

ARTIGOS ARTIGOS

ARTICLES ARTICLES



O MESSIANISMO MILENARISTA NO BRASIL E O MITO DO ETERNO RETORNO: LIMITES E POSSIBILIDADES DE REFLEXÃO

THE MESSIANISM MILLENARIAN IN BRAZIL AND THE MYTH OF THE PERPETUAL RETURN: LIMITS AND POSSIBILITIES OF REFLECTION

Antonio Máspoli de Araújo Gomes

Teólogo e psicólogo junguiano. Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Pós-doutor em História das Idéias pelo Instituto de Estudos Avançados (IEA) da Universidade de São Paulo (USP). Membro do Laboratório de Psicologia Social Estudos da Religião da USP. Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: maspoli@mackenzie.com.br

RESUMO

Fenômenos messiânicos foram pesquisados sob diversos aspectos, mas a questão religiosa quase sempre foi deixada de lado. A análise desses fenômenos sob a perspectiva religiosa pode contribuir para a compreensão de importantes movimentos sociais ocorridos no Brasil em meados do século XIX e na primeira metade do século XX, como a relação entre o êxodo rural e o advento do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Esta pesquisa busca: explicitar as diferentes abordagens do conceito de messianismo e milenarismo; apresentar um panorama das pesquisas sobre os inúmeros movimentos messiânicos milenaristas no Brasil; explorar a contribuição da psicologia histórica para o estudo do messianismo.

PALAVRAS-CHAVE

Messianismo; Psicologia histórica; Messianismo judaico-cristão; Messianismo no Brasil; Messianismo e protestantismo.

ABSTRACT

Messianic phenomena have been researched under several approaches, but the religious issue has nearly always been left aside. The analysis of such phenomena under a religious perspective may contribute for the understanding of important social movements that happened in Brazil in the mid-19th century and in the first half of the 20th century, such as the relationship between the exodus from rural areas and the advent of pentecostalism and neo-pentecostalism. This research explores the different approaches to the concepts of messianism and millenarism; presents an outline of research on the countless messianistic millenarist movements in Brazil; explores the contribution of historical psychology to the study of messianism.

Messianism; Historical psychology; Jewish-christian messianism; Messianism in Brazil; Messianism and protestantism.

1. INTRODUÇÃO

O fenômeno messiânico (SILVA, 2006, p. 14-18) do campo religioso tem uma história recente na academia brasileira. Fenômenos como Canudos, Contestado, Pedra Bonita e Caldeirão foram pesquisados sob diversos aspectos: político, militar, social, econômico etc. No entanto, esses fatos ainda não foram considerados sob a perspectiva da variável religiosa, que quase sempre foi deixada de lado nas pesquisas, como algo de menor importância, seja pela falta de espaço na academia para pesquisas dessa natureza, seja pela exigüidade de pesquisadores interessados nesse tema.

A análise desses fenômenos sob a perspectiva religiosa pode contribuir para compreender importantes movimentos sociais ocorridos no Brasil em meados do século XIX e na primeira metade do século XX, como a relação entre o êxodo rural e o advento do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Pretende-se também colaborar para inserir na memória nacional aspectos relevantes relacionados à subcultura das classes sociais empobrecidas e excluídas da cadeia produtiva e também das grandes vertentes do cristianismo tradicional, seja do catolicismo romano, seja do protestantismo histórico.

2. ESTUDOS SOBRE O MESSIANISMO NO BRASIL

A história desses movimentos foi contada geralmente pela perspectiva dos vencedores, das elites dominantes. Tais narrativas tendem a privilegiar aspectos sociológicos importantes para a cultura destas e a relegar para segundo plano aqueles aspectos relevantes para a compreensão do fato social total. Essa forma de abordagem tem levado invariavelmente

ao esquecimento e, por vezes, obnubila a importância desses fenômenos para o entendimento da história das minorias, ou, dizendo de outro modo, joga no obscurantismo a história dos vencidos.

Esse procedimento pode levar ao esquecimento de aspectos importantes da subcultura e dos bens simbólicos desses movimentos religiosos (no caso de Canudos, a história foi contada pelos vencedores; e, na história do Caldeirão, silenciada por vencidos e vencedores).

O fenômeno religioso messiânico-milenarista vem sendo pesquisado no Brasil desde meados do século XIX. Inicialmente explicado por meio de interpretações biopsicológicas e ambientalistas com Nina Rodrigues (2006), Euclides da Cunha (1966), Josué de Castro (1965), entre outros, posteriormente passou a ser interpretado com base em variáveis sociológicas, numa concepção materialista dialética, mormente com Rui Facó (1976) na obra *Cangaceiros e fanáticos*.

Mais recentemente, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) realizou uma tipologia desses movimentos. Importante também tem sido a contribuição de Renato Queiroz (1995) para compreender o fenômeno milenarista contemporâneo, como o fenômeno de Catulé.

