos rurais patrocinados pela Igreja foram autorizados a continuar, mas com interventores governamentais nos papéis de liderança. Os camponeses foram rápida e facilmente reintegrados na “cultura do silêncio”. Houve pouca necessidade de uso de força e o uso dos meios de comunicação na disseminação dos símbolos da nacionalidade e na glorificação dos militares foram considerados desnecessários no campo, isto é, já era suficiente o apelo implícito no conceito de uma revolução “redentora”.

O movimento político dos anos cinquenta e sessenta engajou um grande número de camponeses de modo parcial e efêmero no processo

político, porém como um fator “externo” que não podia ser facilmente acomodado. Num sentido importante, a extensão de sua participação pesou mais do que a sua significação. No momento atual, estes camponeses continuam à margem, um aglomerado de seres desesperançados, sonhando com a salvação, ainda buscando o milagre e ainda aquiescendo à vontade de Deus.