

## DA “TERRA SEM MAL” AO “PARAÍSO PERDIDO”: PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS ACERCA DO MESSIANISMO/MILENARISMO

*From the “land without evil” to the “lost paradise”: theoretical-  
methodological perspectives about messianism/millennarianism*

Robson Gomes Filho<sup>110</sup>  
[robson.educacao@yahoo.com.br](mailto:robson.educacao@yahoo.com.br)

**Resumo:** Embora pareçam já há muito discutidos, os movimentos messiânicos e milenaristas, especialmente no Brasil, carecem ainda de reflexões teóricas. No campo da História, tais movimentos religiosos, se tomados do ponto de vista teórico-metodológico, parecem ainda mais insipientes. Na Sociologia, por outro lado, a tendência a se pensar estruturalmente as relações de poder de tais movimentos, não raramente com generalizações – ao que nos parece – abusivas para com as singularidades dos eventos e sujeitos históricos, tem se imperado na maior parte das pesquisas que tomam como objeto de pesquisa os messianismos brasileiros. Desde a década de 1980, no entanto, uma tentativa de produção historiográfica sobre o tema tem tomado força, destacando-se, especialmente, com a introdução dos pressupostos teórico-metodológicos da *Escola Italiana de História das Religiões*, a partir da qual tendeu-se a se pensar os movimentos messiânico-milenaristas como eventos propriamente históricos, portanto singulares e localizados no tempo-espaço específicos, e não mais somente como parte de uma estrutura sociológica maior, que englobasse prioritariamente as relações de poder, capital, ou mesmo caracterizações que ultrapassassem necessariamente os sujeitos e indivíduos daquele movimento em específico. Em face disso, o presente artigo tem como propósito trazer algumas breves reflexões sobre alguns caminhos percorridos no Brasil acerca dos movimentos messiânico-milenaristas, tomando como base uma proposta de se pensar historicamente tais eventos, sem todavia perder de vista as perspectivas estruturais que os caracterizam como tais, sem transcender, no entanto, o indivíduo e o evento históricos.

**Palavras-chave:** Messianismo. História. Sociologia.

**Abstract:** Although it appears to have long discussed, the messianic and millenaries movements, especially in Brazil, still need theoretical reflections. In the History field, these religious movements, if viewed from the theoretical and methodological standpoint, seems more incipient. In Sociology, from the other hand, the tendency to think structurally the power relationships of these movements, no rarely with generalizations – in our view point – abusive to the events and history subject singularity, has prevailed in the most researches which take as research-object the Brazilian messianism. Since the 1980<sup>th</sup> decade, however, a historiographical production attempt about this theme has taken strength, highlighting, especially, the *Italian Religions History School* theoretical-methodological assumptions introduction, from which

---

<sup>110</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás; especialista em Docência no Ensino Superior pela Faculdade Padrão; Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Atualmente é professor efetivo do curso de história da Universidade Estadual de Goiás (UnU-Morrinhos), ministrando as disciplinas de Teoria da história e Metodologia da Pesquisa Histórica. Tem pesquisado e publicado nas áreas de História das Religiões, Sociologia da Religião, Fenomenologia da Religião, História de Goiás e Teoria da História. Endereço: Rua C 127, Quadra 240, Lote 05 Jardim América. Goiânia – GO, CEP: 74244290 - Brasil. Artigo enviado em 22/08/2013 e aceito em 27/09/2013.

tended to think the messianic-millenarianism movements as historical events properly, therefore singulars and in the space-time specific localized, and no more just as a part of a major sociological structure, encompassing priority the power relationships, capital, or even characterizations that necessarily exceed subjects and individuals from that specific movement. In face of these, this present paper has as purpose to bring some reflections about some taken ways in Brazil about the messianic-millenarianism movements, building on a proposal to think historically these events, without, however, losing sight the structural perspectives that characterize them as such, without extrapolate, however, the individual and historical events.

Key-words: Messianism. History. Sociology.

### *Introdução*

Os estudos de messianismo e milenarismo foram de grande relevância para avanços no campo de pesquisa em religião, em especial nas discussões teórico-metodológicas que tangem as reflexões sobre as relações entre o “carisma” (pensado, especialmente, a partir do prisma weberiano) e o movimento transformativo da história. Esta relevância se explica, ao que nos parece, por quatro fatores principais: 1) os movimentos messiânicos e milenaristas são um importante ponto de partida para a criação de novas religiões, normalmente a partir de outras já existentes, especialmente no caso das religiões de caráter mundial; 2) os movimentos messiânicos e milenaristas atuam tanto no campo religioso, como no político e social, trazendo-nos uma importante visão multidimensional sobre as relações de poder e experiência propriamente religiosas presentes na interação de tais campos; 3) as análises dos movimentos messiânicos e milenaristas não podem se restringir nem às generalizações tipológicas, nem tampouco às demasiadas singularizações, o que nos oferece uma importante visão da contribuição de ambas, especialmente no âmbito histórico e sociológico, para os estudos de religião; 4) os movimentos messiânicos e milenaristas constituem uma importante chave analítica para compreendermos o conceito de carisma em uma perspectiva histórica.

### *Entre a Sociologia e a História: o messianismo sob o prisma do “carisma”*

No Brasil, as pesquisas científicas acerca de movimentos de caráter messiânico-milenarista se deram já na primeira metade do século XX. Entre os anos 1940 e 1960, diversos autores de distintas áreas como psicologia, antropologia, jornalismo e sociologia se destacaram por importantes trabalhos sobre o tema, legando-nos significativas informações e avanços teórico-metodológicos, formando o que Monteiro

(2010) denominou *tradição socioantropológica*. Esses estudos têm, não obstante, como autora de maior renome – indubitavelmente a mais evocada em toda bibliografia sobre o tema – Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Maria Isaura Pereira de Queiroz ocupa o posto de um verdadeiro “marco” teórico-metodológico brasileiro sobre o assunto. Segundo Roger Bastide,

a tendência, anterior a seus trabalhos, era calcar a observação de todos os movimentos ocorridos no Brasil sobre os modelos de Pedra Bonita, ou de Antônio Conselheiro, – movimentos dolorosos e sangrentos, numa palavra, “dramas” [...] Os sociólogos que se haviam dedicado, antes da autora, à descrição de tais movimentos eram homens do litoral urbanizado, que introduziam em suas interpretações valores provenientes do exterior; podiam manifestar simpatia pelos roceiros, porém acabaram formulando condenações irrecorríveis, no que diz respeito aos movimentos que arrastavam os camponeses para as cidades místicas. (Bastide, 1976: XV).

