

Entre rezas e balas – o Beato Franciscano: messianismo no sertão alagoano

Amongst prayers and bullets – the Blessed Franciscan: Messianism in the Alagoas hinterland

Gilvan Gomes das NEVES¹

Resumo

Este trabalho de pesquisa tem como objeto de estudo um beato alagoano chamado Antônio Fernandes Amorim, o “Beato franciscano”. Seu aparecimento, em 1936, no sertão alagoano se deu logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista, no Ceará. Pretende-se abordar: sua peregrinação até ele se instalar em Serra Grande, município de Quebrangulo, Alagoas, onde nasceu um povoamento à sua volta; a perseguição política e religiosa que sofreu; como ele se insere na tradição dos movimentos messiânico-religiosos do Nordeste brasileiro: suas semelhanças e diferenças. Pretende-se também discutir a questão da sucessão na sua função de líder da comunidade religiosa que se formou em torno dele; o seu assassinato se dá em 30 de julho de 1954 e depois da sua morte a Igreja intervém na Vila Serra Grande e os Frades Capuchinhos assumem a administração do Orfanato e da Capela. Para obtenção dos dados foram utilizadas pesquisas bibliográficas, análises documentais e entrevistas com pessoas que testemunharam os fatos pesquisados.

Palavras-chave: Igreja. Messianismo. Política. Religião. Sociedade.

Abstract

The subject of the present research is the blessed man from Alagoas, Brazil, called Antônio Fernandes Amorim, “the blessed Franciscan”. He appeared in Alagoas hinterland in 1936, soon after the death of “Padre Cícero Romão Batista” in the state of Ceará. In our study we will discuss the following aspects of his life: his pilgrimage until he finally settled in Serra Grande, in the municipality of Quebrangulo, in the state of Alagoas, where a settlement was later established around its surroundings; the political and religious persecution he suffered; how he became involved in the tradition of the messianic-religious movements in the Northeast of Brazil; its similarities and differences. We will also discuss the issue of succession to the post of religious community leader; and his assassination on July 30th, 1954. After his death the church intervened in Serra Grande Village and the Capuchin friars took over the orphanage and the chapel’s administration. In order to collect data, we conducted a bibliographical research as well as documental analysis and interviews with people who witnessed the facts.

Keywords: Church. Messianism. Politics. Religion. Society.

¹ Universidade Católica de Pernambuco, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. do Príncipe, 526, Boa Vista, 50050-900, Recife, PE, Brasil. E-mail: <gilvan.neves@uol.com.br>.

Recebido em 31/3/2015 e aprovado para publicação em 17/6/2015.

Faça uma história especial, não vá fazer profanação².

O messias e o messianismo: uma porta de entrada

As Ciências Humanas, de forma geral, assumiram uma atitude “preconceituosa” com relação à religião popular. Os iluministas do século XVIII a consideravam uma herança dos tempos do obscurantismo e do atraso, pura imaginação; os marxistas, neste aspecto, herdeiros do positivismo, viam a religião como ideologia passiva e “ópio do povo” (HOORNAERT, 1991).

No Brasil, no final dos anos 1950 e nos primeiros de 1960, a Sociologia e a Antropologia fizeram amplas revisões comparativas, no plano internacional, sobretudo no que se teorizava acerca dos movimentos religiosos, étnicos e populares. Começava-se uma leitura, em termos socioantropológicos, dos fenômenos até então definidos “fanatismo” ou, na melhor das hipóteses, como “misticismo”. Teve início, assim, a tradição de estudos sobre o “messianismo”, fenômeno presente no catolicismo rústico brasileiro.

O fenômeno messiânico 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. A questão religiosa quase sempre foi deixada de lado nas pesquisas, como algo de somenos importância, seja pela falta de espaço na academia para pesquisas dessa natureza, seja pela exiguidade de pesquisadores interessados no tema (MASPOLI, 2009, p.56).

É possível também adentrar pela porta da Etimologia, segundo a qual a palavra “messias” vem do hebraico *mâschíakh* (aramaico *meschíkhâ*), que significa ungido; foi traduzida para o grego como “Christos”. No latim, Messias é o personagem ou a coletividade no qual se concretizavam as aspirações de salvação e de redenção.

A doutrina do Messias e sua missão, além de conhecida, aparece com muita frequência na literatura rabínica. Cohen é incisivo ao sustentar que o “*Talmuds* e refere centenas de vezes ao messias” (QUEIROZ, 2003, p.23).

Já o adjetivo “messiânico” é qualificado, por Consorte e Negrão (1984, p.43), como uma:

[...] crença na interferência do sobrenatural nas transformações a serem efetuadas; essa interferência se manifestará por meio de um enviado especial; crença na origem comum de todos os homens, criados por uma divindade ou ser superior, o qual será encontrado depois da morte; há um destino à espera do ser humano e individualmente ele está impossibilitado de realizá-lo; o final dos tempos se aproxima e será precedido por sinais que somente o ser enviado especialmente para liderar e poderá decifrar, interpretar e transformar em palavras de ordem; é o messias que dá sentido às coisas aparentemente confusas de uma realidade produtora de caos, sofrimento e desordem; somente ouvirão e entenderão as palavras do messias os escolhidos (eleitos) que poderão assim obter a salvação.

Os autores concordam com Desroche (2000, p.17), quando este afirma que “[...] esta sociologia dos messianismos, porém, deve se recusar, de saída, a ser uma teologia ou filosofia”. Desroche insiste que se deve abordar o messianismo a partir de uma base empírica, sociológica, e como fenômeno central (primeira mão), na emergência do fenômeno religioso,

² Palavras do Franciscano a Audálio Dantas. *Folha da Tarde*, 8/10/1954, p.1.

dando ao mesmo o lugar de “[...] um fenômeno humano de grande envergadura” (p.18). Para ele, o fenômeno messiânico é marcado “[...] por uma espera ativada, frenética, exasperada” e que esta é a primeira metade do fenômeno e tem em comum com o fenômeno religioso “[...] principalmente em sua forma efervescente descrita por Durkheim; aquela dos cultos de possessão, em que a vida social é teatralizada e as pessoas presentes e participantes são ‘montadas’ por uma personificação sagrada” (DESROCHE, 2000, p.19).

Para Desroche (2000), o fenômeno messiânico difere da possessão, que acontece no momento de um transe individual ou coletivo: o messianismo dura no tempo e com o tempo segundo o autor (p.19). “O tempo estira-se entre a espera do seu atendimento”. Quer dizer, um tempo mítico: um espaço entre o que espera e o que é esperado. O autor aceita a definição de messianismo proposta por Hans Kohn: “[...] essencialmente a crença religiosa na vinda de um Redentor que porá fim à ordem atual de coisas, quer seja de maneira universal ou por meio de um grupo isolado, e que instaurará uma nova ordem feita de justiça e de felicidade” (DESROCHE, 2000, p.20).

Ainda se referindo ao termo messianismo, Desroche (2000, p.20) afirma que, frequentemente, ele tem uma significação bem próxima do termo “milenarismo, sendo “o milenarismo o movimento socioreligioso do qual o messias é o *personagem*”. Em todo o caso, ambos criam um vínculo fundamental entre os fatores religiosos e sociais, profano e sagrado, valores celestes e terrestres, “[...] na desordem, cuja supressão eles preconizam, quanto na nova ordem, cuja instauração eles anunciam” (p.21). Diferente do Profeta, que reivindica, para si, uma missão recebida de Deus, “A messianidade implica num vínculo de identificação mais profundo com Deus, geralmente, um elo de parentesco” (p.21). Quer dizer, enquanto o profeta está ligado ao seu Deus por uma eleição, o messias está unido a Deus por um vínculo nativo.

