

De Conselheiro a Gentileza: o messianismo como ruptura das estruturas sociais do cotidiano¹

From "Conselheiro" to "Gentileza": messianism as a rupture of everyday social structures

José Rogério Lopes²
jrlopes@unisinos.br

Resumo

O trabalho pretende realizar uma análise sincrônica e comparativa das biografias e das prédicas de Antônio Vicente Mendes Maciel (o Conselheiro) e de José Dadrino (conhecido como Gentileza, profeta urbano contemporâneo da cidade do Rio de Janeiro) visando identificar os elementos disruptores da estrutura de cotidiano na biografia dos dois "profetas" que levaram à configuração de suas mundividências messiânicas. Sobre essa análise, pretende-se abordar a passagem dos pressupostos coletivos à ideologia individualista, no discurso religioso contemporâneo e em suas repercussões sociais, situando esses "profetas" como exemplos das transformações em curso, assim como enfatizar a importância do estudo biográfico dos líderes religiosos para a discussão do conceito de messianismo, central na questão do contexto urbano das religiosidades, atualmente.

Palavras-chave: profetas, discurso messiânico, mundividências, religiosidades contemporâneas.

Abstract

The article makes a synchronic and comparative analysis of the biographies and sermons of Antônio Vicente Mendes Maciel (the so-called "Conselheiro") and José Dadrino (also known as "Gentileza", an urban prophet who lived in Rio de Janeiro and was a contemporary of Conselheiro). It tries to identify the elements that are disruptive of the daily structure in the biography of these two "prophets" and led to the configuration of their messianic worldviews. On the basis of this analysis, it discusses the passage from the collective assumptions to individualistic ideology, not only in the modern religious discourse but in its social repercussions as well, describing these two "prophets" as examples of the transformations that were underway. It also emphasizes the importance of the biographical study of religious leaders for the discussion of the concept of messianism, which is crucial for the issue of the urban context of religiosity in the present.

Key words: prophets, messianic discourse, worldviews, contemporary religiosity.

¹ Este artigo é uma versão revista e ampliada da comunicação homônima apresentada no GT Religião e Sociedade, do Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis, RJ, outubro de 2000.

² Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Titular do PPG Ciências Sociais, Unisinos, RS.

Entrada

Este texto foi escrito a partir de uma interlocução com quatro obras recentemente lidas: *Antônio Conselheiro e Canudos*, de Nogueira (1974), *Univvrrsso Gentileza*, de Guelman (1997), *"Só Deus é grande"*, de Otten (1990) e *Os anjos de Canudos*, de Hoornaert (1997). Os motivos dessa interlocução centravam-se em outra busca que não a aqui apresentada³, o que imprime um caráter provisório ou transitório a este texto.

Difícil definir, desde este início, quem conheci primeiro, Conselheiro ou Gentileza. Cronologicamente foi Gentileza, porém, este contato se efetivou pela evocação de imagens desde sempre constantes no horizonte cultural em que me formei, no interior do estado de São Paulo. Refiro-me às imagens de andariños idosos que peregrinavam pelo interior, pregando uma ética religiosa que preservava mundividências do tradicionalismo camponês em transformação, nas décadas de 1950 a 1970 (e, tardiamente, na de 1980). Esses sujeitos eram comuns na Taubaté (SP) das décadas de 1960 e 1970 e tinham uma mesma expressão figurativa na comunidade interiorana da época.

Dessa perspectiva, já conhecia inconscientemente os personagens aqui analisados, e a evocação de imagens do meu passado parece-me agora atravessar o conhecimento que organizo em torno de tais profetas, como que selando também uma ruptura pessoal intrínseca do meu cotidiano.

A sincronia dessas imagens talvez seja percebida por um sentimento que reduz demasiadamente a consistência buscada nesta análise. Evitando truncá-la, por pressão do racional sobre o sensível, opto por contar a análise, na primeira parte do artigo, e analisar o conto na segunda. Assim, no primeiro movimento, exponho descrição e interpretação – ou um ensaio de –; no segundo, vários recortes de representações teóricas e explicações buscadas.

Conselheiro e Gentileza: percursos e percalços

Os estudos sobre messianismo, no Brasil, têm se caracterizado pela análise dos contextos históricos e sociais em que emergiram movimentos religiosos ou de luta social. Nesse sentido, as figuras dos profetas, líderes religiosos e dos movimentos messiânicos têm sido subsumidas nas interpretações sobre os próprios movimentos, sobretudo nas considerações que os vinculam à estrutura do catolicismo tradicional em desenvolvimento no meio rural brasileiro.

Essa posição decorre geralmente da interpretação de que "o catolicismo do povo brasileiro é sempre um *sistema dissidente* de um catolicismo 'de igreja', e os seus agentes próprios são

sujeitos recrutados entre os das classes subalternas *que aprenderam diretamente ou indiretamente 'com os padres' e que depois reaprenderam com a classe*" (Brandão, 1987, p. 132, grifos meus).

Sobre ou sob tal concepção, encerra-se a emergência dos profetas em lógicas ora estruturais, ora conjunturais, que se enformam nas relações entre religião e política, constituindo um substrato cultural comum do catolicismo rústico, onde os atributos da pessoa não se evidenciam decisivamente.

Na ausência de informações sobre os atributos da pessoa, sobre a biografia dos profetas, as suas próprias profecias são analisadas no contexto desse substrato cultural comum, balizadas quase exclusivamente pelas referências históricas que diferenciam os movimentos messiânicos.

Embora aquela concepção seja coerente com a formação histórica da sociedade brasileira, a ausência de análises que considerem a trajetória pessoal dos profetas e líderes religiosos, desde as estruturas do cotidiano dos mesmos, deixa uma lacuna considerável. Sobretudo se utilizarmos um conceito de cotidiano que não se refere à dinâmica ordinária da ordem sócio-histórica de uma sociedade.

E é aqui que a análise proposta começa a ganhar concretude. Na interpretação das trajetórias dos profetas, proponho pensar o cotidiano segundo uma referência processual aos *espaços de coexistência* definidos por Augras (1996, p. 39): "[...] no espaço da coexistência, os homens tecem redes que os aproximam e os afastam, organizando o mundo de maneira a assegurar áreas recíprocas de movimentação". Esta referência é importante, pois é sobre ela que a identificação dos elementos disruptores do cotidiano dos sujeitos aqui analisados está pensada, no texto.