Destarte, anteriormente aos trabalhos de Pereira de Queiroz, o que se produzia no Brasil a respeito do tema pautava-se em utilizações demasiado arriscadas de conceitos e interpretações produzidas fora do contexto brasileiro, especialmente no que tange o campesinato interiorano, principal afetado por tais movimentos. Ao invés de se utilizar de uma tipologia europeia para os fenômenos brasileiros, Pereira de Queiroz optou pela elaboração de um novo arranjo tipológico, a partir de nosso próprio contexto. Esta substituição de uma tipologia por outra, apesar de ser um avanço bastante significativo para as pesquisas sobre o tema, especialmente no campo da sociologia, não resolveu os impasses teórico-metodológicos, pelos quais a autora seria posteriormente criticada.

As diversas contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz, em sua obra principal “O messianismo no Brasil e no mundo”, divergem-se em variadas interpretações de seus comentadores. Em Roger Bastide,

O objetivo que se impunha a autora era [...] desvendar as razões específicas [dos movimentos messiânicos], levando determinada sociedade de parentelas a dar lugar, num momento dado, a um grupo messiânico, – enquanto outra, em conjunturas e condições semelhantes, não manifesta igual reação. (Bastide, 1976: XX)

Em Negrão (2001), as contribuições de Pereira de Queiroz são descritas desde o fato de esta dotar os movimentos messiânicos de uma “dinâmica interna própria” (Negrão 2001: 122), à superação de uma tendência interpretativa marxista que

considerava o messianismo como uma “patologia social”<sup>111</sup>, algo que o autor denomina “vertente ficcionista” (Negrão 2001: 120). O fato é que a obra de Pereira de Queiroz deu ao fenômeno messiânico no Brasil “direito de cidadania nos estudos sociológicos” (Pereira de Queiroz, 1976: 46). Esse direito concentrava tais estudos em uma perspectiva notadamente voltada para a sociologia, o que acarretou dificuldades analíticas e teórico-metodológicas quando visto de um prisma histórico, para objetos de pesquisa relacionados a movimentos messiânicos. Essas dificuldades analíticas proporcionadas pelo uso metodológico de tipos ideais, não diminuem, no entanto, a importância de tais reflexões. Pelo contrário, como pretendemos demonstrar no presente artigo, esse uso de tipologias (como no caso de Weber), quando atreladas a perspectivas históricas, portanto, contextualizadas e historicizadas, são um importante instrumento heurístico para os estudos de religião. Pretendemos fazê-lo, destarte, através da introdução do conceito de carisma em nossa discussão. Retomaremos esta discussão, no entanto, mais adiante.

Fora dos movimentos messiânico-milenaristas brasileiros “padrões” – do tipo rural, provindo de religiosidades populares católicas – também ganharam destaque no campo científico brasileiro os “movimentos de santidade” de tribos indígenas tupi-guarani. Os movimentos migratórios dessas tribos, nos séculos XV e XVI, chamaram desde cedo a atenção dos pesquisadores, especialmente pela permanência de tais migrações em meados do século XIX e XX, em que, notadamente messiânicos, esses movimentos visavam encontrar uma “Terra sem Mal”, algo que se supõe semelhante ao “paraíso” cristão, ou à “terra prometida” judaica, entretanto permeado/originado de crenças da cultura propriamente indígena<sup>112</sup>. A partir dos movimentos de migração dos séculos XIX e XX, bem como de fontes escritas pelos colonizadores e jesuítas no XV e XVI, autores como Alfred Métraux interpretaram as migrações seiscentistas como movimentos propriamente messiânicos, uma vez que – apesar das fontes primárias em nada confirmar – as migrações novecentistas seriam seus principais frutos, a partir dos

---

<sup>111</sup> Esta tendência marxista de estudos sobre o messianismo tem como principal referência Maurício Vinhas de Queiroz, que em sua obra “Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado)” chegou a afirmar que “o messianismo é uma revolta alienada [...] levando os seus membros a isolar-se da realidade e a ensimesmar-se” (Vinhas de Queiroz, 1977: 253).

<sup>112</sup> Segundo Pompa (2003: 121) a quimera da “Terra sem Mal” almejada por estes movimentos “messiânicos” consistiam na “possibilidade de alcançar a imortalidade, aqui e agora, descrições de Nóbrega e Léry a respeito das grandes cerimônias dos *caráibas*, na qual estes últimos convidavam os índios a não trabalharem, pois os alimentos cresceriam sozinhos, as flechas caçariam sozinhas no mato, as velhas se tornariam moças, as mulheres casariam com quem quisessem, etc.”.

quais seguramente se poderia chegar a tais conclusões. A partir de então, criou-se uma tradição interpretativa, a qual Pompa (2003: 102) chama de “pecado original”, em que, ao invés de se recorrer às fontes primárias dos séculos XV e XVI, os pesquisadores partiam do pressuposto de Métraux, recorrendo no mesmo equívoco interpretativo.

Com *La religion des tupinamba*, nasce um dos maiores “mitos de origem” da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do “messianismo” como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em *explicar* a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como “pressuposto” e como “consequência”, a segunda como derivada da primeira. (Pompa, 2003: 105-106)

A partir da crítica a Métraux, Cristina Pompa, em sua obra “Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial”, realizou uma importante revisão teórico-metodológica sobre o assunto, detectando diversos equívocos no uso de fontes, bem como variados pontos-cegos<sup>113</sup> ainda existentes nas interpretações realizadas do tema até então. As principais críticas e reflexões realizadas pela autora se dão nas possibilidades e dificuldades teórico-metodológicas entre as perspectivas sociológica e histórica na compreensão dos fenômenos messiânicos; no caso específico de Pompa, relacionados às migrações religiosas tupi-guarani.

No que tange a historiografia sobre os movimentos messiânicos, segundo Monteiro (2010), até meados da década de 1970 as produções historiográficas sobre temas relacionados ao messianismo foram raras. Este espectro foi alterado a partir do referido contexto especialmente pelo fato de novas abordagens de cunho historiográfico (embora não raramente partindo de distintas áreas das ciências humanas) entrarem de vez no cenário da pesquisa em “messianismos”. Dentre os pioneiros a utilizarem métodos históricos para tal, destacam-se: *Duglas Teixeira de Monteiro* (“Os errantes do novo século: um ensaio sobre o surto milenarista do Contestado”, 1974) e *Janaína Amado* (“Conflito social no Brasil: a revolta dos Mucker”, 1978); seguidos de importantes trabalhos como os de *Francisco Régis Lopes Ramos* (“Caldeirão”, 1991), *Jacqueline Hermann* (“Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador da ‘Cidade do

---

<sup>113</sup> Um exemplo do que ainda não se pode considerar como dado é o fato da origem de um possível messianismo indígena tupi-guarani: seriam estes originais de sua própria cultura, ou seria resultado de um sincretismo religioso fruto da colonização e evangelização que já era iniciada? Para Pompa (2003: 114), “o que foi chamado de ‘messianismo tupi-guarani’ pode ser um produto original sem deixar de ter como causa o choque cultural”.