Em estudo pioneiro, Queiroz (2003, p.25) afirma que o conceito popular de messianismo tem a sua origem nos textos bíblicos: “[...] o conceito se formou, em seu primeiro significado, na luta do povo de Israel contra seus vizinhos e adquiriu uma conotação definitiva no cativo da Babilônia”.

Posteriormente, com a invasão de outros povos, na história do povo de Israel, ocorreu a espiritualização do conceito e uma conotação ligada ao juízo final, sobretudo com o advento do cristianismo. Com o desenvolvimento da História Comparada das Religiões, os conceitos de messianismo e messias ganharam contornos sociológicos, sobretudo com Max Weber e Paul Alphandéry. Conforme pontuado por Queiroz (2003, p.27):

O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se, pois de um líder religioso e social. O líder tem tal *status* não porque possui uma posição dentro da ordem estabelecida, e sim porque suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade; trata-se, pois, de um líder essencialmente carismático.

Quando o messias irrompe como aquele que inaugura um reino, este reino é naturalmente futuro, mas, ao mesmo tempo, ele reflete o mundo presente no sentido de ser uma imagem do que seria um mundo perfeito, no qual os males e imperfeições fossem banidos. Daí o messianismo possuir características terrestres e celestes. O sobrenatural se faz presente no mundo e o afeta. Esse aspecto faz com que as figuras messiânicas muitas vezes sejam dotadas do poder de realizar milagres e com um acesso especial à divindade. A autora desenvolveu seu estudo dentro da Antropologia Social, mudando a orientação de até então, que era dentro de uma perspectiva da História Comparada das Religiões, e passa a investigar a partir da realidade cultural presente nas sociedades não ligadas historicamente ao judaísmo ou cristianismo.

Weber (1999) observa a figura do líder como uma dominação carismática, um tipo de apelo social e psicológico que se contrapõe às bases de legitimidade da sociedade estabelecida, padronizada e institucionalizada. Define-o como “[...] pessoa dotada de um ‘dom de graça’, ao redor do qual se reúnem discípulos (p.162). Ainda sobre a figura-autoridade messiânica:

O messias é a reencarnação de divindade ou herói, é uma categoria dentro da classe dos profetas, é um profeta com destino político a cumprir [...]. Alguém virá um dia, herói ou Deus, em breve ou mais tarde, para colocar seus adeptos no primeiro lugar, que é o lugar que merecem no mundo (QUEIROZ, 2003, p.28).

Usando o modelo compreensivo-comparativo, Queiroz (2003) elabora em sua obra algumas características gerais dos movimentos messiânicos brasileiros, e dá ênfase à importância do líder para o fenômeno religioso:

a) Todos os movimentos estudados trazem em si, a “[...] crença na vinda de um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência” (p.38).

b) Em segundo lugar, “[...] a ação de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade” (p.383).

Na verdade, Queiroz faz uma revisão das propostas de Max Weber e Alphonse Halévy, deixando claro que as ideias messiânicas decorrem da insatisfação com a vida social em que se vive. E explica:

Juntam-se as preocupações de antropólogos e historiadores: é preciso conhecer como se transforma mito, de latente em fator de ação, a fim de prevenir, eliminar ou quiçá incrementar os movimentos que produz. Os estudiosos que atualmente voltam sua atenção para os movimentos medievais e outros análogos procuram, analisando as diferentes situações sociais em que ocorreram, esclarecer tanto os fatores envolvidos em sua produção, quanto as possibilidades atuais de recorrência, seja em base religiosa, seja em base leiga, partindo do pressuposto de que o estudo messianismo religioso, anterior ao messianismo leigo, poderá esclarecê-lo (QUEIROZ, 2003, p.38).

Queiroz propõe uma abordagem estrutural para o tema, na qual seja permitido o agrupamento de todos os movimentos messiânicos em um quadro conceitual único, por meio da abstração de seus fatores estruturantes. A autora se refere ainda, à orientação coletiva do messianismo, que não diz respeito à salvação de indivíduos – independente de como ela é compreendida –, mas à instauração de uma nova ordem que afeta a coletividade, um grupo social que se encontra reunido em torno de um ideal messiânico comum. Denomina-os de movimentos messiânicos rústicos “[...] cuja origem ou é católica ou é protestante; que ora foram pacíficos; ora foram guerreiros; que acabaram sendo dissolvidos ou persistiram vitoriosos, eis a divisão que se poderia fazer à primeira vista” (QUEIROZ, 2003, p.305).

Como nasce um movimento messiânico? Há diversas concepções sobre seu aparecimento e, conforme Negrão (2001), não existe um padrão linear para enquadrar tais movimentos como tipos empíricos. Eles se manifestam sempre em direção contrária às instituições religiosas oficiais; herdaram símbolos das religiões tradicionais, mas fazem uma releitura desses símbolos, das festas e da mística de uma religião popular, canalizados por seus líderes carismáticos. A dinâmica de sua formação se dá com a mobilização de pessoas e grupos: são fenômenos de ação coletiva gerados por inúmeros motivos, ligados às necessidades e desejos insatisfeitos, mas considerados vitais para a sobrevivência individual ou grupal. Após o período inicial de explosão, os movimentos tendem a se organizar, caso não sejam reprimidos pela ordem social. Seus integrantes são acometidos por certezas subjetivas, buscam uma liderança e processos sociais de perenização e de organização. Para Weber (1999), a rotinização do carisma significa sua transformação em prática cotidiana.

De certa forma, é ao redor de lideranças carismáticas, pessoas dotadas de um “dom de graça” (WEBER, 1999, p.112), que se reúnem os discípulos atraídos por uma pregação escatológica, de conversão, profecias de tempos melhores, bem como da busca de uma recompensa pelo tipo de comportamento que tiveram, seja “assim na terra, como no céu”.

Desroche (2000, p.77) assim explica os diferentes elementos de um movimento messiânico:

A estrutura de espera, cujo losango ou quadrilátero pode ser percebido sob diferentes combinações que podem afetar seus polos: o personagem (messiânico), o reino (milénarista), a sociedade religiosa (igreja ou qualquer outro corpo religioso), a sociedade política (a nação, o estado ou a união das nações).

Para Queiroz (2003, p.37), “As crenças messiânicas pressupõem pois, uma necessidade de salvação terrena acompanhada de ideias muito definidas a respeito de como deveriam ser solucionadas”. Afirma ainda que o messianismo não é uma crença passiva, inerte, conformista, e, em certas circunstâncias, os homens se congregam para conseguir, por meio da ação, aquilo com que sonham, que almejam. Assim, o Messias só merece este título quando um grupo, uma comunidade, uma coletividade o reconhece como líder.

Aos anseios por tempos melhores, ao tempo de *espera messiânica* a que se refere Alphandéry, segue-se então o movimento que visa transformar a existência terrena: a espera é fase antecedente, que precede a formação do grupo dinamicamente empenhado na realização daquilo que prometia a lenda. E este grupo, justamente porque sua principal característica é a atividade, forma um ‘movimento messiânico’ (QUEIROZ, 2003, p.37).

Negrão (2001, p.120), considera que “[...] o Brasil tem sido especialmente pródigo na geração de movimentos messiânicos”, principalmente no meio rural: Canudos, Contestado, Caldeirão *etc.* O fenômeno do “messianismo” pode ser inserido dentro do catolicismo chamado rústico ou popular; daí serem estes movimentos classificados como “movimentos messiânicos rústicos”. Conhecidos desde o início do século XIX, ainda hoje continuam existindo. [...] Somente os de maiores vulto foram registrados (QUEIROZ, 2003, p.305).