Entrando, então, nas vidas desses profetas, cito Otten (1990, p. 201): "Antônio Conselheiro percorreu a 'carreira' de um agente do catolicismo popular no sertão: começou como penitente, passou a ser beato e foi, enfim, considerado conselheiro." Segundo o próprio Otten, essa "carreira" segue um sucessivo patamar projetado no "[...] ideário rústico sertanejo da época [final do século XIX e início do XX] [...] como atitudes de alcançar o destino humano que é o reino de Deus" (1990, p. 122), ou ainda, como "tentativas dos pobres de recuperar o próprio destino salvífico" (1990, p. 122), em três atitudes distintas: o ascetismo penitente, visando à vida perfeita; a adaptação modesta ao mundo, encorajada pelos santos, e a expectativa messiânica, que prepara o caminho para o Novo Mundo.

Hoornaert, em uma interpretação aproximada, escreve que o Conselheiro atinge o patamar de Messias depois de morto:

Se os sertanejos, depois de sua morte, o tratam de Messias, não se procure no termo um significado além do original bíblico. Messias é o Ungido de Deus, é o Cristo (tradução grega do termo hebraico "mashiah" ou messias, unguido), é o líder, alguém com

³ De 1998 a 2000 realizei uma pesquisa intitulada *A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso*, financiada pela FAPESP, onde buscava caracterizar o lugar e o papel das imagens religiosas no *cristianismo devocional*. Nesta pesquisa, cheguei aos livros de Guelman (1997) e Hoornaert (1997), onde encontrei descrições sobre tais imagens, assim como referências que permitiram a elaboração deste ensaio, desde a proposta para o GT Religião e Sociedade da ANPOCS.

coragem. Pode-se usar também o termo Rei, pouco importa. Alguém de nervo forte, na linha dos profetas (1997, p. 62-63).

A síntese biográfica inicial de Antônio Vicente Mendes Maciel, no entanto, representa bem o modelo adotado por vários autores que abordaram o fenômeno de Canudos, ou que se ativeram em estudar a história do Conselheiro. Com poucas exceções, a sua biografia é rica de referências ao Conselheiro e pobre de referências a Antônio Vicente. Porém, como afirma Oscar F. Lustosa, na apresentação ao livro de Otten, trata-se de compreender, em verdade, que Antônio Conselheiro e Canudos devem ser compreendidos como duas linhas significativas de um fenômeno dual. Nesse sentido, a periodização proposta por Otten pode ser aproveitada aqui, considerando as informações possibilitadas por Nogueira e outros, visando recuperar a importância da linha significativa desse fenômeno, representada pela biografia do profeta.

Cabe antes contextualizar sucintamente o horizonte em que se move o autor e o personagem que analisa. Como descrito anteriormente, Otten considera que o universo cultural e religioso dos sertanejos é organizado em torno da busca da salvação. Segundo o autor, este horizonte religioso-cultural foi fortalecido pela espiritualidade e os exemplos de vida dos missionários capuchinhos, que enfatizavam em suas pregações a "[...] fuga do mundo, de rigorismo penitencial [...] que condizia com a alma religiosa popular, além de combinar com a formação do homem cativo, domesticado pela ética da penitência e da resignação e de ser propiciada pela própria realidade econômica e social" (Otten, 1990, p. 123).

Neste ponto, Ribeiro de Oliveira apresenta uma interpretação complementar: revigoradas na crise, a concepção teológica do desterro e a atitude penitencial geravam sentimentos apocalípticos, uma reação profética "a mudanças sentidas na vida cotidiana, mas inexplicáveis por seus esquemas de pensamento" (Ribeiro de Oliveira, 1985, p. 253).

Hornaert (1997, p. 37) discorda:

De nossa parte pensamos que a atuação dos capuchinhos no Nordeste, nesse sentido, foi um fracasso. A mensagem da penitência, fulcro central das pregações [dos missionários], não passou. O espírito carnavalesco não morreu. Os missionários não conseguiram fazer passar o clima de auto-acusação, fundamental para o sucesso das Santas Missões. O povo simplesmente não se confessa pecador, assiste às missões antes por fascínio religioso do que por convicção penitente.

Embora nascido em um contexto social diferenciado da pobreza comum no sertão, Antônio Vicente não estava distante da sanha penitencial que caracterizava o universo cultural do sertanejo, no século XIX, pagando penitências já na infância.

A extensão geográfica ou simbólica dessa sanha penitencial, entre os sertanejos, viria mesmo a caracterizar uma subjetividade

coletiva que reproduz representações e imagens dos penitentes, até hoje preservadas. Em torno desses sujeitos, várias histórias, tradições e mitos individuais foram se configurando, alguns sem fundamentação, outros projetando-se como hipérbolos sustentadas em fatos ou episódios conhecidos, sobre suas vidas. Com Antônio Vicente isso também ocorreria.

Nascido em uma família em guerra⁴, em Quixeramobim, no Ceará, apreende desde cedo o sentido belicista que opõe forças rivais, no conflito pela dominação da ordem cotidiana. Desde criança, também, apreende valores religiosos, formados já na ambigüidade que caracteriza o catolicismo popular. Otten cita Montenegro:

Antônio Conselheiro revelava-se muito religioso, morigerado e bom, respeitoso para com os velhos. Protegia e acariciava as crianças. Sofria com as rugas entre o pai e a madrasta. Consideravam-no a pérola de Quixeramobim, por ser um moço sério, trabalhador, honesto e religioso (Otten, 1990, p. 142, grifos meus).

De outro lado, Hornaert acentua a ludicidade de sua formação religiosa:

Antônio Vicente conhece desde criança os festejos em torno de seu padroeiro Santo Antônio, as alegres festas de sua infância em Quixeramobim, repetidas em Canudos ao longo de dois ciclos anuais: a Trezena do Santo, o "Natal de Canudos", o ciclo do inverno e da fartura, que abrange todo o mês de maio com as ladainhas a Nossa Senhora [...] e o ciclo do verão que é a Festa de Reis, em Canudos chamada Reis de Santo Antônio (1997, p. 38).

Complementando sua formação religiosa, aprende e domina as letras, que lhe proporcionam uma leitura do mundo ampliada, para as condições da época. Desde criança, Antônio Vicente tem proximidade com o livro, mas essa aproximação condicionava também um estigma, pois nessa época "os meninos que saíam da escola e continuavam estudando não eram vistos com bons olhos, sendo tidos por malandros por não quererem pegar na enxada" (José Aras, in Hornaert, 1997, p. 113). É certo, todavia, que em Quixeramobim havia um razoável exercício das letras, entre filhos de fazendeiros e da classe comerciante. Dessa época, Conselheiro "guardou uma boa capacidade de escrever e traduzir frases bíblicas [...] Essa ambientação [...] fez dele um 'homem de letras', e mais tarde um escritor" (José Aras in Hornaert, 1997, p. 113).

Nesse processo de formação, Antônio Vicente abre-se a uma dupla possibilidade, duas chaves que se complementam mutuamente.