José Lins do Rego (1939) e Rubim Santos Leão de Aquino (2006, p. 18-22) contaram a história de Pedra Bonita; Douglas Teixeira Monteiro (1974) e Paulo Pinheiro Machado (2006, p. 18-22) estudaram o Contestado; Euclides da Cunha (1966) descreveu Canudos; Lopes (1991) pesquisou o Caldeirão; Monteiro (1977) estudou Juazeiro do Norte; Renato Silva Queiroz (1995) estudou o Catulé; Zicari Costa de Brito (2006) escreveu “Santa Dica, a santa ressuscitada de Goiás”; e Cláudia Mentz Martins (2006, p. 30-34) escreveu “Os Muckers, os fiéis armados de Jacobina”. Mais recentemente, foi publicada a obra “A sombra de meu Padim, os Aves de Jesus”, por Roberta Bivar Carneiro (CARNEIRO; MARTINS 2006, p. 38-42).

Esses movimentos messiânico-milenaristas foram pesquisados com base em variáveis histórico-sociais, sem, contudo, considerar a importância da religião, dos símbolos, mitos e ritos para a consecução da construção do imaginário dessas comunidades em tais eventos. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) destaca-se no Brasil pelas pesquisas no campo do fenômeno messiânico. Essa autora, contudo, deixa claro na intro-

dução da sua obra que a esfera do seu trabalho será o conflito social como base para os movimentos messiânicos milenaristas. Para ela, o conflito social é entendido como o choque entre o latifúndio e as populações sem terra, marginalizadas e empobrecidas. O sagrado, apontado como condição preexistente para a ocorrência desse fenômeno, não é considerado. O modelo destacado pela pesquisadora para a compreensão do messianismo é sociológico. A variável religiosa, especialmente aquela da tradição judaico-cristã e aquela de natureza protestante, ainda não foi pesquisada, conforme organograma apresentado a seguir. Ainda não há notícias de trabalhos sobre o messianismo milenarista brasileiro sob a perspectiva da psicologia social histórica.

Registram-se os esforços pioneiros para elucidar variáveis relevantes da história do Caldeirão. Destacamos o trabalho de Domingos Sávio Cordeiro (2002), filho de romeiros, nascido em Juazeiro do Norte, sociólogo, professor da Universidade Regional do Cariri, que ouviu, na infância, muitos casos sobre o beato José Lourenço, o que o inspirou a escrever um importante trabalho sobre o Caldeirão. Com a publicação do livro *Um beato líder – Narrativas memoráveis do Caldeirão*, Sávio Cordeiro (2004) dá continuidade a um rol de pesquisas científicas sobre o messianismo brasileiro, iniciadas na década de 1960 por Rui Facó.

A história da comunidade liderada pelo beato José Lourenço foi também contada em vídeo. No final de 1986, estreou em Fortaleza o documentário *O Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*, de Rosemberg Cariry (2001). Ali estão registrados depoimentos de pessoas direta ou indiretamente envolvidas com os fatos, tanto do lado dos camponeses quanto das elites.

Com base na análise bibliográfica das fontes primárias e fontes secundárias (livros periódicos etc.), esta pesquisa busca explicitar as diferentes abordagens do conceito de messianismo e milenarismo, apresentar um panorama das pesquisas sobre os inúmeros movimentos messiânicos milenaristas no Brasil e explorar a contribuição da psicologia histórica para o estudo do messianismo, pois segundo Desroche (1985, p. 27):

Uma boa abordagem psicológica e principalmente fisiológica nos permitirá descrever melhor essas “vagas ansiedades” (que são julgadas loucas), as imagens nítidas que as substituem, os

movimentos violentos e as inibições absolutas que a expectativa nos causa. Tais fatos eram raros na vida feliz, laica e civil que foi a nossa vida, mas a guerra nos fez sentir e viver duramente experiências desse gênero. Elas deveriam ser e ainda são muito mais freqüentes na vida dos homens que nos rodeiam e dos que nos precederam. Enfim, a expectativa é um desses fatos em que a emoção, a percepção e, mais precisamente, o movimento e o estado do corpo condicionam diretamente o estado social e são por ele condicionados. Como em todos os fatos que citei aos senhores, a tríplice consideração do corpo, do espírito e do meio social deve ser feita conjuntamente.

3. CONCEITO DE MESSIANISMO

Os termos “messias” e “messianismo” encontram-se incorporados às diversas linguagens: jornalística, científica, religiosa e mesmo coloquial. São termos utilizados na fala da vida cotidiana. “Messias” é empregado quase sempre para referir-se aos eventos que têm como base da metáfora a figura de um personagem carismático e vitorioso. Já “messianismo” consiste num fenômeno recorrente, complexo e multifacetado cuja origem é, sem dúvida, o messias. No judaísmo e no cristianismo, a raiz desse evento prende-se ao messias; no mundo greco-romano, ao mito do herói. Seja o messias ou o herói, o processo histórico, sociológico e psicológico desencadeado apresenta-se com algumas variáveis semelhantes.

As mudanças que se verificam, no mais das vezes, referem-se aos aspectos relacionados à cultura, à religião e ao tempo e espaço circunscritos ao evento. A essência do personagem e os eventos que se seguem ao seu aparecimento constituem aspectos que mantêm um liame entre si.

Ferreira (1999, p. 1.324) oferece a seguinte definição de messias:

Do hebraico *mashiah*, ungido, pelo lat. *Messias*. Pessoa ou coletividade na qual se concretizam as aspirações de salvação, ou redenção. Pessoa a quem Deus comunica algo do seu poder ou autoridade. Líder carismático. Pessoa esperada ansiosamente. Reformador ou pretense reformador social.