Negrão (1984, p.13) lembra que o catolicismo tradicional rústico é popular e leigo, “foi trazido pelos colonizadores portugueses”. E se distingue do catolicismo clerical – a serviço do Estado sacramental-patriarcal, paternalista e cidadão, que se seculariza com as irmandades, confrarias e ordens terceiras. Demonstra uma visão sacral do mundo e mística da natureza, reflexo da dependência aos fenômenos naturais.

A cultura e a religiosidade populares são entendidas como antropologicamente significativas e politicamente fundamentais. Oliveira (1985) se opõe à compreensão unidimensional da religião como resistência e da religiosidade popular como “[...] protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. [...] A religiosidade popular, assim, seria um ‘ato político camuflado’” (p.267). Sua perspectiva é semelhante à de Facó (1978). Fazendo um contraponto a Oliveira, acredita-se que a mudança das relações sociais de produção é que provoca a transformação da produção religiosa popular. Oliveira, entretanto, não abre mão do determinismo referido e parece ignorar que a mudança das relações sociais de produção foi o único fator que causou a produção religiosa.

Otten (1990) também contesta a importância determinante do fator socioeconômico e o considera apenas como um fator condicionante dos fenômenos religiosos, ao lado de outros como o catolicismo rústico de ideologias e comportamentos da Igreja oficial entrando em estado de reforma – a da romanização –, e do Estado-laico nascente. E questiona: “Não deveriam, então, existir outros fatores, necessários para fazer eclodir um movimento messiânico? A aceitação do papel ativo dos ‘atores sociais’ parece uma solução” (p.83).

Geralmente considera-se a situação de opressão econômico-política como causa da eclosão dos movimentos. Mas, o estado da religião do povo exerce grande influência. Se a religião do povo fica ameaçada pelo pensamento da elite cultural ou pela reforma romana da Igreja Católica, se a desestruturação da sociedade camponesa impossibilita e dificulta o catolicismo rústico, criam-se condições de um movimento messiânico. O Mundo Novo que é anelado não é só um reino de bem-estar político ou econômico, é um mundo onde o culto renovado de Deus é possível. [...] Confirma-se a valorização do papel da religiosidade no fato de que o catolicismo rústico dá o ideário ao movimento messiânico. Faz parte do ideário messiânico do povo pobre a verdade de fé cristã que todos os homens são iguais (OTTEN, 1990, p.134).

Assim, um movimento messiânico aparece e se forma quando há interesses a serem defendidos ou promovidos. Um grupo de pessoas se aglutina, se reúne e se comunica, estabelecendo estratégias, metas ou objetivos a serem atingidos. Uma situação favorável ao surgimento de uma liderança, um profeta político ou religioso, um líder carismático, que encarna a caminhada utópica. Pode ser, também, de caráter escatológico, utópico ou revolucionário. Instala-se uma axiologia própria, uma espécie de matriz, um conjunto de representações coletivas, de ideias destinadas a sustentar simbolicamente a esperança.

A dissolução de um movimento messiânico não ocorre apenas por fatores externos, ou seja, não vem só de fora. No caso do Sertão, Queiroz (2003) alerta que a anomia ali reinava desde a origem da sociedade sertaneja. Nela havia prostituição, violência e abusos. O povo sertanejo é descrito como um povo capanga e matador, relaxado, barulhento, cachaceiro, sem religião e soberbo. Esta crise não veio do capitalismo agrário, como referiu Oliveira (1985), ela veio do berço. O novo sistema econômico acelerou o processo que desfez os grupos, acabou com as novenas e festas de santo, aumentou o número de migrantes nus e moribundos, contribuiu para que o povo sertanejo perdesse não só os costumes, mas também a fé.

Foram-lhe roubados, de uma vez, a vida na terra e no céu. Neste contexto cabe o depoimento daquele pai que evita falar de Deus aos seus filhos para não precisar falar-lhes mal dele. Não conhece e não lhe reconhece a bondade. [...] Abundam no sertão os benditos penitenciais (OTTEN, 1990, p.263).

No universo do catolicismo popular, a vida no mundo tem um “horizonte escatológico”: a manutenção da “ordo” visa à entrada no céu. O beato, o conselheiro vê como esta *ordo* se dilui, como as ideias liberais e o capitalismo convulsionam o Sertão: os fortes pecam, os fracos são vítimas, há pragas, os padres se descuidam do seu rebanho e o povo não reza mais. Mas, não é apenas a miséria que gera esta visão: ela é necessária para haver apocalipse, portanto, é a vontade de Deus. As injustiças, os liberais, os protestantes, o governo, a maçonaria, o casamento civil e os cemitérios secularizados são, em primeiro lugar, abolição da Lei de Deus. Esta oposição junta os pobres e a Igreja oficial. E a lei, a norma de vida é ditada pelos missionários. Como assinala Hoornaert (1973, p.73):

O missionário tem autoridade suprema sobre o homem nordestino, enquanto o vigário apenas perpetua a influência do missionário: a autoridade dele se baseia no trabalho missionário. O missionário prega e o vigário sacramentaliza, isto é, constitui mais ou menos o poder executivo da lei católica.

Hoornaert (1973) menciona o trabalho de Isaura Pereira de Queiroz, baseado na tipologia weberiana da autoridade carismática, e engloba os movimentos rurais brasileiros da República Velha (1889-1930) no conceito de messianismo. Enaltece Queiroz pela coragem de “[...] abranger uma vastidão de episódios num denominador comum e ‘explicar’ o que aconteceu”. Considera louvável seu trabalho, mas alerta para um aspecto fascinante, mas perigoso, “[...] ou seja, a pretensão de explicar o vivido sem, em primeiro lugar, manter maiores contatos

com os vivos, sem entrar nas categorias com as quais os protagonistas entendem o vivido” (HOORNAERT, 1998, p.106). O autor não pretende contestar o messianismo em si como fator histórico, e sim explicar que ele não nasce necessariamente em situações extremadas, como as elencadas por Queiroz (2003): o isolamento do resto do mundo e a situação de anomia resultante da quebra da relação paternalista colonial do senhor e servo, que seriam os fatores para a eclosão dos movimentos messiânicos. Ele lembra que o messianismo “representa antes a primeira ortodoxia cristã, a leitura do Evangelho como *esperança terrestre*, atitude cristã, normal e ordinária” (HOORNAERT, 1998, p.107). Acrescenta que aquele que lê os textos cristãos antigos, escritos por volta do ano 100 d.C., [...] encontra aí um messianismo ‘ordinário’ que se exprime em quatro atitudes fundamentais: a indignação, a solidariedade, a esperança e a resistência. Nada de *extraordinário*, e por isso mesmo não consegue ‘tomar pé’ na realidade ordinária da vida do sertão (p.107).

Para corroborar sua observação, Hoornaert (1998, p.107) afirma que as 16 páginas de Queiroz (2003) sobre Canudos são iniciadas com “[...] um texto quase etnográfico”, lembrando a obra de Euclides da Cunha, na qual “o sertão parece um estranho e longínquo mundo”. A autora considerou a comunidade de Canudos como “[...] um reduto fechado de ‘adeptos’ (de uma ‘seita?’)”.

O autor também discorda da tese messianismo/milenarismo Queiroz (2003), em sua afirmação de que a comunidade era passiva.