A perda da mãe, aos 4 anos, e um novo casamento do pai (com Francisca Maria Maciel) lhe impõem uma madrasta, "considerada mulher geniosa. Ela não se dá bem com o marido e maltrata os enteados" (Otten, 1990, p. 142). *Regularizam-se aí as "penitências".*

⁴ Otten (1990, p. 141) cita Moniz: "A luta sangrenta, iniciada em 1833, de vinditas em vinditas entre os Maciéis e os Araújo, ficou famosa no sertão cearense. Esta luta agravou-se com o massacre da família Maciel, sob a promessa não cumprida, de que ninguém seria morto. No massacre morreu Miguel Mendes Maciel, avô de Antônio Conselheiro, cuja honestidade... era reconhecida pelos próprios inimigos".

A morte do pai, quando Antônio Vicente tinha 25 anos, impõe-lhe outra penitência: cuidar dos negócios da família – um comércio – e da própria família. Cuida das irmãs até que se casem, para somente depois ele próprio casar também, aos 27 anos.

Durante o casamento, os constrangimentos advindos de sua inaptidão para o comércio o levam a liquidar a firma e passar a lecionar, iniciando uma seqüência de mudanças, de lugares e de profissões: Campo Grande, Ipu, Santa Quitéria e outras cidades; caixeiro, escrivão, solicitador, advogado e outras profissões.

Em Campo Grande, cerca de cinco anos depois de casado, e com dois filhos, sua esposa o abandona, fugindo com João da Mata, "um furriel da força pública", o que, segundo Nogueira, causa a cisão de Antônio Vicente para o Conselheiro:

Dai por diante, muda inteiramente a vida de Antônio Vicente Mendes Maciel. Desde que liquidara a casa comercial, foi ascendendo a profissões mais elevadas, escrivão, solicitador, advogado. Desfeito, porém, o lar de modo tão aprobioso, sua vida desdobra-se em duas fases. A primeira é a de instabilidade nos serviços a que se dedica e na contínua mudança de residência e de profissão, em numerosos municípios do centro e do sul da província. É até vendedor ambulante (Nogueira, 1974, p. 5).

A vida de Antônio Vicente teria se tornado um "doloroso transe" (Nogueira, 1974, p. 6) após a esposa o abandonar. Otten reforça essa cisão, apontando para uma metamorfose:

A fuga da mulher quebrou essa linha ascendente e lançou-o aparentemente numa crise profunda. Esta, porém, se torna, ao que tudo indica, seio para uma vida nova. Começaria uma nova fase na vida de Antônio. Ele perambula pelos sertões como peregrino e penitente (1990, p. 144).

Nessa nova fase, em Santa Quitéria, relaciona-se com Joana Imaginária, "mulher profundamente mística" (Otten, 1990, p. 143). Esses dois relacionamentos explicitam momentos diferentes, mas também convergentes em sua síntese profética. Na fuga da primeira mulher, era advogado, no caso com a segunda, era professor. Associação interessante para pensar posteriormente as prédicas do próprio Conselheiro.

Esses anos inquietos geram uma linha de metamorfoses, levando Antônio Vicente a deixar de ser um potencial urbanita, arrastando-o a peregrinar pelo sertão nordestino. Como peregrino, emerge em Estância, no Sergipe, em 1874⁵, onde é chamado "Antônio dos Mares", iniciando a restauração de uma ca-

pela. Peregrina por Rio de Janeiro, Paraíba, Rio Grande do Norte, Salvador e outros estados e cidades, iniciando sua transição para a beatitude.

Entre o abandono da mulher e sua passagem por Estância vão-se cerca de 12 anos, mas, diferentemente de A. Nogueira, creio que é com sua prisão, em 1876, sob a acusação de ter matado a esposa, que se fecha o circuito dos elementos disruptores de seu cotidiano, que se rompem os laços com "as áreas recíprocas de movimentação" tecidas em seu passado – mediadas pelo belicismo (material e simbólico), a leitura, a ambigüidade religiosa e a ruptura familiar. Durante este período, as peregrinações de Antônio Vicente, assim como sua aparência e suas pregações, introduzem-no no imaginário coletivo das figuras penitenciais que atravessam o sertão. Se paga uma penitência, qual seria? No imaginário popular, sempre produzido como hipóbole de comentários fundamentados, é o fato de ter matado a mãe ou a esposa. Persegue-o ainda a sanha penitencial: tem que expiar o abandono, desfazendo-se de uma culpa produzida pelo coletivo.

Afirma Otten (1990, p. 147) que

[...] esta vida dava razão a lendas. O povo imaginava a vida penitente e itinerante de Antônio como expiação de crimes praticados no passado; o silêncio com que Antônio tratou da sua vida pessoal colaborou para tal interpretação. "Assim é que contava-se que Antônio Conselheiro, involuntariamente embora, matara a própria mãe, no momento em que esta, disfarçada em trajes masculinos, batia – por alta noite – à janela da alcova da nora, procurando com semelhante ardil demonstrar ao filho que a esposa lhe era infiel. Em outros romances relata-se que o fanático cearense assassinava a consorte, impellido por suspeitas que os acontecimentos de nenhum modo justificaram. De maneira que a vida do Conselheiro era tomada por muita gente à conta da expiação e penitência".

O conhecimento público acerca da infidelidade de sua esposa estende-se e persegue o rastro das peregrinações de Antônio Vicente. A prisão é, assim, seu último momento de ruptura: passagem tardia de um cotidiano que se apegava ao Conselheiro. Talvez, um dos motivos de deixar-se prender, sem resistências⁶.

É sintomático, nesse sentido, que tenha dito a seus interrogadores, quando questionam seu modo de vida: "Minha ocupação é apanhar pedras pelas estradas para edificar igrejas" (Hoornaert, 1997, p. 16). Depois dessa expiação, paga uma promessa e está pronto para assumir seu destino definitivo, como afirma a um amigo de infância que encontra em Fortaleza: "João Brígido pergunta o que o companheiro anda fazendo no Ceará,

⁵ Esta indicação está em Otten (1990, p. 144). Hoornaert utiliza outra referência: "Relata Abelardo Montenegro que o Conselheiro emerge em Lagarto, Sergipe, em 1879, cantando a ladainha de Nossa Senhora" (1997, p. 19-20). Duas referências constantes da biografia do Conselheiro: construção de igrejas e rezas, sempre realizadas coletivamente e orientadas pelo mesmo.