Essa definição descreve o messias por meio das representações que o homem constrói sobre esse termo em sua fala coloquial. Nessa fala, busca representar o personagem messiânico com base no carisma ou poder divino que essa personalidade possui ou representa perante o seu grupo de referência ou seguidores.

Em sentido lato, o messias é a base do messianismo. Na fala do senso comum, messias equivale a herói. Messianismo, por sua vez, refere-se aos atos heróicos do messias. Caracteriza também o processo teológico, histórico, sociológico, antropológico e psicológico desencadeado pelo messias sobre seus seguidores. O messias aponta para o personagem da espera. O messianismo é o processo desencadeado pelo messias sobre os eventos messiânicos.

Essa concepção de messianismo não se distancia da definição encontrada em Ferreira (1999, p. 1324):

Do Francês *messianisme*, na Bíblia, a expectativa do Messias; a esperança de um salvador ou redentor. Na Antropologia social, qualquer movimento político-religioso baseado na crença em um enviado divino (já presente ou ainda por vir) que anuncia e prepara a abolição das condições vigentes, e por fim instaura ou reinstaura uma era de plena felicidade e justiça.

Aplica-se o termo especialmente quando tal crença pode ser considerada uma referência ideológica para grupos e povos em situação de crise e de dominação, por exemplo, em contexto de domínio colonial.

4. ORIGENS DOS TERMOS NA TEOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ

O termo messias, que significa o mesmo que ungido, em grego, é o termo aplicado para Jesus Cristo. A unção, nesse caso, refere-se à unção com óleo, pela qual, tradicionalmente, era confirmada a autoridade de um rei no Oriente, como no caso dos reis de Israel (I Samuel 10:1):

E Samuel tomou um pequeno vaso de óleo, e derramou-o sobre a cabeça de Saul, e o beijou, e disse: Eis que o Senhor te ungiu

por príncipe sobre a sua herança, e tu livrarás o seu povo das mãos dos seus inimigos, que o cercam. Este será para ti o sinal de que Deus te ungiu príncipe.

Do mesmo modo, era pela unção com óleo que eram consagrados os utensílios litúrgicos dos sacrifícios da Antiga Aliança.

O emprego do termo ungiu, porém, rapidamente passou a ter um uso também metafórico, significando o escolhido de Deus, aquele que cumpriria a missão divina. Aos poucos, o povo judeu foi percebendo que aquelas pessoas que foram ungidas por Deus, ou que eram tratadas como ungidas nos textos sagrados, eram na verdade uma figura, uma preparação para o Messias, *o Cristo* que estaria por vir, que passou a ser ansiosamente esperado. Segundo Queiroz (1976, p. 25):

Os termos messias e messianismo, e o qualificativo messiânico pertencem à linguagem corrente que os definiu de acordo com os relatos bíblicos. A concepção popular de messias deriva das palavras de Isaías: O povo que andava em trevas viu grande luz; os que moravam em terra de sombras da morte, a luz resplandeceu sobre eles. Porque um menino nos nasceu, nos foi dado um filho: traz o governo em seus ombros. Seu nome será Conselheiro, admirável, herói de Deus, Padre Eterno, Príncipe da Paz, nascido para restabelecê-la e afirmá-la através do direito e da justiça, desde agora e para sempre.

Não se pode falar em messias e messianismo sem recorrer às narrativas bíblicas do Velho e do Novo Testamento. A gênese desses termos faz parte da linguagem bíblica, é a própria quilha da teologia bíblica. De fato, basta ler Isaías 53 para se ter a compreensão judaica do termo. Interpretando Isaías, João, o evangelista, em sua primeira Epístola, utiliza o termo *messias* como um atributo de Cristo, como ungiu de Deus (I João 5:1-5):

Todo aquele que crê que *Jesus é o Cristo*, é nascido de Deus; e todo aquele que ama ao que o gerou também ama ao que dele é nascido. Nisto conhecemos que amamos os filhos de Deus, quando amamos a Deus e guardamos os seus mandamentos. Porque este é o amor de Deus: que guardemos os seus manda-

mentos; e os seus mandamentos não são pesados. Porque todo o que é nascido de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé. Quem é que vence o mundo, senão aquele que crê que Jesus é o Filho de Deus?

Quando Jesus passava, alguns judeus que se converteram ao cristianismo o reconheciam como o Cristo. Pouco a pouco, o adjetivo *Cristo* foi sendo incorporado ao seu nome, que passou de *Jesus*, o *Cristo*, para *Jesus Cristo*.

Com base na referência bíblica, o messianismo é, em termos estritos, a crença na vinda – ou no retorno – de um enviado divino libertador, um messias com poderes e atribuições que aplicará ao cumprimento da causa de um povo ou um grupo oprimido. Há, entretanto, um uso mais amplo – e às vezes indevido – do termo para caracterizar movimentos ou atitudes movidas por um sentimento de *eleição* ou vocação divina para o cumprimento de uma tarefa sagrada. Essa genética bíblica para os termos messias e messianismo é atestada por outros estudiosos do messianismo, como Desroche (2000, p. 21) em seu *Dicionário de messianismos e milenarismos*:

A etimologia dos termos *messias* e *messianismo* pareceria mostrar que o Ocidente conheceu o personagem e a doutrina que eles designam sob a influência de Israel e do cristianismo. Entretanto, as idéias e os fatos cobertos por essas palavras ultrapassam amplamente a área judeu-cristã. A palavra “messianismo” designa, na realidade, dois conceitos destinos: um conceito teológico normativo, associado à proclamação da unicidade messiânica do fundador do cristianismo (todos os demais personagens messiânicos sendo classificados como pseudo-messias, pré-messias ou falsos messias); um conceito sociológico comparativo, baseado numa massa de situações, assinaladas na história das religiões, em que um personagem fundador de um movimento histórico de libertação sócio-religiosa identifica ou é identificado com uma Potência suprema cujas “ondas” alcançam tanto a história das religiões quanto as sociedades.