No texto da autora, o camponês não existe epistemologicamente. Nada mais é do que seguidor cego de um líder autoritário. Daí a quase exclusiva centralização do tema em torno do Messias. Pois o messianismo é definido de forma personalista: o messianismo tem como fulcro um indivíduo que se acredita possuidor de atributos sobrenaturais e que profetiza catástrofes das quais estarão salvos apenas seus seguidores (HOORNAERT, 1998, p.109).

Lembra o autor que Isaura Queiroz é devedora de Max Weber e da sua tipologia da liderança carismática. Na concepção de Hoornaert, o tema do messianismo não deve ser reduzido a esse modelo, senão corre o perigo de se engessar ou ganhar uma “camisa de força”. Estudar o jogo de forças antagônicas que fizeram a história do Brasil nunca foi o ponto forte das análises dos movimentos populares. O povo do Sertão sempre foi visto “à sombra dos poderosos” (HOORNAERT, 1998, p.110). Nem na literatura, o homem do campo é assunto. “Não se fala nele. Nem chega a ser ‘pobre’, simplesmente não existe em nível de discurso científico” (HOORNAERT, 1998, p.110). A categoria “povo” permanece vaga, sem sentido, não tem definição própria, só existe em função de um outro: “As pessoas do campo nascem, vivem e morrem sem praticamente nenhum registro escrito de sua passagem pela terra, a não ser alguns dados sumários nos cartórios ou nos arquivos das paróquias, quando muito” (HOORNAERT, 1998, p.110).

É nesse quadro que aparece o “Franciscano”. Sua primeira ação é proclamar a conversão aos pobres do Sertão de Alagoas, dizendo que o tempo chegou. Converter o pobre em assunto para se pensar.

Max Weber e o líder carismático

Para Weber (1999), a função da religião pode ser de legitimação do *status quo* por meio daquilo que chama de “ética social orgânica”, mas, também pode exercer um papel de crítica e de subversão deste mesmo *status quo*, por meio da *religiosidade dos virtuosos*. Para o

autor, a religião tem sua origem na experiência que cada homem sobre o próprio sofrimento ou o sofrimento do outro.

Weber sempre trabalhou com tipos ideais, de poder e dominação, para interpretar a realidade. Estes tipos não existem em estado puro, porém servem como modelos teóricos unívocos para interpretar casos particulares. Para Weber (1999), o poder tradicional é eminentemente pessoal, fundamenta sua legitimidade em normas antigas, existentes desde sempre, não é claro e formalmente constituído por direitos e deveres, e sim recebido da comunidade, não por mérito próprio, mas por herança social. O líder tradicional possui servidores e não funcionários, súditos e não membros. Com ele não possui um aparato administrativo pessoal, o exercício de seu poder daria origem a uma dominação gerontocrática, patriarcal ou patrimonial.

Uma segunda forma ou tipo de poder, para Weber (1999) é o burocrático, cuja característica principal é ser impessoal. Tanto superiores como subordinados devem obedecer a um sistema de ordenamento racional, não como súditos, mas como consorciados; os membros do grupo, ao obedecer ao detentor do poder burocrático, obedecem não à sua pessoa, mas a um ordenamento impessoal, e, por isso, estão vinculados à obediência dentro da ótica da competência objetiva, racional, que o superior possui por força desse ordenamento. A hierarquização, nessa tipologia, ocorre através da racionalidade das normas e não da apropriação dos cargos e da conformidade aos estatutos; estas são as marcas significativas deste tipo de poder.

O terceiro tipo de poder, para Weber (1999), é o carismático cujo traço principal é ser pessoal, de um indivíduo, e nisso ele se aproxima do poder tradicional. Mas, este poder é a antítese do tradicional: enquanto o tradicional se legitima no passado, na tradição, o poder carismático nega a tradição. Por sua vez, no carismático “[...] são portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais” (p.323). Este líder seria um chefe que se distinguiria do homem comum pelas suas qualidades pessoais extraordinárias, quase sobrenaturais:

A dominação carismática, como algo extraordinário, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional especialmente a patriarcal e patrimonial ou estamental. Ambas são formas de dominação especificamente cotidianas – a carismática (genuína) é especificamente o contrário. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras: a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária. Esta não conhece apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens, seja pelo senhor, seja por poderes estamentais. Só é legítima enquanto e na medida em que vale, isto é, encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhe são úteis enquanto tem vigência sua confirmação carismática (WEBER, 1999, p.160).

Max Weber e seu conceito de carisma

Para esta pesquisa, é de primordial importância o conceito weberiano de carisma. Qual outro conceito – senão o poder carismático do Franciscano – poderia explicar o fato de cerca de 300 pessoas deixarem tudo e segui-lo numa aventura de encontro com o divino, e construir, em torno de si, uma forma social, moral e religiosa desligada da sociedade por eles deixada?

Dessa forma se compreende, segundo a proposição de Weber (1999, p.61), que um dos fundamentos de legitimação da dominação e ascendência exercida por certos

líderes é o carisma, verdadeira autoridade baseada em, dons pessoais e extraordinários, cujo embasamento seria a confiança em alguém, que se diferencia dos demais “[...] por demonstrar qualidades prodigiosas, seja por heroísmo ou por outras habilidades exemplares que fazem dele um chefe, um líder”. Para o autor, aquele que possui o carisma seria mais forte do que um deus e poderia conseguir constrangê-lo à sua vontade. Assim, o serviço religioso prestado não seria mais um serviço divino, mas uma coação através do divino; e, as invocações aos deuses não seriam mais preces, e, sim, fórmulas mágicas.

Weber (1999) aponta que a submissão ao carisma profético está relacionada à existência de certas características próprias de uma vocação pessoal, missionária, revelada, e, portanto, diferente, tanto do poder sacerdotal (que depende do cargo), quanto da atividade do mago (que tem caráter de troca, onerosidade). Segundo a teoria Weberiana, atividade profética sempre traz consigo o anúncio de uma verdade religiosa, salvífica, por ser uma revelação pessoal, sendo esta a sua principal característica.

Por carisma, Weber (1999, p.162) entende “[...] uma qualidade considerada extraordinária que se atribui a uma pessoa [...], alguém dotado de forças sobrenaturais [...] não acessível aos demais, ou então como enviada por Deus, ou como revestida de um valor exemplar. Do ponto de vista conceitual, é irrelevante se estas qualidades seriam objetivamente constatadas; o que interessa é que elas sejam percebidas ou emprestadas ao líder por aqueles que são carismaticamente dominados, os seus seguidores”. O líder carismático não conseguiria adquirir sua autoridade sem uma legitimação carismática, pois os defensores de novas profecias sempre precisarão de legitimações deste tipo.

Em 1936, Antônio Fernandes de Amorim, o ‘Franciscano’, apareceu na Serra de Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha (AL), pouco depois da morte de padre Cícero Romão Batista logo foram feitas comparações entre ele e o patriarca do Juazeiro: “Quando o ‘Franciscano’ apareceu, pregando pelas estradas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do padre Cícero” (DANTAS, 1954, p.2). Assim noticiou o Jornal Folha da Manhã, de São Paulo, na edição de 29 de janeiro de 1938, p.2, primeiro caderno:

Informam de Maceió que apareceu no município de Viçosa naquele Estado o “beato Chico”, que está fazendo excursões pelo interior alagoano acompanhado de numerosos fanáticos. Estes afirmam que o “Beato” tem praticado curas milagrosas e estão convencidos que seja o padre Cícero redivivo (DANTAS, 1938, p.2).