⁶ O Conselheiro tem uma explicação, que Hoornaert (1997, p. 69) discute: "[...] deve haver aspectos biográficos na rejeição da república por parte do Conselheiro. Enquanto na década de 70 ele experimentou respeito e mesmo certa admiração por parte das autoridades, nos anos 90 ele sofre a mais generalizada das rejeições: ele mesmo explica isso a Frei João Evangelista: 'No tempo da monarquia deixei-me prender, porque reconhecia o governo. Hoje não, porque não reconheço a república'".

ao que o beato responde que tem que demorar-se ainda para pagar uma promessa a São Francisco nos sertões de Canindé, e que 'depois seguirei para onde me chamam os mal-aventurados'" (Hoornaert, 1997, p. 13-14).

Essa passagem incita uma intuição em Hoornaert:

Antônio Vicente não tem um programa de vida além de deixar-se orientar pelos "mal-aventurados", está comprometido com eles como quem se envolve com uma mulher (1997, p. 14, grifos meus).

Da narrativa de Honório Vilanova, citada em Otten, emerge uma das poucas justificativas do episódio dada pelo próprio Conselheiro:

De sua vida... nada dizia o Peregrino. Só de uma feita, quando perguntou ao povo: "Como posso ter assassinado minha mãe se fui maltratado pela minha madrasta?" (1990, p. 147, grifos meus).

Decifra-me ou te devoro? Cabe aqui outra intuição quanto à sua ruptura com a vida progressa, esta de Milcho Manchevski: "O círculo não é redondo", mas ele acaba onde começa⁷.

A prisão, e sua conseqüente absolvição pela acusação de matar a esposa, constitui assim uma ruptura com um círculo de vida que se enforma em torno de figuras femininas, da mãe à companheira mística, da madrasta à esposa "traidora".

Creio que é somente desta perspectiva que se pode aceitar a afirmação de Otten: "O penitente se retirou do mundo. Ele peregrina para um outro" (1990, p. 148). Com efeito, trata-se mais da "passagem" de um cotidiano a outro. Conselheiro não é um indivíduo que renuncia ao mundo, no sentido pensado por Dumont (1985). A concepção de Hoornaert, de que se trata de um sujeito que realiza a negociação entre dois mundos, cabe melhor aqui: "O Conselheiro fica na encruzilhada do mundo ancestral e da modernidade, sabe negociar com ambas as partes, avaliar com os defensores da tradição o preço a pagar pela emergência de uma maneira de viver mais moderna, mais integrada na sociedade como um todo" (Hoornaert, 1997, p. 22). Ou ainda, em outra passagem: "É a imagem perfeita de um letrado no meio de iletrados, e da influência da letra sobre a cultura analfabeta. Logo Antônio Vicente 'dá bons conselhos', pois o livro deve lhe ensinar o que o pessoal não sabe" (Hoornaert, 1997, p. 113). A influência é circular, porém, e Antônio Vicente aprende o Conselheiro na vivência com a realidade cultural e religiosa dos sertanejos – a influência da cultura analfabeta sobre a letra, que faz irromper seu carisma profético.

Como Conselheiro, Antônio Vicente parece ampliar os enigmas que até hoje são discutidos por alguns, ou reapresentados por outros sujeitos.

Se Antônio Vicente detona uma linha de metamorfose a partir do abandono da mulher, outro sujeito, José Dadrino, abandona a família já em uma linha de metamorfose detonada por outro elemento: ele vê o "círculo pegar fogo", literalmente.

José Dadrino tem sua biografia reduzida aos 35 anos de vida do Gentileza, no livro de Guelman (1997). Da vida progressa do personagem, o autor relata somente que nasceu em 11 de abril de 1917, em Cafelândia, interior de São Paulo. Em seu nome, porém, parece inscrito um destino: "O profeta já sugere em seu nome a possibilidade de sua missão. Dadrino significa, em italiano, de três, enviado pelo trino (trindade)" (Guelman, 1997, p. 32).

Sobre sua infância e sua formação, nenhuma informação. Por suas ações recentes, todavia, é evidente que aprendeu a ler e escrever e teve formação religiosa, pois José Dadrino não somente deixa um testamento escrito nos viadutos do Caju, no Rio de Janeiro, como cria um sistema de signos, "que incorpora uma simbologia Trinitária e Quaternária que Gentileza desenvolve em sua linguagem" (Guelman, 1997, p. 34), mostrando uma capacidade de sintetizar escrita, ícones e religiosidade como poucos.

Entre outras coisas, um sujeito nascido no interior de São Paulo, no início do século, deve ter vivenciado o contato com missionários, pelos quais foi certamente cristianizado. Como profeta, deve fazer parte dos que "sabiam, como os incontáveis rezadores, capelães, benzedores, curadores e chefes de grupos rituais do catolicismo popular, os segredos do sagrado cuja origem é sempre algum ponto de docência dominante da Igreja católica" (Brandão, 1987, p. 132).

Dadrino mudou-se para o Rio de Janeiro com 20 anos, onde constituiu família. Por suas posses (uma casa, três terrenos e três caminhões), deve ter levado vida de classe média, residindo no bairro de Guadalupe, desde 1952.

Pequeno empresário de transporte de cargas, em 17 de dezembro de 1961 "sentiu uma reação" (Guelman, 1997, p. 49) sobre o incêndio que destruiu o Circo Norte-Americano, em Niterói:

Eu tava aqui em Deodoro, aqui em Guadalupe, na rua Barata, aqui na fundação, tava com a minha família, então eu senti uma reação [...], aí depois de seis dias, eu tava trabalhando com o meu caminhão, de minha propriedade em Nova Iguaçu, entregando mercadoria, de meio-dia a uma hora foi quando eu recebi o aviso astral de Deus, de que no dia seguinte – três confirmações⁸ – eu tinha que deixar todos os meus afazeres

⁷ Trata-se da concepção aplicada pelo diretor de *Antes da Chuva*, no roteiro do filme, onde o destino do personagem que começa o filme está ligado ao destino do personagem que o encerra, passando pela ruptura de um terceiro personagem, no meio; logo, um filme em que só se compreende inteiramente o começo quando ele termina, e vice-versa.

⁸ Relatado de outra forma, por ele mesmo: "Dia 23 de dezembro de 1961 eu recebi três chamados espirituais em forma de voz astral" (Guelman, 1997, p. 159).

materiais do mundo para cumprir o espiritual na Terra: que eu deveria vir como São José, representar Jesus Nazaré na Terra, perdoar toda a humanidade, ensinar a perdoar uns aos outros, e mostrar o caminho da verdade que é o nosso pai, fazer o ensinamento de Jesus na Terra, e foi isso o que eu fiz, no dia vinte e quatro de dezembro de 61, eu deixei tudo (Guelman, 1997, p. 49).