Paraíso Terrestre’, Pernambuco, 1817-1820”, 2001), e *Cristina Pompa* (“Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial”, 2003)<sup>114</sup>. Os temas mais recorrentes, destarte, sofreram importantes alterações, permanecendo em cena os casos de “Pedra Bonita” e “Canudos”<sup>115</sup>, mas com maiores destaques para “Contestado”, “Muckers” e “Juazeiro”, algo já iniciado por Pereira de Queiroz, mas significativamente avançado com as pesquisas historiográficas.

Se nos objetos, por um lado, houve importantes modificações, no trato metodológico, por outro, não poderia se ter seguido outro caminho. A crítica às generalizações descuidadas, bem como ao recorrente trato ideológico das fontes demarcaram o campo de discussão sobre o assunto. Em Cristina Pompa, ainda acerca das dificuldades por ela encontradas nos tratos com as fontes dos movimentos “messiânicos” indígenas dos séculos XV e XVI, encontramos uma forte crítica às generalizações de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que diretamente teriam corroborado para um recorrente erro de anacronismo para com os eventos pesquisados. Para a autora:

em Maria Isaura Pereira de Queiroz a diferenciação [entre as culturas indígenas do XVI e XIX] nunca é histórica, e sim sociológica. A identificação de diferenças não remete a concretas situações culturais, mas, a partir da concretude histórica, constrói tipos ideais abstratos. As especificidades históricas desaparecem, engolidas pelas “categorias”, que ignoram a dimensão temporal. (Pompa, 2003: 112).

Em contraposição a esta perspectiva metodológica, Pompa aposta na utilização de métodos histórico-culturais, que, através de um trato temporal das fontes, pudesse obstar a atribuição de significâncias culturais anacrônicas às fontes abordadas. Destarte, para a autora,

se nos colocarmos num outro ponto de vista, o histórico-religioso, as coisas adquirem uma outra dimensão e o problema não é mais se o messianismo tupi-guarani seria ou não anterior aos brancos, mas sim:

---

<sup>114</sup> Em Goiás, o caso notadamente referente a este assunto não poderia ser outro senão o de “santa Dica”. No entanto, poucas publicações alçaram tal movimento, destacando-se somente *Lauro de Vasconcellos* com sua obra, postumamente publicada, “santa Dica”: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo”, de 1991, e *Eleonora Zicari Costa de Brito*, em sua dissertação de mestrado intitulada “A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: “santa Dica” e a Corte dos Anjos em Goiás – 1923 a 1925”, de 1992. Outros livros, artigos e trabalhos de menor porte foram também publicados sobre o assunto, todavia sem muito acrescentar ao que fora feito pelos citados autores. À contrapelo, recentemente defendemos uma dissertação de mestrado sobre o tema, pela Universidade Federal de Ouro Preto. Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2012).

<sup>115</sup> Uma interessante revisão historiográfica sobre o tema de “Canudos” foi realizada por Jacqueline Hermann, cujo trabalho buscou discutir os suportes teóricos e ideológicos que nortearam as produções sobre o assunto nas décadas de 1960 e 1970, tendo como ponto de partida as discussões sobre as questões agrárias no Brasil. Ver: Hermann (1997).

como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, diante de diferentes problemas sociais e históricos, as culturas tupinambá e guarani elaboram produtos simbólicos originais? Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar a dar sentido a um mundo em rápida e catastrófica mudança? (Pompa, 2003: 114)

Neste sentido, Pompa acredita que somente um trato temporal, que possibilite encarar as culturas históricas como *processos históricos*<sup>116</sup>, admitindo, para isto, que, como no caso judaico, a originalidade de uma dada cultura religiosa não seja completamente negada por seu “choque-cultural” com outras formas de religião, nem tampouco tomada de completa singularidade, como se tal choque em nada tivesse alterado o universo religioso dessa mesma cultura, é que os anacronismos e simplismos teórico-metodológicos podem ser evitados. De fato, a pretensão de Cristina Pompa para com suas reflexões e críticas remete a uma defesa de uma reconstrução de eventos do passado a partir do contexto deste mesmo evento, e não de contextos posteriores, ou de categorizações descontextualizadas<sup>117</sup>.

Em contrapartida, é fato que os tipos ideais, como ressaltamos anteriormente, têm sua irredutível parcela de relevância nas pesquisas em religião<sup>118</sup>. As tipologias de movimentos messiânicos traçados por Maria Isaura Pereira de Queiroz, embora tenham causado desconforto nos historiadores por sua pretensão universalista<sup>119</sup> (como *parece* ser toda tipologia), tiveram importante contribuição nos estudos sobre o tema, tornando-se (não por acaso) uma respeitável referência no assunto. Para Negrão (2001: 125):

---

<sup>116</sup> “Essa posição vem da dificuldade, típica da época das obras ‘clássicas’ mas também difundida hoje em dia, em pensar as culturas nativas como algo *em processo*, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas” (Pompa, 2003: 114).

<sup>117</sup> “Nossa tarefa é [...] tentar descobrir que significado podia ter o tema da Terra sem Mal ‘num contexto histórico e cultural que não é o de hoje’. Não se pode não concordar com essa proposta, que à primeira vista repõe o problema em termos historicamente corretos, estigmatizando a atitude, até então frequente, de explicar o passado com o presente e chamando a atenção para as diferenças históricas e culturais que separam os dois contextos em que o fenômeno se construiu.” (Pompa, 2003: 118).

<sup>118</sup> Tomamos como base para pensarmos a importância histórica das tipologias ideais as interessantes reflexões e definições de Weber: [...] a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem – que frequentemente não deve ser subestimada – de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, *o que* há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental”, etc., ou seja, em que ela se aproxima de um destes tipos, além da de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. *Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido no que segue.* (Weber, 2009: 141-142, grifo nosso)

<sup>119</sup> Para Monteiro (2010: 96), “partindo de um prisma eminentemente estruturalista, a autora tenta fundamentar uma ‘sociologia geral do messianismo’, que abarque várias manifestações de diversas épocas e grupos sociais, apresentando uma notável série tipológica de formas de manifestação”.