Os sociólogos definem a espera messiânica como a ânsia pela vinda de um enviado divino que, dotado de poderes extraordinários, restaurará a ordem entre aqueles que nele crêem. Desroche (2000, p. 21-22) busca estabelecer as origens do termo messianismo na teologia, na história e na sociologia.

- *Sentido teológico*: em sentido estrito, esse termo deriva das fontes do cristianismo, da área cultural predominantemente cristã. Em sentido lato, o messianismo designa o corolário de doutrinas e crenças judaicas relativas ao messias prometido no Antigo Testamento. Refere-se aos movimentos que prometem a vinda de um enviado de Deus, chamado para restabelecer sobre a terra a prefiguração do tempo paradisíaco. Um reino marcado pela justiça, paz e inocência das origens. O messianismo em sentido teológico aponta para a volta ao *Paraíso perdido* de John Milton.
- *Sentido histórico-sociológico*: o messianismo representa, nesse caso, a herança mnêmica e social das doutrinas religiosas comuns do Ocidente que prometem o advento do céu na terra, a felicidade perfeita. Essa utopia acontece sob a liderança de uma pessoa sobre um povo, um partido, um movimento coletivo etc. no seio dos quais as reformas – tanto eclesiásticas quanto políticas, econômicas ou sociais – são apresentadas na forma de ordens ou normas identificadas com missões, ou mesmo emissões divinas. O messianismo culmina aqui com o estabelecimento do *status* de cidadão desse novo reino celestial para os seguidores do messias. A felicidade messiânica pode, aliás, significar sociologicamente alienação e encantamento. A alienação opera em nível de fuga radical do mundo. O encantamento opera na transformação desse mesmo mundo num reino encantado. Nos dois sentidos, temos a perspectiva de uma transformação não menos radical do homem e do grupo sujeito à liderança do messias.
- *Sentido psicológico*: Desroche (1985, p. 88-95) não aprofunda o sentido psicossocial do messianismo e do messias, apenas cita de relance alguns aspectos da psicologia desses fenômenos. Sua pesquisa caminha na direção das relações entre esses aspectos e os fenômenos de possessão. Em sentido psicológico, todavia, esse autor, por força da sua formação e da sua prática em pesquisa, estuda o messias e o messianismo por meio do conceito de arquétipo e de mito. O comportamento do messias seria o de um indivíduo baseado na convicção profunda de que lhe cabe na

vida um papel primordial em benefício de toda a humanidade, de ter uma missão a cumprir, de ter vindo à Terra como um messias. Esse comportamento pode relacionar-se com um delírio profético bem característico, acarretando para o messias algumas vezes o aniquilamento da sua personalidade, que pode ser situada no clímax místico de um deleite bem aventurado, nas profundezas inóspitas de um ascetismo de aniquilação ou ainda na confluência dessa exaltação e dessa abnegação: *Toto y nada* [sic]; e mesmo um niilismo. A fim de dar suporte à sua pesquisa, esse autor considera também as representações sociais (DURKHEIM, 1996) como modelo válido para compreensão desse fenômeno do ponto de vista psicossocial (BERGER, 1985).

5. UMA ABORDAGEM PSICOLÓGICA DO MESSIANISMO

Desroche (1985), em *Sociologia da esperança*, estabelece as condições teóricas para ligar o arquétipo com a figura do messias. Ele registra que a esperança messiânica apresenta-se semelhante à estrutura onírica. A esperança messiânica é o sonho messiânico em estado de vigília. Na esperança messiânica, o campo da consciência sofre um processo de obnubilação e o sujeito mergulha em um estado onírico semelhante àqueles estados próprios da possessão. O homem comum não faz distinção entre o vivido e o sonhado como o fazem os psicólogos. A realidade da vida cotidiana é uma função do sonhado e do vivido. Além do mais, o sonho parece permitir o acesso do sonhador ao mundo puramente divino. O sonhador estabelece pelo seu sonho uma ponte entre a sua história pessoal, a supra-história da humanidade e reino dos arquétipos do Jung. O mundo do sonhador, segundo Desroche (1985, p. 19), pode ser uma forma de compensar a realidade:

Assim que se desenvolveram, as teologias não tiveram geralmente a tendência para confirmar a idéia de que o sonho permite o acesso ao mundo divino, pelos menos a um mundo mais significativo, se não mais verdadeiro que o da vigília?