Entre a reação e o chamado, o conhecimento da tragédia do circo mostra-se como elemento disruptor, nas palavras de Gentileza:

Diz que o mundo ia se acabar/ pois o mundo se acabou./ a derrota de um circo queimado em Niterói/ é um mundo representado,/ porque o mundo é redondo e o circo é arredondado./ Por este motivo então, Gentileza não tenha sossegado./ O profeta do lado de lá, passou pro lado de cá/ prá consolar os irmãos que eram desconsolados./ É isso que aconteceu, e o mundo é redondo/ e o circo é arredondado./ por este motivo então, o mundo foi acabado (Guelman, 1997, p. 48)⁹.

Depois do chamado, José Dadrino abandona a família e, com um caminhão, vai realizar pregações em Niterói, primeiro num terreno baldio à beira da praia, na rua Rio Branco, depois no local onde o circo se incendiou, onde construiu um jardim. Por quatro anos, residiu no local, consolando familiares das vítimas que visitavam o lugar:

[...] eu fazia aquilo tudo, porque que ali era mar, eu fiz poço, nasceu água doce, porque que eu fiz piscina, porque que eu morava num caminhão, porque que era tudo limpinho, eu fiz jardim, plantei flores, plantei abóbora, selecionei as pedras todas, plainei tudo, coisa muito bonita, tudo redondo, muito bonito [...] Eu fiquei lá quatro anos, fui orientador de todo mundo que chegava desesperado, então eu consolava todo mundo: seu papai não morreu, sua mãe não morreu, seu filho não morreu, morreu o corpo, o espírito não. Todos vieram aqui para alegrar o coração, foram vítimas de uma traição. Deus não é vingativo, morreu o corpo, o espírito não (Guelman, 1997, p. 50-51).

Sua "reação" refere-se ao sentimento de um mundo que acabou – coincidentemente, quando estava com sua família (mulher e cinco filhos), situação que será fundamental para prender o profeta Gentileza ao cotidiano de José Dadrino, por um período.

do. Sua visão da destruição irrompe o carisma profético¹⁰, que confessa existente, antes da ruptura: "o profeta do lado de lá, passou pro lado de cá". A ausência de dados sobre o lado de lá força-nos a juntar os que há do lado de cá, e mesmo a supor dados submersos em afirmações de Gentileza que, se bem refletidos, podem levar a análise a bom termo.

Inicialmente, José Dadrino aprende a ser Gentileza, ele também "peregrina para um outro mundo". Essa passagem segue uma linha de metamorfose semelhante à de Conselheiro. Eles peregrinam para sentir e expressar, formular e dar sentido aos valores dos sujeitos de sua época; surgem de uma síntese e peregrinam para difundir a boa nova:

Aos poucos, Gentileza tornou-se um personagem reconhecida-mente popular. Cria provérbios e "máximas" para alcançar as pessoas, ensina a gentileza e proclama os costumes em plena época do movimento hippie, do rock, e da minissaia. Todos esses aspectos contribuem para que cada vez mais Gentileza apareça e se destaque na sociedade de fins dos anos 60 e início dos 70. Gentileza era um caminhante incansável que estendeu sua presença a vários bairros do Rio de Janeiro, às cidades da baixada fluminense, a Niterói e São Gonçalo (Guelman, 1997, p. 33).

O profeta vai mais longe ainda, nutrindo-se profeticamente, nos campos do Conselheiro e além, da persistência daquela sanha penitencial:

Eu já tive no norte, João Pessoa, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão, Belém do Pará, Manaus, Rondônia, até o Acre, eu já tive duas vez: na primeira vez, tive dois anos e oito meses, na segunda vez, tive dois anos (in Guelman, 1997, p. 161).

Enfim, Conselheiro e Gentileza realizam o que Augras qualifica como próprio dos heróis: "Os velhos mitos já asseguram: herói é quem consegue transpor os umbrais, passar de um território para outro. O templo – de *templum*, 'aquilo que é delimitado' – é um asilo inviolável" (1996, p. 39). René Girard (1990) também afirmara que esse poder de viver "entre dois mundos" gera uma auréola de misticismo em torno do sujeito que vive essa experiência.

Seguindo o que José Dadrino iria apregoar, assume outra identidade: "JOZZE AGRADECIDO, ou ainda GENTILEZA". Assim, distintamente de Conselheiro, que chega a esta denominação pela

⁹ O incêndio do circo vitimou cerca de 500 pessoas, na maioria crianças, causando comoção pública e tornando-se um dos eventos mais trágicos de Niterói, lembrado até hoje. Este clima auxiliou a construção de mitos no imaginário popular relacionado a Gentileza. Guelman (1997, p. 153-154) afirma que "o Profeta recolhe do fim trágico de um circo a exemplaridade [como Eliade a entende] de um mundo. Assim como um circo se acabou, um mundo pode acabar. O mundo do circo, povoado de signos lúdicos nas cores, nos sons, nas músicas, nas suas formas e naqueles que faziam dele o maior lugar da diversão e do entretenimento, acolheu em sua própria 'inocência' a fragilidade de um mundo representado em si. [...] Um circo consumido pelas chamas – derrotado em sua inocência – representa um mundo e seus valores sob a ameaça de um fim." Sob outra roupagem, atualiza-se aqui a visão da ludicidade que compõe o catolicismo popular.

¹⁰ Segundo Boff (in Guelman, 1997, p. 148): "O Profeta não surge em qualquer hora e em qualquer lugar. Ele surge lá onde ferve a crise, onde há desolação e miséria [...] Não é o profeta que coloca a sociedade em crise. Ele apenas recolhe a crise existente e a diz ao povo. Ele é o espelho que reflete uma situação de aflição e que devolve ao povo sua imagem dolorida. Ele sente o que todos sentem, mas à diferença dos demais, ele exprime o que está inexpresso, formula o informulado, dá forma ao sentimento difuso e confuso." Idéia presente também em Bourdieu (1974, p. 77): a crise encontra o seu profeta.

construção de sua figura histórica, José Datrino proclama a sua ao assumir autonomamente uma identidade, um nome. Mas assumir a identidade é somente uma referência inicial de sua linha de metamorfose, pois seu cotidiano também o persegue:

É a partir de uma certeza fundamental – a revelação – que ele se coloca a serviço de sua missão. Mas essa certeza não lhe permite exercer facilmente sua nova atribuição. O Profeta surge em meio a uma ebulição afetiva com aqueles que o cercavam – destacadamente sua família – que não viam um sentido em sua atitude. Por esse motivo, Datrino já havia sido internado, algumas vezes, em instituições psiquiátricas (Guelman, 1997, p. 37).

Também em Gentileza, os laços com a família o seguram, como que evitando uma ruptura total. Porém, mesmo depois do consentimento dos familiares acerca de seu afastamento, o cotidiano o persegue.