Mais pretensioso, neste sentido de busca da generalização, foi o objetivo dos estudos realizados por Maria Isaura Pereira de Queiroz, muito bem expresso no título de sua obra maior. Em sua busca do genérico e do variável na totalidade dos movimentos messiânicos deste tipo eclodidos em todo o globo, com finalidades classificatórias, a autora atrelada a uma ótica estrutural, chega ao estabelecimento de grandes categorias abarcando movimentos tão díspares quanto os ocorridos em sociedades primitivas e ocidentais.

O fato é que Pereira de Queiroz, ao que nos parece, não seria ingênua a ponto de generalizar tipologicamente os movimentos messiânicos (em nível nacional e global), mesmo em intencionalidade classificatória, a ponto de não perceber as particularidades e singularidades de cada um. Para Bastide (1976: XVII), não obstante,

Haveria uma solução intermediária, susceptível ao mesmo tempo de captar semelhanças e diferenças, delimitando de certo modo as zonas em que atuam as analogias, e as zonas em que as mesmas se rompem. [...] Maria Isaura Pereira de Queiroz se situa nesta corrente de pensamento; ao mesmo tempo, evita a simplificação abusiva e a multiplicidade privada de sentido, para chegar a uma “tipologia dos messianismos”.

Em todo caso, em suas “considerações finais”, Pereira de Queiroz propõe como elemento generalizável, estruturador e, portanto, unificador dos movimentos messiânicos (algo como uma essência de tais eventos) a presença de uma *sociedade de parentela*. Esta conclusão a que chegou a autora, não obstante suas respeitáveis contribuições, não nos parece suficiente, uma vez que em inúmeros outros movimentos messiânicos não abordados por ela (e nem poderia, mesmo em uma obra de maior fôlego) a ideia de “parentesco”, pela autora desenvolvida, não parece sempre evidente. Para nós, o conceito weberiano de carisma parece um caminho mais interessante, como pretendemos demonstrar através de nosso objeto de pesquisa.

De toda forma, as generalizações, quando tomadas como recurso heurístico para a interpretação das realidades, são boas ferramentas de análise, uma vez que se parte da própria realidade histórica para criação de “tipos ideais”, e, a partir desses, analisar as singularidades (e não as generalidades) dos eventos históricos em seu contexto específico. Por outro lado, a criação de tipologias, generalizações e homogeneidades que não tenham como propósito a singularização histórica, mas apenas a classificação “rígida” de eventos singulares (como nos parece ser o caso de Maria Isaura Pereira de



Queiroz), não nos parece um bom caminho teórico-metodológico para uma análise sofisticada, pelo menos do prisma historiográfico, dos movimentos messiânicos. É fato que os movimentos messiânicos são permeados, sobretudo, de uma historicidade que lhes é inerente, tornando-se necessário “remeter cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e relacioná-lo com outros elementos pertinentes” (Pompa, 2003: 132). Esta historicidade dos movimentos messiânico-milenaristas decorre do fato de estes lidarem, antes de tudo, com uma dimensão temporal, seja em uma “nostalgia do futuro”, ou uma “nostalgia do paraíso perdido” (Delumeau, 1997: 11)<sup>120</sup>. É justamente essa dimensão temporal com a qual trabalha constantemente a escatologia milenarista que nos permite reafirmar a necessidade de uma metodologia histórica (mas não só) para lidar com tais eventos.

A dimensão temporal, e, portanto, histórica, dos movimentos messiânicos e milenaristas, sobretudo deste último, é marcada notadamente pela aceção do tempo como sendo *linear* e portador de um desfecho final, trazido pela mensagem do messias (caso do messianismo), ou pela esperança dos “mil anos de felicidade” (caso do milenarismo)<sup>121</sup>. O caso é que, seja a esperança em um mundo vindouro, ou na transformação do mundo em que se vive<sup>122</sup>, a ânsia de tais movimentos pauta-se em uma transformação temporal, sendo esta transformação produto somente de uma percepção de tempo histórico linear-narrativo, e não circular, pois “a ideia de um contínuo recomeçar também se opõe à de um estado de perfeição final; e a noção de que

---

<sup>120</sup> Interessante notar que o próprio Delumeau (1997), em sua obra “Mil anos de felicidade: uma história do paraíso” remete a escatologia do paraíso perdido – próprio dos movimentos messiânicos e milenaristas – também a formas secularizadas de quimera de um paraíso na Terra. Dentre estas formas seculares o autor destaca a utopia do progresso e o comunismo: “Portanto aqui se tratará da passagem, em terra cristã, do milenarismo às antecipações luminosas propostas no Ocidente a partir do século XVIII por escritores e filósofos cada vez mais numerosos. Nosso itinerário partirá das profecias do Antigo Testamento e do Apocalipse de São João para chegar aos escritos marxistas” (Delumeau, 1997: 11-12).

<sup>121</sup> Faz-se necessário distinguirmos aqui as concepções de “messianismo” e “milenarismo”. Enquanto o primeiro comporta uma salvação trazida por um “messias”, normalmente uma liderança carismática, que instaurará uma nova ordem social e religiosa, rompendo com a atual, o segundo não provém necessariamente de uma liderança pessoal, pautando-se mais na crença em uma “nova era” de mil anos de paraíso e felicidade (em todas as suas variações) do que propriamente no seguimento de um líder portador dessa mensagem. Também estas distinções tipológicas foram elaboradas por Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ver: Pereira de Queiroz (1976).

<sup>122</sup> Norman Cohn, importante referência no tema, realizou um estudo sobre os desejos e lutas por transformações sociais por grupos milenaristas e messiânicos da Idade Média. Ver Cohn (1981)

o mundo é e será sempre tal e qual não dá azo à ação, visando modificá-lo, que é a essência do movimento messiânico” (Pereira de Queiroz, 1976: 127)<sup>123</sup>.

Neste sentido, vale ressaltar, não se pode separar a escatologia messiânico-milenarista da disposição temporal, e, destarte, histórica que esta comporta. No caso dos movimentos provindos do cristianismo, este trato histórico-temporal está ainda mais evidente, uma vez que a própria concepção de Cristo, enquanto um ser histórico e inserido na dimensão temporal, submete a crença cristã à dimensão do tempo, sendo este dotado de começo (a criação do mundo por Deus), meio (a primeira vinda de Cristo) e fim (o Apocalipse), seja este último assegurado pelo retorno do messias original (Cristo), pelo anúncio de um novo messias (que normalmente traz a mensagem, mas não a salvação), ou apenas pela crença no arrebatamento súbito de um julgamento final que traz consigo o “milênio de felicidade”.