Pode-se colocar a questão de que o sonho religioso é uma forma de compensar uma realidade socialmente cruel, mas não se pode deixar de considerar que o sonho pode ter impacto sobre essa mesma realidade para transformá-la por meio do encantamento do real. Tal encantamento geralmente pode ser produzido pelos rituais e símbolos religiosos:

Delineiam-se então imediatamente os dois capítulos. Por um lado, o dos quadros sociais do pensamento onírico, vale dizer, como o sonho é constituído por influência de seus quadros sociais. Por outro lado, o da função do sonho na sociedade, ou seja, como o sonho é constituinte de uma sociedade. Caso venha a faltar, a produtividade e a doença mental são talvez gêmeas que não podem de maneira alguma ser separadas. Freud repersonalizou o sonho, contém agora ressocializá-lo (DESROCHE, 1985, p. 21).

Um fator importante da sociologia da esperança que o aproxima do conceito de arquétipo é aquele apontado por Desroche, que coloca o messianismo como resultado da memória coletiva mais a consciência coletiva da humanidade numa clara alusão às formas elementares da vida religiosa da obra homônima de Émile Durkheim, como veremos adiante. O arquétipo aparece também no pensamento de F. Nietzsche (2001) e Mircea Eliade (1969).

Nietzsche insere o *mythos* no *lógos* da compreensão contemporânea do mundo, e o faz já em sua primeira obra publicada, *A origem da tragédia*, início da trilha na qual desenvolve seu pensamento. Ainda que um dos motivos mais conhecidos da filosofia nietzschiana seja o da *morte de Deus*, sua filosofia dá ensejo, já que ele próprio considera o mito como a condição prévia e necessária de toda religião. O mito do eterno retorno significa que o mundo passa e voltará a passar indefinidamente pelas mesmas fases. Cada homem voltará a ser o mesmo em novas existências. Segundo ele (apud YALOM, 2000, p. 331), “para os fracos que se conformam na humildade, no temor ao pecado e na infelicidade, esta revelação é esmagadora”.

O eterno retorno de Nietzsche é uma reinterpretação do tempo, que se estende para trás por toda a eternidade. Ora, se o tempo se estende infinitamente para trás, tudo o que pode acontecer já deve ter ocorrido. Tudo o que acontece agora já ocorreu da mesma forma antes. Tudo o que chega até hoje

já deve ter percorrido esse mesmo caminho anteriormente. O tempo que se estende infinitamente para trás também se estende infinitamente para a frente, para o futuro. Nietzsche fundamentou o mito do eterno retorno em dois princípios metafísicos: de que o tempo é infinito e a força (a substância básica do universo) é finita. Dado um número finito de estados potenciais do mundo de uma quantidade infinita de tempo já passado, segue-se que todos os estados possíveis já devem ter ocorrido e que o estado presente deve ser uma repetição; e igualmente aquele que lhe deu origem e o que dele decorre, e assim sucessivamente de volta no passado e à frente no futuro.

Mircea Eliade (1969), com base na concepção de Nietzsche, propõe estudar as concepções do ser e da realidade que podem ser detectadas no comportamento do homem das sociedades pré-modernas, compreendendo estas tanto o mundo a que geralmente chamamos primitivo, como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América. Segundo Eliade, o arquétipo de Deus é recorrente em todas as culturas humanas. O mito do eterno retorno é a chave para compreender as máscaras de Deus por meio das mais diversas epifanias e manifestações religiosas ao longo da história das religiões. Atrás das máscaras de Deus, a representação do sagrado é a mesma. A representação de Deus é o fio de ouro que dá sentido às variedades da experiência religiosa, especialmente nas religiões comparadas.

Os sociólogos já apontaram a necessidade de trabalhar com os sonhos no fenômeno do campo religioso:

Roger Bastide, finalmente, acaba de enfeixar o assunto em dois estudos breves e densos sobre a sociologia do sonho. Encontra-se com F. Dumont em seu diagnóstico sobre a parcialidade de certa sociologia: “A sociologia só se interessa pelo homem acordado como se o homem adormecido fosse um homem morto [...] Para ela, em conformidade com as injunções de nossa cultura, que é através de todas as cortinas, de ferro ou de bambu, uma cultura da produtividade. É o trabalho que exorciza os fantasmas nascidos da longa noite, caso venham a perturbar o ato prometêico. Tem *fundamento tal separação radical entre o sonho e o trabalho?* Será que não convém observar como os estados crepusculares, assim como a matéria obscura e sombria do homem prolonga o social do mesmo modo como o social nutre-se de nossos sonhos? Em suma, esboçar uma sociologia do sonho” (DESROCHE, 1985, p. 21).

O elo entre o sonho e a realidade em Carl Gustav Jung é o arquétipo. O termo arquétipo encontra-se no cerne da sua teoria. Jung relaciona os arquétipos ao *eidōs* de Platão. Nesse sentido, consiste numa possibilidade psicológica transmitida geneticamente e, por meio da cultura, desde os tempos primordiais, que pode, ou não, ser percebida pelo conhecimento consciente. O arquétipo costuma se apresentar de forma inconsciente. Os arquétipos são representações coletivas que fazem referências às vivências tipicamente primitivas. Estes servem de substrato para a construção dos mitos, dos ritos e das fábulas e até mesmo da arte e da religião. Segundo Ramos e Machado (2006, p. 42-43):

O conceito de arquétipo – como representação psicológica do instinto – explica o aspecto universal dos padrões de comportamento humano, tal como o esqueleto que estrutura e dá base ao corpo. Embora todos tenhamos a mesma anatomia e fisiologia, não há um ser idêntico ao outro. A maneira como cada pessoa atualiza os arquétipos depende das vivências pessoais, educacionais e socioculturais. “Em cada época, os arquétipos mudam a roupagem, como se apresentam, embora seu dinamismo básico permaneça o mesmo.”