A sua aparição e do Beato Franciscano, com forte apelo à penitência, sua imediata comparação ao retorno do Padre Cícero e o estar acompanhado por numerosos seguidores fez pensar na possibilidade de ele ser um “messias” e na formação de um “movimento messiânico”.

Quem o segue? “Um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais ou de outro tipo qualquer”, que o obedecem cegamente, não por virtude de uma lei, como é o caso da dominação burocrática, nem pela tradição, como é o caso da dominação patriarcal, mas porque acreditam nele. E é por conduzir uma comunidade, ou grupo, que o líder carismático se constituiria em um messias, “[...] ninguém é verdadeiramente messias se não dirige uma comunidade, se não dita leis a adeptos” (QUEIROZ, 2003, p.283).

Surge um problema: como fazer uma leitura da liderança do ‘Franciscano’, analisando-o a partir do referencial weberiano? Neste trabalho é feito um recorte interpretando a figura do beato à luz das Ciências Sociais da Religião. Mas, para compreender o fenômeno, é preciso situar o movimento de Serra Grande (AL) no contexto dos movimentos messiânicos, sobretudo o de Caldeirão.

O Beato José Lourenço

Segundo Negrão (2001, p.120): “O Brasil tem sido especialmente pródigo na geração de movimentos messiânicos, principalmente no meio rural onde foram constatadas inúmeras manifestações deste tipo”: Canudos; os “Santarrões”, no Rio Grande Sul; o Reino Encantado em Pernambuco, dentre outras. Pela proximidade das fontes foi escolhido para estudo o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto e seu líder, o Beato José Lourenço, porque ambos José Lourenço e o Franciscano, beberam da mesma fonte de aprendizado: o Padre Cícero Romão do Juazeiro do Norte (CE), e, como já citado, o Caldeirão foi uma espécie de escola de beatos, de onde se espalhavam Sertão abaixo, seguindo o curso do Rio São Francisco.

Caldeirão e o “circo” dos santos

Há divergências quanto à data nascimento de José Lourenço Gomes da Silva, 1870 ou 1872. Também há dúvidas se nasceu na Paraíba ou em Alagoas (ALVES, 1994). Seus pais, Lourenço Gomes da Silva e Tereza Maria da Conceição, eram negros alforriados. Segundo Aguiar (2000, p.18), o pai de Lourenço teria lutado no “Ronco da Abelha” e “Quebra-quilos”, movimentos armados que fizeram oposição ao “Censo geral do Império e os do Registro Civil de Nascimento e Óbitos”, nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Ceará e Sergipe. Os movimentos ocorreram entre janeiro de 1851 e janeiro de 1852. “O povo via nesses decretos a ampliação da escravidão para todos os recém nascidos e àqueles batizados em conformidade com a lei” (BARREIRA, 1995, p.244).

Ele saiu de casa muito jovem e trabalhou em fazendas de pecuária, no trato de cavalos e jumentos. Voltou para a sua cidade, após alguns anos, para procurar sua família, porém não a encontrou. Seus pais haviam migrado para Juazeiro do Norte, povoado em grande ebulição devido ao milagre da hóstia dada pelo Padre Cícero e transformada em sangue na boca da Beata Maria de Araújo, fazendo “surgir um dos maiores fenômenos de devoção popular do país: as romarias ao Juazeiro do Norte – a ‘terra da mãe de Deus’” (CORDEIRO, 2004, p.34). Encontra seus pais em Juazeiro e ali fixa residência. Torna-se amigo do Padre Cícero entra para uma ordem de penitentes que praticavam autoflagelação nos cemitérios, em rituais para purificação do espírito³. Porém, não era um beato comum: os beatos tinham parceiros sexuais e ele não, era celibatário e casto. Despertava o entusiasmo dos companheiros nas práticas religiosas e vivia do seu próprio trabalho, cujo produto dividia com os pobres.

Seguidor do Padre Cícero, José Lourenço torna-se beato. Ser beato é um ato de vontade própria. Implica em fazer penitências, ser caridoso, casto e, como geralmente despreza os bens materiais, também não trabalha para a sua sobrevivência, vivendo de esmola. A função do beato é ser útil ao próximo; é um tipo de serviço social, que consiste principalmente de rezas por vivos e mortos. Depois de algum tempo neste tipo de vida, a população o nomeia beato por reconhecê-lo como tal (CORDEIRO, 2004, p.36).

³ As ordens de penitentes fazem um trabalho religioso leigo de rezar pelos mortos, pelas almas do purgatório em suas reuniões noturnas. Rezam nos cemitérios, nas cruzes dos caminhos, fazem sentinelas em velórios e acompanhamento de enterros, cantam os benditos, as incelenças.

Entre 1894 e 1895, morou com sua família e alguns romeiros em um terreno arrendado, o Sítio Baixa Dantas, no município do Crato (ALVES, 1994), onde passou a receber, continuamente, trabalhadores rurais vindos de todos os cantos do Nordeste, inclusive de Juazeiro do Norte, enviados pelo Padre Cícero.

O Caldeirão e o Circo dos Santos

A primeira vez que o autor desta pesquisa ouviu falar nesse movimento “Caldeirão do Beato José Lourenço” foi em meados dos anos 90 do século passado. Estudava Teologia e existia um canto de ofertas muito cantado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), composto por um autor cearense, José Vicente, que dizia: “Quem disse que não temos nada para oferecer [...], Palmares, Caldeirão, Cabanos, são lutas de ontem e de hoje também”. Dessa forma, surgiu a curiosidade e a motivação para conhecer a literatura sobre o tema.

Pergunta-se: Qual a importância do Caldeirão e do Beato José Lourenço para essa pesquisa? Primeiro, porque se trata de um movimento messiânico, nordestino e, segundo Queiroz (2003, p.287) faz uma conexão importante para a compreensão da origem e da formação do Franciscano:

Não era só graças ao desenvolvimento interno que o sítio Caldeirão ganhava importância; não agia apenas como um centro de atração de romeiros, que ali vinham instalar-se ou pedir conselhos a José Lourenço; constituía um centro de dispersão de beatos que se dirigiam ao São Francisco ou para outras direções, no sentido de aconselhar o povo no cumprimento dos padrões ideais.

O Franciscano apareceu nos sertões de Alagoas em 1936, no auge do crescimento de Caldeirão e da efervescência de beatos que de lá saíram, o que coincide com as primeiras perseguições no Caldeirão e justifica o seu deslocamento para Alagoas.

Sítio Baixa Dantas, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e as comunidades organizadas pelo Beato José Lourenço

O Beato José Lourenço organizou diversas “comunidades” situadas na Região do Cariri – que compreende o sul do Ceará e o noroeste de Pernambuco. No Ceará: Sítio Baixa Dantas, Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e Mata dos Cavalos / Sítio Cruzeiro (no município de Crato); em Pernambuco, o Sítio União, município de Exu (PE). O Sítio Baixa Dantas (1894 a 1926) deu início às polêmicas sobre o comportamento religioso de José Lourenço com a história do “boi santo”, que serviu de pretexto para as forças políticas e policiais do Juazeiro do Norte reprimirem o Beato e seus seguidores.

Em 1921, o Padre Cícero entrega para seu seguidor e auxiliar, José Lourenço, um touro da raça zebu, presenteado pelo industrial alagoano, Delmiro Gouveia. [...] Como pertencia ao Padre Cícero, que, para o povo, já era santo, o boi também era, animal/objeto santo, e o papel do santo é fazer milagres (CORDEIRO, 2004, p.39).