Neste sentido, acreditamos que, seja qual for o referencial teórico-metodológico empregado (sociologia, antropologia, etc.), a perspectiva histórica é fundamental para uma boa compreensão de tais fenômenos. O que não significa que o uso de tipologias e generalizações seja obstado por essa perspectiva. Pelo contrário, como dissemos, o uso de tipos-ideais, que se proponha historicizar, ou seja, singularizar historicamente, o objeto pesquisado, e não apenas classificá-lo ou rotulá-lo em categorias generalizantes, é um caminho pelo qual a ciência histórica pode amadurecer teórica e metodologicamente, o que nos parece evidente no caso de análises de fenômenos religiosos messiânico-milenaristas, como nosso objeto.

Retomando o caso do cristianismo, é perceptível que a crença cristã se pauta em uma escatologia, na qual se espera “ansiosamente” pelo retorno súbito do messias (Cristo), que instauraria uma nova ordem religiosa e social, julgando os infiéis, e anunciando um novo reino de paz e felicidade. Todavia, ainda que seja este o anseio final de todo cristão, a instituição que a anuncia, mesmo que imperceptivelmente, mergulha em um profundo paradoxo, pois, como muito bem observou Dostoiévski em sua lenda do “Grande Inquisidor” (parte do livro “Os irmãos Karamazovi”), o retorno do Cristo significaria o fim do domínio da religião institucional.

---

<sup>123</sup> Para Cohn (1981: 15) “é muito natural que as mais antigas profecias tivessem provindo dos Judeus. O que mais claramente distinguia os Judeus dos outros povos da Antiguidade era a sua atitude para com a história e designadamente para como seu papel na história”.

Este paradoxo cristão ilustrado por Dostoiévski pode ser mais bem compreendido através de um conceito que consideramos ser, ao contrário – como já dito – de Pereira de Queiroz, um possível elemento de homogeneidade (variável historicamente) dos movimentos messiânicos: o *carisma*.

Para Weber, ao contrário de boa parte dos estudiosos do assunto, a importância não deve ser dada à natureza do carisma em si, mas de sua dominação e efeitos<sup>124</sup>. Partindo de um ponto de vista mais sociológico e histórico do que filosófico, Weber viu na *dominação carismática* uma chave para compreender esses fenômenos sem necessariamente se deter na substância, ou elemento, que faz de uma determinada pessoa líder, em contraponto a seus sequazes. Sendo assim, o foco de análise passou a ser não a natureza elementar do carisma, mas sua existência enquanto relação entre dominador e dominado.

Em Weber, portanto, um evento carismático não poderia ocorrer senão por forma de relacionamento, ou melhor, em uma relação de dominação. Apesar de Weber focar prioritariamente no indivíduo carismático, a relação deste com o coletivo chamava também a atenção do autor, uma vez que somente a partir do reconhecimento do seguidor, e mesmo da comunidade ao seu redor, é que se constituía a existência do carisma.

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante ‘provas’. Mas, neste caso, não deduz seu ‘direito’ da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão. (Weber, 1999, p. 324)

Dizer, portanto, que o carisma só existe, seja no indivíduo ou na instituição, a partir da relação de reconhecimento por parte de uma comunidade que lhe atribui sentido, não seria de todo imperativo. O próprio Weber reconhece que “apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao

---

<sup>124</sup> Destacamos importantes autores da área da psicologia, como Freud, Deikman, Ludwig, dentre outros, que buscaram no carisma explicações ora advindas de distúrbios psicológicos infantis, ora de psicopatias (como esquizofrenia ou psicoses), em que tanto o líder como seus seguidores sofriam destes males. Tais explicações, embora possuam suas validades específicas da área, nos parece demasiado reducionistas e simplistas, uma vez que em sua metodologia desconsideram tanto a experiência coletiva e individual (religiosa ou não), como o próprio livre desejo de adesão a um dado grupo de liderança carismática, ou mesmo a crença real em uma possível missão da qual alguém fora investido e seja necessário seguir. Para um resumo sintético de tais teorias, ver: Lindholm (1993).

desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’” (Weber, 2009, p. 280). Isto significa, sobretudo, que embora o autor reconheça a existência de algo (a que chama de “dom”, sem atribuir-lhe valor, ou mesmo significado mais preciso) que está presente em determinadas pessoas por motivos (para ele) ocultos, este só se torna – de fato – carisma quando é posto em reconhecimento, mediante provas, perante a comunidade à qual pertence.

A legitimidade do líder carismático, seja ele profeta, mago, herói revolucionário, etc., deriva, portanto, não da tradição de cargos, ou da autoridade pré-estabelecida da posição social que ocupa. Ao contrário, o portador dos dons carismáticos (em sua forma pura e inicial, ou seja, ainda não rotinizado na forma de cargo, ou instituição) se opõe a toda forma de manutenção do cotidiano. Mais ainda, aquele que lidera uma dada comunidade por conta de seu carisma necessita provar a todo instante que sua missão possui algo de extracotidiano, algo de transcendente, de divino. A prova dos dons carismáticos, segundo Weber, é um fator primordial na manutenção da dominação carismática, uma vez que sem ele seu portador corre o risco de perda de reconhecimento da comunidade. Logo, “ao acabar o reconhecimento do povo, o senhor é um simples homem particular e, se pretende ser mais, um usurpador culpável.” (Weber, 1999, p. 326).

Entretanto, embora Weber enfatize a importância do grupo para a autoridade carismática, para Lindholm (1993) seu foco está fundamentalmente no indivíduo, uma vez que as motivações para a ação carismática são sempre voltadas para o sujeito portador do carisma. Para o antropólogo, portanto, a análise de Weber se dá especificamente no âmbito individual, enquanto, por exemplo, para Durkheim o foco de análise dos eventos carismaticamente investidos, estaria no coletivo, ou seja, nos interesses do grupo.

Na realidade, Durkheim nem emprega o termo carisma, e desvaloriza insistentemente, em seu discurso, a importância de todas as formas de liderança e de ligação pessoal. Para ele, o princípio criador é a participação conjunta em rituais sagrados altamente carregados e despersonalizados; rituais que servem para integrar todos os participantes numa unidade. (Lindholm, 1993, p. 45)

Vejamos. Por um lado a constatação de Lindholm acerca de Durkheim está correta, pois de fato o sociólogo, ao longo de suas obras, permanece focado no âmbito coletivo, vendo no grupo social ao qual pertence uma dada liderança a fonte geradora da

transformação histórica<sup>125</sup>. Durkheim, portanto, desconsidera a existência de um carisma pessoal, ou um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (Weber, 2009, p. 280). Para ele a fonte transformadora das realidades cotidianas, e geradoras, portanto, do movimento da história, estaria na ação e motivação coletiva, seja sob liderança ou não de um indivíduo, pois este, invariavelmente, estaria guiado sob interesses do grupo ao qual pertence.