Jung estabelece uma ponte entre o arquétipo e o mito do eterno retorno. Os arquétipos são provenientes do inconsciente coletivo. Encontram-se na origem da conservação dos remanescentes arcaicos provenientes dos resíduos da longa jornada histórica da humanidade. Tais remanescentes permanecem adormecidos na consciência humana e podem surgir pelas imagens arquetípicas. Essas imagens estruturam-se nas representações sociais, nas manifestações coletivas e podem servir de substrato para as manifestações messiânicas. O messias aqui é uma manifestação do arquétipo do *self*. Aqueles aspectos do inconsciente coletivo que foram atualizados pela cultura e pela experiência na mente individual formam o inconsciente pessoal, que determina o caráter e a personalidade do sujeito. Os arquétipos oriundos do inconsciente coletivo são atualizados no inconsciente pessoal através de sonhos, símbolos, mitos, fábulas, dos ritos e personagens religiosos como as personalidades messiânicas. Jung (1984, p. 211) afirma que:

Malgrado ou talvez pela sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito, mas de um espírito que não se deve identificar com o intelecto humano, e sim com o seu *spiritus rector* (espírito que o governa). O conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os *ismos* é de natureza *arquetípica*.

O messias encarna perante seus seguidores, o povo messiânico, o arquétipo do *self*. O messias pode surgir de modos diferentes. Às vezes, aparece por identificação do sujeito com o arquétipo do *self*. O sujeito reproduz, nesse caso, a figura do messias como modelo. Em seguida, identifica-se com o messias. Na seqüência, introjeta essa figura e passa a agir como se fosse o próprio messias.

Outra forma de construção da figura messiânica, com base no conceito de arquétipo, pode ser a invasão da consciência pelo arquétipo do sagrado, sendo sagrado, aqui considerado na perspectiva de Rudolf Otto (1985), como o numinoso. Nesse sentido, o sagrado toma conta da consciência do sujeito que passa a agir como se estivesse sofrendo um processo de possessão. Esse fenômeno, todavia, difere do fenômeno de possessão, no qual se espera que o sujeito sofra uma invasão de uma entidade espiritual. No caso da possessão produzida por um arquétipo, não ocorre a invasão, e sim a emergência do arquétipo na consciência do sujeito.

Esse modelo pode ser utilizado para compreender a construção do messias e do movimento messiânico. O messias pode ser também considerado uma manifestação simbólica de um arquétipo primordial gravada no *self* e que se encontra identificada na Imago *Dei* e que desconhece as limitações de tempo, espaço, servindo de mediador entre o indivíduo e a experiência coletiva primordial que lhe deu origem, por meio dos rituais, fazendo do messias o portador de uma função transcendente natural. O messias, mobilizando as forças inconscientes, culmina por mobilizar as forças do inconsciente coletivo de um determinado grupo social.

A manifestação espiritual do arquétipo do messias, originariamente difusa, ameaçadora para a *psique*, é organizada pelo simbolismo do ritual religioso e na experiência messiânica que lhe dá significação, evitando a confusão mental que pode ser produzida pela irrupção abrupta do numinoso, do incons-

ciente coletivo no inconsciente pessoal na consciência individual. O inconsciente coletivo é a base da teoria junguiana. Seria uma espécie de memória coletiva transmitida pela espécie humana através de seu desenvolvimento filogenético. Já o inconsciente pessoal é a atualização de fragmentos do inconsciente coletivo na experiência individual, sendo o responsável pela singularidade de cada ser humano pela reprodução de filogênese na ontogênese, no desenvolvimento individual. No indivíduo aparece por meio de traços mnêmicos, sonhos, símbolos religiosos, artísticos e lingüísticos.

6. TIPOLOGIA DO MESSIANISMO

Henri Desroche (1985), na obra *Sociologia da esperança*, propõe uma tipologia do messianismo com base em três elementos considerados:

- O personagem: aquele que alega uma consciência messiânica ou que sofre as conseqüências da sua imposição. Nesse aspecto, estão classificados: o personagem historicamente presente, o personagem historicamente ausente e os representantes vicários do personagem.
- O Reino, o milênio cuja constante é ser o reino de Deus na Terra por um período indefinido. Desroche agrupa nesse ponto os seguintes tipos: reino religioso, ou reinos eclesiológicos, reinos políticos, reinos econômico-sociais, reino sexual e familiar, reino naturalista e reino cósmico.
- As estratégias de suputações que são formadas pela união do personagem com o reino messiânico. Quanto às estratégias, temos: messianismos e milenarismos, pré e pós-milenarismo, imanência e iminências, micro e macromilenarismos, violência e não-violência.

As contribuições de Henri Desroche, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Carl Gustav Jung podem servir para ampliar a caracterização de um movimento messiânico. O messianismo, geralmente caracterizado pelo mito do eterno retorno do messias,

agrega outras características: a necessidade do tempo messiânico, do sonho messiânico e do povo messiânico.