Em 1926, temendo que esses fatos ecoassem na capital da província, Dr. Floro Bartolomeu, braço direito do Padre Cícero, mandou matar o boi, obrigando os moradores do sítio a comer sua carne, e acionou a polícia para prender o beato e seus seguidores mais próximos.

A prisão no entanto, foi passageira, dado o bom conceito que José Lourenço gozava junto ao Padre Cícero; este resolveu localizá-lo longe do Juazeiro, num lugar retirado da serra do Araripe, onde possuía uma fazenda denominada 'Caldeirão' (QUEIROZ, 2003, p.283).

Santa Cruz do Deserto foi instalada em uma área de aproximadamente 900 hectares, na base da chapada do Araripe, distante 20 km da sede do município do Crato e 540 km da capital, Fortaleza. Seu nome vem de uma "[...] formação natural de pedra, que parece uma grande panela e conserva água em seu interior" (LOPES, 2011, p.59). É uma região semiárida, onde chove pouco, solo pedregoso, pobre em nutrientes. Era uma terra imprestável, árida e íngreme, até a chegada do Beato e sua gente. Por cerca de dez anos (1926-1936), ali habitaram aproximadamente 1 700 pessoas. A princípio era um pequeno grupo. Mas, "[...] com as contínuas romarias ao Juazeiro e constante encaminhamento, pelo Pe. Cícero, de romeiros retirantes ao sítio, a sua população foi aumentando rapidamente" (CORDEIRO, 2004, p.43). O sítio acabou se transformando numa povoação próspera, com centenas de casas. Todas de taipa, madeira, barro socado e palha.

A paisagem aos poucos foi modificando-se com a construção de dois grandes açudes e o cultivo de grande variedade de fruteiras. As artes e os ofícios também tinham ali o seu lugar: havia oficinas de marcenaria, ferreiro, aviamentos de couro, barro e cerâmica. [...] Caldeirão é uma linda propriedade, com um bom núcleo de população trabalhadora e obediente ao beato, que a orienta para o bem, dentro da mais rigorosa ordem (CORDEIRO, 2004, p.113).

Com a morte do Padre Cícero, em 20 de julho de 1934, pelo seu testamento a propriedade passou a pertencer à da Ordem dos Padres Salesianos. Em 1936, o Caldeirão foi invadido por forças policiais e destruído, em setembro daquele mesmo ano: Luta e morte na Serra do Araripe. O Capitão Bezerra cercou o núcleo de fanáticos, sendo recebido à bala. Já chegaram aqui três soldados feridos e um morto. Continua o tiroteio na Serra do Araripe, estando a força policial sitiada. O Capitão pede socorro urgente (CORDEIRO, 2004, p.113).

Parte da população foi levada presa para Fortaleza, outra parte penetrou nas matas da Serra do Araripe, outra foi obrigada a migrar para qualquer lugar mais seguro. Cordeiro (2004, p.45) esclarece que: "José Lourenço fugiu e refugiou-se na 'Mata dos Cavalos', hoje conhecida como Sítio Cruzeiro. Nesse sítio, parte dos ex-moradores reencontraram o Beato e todos passaram a conviver clandestinamente". Um seguidor seu, o Beato Severino Tavares, foi o grande divulgador do movimento, nas suas andanças por vários estados circunvizinhos.

Seguia caminhos das tropas, indo de fazenda em fazenda, de povoado em povoado. Quando parava, os caboclos de diversos pontos mais distantes afluíam ao local para ouvir os seus conselhos e rezarem ofícios, ladainhas, novenas, cantarem benditos. [...] Aconselhava [...] que fossem em romaria ao Juazeiro e ao Caldeirão (QUEIROZ, 2003, p.287).

Em 1937, sob a liderança de José Severino, alguns trabalhadores, seguidores do Beato José Lourenço, sem seu conhecimento armam uma emboscada na Serra do Araripe para o comandante local da força policial, o Capitão José Bezerra. A imprensa deflagrou uma campanha contra o Caldeirão, seu beato e seguidores, enquanto aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) bombardeavam a Serra do Araripe e matavam qualquer pessoa suspeita de fazer parte do grupo. "Confirmando o fato soube-se hoje que o Sr. Chefe de Polícia tendo conhecimento do novo 'Caldeirão' viajou ontem com destino a município de Maria Pereira num dos aviões militares" (CORDEIRO, 2004, p.46).

O Beato José Lourenço morreu no Sítio União, em Pernambuco, no dia 12 de fevereiro de 1946, de peste bubônica. Com sua morte, a comunidade não teve continuidade; sem sucessor, por ausência de um líder, os membros se dispersaram.

José Lourenço e as comunidades por ele organizadas podem ser classificados na categoria de movimentos messiânicos, segundo a teoria e a categorização de Queiroz (2003), para quem, o messianismo constitui uma resposta às precárias condições de vida de um segmento da classe de trabalhadores rurais, que transita de um sistema de servidão para o de cooperação. O movimento do Caldeirão, como os demais movimentos messiânicos, representou uma “válvula de escape” da sociedade: “[...] O messianismo é uma resposta [...] a situação histórica de uma classe rural abandonada, que se mostra capaz, utilizando meios tradicionais, de passar da servidão à cooperação” (QUEIROZ, 2003, p.16).

Ainda segundo a autora, no Caldeirão foram formados, e de lá dispersos, grande parte dos nossos beatos. Daí a hipótese de o Franciscano ter convivido e passado pela mesma Escola.

O Movimento de Serra Grande (Vila São Francisco): semelhanças e diferenças com o Caldeirão

Analisando o movimento do Caldeirão e o de Serra Grande, Queiroz (2003), afirma que o primeiro teria sido um centro de formação e dispersão de beatos que se dirigiram para o São Francisco e outras regiões. Principalmente em 1936, quando o Caldeirão foi devastado pelas forças policiais. Foi justamente neste ano que apareceu, nos sertões de Alagoas, o “Beato Franciscano”: apareceu, na Serra do Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha (AL), envergando um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço e, na mão direita, um crucifixo; anunciava aos quatro cantos que “era chegada a hora da penitência”.

Naquele povoado, uma grande multidão o seguia; era o ano de 1938. O repórter Audálio Dantas, do jornal Folha da Tarde, noticiou, na edição de 8 de outubro de 1954: “No local onde foi erguida a cruz, nasceu, como por encanto, uma vila. Romeiros começavam a chegar de toda parte para ouvir os conselhos do ‘Franciscano’” (p.6). Os fazendeiros se sentiram prejudicados pela falta de mão de obra e ameaçados com o fanatismo daqueles homens. Começava, ali, a perseguição ao “Franciscano”. Conseguiram o apoio da Igreja local, que apelou para o governo estadual. O pároco de Batalha enviou, uma carta ao governador do Estado, relatando a formação de um bando de cangaceiros com cerca de trezentos homens, alegando desordem e ameaça de uma revolta.

A multidão de sectários aumentava cada dia e temendo uma desordem ou revolta, o governo envia para a localidade o cel. Lucena Maranhão, comandante da Polícia Militar, para ver de perto os acontecimentos. O enviado do governo observa a situação e diz não encontrar nada de irregular, a não ser fanatismo do povo, em torno daquele Messias (ROCHA, 1996, p.157).

Contudo, a perseguição continuou. O clero e a polícia intervieram, obrigando-o a deixar Batalha e, em maio de 1938, recomeçar em Serra Grande, no município de Quebrangulo (AL). Lá, como acontecera em Batalha, surgiu um aldeamento da noite para o dia. Os romeiros aumentaram, pois vinham inclusive de outros estados. O discípulo do padre Cícero (ele mesmo afirmava isso, em sermões dirigidos a seus seguidores) criou raízes no coração

da gente simples do Sertão. Rosa e Silva (2010, p.68), afirma que “na época do Beato havia uma colheita de 500 a 600 sacos de feijão, e se destacava pela limpeza das casas, a existência do orfanato e da casa dos idosos. O Beato construiu ainda a igreja e uma escola”.