Um ano após o incêndio do circo, houve uma missa no local, em homenagem aos mortos, que foi coberta pela imprensa. Um jornalista registra o profeta em foto e coleta informações sobre a figura já popular. Gentileza relata:

Aí foi uma senhora de idade dizer ao repórter que eu tinha vindo de Nova Iguaçu com a família no circo no caminhão, que eu tinha perdido toda família no incêndio, que eu tava maluco [...] nem em Nova Iguaçu eu morei. Eu morava aqui em Deodoro Guadalupe, hoje em dia desde 1952, até hoje minha família mora em Guadalupe. Então os jornais publicou dizendo que eu perdi família, é tudo calúnia. Colocam em revista então eu digo assim pra vocês: meus filhos você nunca pode chegar numa banca de jornal, ler um artigo e afirmar que se sucedeu. O papel aceita tudo: a verdade e a mentira, e o jornalista quer saber de propaganda para vender o jornal. Foi isso que aconteceu, foi calúnia! (in Guelman, 1997, p. 50-51).

De novo a hipérbole de comentários fundamentados, que reúne no imaginário popular o desastre, a morte de várias famílias, a origem do peregrino, o abandono da família e... a loucura – não mais a penitência.

Com efeito, a tradição penitencial não se fixou no horizonte cultural e religioso da experiência metropolitana, substituída pela construção da tradição patológica, constituída da incapacidade de alguns sujeitos em filtrar a intensidade e a regularidade de estímulos que afetam os sujeitos, como afirma Simmel (1967), ou da produção de irracionalismos e alienações, frente à normalidade da ordem. Neste segundo caso, por exemplo, é que foi enquadrado o caso de Aparecido Galdino, que "foi benzedor conhecido em sua região [alta Araquarense, SP] e, em 1970, resolve montar um Exército Divino 'para salvar o seu povo e suas terras ameaçadas pelas águas da barragem de Ilha Solteira'" (J. de Souza Martins in Brandão, 1987, p. 130).

Tratar-se-á, aqui, de estruturas atualizadas de tradições religiosas populares que se reproduzem socialmente? O certo é que essa reprodução sempre alcança repercussões ampliadas. No caso de Conselheiro, tanto Nogueira, como Otten e Hoornaert indicam referências de notícias da história de penitência do beato por jornais da época. O que está em jogo, na opinião pública, é a possibilidade condicionada pela realidade, o factível, e não, necessariamente, o acontecido. No caso de Gentileza, além dos jornais, artistas famosos contribuíram para ampliar os mitos que o cercavam e a conseqüente ambigüidade de sua figura¹¹.

É certo também que o próprio Gentileza reproduz essas estruturas atualizadas, quando se denomina um "orientador". Tem uma missão – "eu sou um enviado de Deus" (in Guelman, 1997, p. 52) – e corre o mundo a cumpri-la. Para tanto, as mediações que organizaram no passado suas áreas recíprocas de movimentação também serão preservadas: a família, a leitura, a religião, o trabalho e a empresa.

E até aqui, se caminhamos bem, é possível afirmar que as metamorfoses dos dois profetas são detonadas desde um elemento, mas se processam numa linha, estruturadas como movimento pelo sentido detonado originalmente.

A estrutura das prédicas dos profetas

Difícil afirmar até que ponto os estudiosos de Canudos e do Conselheiro não leram as prédicas deste, como sugere Hoornaert. A questão parece centrar-se em duas linhas de interpretação.

A primeira justifica o desconhecimento dos manuscritos, publicados somente em 1974, por Ataliba Nogueira, como um vácuo que abriu caminho para uma série de interpretações ditadas pelo predomínio de concepções ideológicas de época, que se sucederam historicamente na análise do fenômeno.

Otten destaca três fases históricas nos estudos de fenômenos religiosos e nas análises sobre Canudos e Conselheiro: a cientificista, as teorias de instância econômica e as concepções que acentuam a "volta ao sagrado". No início do século, predomina uma ciência ainda positivista e cientificista, influenciada pelas idéias liberais de "superação do Brasil arcaico e seu ingresso na modernidade" (Otten, 1990, p. 61) que tiveram no livro de E. da Cunha seu corolário (já Hoornaert define a interpretação euclidiana como sacrificialista). As mudanças dos anos 50, com a modernização industrial, criam um ideal de integração funcional na esfera desenvolvida que tinha na ciência uma aliada, admiradora, que se reconhece como neutra, afastando-se do povo, pois a força da história estaria no modelo de desenvolvimento modernizador, reproduzindo a idéia de religião como

¹¹ O primeiro foi Gonzaguinha, numa entrevista citada por Guelman: "Há muitos e muitos anos atrás, uma família inteira morreu num circo, em Niterói, num incêndio. Aconteceu, e morreram muitas pessoas. Eu falo nessa família em especial porque, evidentemente, o pai sobreviveu e até hoje anda pelas ruas do Rio de Janeiro. Cabelos compridos, roupa branca, um estandarte, pregando o amor entre as pessoas, pregando a atenção, pregando carinho. Seu nome é Gentileza. Dizem que é um louco. Eu digo que é um Profeta" (1997, p. 143). Recentemente, Marisa Monte gravou uma música em sua homenagem, no CD *Memória, crônicas e declarações de amor* (faixa 10: Gentileza).

atraso; nos anos 60, a elevação do marxismo como teoria, que coloca o motor da história nas classes populares, ocorre pela crise institucional e as contradições evidenciadas no modelo de desenvolvimento modernizador, mas a religião continua irrelevante. Nesta segunda fase, produzem-se análises sobre Canudos, com abordagens estruturais da organização social. É na terceira fase, porém, que a avaliação objetiva de cunho socio-estrutural e histórico é superada, ressaltando-se o "aspecto religioso [...] como essencial para explicação do fenômeno" (Otten, 1990, p. 75).

A segunda linha de interpretação justifica que as denominações aplicadas ao movimento de Canudos partem sempre de uma "interpretação de fora para dentro", como em Hoornaert. Se, na primeira, os manuscritos são desconhecidos, na segunda eles não se enquadram em esquemas predeterminados (Hoornaert, 1997, p. 105-06).

Um certo é que o desenvolvimento dos estudos sobre o fenômeno Conselheiro/Canudos desnudou pouco a pouco o fato de que se trata de um acontecimento paradigmático¹² e mal resolvido da formação da identidade religiosa e cultural brasileira, em tensão entre o tradicional e o moderno. Sigo aqui a perspectiva de Girard (1990, p. 228-229):

Sob muitos aspectos, de fato, moderno aparece como sinônimo de crise cultural. Entretanto, deve-se notar que o mundo moderno consegue encontrar constantemente patamares de equilíbrio, embora certamente precários, em níveis de indiferenciação relativa, que são acompanhados de rivalidades sempre mais intensas, mas nunca suficientes para destruir este mundo.