- a. O tempo messiânico encontra-se entre o *chronos* e o *kairós*, entre a história e a supra-história. Consiste no tempo ungido, encantado e encantador da realidade pela presença do sagrado na figura do messias.
- b. O sonho messiânico é a esperança derivada da profecia messiânica já decantada por Henri Desroche no *Milagre da corda*.
- c. A esperança messiânica chama à existência profética, pela profecia, a noção de povo messiânico, povo de Deus. Esse conceito deriva da noção de povo – propriedade de Deus –, do judaísmo; sintetizado no axioma teológico de povo remido do Senhor, oriundo do cristianismo primitivo:

Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz (II Pedro. 2:9-10).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O surto messiânico milenarista que eclodiu no Brasil em meados do século XIX e primeira metade do século XX tem suas origens nas pregações de *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*, obra recentemente publicada por José Eduardo Franco e José Augusto Mourão (2005) (professores na Universidade Nova de Lisboa), um dos mais importantes contributivos para o estudo do pensamento teológico e político na Idade Média. De fato, Joaquim de Flora (1130/1135-1202), teólogo contemplativo da Ordem de Cluny, foi um dos mais influentes espíritos do século que marcaram o nascimento da figura do intelectual e das universidades em Portugal. Seu pensamento encontra-se na base do messianismo milenarista ibérico e, conseqüentemente, do brasileiro.

A originalidade dos seus escritos deve-se, sobretudo à preeminência que dá no livro *Concórdia nova* ao Espírito Santo, relativamente ao Pai (Idade dos Anciãos) e a Jesus Cristo

(Idade dos Jovens). As duas primeiras eras correspondiam aos tempos primordiais da humanidade e à era de Cristo. Esse ponto de vista transgredia a concepção comumente aceita de que o *Gênesis* bíblico correspondia a um Paraíso terrestre em que o homem e a mulher (Adão e Eva) tinham sido perfeitos e, por isso, felizes, até a queda pecaminosa que os fizera perder a pureza que consistia na base da sua espiritualidade.

Joaquim Flora influenciou o padre Antonio Vieira, especialmente em sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Essa defesa encontra-se publicada em dois volumes pela Universidade Federal da Bahia (VIEIRA, 1957).

Com as *Missões abreviadas* (apud FRANCO; MOURÃO, 2005), essas pregações percorreram todo o sertão brasileiro e, em especial, o sertão nordestino onde encontrou eco naqueles que posteriormente a própria Igreja iria denominar cangaceiros e fanáticos. Esses cangaceiros e fanáticos deram origem aos movimentos messiânicos no Brasil, dentre os quais se destaca, pela magnitude, Canudos, de Antonio Conselheiro.

A pesquisa do fenômeno messiânico no Brasil já percorreu diversos caminhos trilhados sob a égide da sociologia, da história e mesmo da geografia. Ainda não se intentou pesquisar o messianismo milenarista brasileiro com base na psicologia social da religião pela sua vertente da psicologia histórica. Essa abordagem é possível, como demonstra a perspectiva sociológica de Henry Desroche. A análise da bibliografia e especialmente dos textos de Desroche permite aproximar o fenômeno messianismo milenarista da estrutura onírica. O sonho é o campo privilegiado dos estudos psicológicos.

Se a esperança é um sonho em vigília como já o queriam Aristóteles ou Platão, este sonho em vigília coletivo deve ser paradoxalmente um de seus momentos de “plenitude”. Cabe à sociologia esclarecer este sonho “da mesma maneira e pelas mesmas razões que o sonho esclarece o social” (DESROCHE, 1985, p. 22).

Pode-se considerar o sonho também como alienação. Este é o principal limite imposto aos estudos realizados com base na matriz da psicológica histórica de Jean Pierre Vernan (2002) e Carl Gustav Jung (1964). Esse é um risco que o pesquisador terá que correr.

Os mestres da suspeita – Marx e Nietzsche particularmente – esforçaram-se para desmascarar as ciladas da alienação. Será a esperança – como a religião – a atitude do homem que ainda não se encontrou ou então já se perdeu novamente? Ou, para retomar os termos de Marx, “o sol ilusório que se move ao redor do homem enquanto este não se mover ao redor de si mesmo”? “Alma de um mundo sem alma e espírito de uma situação sem espírito?” “Auréola de um vale de lágrimas?”. Finalmente, “ópio do povo”? Todas essas acusações se mostram contundentes ainda mais quando tomam por alvo uma ou outra das situações correspondentes precisamente às formas quer de uma esperança *volatilizada* quer de uma esperança *vedada*... Esse ponto já foi analisado e é desnecessário voltar a ele (DESROCHE, 1985, p. 40).

REFERÊNCIAS

AQUINO, R. S. L. de. A pedra da morte. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.

AUDIFAX RIOS. *A guerra santa do Caldeirão*. Fortaleza, set. 2006. (Literatura de Cordel).

BARROS, L. C. O. O movimento religioso de Juazeiro do Norte, Padre Cícero e o Fenômeno do Caldeirão. In: SOUZA, S. et al. *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2000.

BATISTA, F. E. *O Caldeirão do Beato José Lourenço*. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2002.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BRITO, E. Z. C. de. Santa Dica, a santa ressuscitada em Goiás. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.