A vila foi crescendo e, com ela, o prestígio do “Franciscano”, que passou a ser um dos homens mais respeitados do Estado de Alagoas. Apesar disso, levava uma vida simples e desapegada. Incentivava os mutirões, tanto para a construção de casas quanto para o plantio dos roçados, sendo ele mesmo um trabalhador braçal. Como assevera Rocha (1996, p.58) “[...] era inofensivo, e seu maior amor e trabalho era com o orfanato que mantinha quase cinquenta crianças, que gostavam demais ‘daquele homem de batina preta’” (p.58).

Ambos os beatos: José Lourenço, do Caldeirão, e o Franciscano, foram identificados como a ‘reencarnação’ do Patriarca do Juazeiro: “Lourenço via a si mesmo, se não como a reencarnação de Padre Cícero, ao menos como seu mensageiro e encarregado de uma missão social e sagrada” (NARBER, 2003, p.95).

Outro ponto comum nos dois movimentos: o messianismo em si, pois, além da pregação com conteúdo escatológico, era feito um apelo à conversão e busca de bem estar para seus seguidores:

[...] aos poucos foi organizando uma comunidade com bases religiosas e econômicas. Em Caldeirão se formou um grupo coeso, já que a religião padronizada pelo ideal de irmandade, como as atividades econômicas conjugadas, lhe proporcionava um alto grau de integração (NARBER, 2003, p.95).

De seus feitos, além do orfanato, se pode registrar um cruzeiro, em Serra Grande, e outro na vila, em uma pedra, no meio do rio Paraíba. Porém, ele não conseguiu terminar seu trabalho de maior vulto: uma igreja de quatro frentes, denotando com o feito sua inteligência nata, pois era um homem analfabeto. Todos os trabalhos foram feitos sob sua orientação, inclusive como relata a literatura de cordel: “Construiu um orfanato / A custo de seus esforços / Criando até esta data / Duzentos e vinte órfãos / Somente um triste e nefando / O matou sem ter remorso” (PEREIRA, 1954, p.4)⁴.

Realizava grandes festas em honra de São Francisco, que ainda hoje têm continuidade. Na ocasião, acorria para a vila São Francisco (antiga Serra Grande) uma grande multidão de romeiros. Esta festa já era tradicional em 1944, segundo nota de um jornal de Maceió⁵. A festa de 1944 (GAZETA DE ALAGOAS, 1944, p.6), foi realizada em princípios de fevereiro, e contou com um novenário, assistido por devotos e fiéis. Cerca de seis mil pessoas compareceram, vindos até dos sertões de Pernambuco para receber as bênçãos do “meu padrinho” Beato Franciscano. “Festejava São Francisco / Com viva satisfação / Tinha elevado fervor / Por sua religião / Não tinha respeito humano / Pra levar sua missão” (PEREIRA, 1954, p.5).

Certamente há outras semelhanças que poderão ser trabalhadas em outro estudo. Quanto às diferenças, elas ocorrem a partir do que Max Weber chamou de *rotinização do carisma*.

As constantes intervenções do clero e da polícia geravam uma situação de insegurança, daí o Beato Franciscano ter desabafado: “Minha vida está muito incerta, não sabe?” (DANTAS, 1954, p.1). Na época de eleições, muitos políticos iam até Serra Grande para obter o apoio do Beato Franciscano:

⁴ As duas citações de Pereira, aqui mencionadas, são de um mesmo cordel, cuja referência está incompleta, o que obriga o autor a fazer constar apenas os dados existentes na publicação. Pereira, F. *História completa: a morte bárbara do Franciscano*. Escrito pela summa reportagem de Pernambuco, em agosto de 1954.

⁵ Gazeta de Alagoas, Maceió, *Festejos na Vila São Francisco*, 12 de fev. 1944, p.6.

O 'Coronel' Ari Maia, senhor de muitas terras, também bateu às portas do beato para solicitar apoio à candidatura de seu irmão, Reni, candidato a deputado pelo Estado de Alagoas. Acontece que ele apoiava outro candidato, Humberto Mendes, e vinha aconselhando o povo a votar em seu nome. Ari Maia saiu de Serra Grande desiludido (DANTAS, 1954, p.6).

Na noite de 30 de julho de 1954, aconteceu um bárbaro homicídio na Vila Franciscana, situada no município de Quebrangulo, segundo noticiou o Diário de Pernambuco, (7 de agosto de 1954), tendo como vítima o "Beato Franciscano":

Propala-se que o assassinio, praticado de uma maneira brutal e desumana, foi de origem política. [...] O Franciscano encontrava-se retirando uma lâmpada elétrica de um poste, quando foi alvejado pelas balas assassinas. Preparava a vila para a recepção de romeiros de vários pontos diferentes do estado que ali deveriam se encontrar para participar das comemorações do seu aniversário (VALOIS, 1954, p.5).

Considerações Finais

O trabalho se propôs recuperar a imagem de Antônio Fernandes Amorim, o Beato Franciscano. Os subsídios apresentados na abordagem de vários aspectos do tema permitem afirmar que os objetivos foram alcançados.

Mesmo sendo o movimento em torno do "Franciscano" um caso particular, ele está conectado com toda a tradição do catolicismo do povo. É preciso acabar com o preconceito de que o grupo que ele formou era é uma sociedade isolada, pois se era um segmento organizado, era um tipo de sociedade. O estudo do messianismo é vital para entender a relação entre a sociedade e a religião. E esse fenômeno, enquanto movimento social, constitui a tentativa de resposta de um grupo diante de situações sociais vividas de fora para dentro do grupo, ou opressoras.

A associação da insatisfação, da crença e do aparecimento da figura messiânica no seio da coletividade carente de apoio, pode levar a uma reação sociopolítica coordenada. Há exemplos marcantes do que pode acontecer nesta conjuntura, ao longo da história humana, como no caso de Antônio Conselheiro, José Lourenço e o nosso "Franciscano".

Queiroz (2003) lembra que a crença messiânica e o movimento messiânico, dois fatos sociais diferentes, não podem ser totalmente dissociados. A crença pode existir sem o movimento; todavia, o movimento só parece surgir quando uma crença o orienta. A crença sozinha, não é, capaz de promover a reação sociopolítica e religiosa, constituída pelo movimento messiânico. Todavia, ela é indispensável para que o movimento se forme (2003, p.383).

A coletividade não se organiza sem a ação inspiradora do mito; o mito, contudo, pode existir até por muito tempo sem necessariamente conseguir formar um movimento eficaz em torno de suas ideias.

É certo que existem condições coletivas indispensáveis para o aparecimento da figura messiânica no meio de uma coletividade. O desânimo, a anomia, a quebra da organização socioeconômica e política, por assim dizer "ajudam", mas para que o processo se desencadeie e seja realmente eficaz, deve haver uma conscientização firme do papel do fiel e do mensageiro divino. A adesão voluntária, associada a uma inquestionável obediência ao líder-messias, são imprescindíveis para o desenvolvimento de um sentimento de comprometimento total com a "causa" e de responsabilidade de defesa dos interesses

das ideias propugnadas. Com isso formar-se-á um senso abrangente de responsabilidade coletiva com os destinos do grupo e desenvolve-se a ideia de que o erro individual pode prejudicar o sucesso coletivo. “Pode-se dizer que a responsabilidade individual diante da coletividade é uma das características dos movimentos messiânicos. Se um adepto recusa a obediência, a salvação do grupo todo é posta em perigo” (QUEIROZ, 2003, p.384).