Esta idéia leva alguns autores a propor uma síntese para pensar a questão. Uma delas vem de Carlos Brandão (1987, p. 133), que escreve:

A minha idéia é de que sobre um substrato cultural comum do catolicismo rústico, que é a combinação da docência dominante da Igreja colonial com a ideologia do modo de vida do campesinato, e que é comum em amplas esferas agrárias da formação social brasileira, diferenças sociais de conjuntura política diferenciam os tipos de agentes populares da religião, criam e constituem o profeta e produzem o surto messiânico em algumas conjunturas, assim como criam apenas o dissidente religioso de novas igrejas, em outras.

Vê-se nesta proposta que os profetas e dissidentes religiosos são criados e se constituem na determinação das diferenças sociais de conjuntura política sobre um "substrato cultural comum do catolicismo rústico".

Esta perspectiva busca superar as divergências entre as duas linhas de interpretação acima descritas, mas reforça um preconceito velado sobre o interesse que as prédicas dos profetas possam gerar. A justificativa está em um argumento precedente à síntese de Brandão, em parte já citado anteriormente, de que

[...] é sempre sobre as mesmas matrizes culturais que o líder messiânico trabalha. [...] todos os profetas messiânicos ou criadores de Igrejas alternativas no Brasil foram sujeitos cristianizados [...] através do poder de inculcação de emissários eruditos de uma Igreja dominante. Todos eles sabiam, como os incontáveis rezadores, capelães, benzedores, curadores e chefes de grupos rituais do catolicismo popular, os segredos do sagrado cuja origem é sempre algum ponto de docência dominante da Igreja Católica (Brandão, 1987, p. 132).

Hoornaert traz esta questão à superfície, afirmando que geralmente essas prédicas são tratadas como transcrições ou, quando muito criativamente elaboradas, comentários de textos bíblicos. Mas escreve: "no meio de tudo isso, algumas surpresas" (1997, p. 117).

Essas surpresas é que interessam, para a análise dos casos em questão.

Além das idéias expressadas nas Prédicas¹³ estarem de acordo com a doutrina católica da época, como se pode observar nos "dez sermões sobre os mandamentos", onde apregoa contra o roubo e exalta a necessidade de freqüentar a missa, entre outros exemplos, Conselheiro expressa também um compromisso entre a fé e a vida, vinculando a religião com a realidade social dos sertanejos. Ao renovar em suas pregações o tema tradicional do "Reino de Deus", indica

que a construção desse reino – que seria exclusivo das pessoas que vivessem segundo o plano de Deus – deveria iniciar-se aqui mesmo na terra. [...] Viver comunitariamente em Canudos era o caminho para se chegar ao reino celeste. A fraternidade, o trabalho como fonte geradora de vida, e não de exploração, e a propriedade coletiva da terra deveriam –

¹² A idéia de acontecimento paradigmático segue a argumentação elaborada por Kuhn, para justificar a mudança de paradigmas nas revoluções científicas: ela se evidencia em um tipo de período histórico definido por Kuhn (1978) como "de crise e decisão" – onde o sistema de valores de uma determinada comunidade procura ser desvelado, "por um retorno ao fundamento e ao emaranhado de raiz" (Souza, 1995, p. 27) do conhecimento – caracterizando elementos das formas de apropriação que as culturas se impõem, na convivência social, pela interseção de ordenamentos comunitários. Idéia aproximada da de Hoornaert: "O tema de Canudos atrai porque, como que intuitivamente, muitos sentem que aí palpita um cristianismo das origens, emergem paradigmas fundantes secularmente esquecidos, uma certa proximidade com a mensagem originária. Alguns sentem até uma 'tempestade a levantar-se no coração'" (1990, p. 9-10).

¹³ A estrutura dos manuscritos das Prédicas é a seguinte: (1) Vinte e nove meditações sobre as dores de Nossa Senhora (222 p.); (2) Dez sermões sobre os mandamentos (203 p.); (3) Textos extraídos das Sagrada Escritura (59 p.) e (4) Prédicas de circunstância e discursos sobre a República, e Despedida (103 p.) (in Nogueira, 1974, p. 47-190). O manuscrito data de 1897, ano da 4ª e definitiva expedição do exército contra Canudos. Há um outro caderno, em posse do Prof. José Calasans, que contém "a tradução do Evangelho de Mateus, depois seguem como parte importante os dez mandamentos e umas prédicas" (Otten, 1990, p. 199), escrito em 1895.

segundo Conselheiro – tornar-se realidade (Garret et al., 1997, p. 16)¹⁴.

A renovação do tema do "Reino de Deus" leva Hoornaert a localizar nas prédicas uma teodicéia:

A teodicéia do Conselheiro [...] apresenta uma imagem de Deus singularmente benévola. Não um Deus vingativo dos "trovões" missionários, mas um Deus inesperadamente bondoso, compreensivo, negociador, situado entre ludicidade e sisudez. O pregador explora o tema clássico do contraste entre o Deus severo do Antigo Testamento e o Deus terno e compreensivo revelado em Jesus. Deus é condescendência, generosidade, ternura, perdão, afeto, misericórdia. O texto chave é Rm 5,20: "Onde avultou o pecado, a graça superabundou" (1997, p. 117)¹⁵.

Para o autor, trata-se de um teólogo, que em seus escritos busca a construção de um Deus da experiência cotidiana, que coincide com a "luta pela humanização do ser humano" (Hoornaert, 1997, p. 118), sem teor milenarista, e que se expressa também em uma cristologia: "um Jesus comprometido com a história dos pobres" (Hoornaert, 1997, p. 119).

Dessa perspectiva central, Otten e Hoornaert relêem nas prédicas a identificação de Conselheiro com o misticismo apocalíptico de influência capuchinha, "cujo tema parece ter sido: 'o mundo vai se acabar'" (Hoornaert, 1997, p. 120), vinculando-o ao realismo da caridade prática do Pe. Ibiapina, influenciados pela espiritualidade oratoriana.