Por outro lado, a análise que Lindholm faz acerca da teoria weberiana sobre o carisma precisa ser melhor discutida. Antes de tudo, é fato que o pensamento weberiano está mais voltado para o indivíduo carismático, uma vez que o autor considera o carisma como um “dom” pertencente à pessoa (sujeito) portadora desta “iluminação”. Todavia, uma análise mais cuidadosa das proposições de Weber, e mesmo de Durkheim, revela: 1) preocupações diferentes dos dois autores (o que torna uma comparação neste sentido demasiado arriscada); e 2) se por um lado Weber aborda o carisma, como já dito, dependente da legitimação coletiva, e, portanto, existindo – embora no âmbito individual – somente no âmbito coletivo, por outro, Durkheim ressalta a importância da personificação dos interesses do grupo, seja ela em forma de um objeto (totem) ou de uma pessoa específica (líder)<sup>126</sup>.

Apesar de as análises realizadas por Weber e Durkheim acerca da necessidade de personificação das esperanças do coletivo no individual se assemelharem, suas conclusões caminham em sentidos diferentes. Se por um lado Weber compreende que a existência de um líder carismático (em estado “puro”) é evidentemente *revolucionária*, uma vez que parte do extracotidiano e propõe a esperança da alteração das condições normais da vida presente, por outro, em Durkheim o carisma (em termos weberianos) personificados em um líder, ou seja, os próprios líderes carismáticos:

não são inovadores ou revolucionários [...] de fato eles só têm sucesso enquanto simbolizam a configuração social na qual se encontram, assim como os líderes tradicionais, na formulação de Weber são escravos do costume (Lindholm, 1993, p. 48).

---

<sup>125</sup> A exemplo da revolução francesa, ao qual Durkheim se referiu repetidas vezes como “o exemplo prototípico de um ritual despersonalizador e revigorante da era moderna” (Lindholm, 1993, p. 45).

<sup>126</sup> Para Durkheim (2003, p. 239), “O efeito da consciência comum é mais forte quando não é mais exercido de forma difusa, mas sim através da mediação de algum órgão claramente definido”. Em todo caso, em uma análise mais minuciosa acerca do pensamento dos dois autores, não seria forçoso afirmar que Weber reconhece mais o “coletivo” do que Durkheim o “indivíduo”.

Ou seja, para Durkheim (e neste ponto a análise de Lindholm é acertada) em momento algum uma liderança tipicamente carismática poderia ser revolucionária, uma vez que este líder espelha em tudo a comunidade à qual pertence. Em outras palavras, enquanto em Durkheim o líder advém da comunidade, em Weber é a comunidade que advém do líder, como um produto do próprio movimento carismático.

Não obstante, uma leitura atenta do caráter revolucionário do carisma em Weber revela que esta relação entre líder carismático e sua comunidade de sequazes (ou mesmo de origem) não é tão rigidamente posta, de forma a limitar a ação do líder sempre em oposição à ordem estabelecida<sup>127</sup>. No raciocínio weberiano, o caráter revolucionário da liderança carismática, apesar de se opor à ordem cotidiana, parte necessariamente da própria realidade do grupo a qual pertence, sendo, portanto, uma transformação externa a partir da modificação da conduta interna do grupo<sup>128</sup>. Essa característica carismática se contrapõe, segundo Weber, ao caráter (também, em certa medida) revolucionário da racionalização burocrática, que parte das transformações das ordens externas da vida cotidiana, para então transformar a conduta interna dos indivíduos em sociedade.

Conforme vimos, também a racionalização burocrática pode ser e tem sido muitas vezes um poder revolucionário de primeira ordem diante da tradição. Mas esta revoluciona, por meios técnicos e em princípio ‘de fora para dentro’ – como o faz precisamente toda transformação no campo econômico –, primeiro as coisas e as ordens, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais. Isto quer dizer a afirmação de que a racionalização e a ‘ordem’ racional revolucionam ‘de fora para dentro’, enquanto o carisma, ao contrário, desde que exerça seus efeitos específicos, manifesta seu poder revolucionário ‘de dentro para fora’, *a partir de uma metanóia central do modo de pensar dos dominados*. (Weber, 1999, p. 327-28, grifo nosso)

Ao afirmar que a transformação carismática parte da alteração interna dos princípios cotidianos do grupo ao qual pertence, não obstante, Weber não desconsidera

---

<sup>127</sup> É importante frisarmos que a ordem a qual o carisma se opõe nem sempre se limita à política. No caso de padre Cícero, por exemplo, a liderança carismática representa um caso típico de manutenção de uma ordem política coronelista, todavia subvertendo uma ordem simbólica e religiosa tradicional, estabelecida pela instituição Católica, neste caso, partindo ainda – em diversos pontos – da própria realidade cotidiana de religiosidade popular presente na região.

<sup>128</sup> Esta característica destacada por Weber corrobora com as análises de Bourdieu, que insiste que uma transformação da ordem externa ao campo religioso (política, econômica, social, etc.) só pode ocorrer a partir de uma transformação política da própria ordem simbólica (interna) desse campo. Ver Bourdieu (2007, p. 33).

o caráter fundamentalmente revolucionário do carisma. Pelo contrário, é necessário percebermos em que medida a “revolução carismática” é percebida no pensamento weberiano<sup>129</sup>. Para o autor, o potencial carismático para a revolução se dá a partir da transformação da ordem estabelecida pela tradição, e, com ela, pelas instituições, visões de mundo, esperanças, e dogmas estabelecidos por um carisma anteriormente rotinizado. Este movimento de transformação carismática e posterior rotinização (que transforma o carisma em tradição, e, conseqüentemente em ordem cotidiana estabelecida) é visto por Weber como sendo fundamentalmente o motor da história.

O carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras de toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e, portanto, divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, *é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente criador da história.* (Weber, 1999, p. 328, grifo nosso)

Weber esclarece, portanto, que o carisma está para o *status-quo* como elemento de transformação e mesmo de inversão dos valores postos. Neste sentido, vendo as transformações sociais de uma maneira particularmente histórica – sendo o tempo histórico uma constante de transformação e não de manutenção –, Weber vê no carisma o poder revolucionário *motor da história*<sup>130</sup>.