CÂMARA CASCUDO, L. da. *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1985.

CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1997.

CARIRY, R. *Padre Cícero Romão Batista, o cearense do século*. Fortaleza: Gravadora da Fundação Rosemberg Cariry, 1986. CD.

_____. *Juazeiro, a Nova Jerusalém*. Fortaleza: Cariri Filmes, 2000.

_____. *O Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*. Fortaleza: Cariri Filmes, 2001.

_____. *A ordem dos penitentes*. Fortaleza: Cariri Filmes, 2005.

CARNEIRO, R. B.; MARTINS, C. M. A sombra do meu Pai, os Aves de Jesus. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006. p. 38-42.

CASTRO, J. de. *Documentário do Nordeste*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1965.

_____. *Ensaio de geografia humana*. São Paulo: Brasiliense, [s. d.].

_____. *Geografia da fome*. São Paulo: Brasiliense, [s. d.]

CORDEIRO, D. S. de A. *Memórias e narrações na construção de um líder (Beato José Lourenço)*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

_____. *Um beato líder: narrativas memoráveis do Caldeirão*. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2004.

CUNHA, E. da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

DESROCHE, H. *Sociologia da esperança*. Tradução Jean Briant. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: Editora Umesp, 2000.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. Tradução Manuela Torre. Lisboa: Edições 70, 1969.

FACÓ, R. *Cangaceiros e fanáticos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FERREIRA, A. B. de. *Novo Aurélio, século XXI, o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FORDHAM, F. *Introdução à psicologia de Jung*. São Paulo: Edusp, 1966.

FRANÇA, D. L. de. *Caldeirão de Santa Cruz do Deserto: história de uma comunidade camponesa*. 2002. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Universidade Regional do Cariri, Crato, 2002.

FRANCO, J. E.; MOURÃO, J. A. *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. Lisboa: Roma, 2005. p. 107-110.

FRAZER, J. *Um ramo de ouro*. Tradução Waltensir Dutra. Prefácio Darcy Ribeiro. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

GALENO, A. S. *Território dos coronéis*. 2. ed. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1988.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

HOLANDA, A. B. de. *Novo Aurélio, século XXI, o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JUNG, C. G. *Collected papers on analytical psychology*. Translation C. Tindall Company. Company Press: London, 1920.

_____. *The integration of the personality*. New York: Farrar Rinehart, 1940.

_____. *Psicologia e religião*. Rio de Janeiro: Psyche, 1963.

_____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

_____. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *O homem à descoberta da sua alma*. Porto: Livraria Tavares, 1975.

_____. *AION, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Símbolos da transformação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

LOPES, F. Régis. *Caldeirão. Um estudo histórico sobre o Beato José Lourenço e suas comunidades*. Fortaleza: Editora da Universidade do Estado do Ceará, 1991.

MACHADO, P. P. Canudos do Sul. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.

MAGALHÃES, L. H. *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI: as trovas de Bandarra*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

MAIA, V. G. *Caldeirão: uma comunidade de camponeses*. 1987. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1987.

MARTINS, C. M. Os Muckers, os fiéis armados de Jacobina. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006. p. 30-34.

MELLO, F. P. de. *Quem foi Lampião*. Recife: Stahlí, 1993.

MILTON, J. *Paraíso perdido*. Tradução António José de Lima Leitão. 1956. Disponível em: <<http://www.eBooksBrasil.org>>. Acesso em: 20 jan. 2008. Versão para *ebook* do livro.

MONTEIRO, D. T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974. (Série Universidade, 2).

_____. *Um confronto entre juazeiro, Canudos e Contestado*. In: FAUSTO, B. *História geral da civilização*. Rio de Janeiro, São Paulo: Difel, 1977. (t. III: O Brasil republicano: sociedade e instituições – 1889-1930).

MONTEIRO, F. P. Fanatismo na era Vargas. *Nossa história*, São Paulo, ano 3, n. 30, abril de 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Tradução, apresentação e comentário de Luiz Lourenço. 7. ed. Lisboa: Lisboa Editora, 2001.

OTTO, R. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PREFEITURA MUNICIPAL DO CRATO. *Caldeirão 50 anos, uma história, uma esperança*. Crato: Prefeitura Municipal do Crato.

QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa Ômega, 1976.

QUEIROZ, R. da S. *A caminho do paraíso, o surto messiânico milenarista do Catulé*. São Paulo: FFLCH, USP-CER, 1995. v. 6.

RAMOS, D. G.; MACHADO, P. P. Consciência e evolução. In: *Viver mente e cérebro*. São Paulo: Duetto, 2006. (Memória da psicanálise, 2).

REGO, J. L. do. *Pedra Bonita*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1939.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora da UnB, 2006.

SAFIOTTI, H. I. B. *A mulher na sociedade de classes – mito e realidade*. São Paulo: Quatro Artes, 1969.

SILVA, E. da. Revolucionários da fé, religião e sangue. *Nossa história*, ano 3, n. 30, abril de 2006.

VERNAT, J. P. *Entre mito e política*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

VIEIRA, A. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introdução Hernani Cidade. Salvador: Livraria Progresso, 1957. t. I e II.

WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo – conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 2004.

YALOM, I. D. *Quando Nietzsche chorou*. Tradução Ivo Koryowski. 31. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.