Eis a chave a ser seguida com afinco: o coletivo só recebe as benesses das realizações que o grupo define como importantes se houver o zelo e o interesse individuais que propulsionam tais mudanças.

Verifica-se, portanto, que os movimentos messiânicos não são fenômenos caóticos. Têm motivos e raízes bem delineadas que podem fazer o seu aparecimento num determinado grupo social até presumível. Apenas deve ser salientado que todos os que apareceram tiveram base quase que exclusivamente cidadina, o que os sociólogos atribuem ao fato de existir, no ambiente das cidades, um grau maior de informação e de ideias e opiniões novas. Em geral, o messianismo está relacionado com religião, mas pode ter apenas cunho político. As religiões puramente contemplativas têm dificuldades para alcançar os efeitos que o messianismo busca, uma vez que é necessária uma atividade grupal na qual são delimitados, não só a atuação e o objetivo buscado por todos, como até os costumes e maneiras de vestir e de se exprimir. É fácil constatar, por exemplo, proibições específicas, às vezes bastante rigorosas, sobre não fumar, não beber, não dançar, e a forma de comunicação entre os seguidores, que indica a pertença a uma determinada orientação religiosa. Há também orientações específicas com relação à alimentação e à maneira de viver, vestir *etc.* Proibições percebidas em Canudos, Caldeirão e Serra Grande (Vila São Francisco), como canta o cordelista: “Cachaceiro e jogador / ali não tinha parada / Também não tinha valente / nem ninguém andava armado / seu ideal era o bem / o mal não se projetava”.

No caso do movimento messiânico em torno do Beato Franciscano, aos descontentamentos socioeconômicos e políticos de estado empobrecido como Alagoas acrescenta-se a tomada de consciência, a partir de um quadro mítico e da religião vivida pelos seus seguidores. O que funciona como um referencial para a compreensão das crises. “A orientação para a reforma ou para a revolução, quando o movimento se desencadeia, decorre sempre do tipo de crise” (QUEIROZ, 2003, p.394). Assim, face a uma crise, os movimentos messiânicos constituem processos de reorganização ou de subversão social em sociedades chamadas de “tradicionais” como foram vivenciadas por nossos beatos e conselheiros.

Mesmo com características conservadoras, há sempre uma tentativa de modificar a realidade existente: construindo igreja, cemitério, orfanato, como no caso do “Franciscano”. “O messias não constitui sempre um fator de atraso para a comunidade [...] Os líderes são agentes e disseminadores de progresso e não seu freio” (QUEIROZ, 2003, p.347).

Segundo Vasconcellos (2011, p.17), o “conceito messiânico” é usado para significar processos sociais dinâmicos da vida social que implicam na mobilização de pessoas e grupos. São fenômenos que se relacionam com a ação coletiva e são gerados por inúmeros motivos, tais como a necessidade de atendimento de exigências básicas de sobrevivência individual ou grupal, ou então por insatisfação e frustração diante de modelos empregados nas sociedades que deixaram e que nunca funcionaram.

No prefácio da 3ª edição do livro *Messianismo no Brasil e no mundo*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003), Roger Bastide enfatiza que a autora mostra haver,

[...] por detrás do catolicismo rústico ou do sebastianismo, isto é, das utopias ou dos sonhos coletivos, uma ‘sociedade’ presente, reagindo a certos estímulos internos ou externos; e também a tendência inconsciente de homens, num lugar dado, para reestruturar, para reequilibrar, para anular as tensões insuportáveis, abalando os quadros habituais da vida (p.xviii).

Com base nesse pensamento, é possível afirmar que no movimento messiânico aqui pesquisado não existe uma simples manifestação de “delírio coletivo”, como queriam Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Muito pelo contrário: o caso de Canudos, Caldeirão e Serra Grande “[...] expressa um determinado fenômeno que o catolicismo oficial, trazido do litoral e imposto aos camponeses, não mais conseguiu entender” (CAMPOS, 2012, p.20).

Como foi ressaltado na Introdução, o tema do messianismo é muito rico e precisa ser mais explorado, sobretudo pelas Ciências da Religião. Assim, há necessidade de um novo paradigma, de novos enfoques em outras pesquisas, trazendo novos subsídios para enriquecer esta pequena contribuição sobre o tema.

Referências

- AGUIAR, C. *Caldeirão: a guerra dos beatos*. 3.ed. Rio de Janeiro: Calibán, 2000.
- ALVES, T.M. *A Santa Cruz do Deserto*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.
- BARREIRA, C. Movimentos populares no Nordeste: o outro lado da paz-agrária. In: ADORNO, S. (Org.). *A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade*. Porto Alegre: UFRGS, 1995, p.243-251.
- CAMPOS, L.S. Reações católicas e protestantes ao movimento sociorreligioso de inspiração messiânico-milenarista de Canudos. In: LEMOS, F. (Org.). *Movimentos messiânico-milenaristas*. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2012. p.13-77.
- CONSORTE, J.G.; NEGRÃO, L.N. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: USP, 1984.
- CORDEIRO, D.S.A. *Um beato líder*. Fortaleza: Fundação da UFC, 2004.
- DANTAS, A. Beato Franciscano: um novo santo do Nordeste? *Folha da Manhã*, São Paulo, 29 jan. 1938, Primeiro caderno, p.2.
- DANTAS, A. Morreu o último santo do Nordeste. *Folha da Tarde*, São Paulo, 8 out. 1954.
- DESROCHE, H. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- FACÓ, R. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GAZETA DE ALAGOAS, *Festejos na Vila São Francisco*, Maceió, p.6, 12 fev. 1944.
- HOORNAERT, E. *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*. Salvador: Beneditina, 1973.
- HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOORNAERT, E. *Os anjos de Canudos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LOPES, R. *Caldeirão*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2011.
- MÁSPOLI, A. O Conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. *Revista USP*, n.82, p.54-67, 2009.
- NARBER, G. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural*. São Paulo: Ed Terceiro Nome, 2003.
- NEGRÃO, L.N. A religiosidade do povo: visão complexiva do problema. In: QUEIROZ, J.J. (Org.). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.7-41.
- NEGRÃO, L.N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n.46, p.119-129, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n46/a06v1646.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2015.

- OLIVEIRA, P.A.R. *Religião e dominação de classes*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OTTEN, A. *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990.
- PEREIRA, F. *História completa: a morte bárbara do Franciscano: escrito pela suma reportagem de Pernambuco, em agosto de 1954*. (Literatura de Cordel)
- QUEIROZ, M.I.P. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 2003.
- ROCHA, J.M.T. *Quebrangulo, Quebrangulo sempre serás*. Maceió: Gráfica Bom Conselho, 1996.
- ROSA E SILVA, E.Q. O sonho do Beato Franciscano em Alagoas. *Revista Incelência*, v.2, n.2, p.55-73, 2010.
- VALOIS, F. Bárbaro crime no interior de Alagoas: assassinado o Beato Franciscano, figura popular no município de Paulo Jacinto – Providências para captura dos criminosos. *Diário de Pernambuco*, Recife, p.5, 7 ago. 1954.
- VASCONCELOS, P.L. Messianismos: problemas de um conceito. In: Conferência Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 3., 2011, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: ANPTECRE, 2011. CD-ROM.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1999.