Partindo, portanto, do pressuposto de que o carisma é fundamentalmente uma força *revolucionária*, especialmente em se tratando do carisma do *profeta*, e que, a partir da morte deste, a eventual rotinização do carisma levaria: ou (1) ao fim da comunidade de seguidores, e, conseqüentemente da nova doutrina estabelecida, ou (2) à institucionalização desse carisma, tornando-o mantenedor da nova ordem criada, em monopólio de um grupo sacerdotal responsável pela manutenção desse mesmo carisma; concluímos que, no caso dos movimentos messiânicos, de um modo geral, o carisma profético (do messias) entra quase que invariavelmente em conflito com o domínio sacerdotal. Isto significa fundamentalmente que o conflito entre as instituições

---

<sup>129</sup> É necessário ressaltarmos que, para Weber, apesar de o carisma partir da transformação interna da comunidade (“de dentro para fora”), a dominação carismática só é possível a partir de “situações extraordinárias externas especialmente políticas ou econômicas, ou internas psíquicas particularmente religiosas ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for o seu conteúdo.” (Weber, 1999, p. 331)

<sup>130</sup> Esta afirmação vai de encontro direto com as prerrogativas de Marx, por exemplo, que vê na *luta de classes* esse motor gerador da transformação.

religiosas estabelecidas e os movimentos de caráter messiânico (como no caso do nosso objeto de pesquisa) é, sobretudo, um *conflito de “carismas”*.

Se pensarmos o carisma em uma dimensão histórica, chegaremos à conclusão de que o “carisma profético original”, fundador da nova ordem social e religiosa, não pode, sem grandes tensões, conviver em um mesmo espaço de tempo histórico com o “carisma institucional”, rotinizado. Isto ocorre pelo fato de que, embora pensemos – com base nos movimentos proféticos e messiânicos – que os carismas do profeta e do sacerdote são dois carismas distintos, quando analisado o carisma institucional/sacerdotal percebemos que este é na verdade o próprio carisma profético original/fundador, rotinizado sob forma de instituição. Isso significa dizer que, historicamente, o carisma original não pode “retornar” e se confrontar com o carisma institucional, pois, na verdade, este último nunca deixou de existir (ou pelo menos passou a existir na forma de “carisma rotinizado”), permanecendo ao longo do *processo histórico* de formação da nova religião, rotinizado e transfigurado em “carisma da instituição”. Este é, fundamentalmente, o motivo pelo qual as instituições religiosas parecem não suportam a existência de um carisma concorrente, pois, ou este carisma é uma “falsificação” do original, ou é apenas uma ameaça à ordem legítima estabelecida (um carisma concorrente, e, por isso ilegítimo para a instituição). Isto nos permite compreender o porquê, no caso do milenarismo (quando não há necessariamente uma liderança carismática, mas apenas a crença escatológica geradora do conflito social), a instituição religiosa dominante ainda assim o rejeita, pois mesmo não havendo a presença do “profeta” ou “messias”, portanto, de um carisma concorrente, a instituição não pode suportar a crença no retorno do carisma original (presente na crença do movimento milenarista em si), uma vez que a legitimidade do domínio sacerdotal se dá por meio do “carisma rotinizado” (fruto da rotinização do carisma original). Sendo assim, um possível retorno do messias (e com ele do seu carisma genuíno), deslegitimaria o carisma rotinizado, e, com ele, a própria instituição.

Faz-se necessário ressaltarmos, não obstante, que, de modo algum, pretendemos que esta seja a única razão desencadeadora dos conflitos entre instituições religiosas e movimentos messiânico-milenaristas<sup>131</sup>. O que propomos é que através do exemplo

---

<sup>131</sup> Ressaltamos, por exemplo, as influências sociais, econômicas e políticas que são externas (“exógenas”, nas palavras de Pereira de Queiroz) ao campo religioso. Em Bourdieu, por exemplo, os movimentos messiânicos seriam social e politicamente revolucionários exatamente pelo fato de



citado do paradoxo cristão podemos analisar de que maneira o conceito de carisma pode ser evidenciado historicamente, fugindo de uma simples utilização deste para um método comparativo, ou para categorizações/classificações simplistas e reducionistas. Esta dimensão temporal/histórica do carisma, portanto, nos permite perceber em que medida um conceito, a princípio, generalizante, quando dotado de uma fundamental dimensão histórica, pode ser útil para uma melhor compreensão dos fenômenos religiosos, especialmente de cunho messiânico e milenarista.

Em consonância com o que vimos propondo até o momento, outro ponto fundamental que não pode ser desconsiderado em uma análise dos movimentos messiânicos é sua dimensão propriamente religiosa<sup>132</sup>. Embora soe redundante frisar a dimensão religiosa de um movimento fundamentalmente religioso, não são raras interpretações em que os interesses messiânicos (ou seja, propriamente religiosos) sejam resumidos a reivindicações sociais. Nestes casos, Norman Cohn alerta que

O mundo de exaltação milenarista e o mundo da inquietação social não coincidiam, mas sobrepunham-se. Acontecia muitas vezes que determinados sectores pobres eram cativados por um profeta milenarista. Neste caso, o desejo habitual dos pobres por melhores condições de vida confundia-se com as quimeras de um mundo renascido para a inocência através do massacre final apocalíptico. [...] Inspiradas por tais quimeras, multidões de pobres embarcavam em empresas que eram completamente diversas das costumadas revoltas de camponeses e artesãos, com objetivos limitados e locais. (Cohn, 1981: 12)

Isto significa dizer que, além das relações sociais e de poder presentes nos movimentos messiânicos, geradas seja por conflitos de carisma, seja por ingerência de fatores exógenos ao campo religioso (política, economia, arte, etc.), há toda uma dimensão religiosa, subjetiva, fundamentadora e motora das práticas religiosamente motivadas. Nos movimentos de cunho messiânico-milenaristas o *social* e o *sagrado* estão mais do que nunca imbricados, pois, segundo Bastide, estas são “duas condições *sine qua non* para o aparecimento do messianismo; é preciso que elas juntas se

---

subverterem politicamente a ordem simbólica do campo religioso, permitindo, assim, uma transformação simbólica e política da ordem social estabelecida.

<sup>132</sup> Uma das poucas críticas de Roger Bastide à Maria Isaura Pereira de Queiroz refere-se justamente a este ponto: “O único ponto talvez que comportaria ainda desenvolvimento, seria o aspecto religioso do messianismo (que a Autora não abordou, pois preferiu se colocar na perspectiva sociológica e não na perspectiva do sagrado) e como se ligaria a toda esta perspectiva sociológica que o trabalho apresenta. [...] Pensamos, pois, que o sagrado teria direito a lugar mais importante do que o que lhe foi dado neste livro, – mas esta observação não se opõe às teses da Autora, constitui, – isto sim –, um complemento.” (Bastide, 1976: XXI-XXII).

apresentem para que o fenômeno se produza, pois, faltando uma delas, ainda que a outra exista, não se dá o seu aparecimento” (Bastide, 1976: XXI).

Deste modo, concluímos que, de um ponto de vista teórico-metodológico, a abordagem histórica dos movimentos messiânicos teve, e tem, em muito a acrescentar na compreensão dos fenômenos religiosos. Não obstante, tanto as generalizações, quanto as singularizações têm suas irredutíveis contribuições. O caso do conceito de carisma exemplifica bem estas proposições, e pode se fundar como um importante recurso teórico-metodológico para abordagens mais sofisticadas sobre os movimentos messiânico-milenaristas. Essa importância do carisma, destarte, é dada tanto pelo fato de este atuar em uma dimensão *ao mesmo tempo tipológica e histórica*, como por abarcar as relações de poder (sociais, políticas e econômicas), sem esquivar-se das relações propriamente religiosas.

### *Referências bibliográficas*

BASTIDE, Roger. “Prefácio à segunda edição”. In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.

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

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GOMES FILHO, Robson. *O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)*. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

HERMANN, Jacqueline. Canudos: a terra dos homens de Deus. *Estudos, Sociedade e Agricultura (UFRJ)*. Vol. 9, 1997.

LINDHOLM, Charles. *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MONTEIRO, Filipe Pinto. Messianismo, milenarismo e catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais: apontamentos preliminares para uma questão conceitual. *Revista de Teoria da História: Goiânia*, ano 2, n. 4, dezembro de 2010.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais RBCS*. Vol. 16, n. 46, junho de 2001.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1976.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru (SP): Edusc, 2003.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1977.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Brasília: ed. Da UnB. 2009. V. I

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa oficial. 1999. V. II

## O FILME DOCUMENTÁRIO E SUAS RELAÇÕES COM A HISTÓRIA

### *The Documentary Film And Its Relations With History*

André Luiz de Vasconcelos\*  
[andre\\_btu@ibest.com.br](mailto:andre_btu@ibest.com.br)

**Resumo:** O objetivo deste artigo é refletir sobre o gênero documentário de caráter participativo além de seu uso e emprego na prática historiadora. Para além de conceitos como “verdade” e do estatuto de “objetividade” do documentário esse escrito pretende analisar as escolhas e supressões que se encontram neste modelo cinematográfico. Nos últimos anos o campo da pesquisa histórica vem ampliando sua perspectiva transdisciplinar por meio de novos problemas, objetos, abordagens e escrita da história. Conseqüentemente as fontes audiovisuais passaram a fazer parte do horizonte da pesquisa, exigindo para isso estratégias que possam dar conta da natureza própria dessa fonte: palavras, sons e imagens. Desse modo a história estreita seu relacionamento com os estudos fílmicos, em especial o campo dos documentários participativos. A nossa intenção é refletir sobre o filme testemunho, dentro de uma perspectiva historiográfica visto que ambos carregam consigo real/ficção, falso/ verdadeiro. Em um primeiro momento vamos buscar caracterizar o que vem a ser um filme documentário, para ai sim entrarmos em uma debate historiográfico. Vale ressaltar que buscamos fazer aproximações, entre o documentário e a História, a fim de refletir sobre diferentes temáticas no cinema e na história.

**Palavras Chave:** Documentário. Testemunho. Verdadeiro.

**Abstract:** The purpose of this article is to reflect on the participatory nature of the documentary genre beyond its use in practice and employment historian. In addition to concepts like “truth” and the status of “objectivity” of the documentary this writing is to reflect and thus analyze the choices and deletions found in this cinematic style. In recent years the field of historical research has expanded its transdisciplinary perspective through new problem, objects, approaches and writing of history. Consequently audiovisual sources became part of the horizon of research, requiring it to strategies that can cope with the very nature of this source: words, sounds and images. Thus the history of your close relationship with film studies, especially the field of participatory documentaries. Our intention is to reflect on the film testimony within historiographical perspective as both carry with them real / fiction, true / false. At first we seek to characterize what comes to be a documentary film, oh yes to enter into a historiographical debate. It is noteworthy that we seek to make approximations, between documentary and history in order to reflect on different themes in film and history.

**Keywords:** Documentary. Testimony. True.

---

\* Mestrando em História Social na Universidade Estadual de Londrina/ Bolsista Capes. Rua: Palmiro Biazon n 139 cep 18602340 Botucatu-Sp Vila Padovan. Enviado em: 20/05/2013 e aceito em: 10/10/2013.

## *A heterogeneidade do filme documentário*

A tarefa conceitual no ofício do historiador não é trabalho fácil. Como bem salientou Marc Bloch (BLOCH, 1987, p.283): Definir não é sempre limitar? Evidente que buscar uma definição para certo termo muitas vezes se torna uma tarefa árdua, a quem se propõe a tal função. A quem está ligado às humanidades, como é caso o da história e do historiador, o exercício conceitual é uma tarefa importante, uma vez que cabe ao historiador sempre dar uma definição clara dos conceitos utilizados em sua produção acadêmica e aos seus leitores.

Ao que diz respeito à esfera entre o cinema e a História, o termo documentário sempre foi difícil de classificação. Por décadas inúmeros autores se voltaram sobre o tema e tentaram dar a esse gênero uma definição clara e una, mas os intensos debates jamais resultaram em qualquer tipo de consenso.

A definição de documentário não é mais fácil do que a de amor ou de cultura. Seu significado não pode ser reduzido a um verbete de dicionário, como temperatura ou sal de cozinha, por exemplo, diga tratar-se do composto químico de um átomo de sódio e um de cloro. A definição de documentário é sempre relativa ou comparativa. Assim como amor adquire significado em comparação com indiferença ou ódio, e cultura adquire significado quando contrastada com barbárie ou caos, o documentário definiu-se pelo contraste com filme de ficção ou filme experimental e de vanguarda. (NICHOLS, 2010, p.47).

Portanto o documentário é o que podemos chamar de “conceito vago”. Nem todo filme que é classificado como documentário se assemelha. Há várias distinções entre um documentário e outro. Esse gênero não se vincula a um conjunto fixo de técnicas, não trata de apenas de um grupo de questões, não apresentam apenas um conjunto de formas ou estilos. A prática do documentário é um constante devir, tudo muda. Abordagens, alternativas são tentadas, para em seguida ser adotadas por outros diretores ou abandonadas. Existem exceções. Sobressaem-se obras originais que outras rivalizam sem jamais serem capazes de copiar ou imitar completamente.

Mais do que proclamar uma definição que crave uma conceitualização do que é documentário; opto por discuti-lo em quatro ângulos diferentes: o das instituições, dos profissionais, o dos textos (filmes e vídeos) e do público. Uma vez que a imprecisão da definição pode acarretar em definições que mudam com o tempo. Ao fato também que