Quanto à primeira parte das prédicas, "Vinte e nove dores de Maria (método escolástico: três meditações de mais ou menos vinte linhas cada" (Hoornaert, 1997, p. 116), Hoornaert nada comenta, embora haja em seu texto várias indicações que permitam chegar a uma leitura das mesmas, da perspectiva da própria biografia de Conselheiro. Já Otten elabora um resumo de cada

passagem (das "Vinte e nove meditações sobre as dores de Nossa Senhora", como as identifica) e afirma tratar-se de

[...] uma obra de espiritualidade. Denotam-se o amor e o carinho com que o peregrino trata dos dois homens mais exemplares da história. É este afeto, que é, além dos meios lingüísticos, que criam a forte impressividade, a maior causa da atmosfera íntima e da representação viva dos mistérios da salvação. A meta deste afeto é criar nos ouvintes o mesmo afeto que o pregador nutre pelo Filho de Deus. É a meditação da Paixão de Jesus Cristo que, como o beato revela em outro lugar [a pregação sobre o 1º mandamento], leva o homem ao amor de Deus (Otten, 1990, p. 210, grifos meus).

Ora, se a meditação da Paixão de Jesus Cristo passa pela meditação das Dores de Maria, é porque se trata de um mesmo mistério¹⁶.

Otten não lê nas meditações, ou nas demais partes das prédicas, "exposições de doutrinas teológicas", como Hoornaert sugere. Quando muito, busca "descobrir [...] os filões teológicos inerentes nas práticas que têm como fim declarado [...] a salvação de seus ouvintes" (Otten, 1990, p. 232). Assim como Hoornaert, porém, julga tratar-se de um método escolástico de escritura, e que alguns equívocos e lapsos na estrutura das prédicas "permitem entrever que não foi um 'mestre de espírito' que as compôs" (Otten, 1990, p. 211). E é no contexto dessa "crítica" que deixa passar despercebida a formulação do elemento quaternário, que inclui Maria no mistério cristão. Escreve Otten (1990, p. 211):

Um "mestre de espírito" [...] teria preferido como número ideal as "sete" ou as "trinta" dores. O beato também repete uma vez o título de uma meditação, sendo, porém, seu conteúdo diferente: "Dor de Maria na agonia de Jesus". É um lapso que um "mestre" não cometeria.

¹⁴ Conselheiro apregoa e realiza essa idéia, como afirma Hoornaert (1997, p. 22-23): "Quando o Conselheiro resolve se fixar em Canudos, imediatamente configura-se em torno dele um novo regime de trabalho que dá a esse povo condições de penetrar na sociedade que lentamente está se formando nos recantos mais remotos do sertão: a sociedade moderna [...] O Conselheiro deve ser entendido como agente de classificação dos desclassificados, negociador de uma modernidade respeitosa dos valores ancestrais."

¹⁵ Trata-se da análise dos sermões sobre os mandamentos (sobretudo o 1º e o 2º), na segunda parte dos manuscritos publicados por Nogueira. Otten também analisa esses sermões de forma semelhante: "[...] as prédicas sobre os mandamentos são muito caracterizadas pela necessidade de o homem nutrir o temor de Deus. Mesmo assim o amor de Deus e o amor a Deus permanecem presentes. Para o peregrino é este amor que salva o homem. A experiência da fraqueza do homem diante do pecado é tão forte que ele não dá tanto crédito às boas obras e às obras meritórias, as quais os missionários da época exaltavam. Para o beato a salvação é oferecida ao homem 'pelos merecimentos da paixão' de Jesus Cristo" (1990, p. 219). Eis o eixo central da espiritualidade de Conselheiro, inscrito no próprio título do livro de Otten: "Só Deus é grande".

¹⁶ As 29 meditações seguem um esquema que vai da Anunciação (1) à Glorificação de Maria (29), passando pela natividade (2), pela circuncisão (3), pela apresentação de Jesus no templo (4), pela profecia de Simeão (5), pela fuga para o Egito (6), pelo infanticídio ordenado por Herodes (7), pelo desterro no Egito (8), pela volta do Egito (9), pela perda de Cristo no templo (10), pela morte dos pais de Maria (11), pela vida de Jesus em Nazaré (12), pelo desterro de Cristo no deserto (13), pelas injúrias proferidas contra Cristo (14), pela permissão que Jesus lhe pediu para suportar a morte (15), pela prisão de Cristo (16), pela sua flagelação (17), pela apresentação ao povo por Pilatos (18), por encontrar seu Filho carregando a cruz (19), pela agonia de Jesus (20), pela partilha das vestes de Jesus entre os soldados (21), pela sede de Jesus crucificado (22), novamente pela agonia de Jesus (23), pela fala que Jesus lhe dirige da cruz (24) pela morte de Jesus (25), pelo ferimento de Jesus com a lança (26), pelo descimento da cruz e o funeral de Jesus, pela sua soledade (28) e o fechamento, "Maria, Rainha dos Mártires" (29). Ou seja, mais que uma meditação da Paixão de Jesus Cristo, trata-se de uma meditação bíblica, que coloca Maria como elemento quaternário do mistério da encarnação e da ressurreição. Sugestivos, neste sentido, são os títulos das meditações, e a maneira como Conselheiro interpõe, entre os 19 títulos que iniciam com o termo "Dor", outros que iniciam com "Tempestades" (1), "Sentimento" (3), "Humilhação" (1), "Desolação" (1), "Aflição" (1), "Compaixão" (1) e "Martírio" (1).

Longe de querer afirmar a "maestria" escolástica de Conselheiro, sugiro retomar atenciosamente as meditações indicadas por Otten (a 20ª e a 23ª), lendo-as como se escritas pelo teólogo identificado por Hoornaert.

Na 19ª meditação, o coração de Maria sangra ao ver o Filho carregando a cruz. Cena comovente, que gera um sofrimento silencioso compartilhado pelos dois, mas capaz de gerar repercussão sobre os pecadores, que choram sobre as dores da Senhora, como chorando os próprios pecados. Na 20ª meditação, a "Dor de Maria na agonia de Jesus" é retratada pela imagem da Cruz e comparada com a reação de Eva diante da árvore (a cruz feita da "mesma" árvore do pecado original?¹⁷). Porém, são atitudes bem diferentes: enquanto Eva se mostra curiosa e desobediente, Maria é só obediência e amor. Seu sofrimento cativa os homens, comove-os e os entristece. Maria é catalisadora do sentimento humano, enquanto Eva é desagregadora deste mesmo sentimento. A primeira "Dor de Maria na agonia de Jesus" resgata uma ruptura.

Na 21ª meditação, Maria sente a dor de ver o Filho sendo despido e suas roupas sendo repartidas entre os soldados, enquanto na 22ª sente compaixão pela sede do Filho, pregado na cruz. Liberto das vestes, com que "os homens cobrem sua nudez de pecadores" (Otten, 1990, p. 208), Jesus expressa a sede, e Maria, a compaixão, símbolos associados do ideal de salvação dos homens.

Mas é na 23ª meditação, onde retoma a "Dor de Maria na agonia de Jesus", que Conselheiro fecha a idéia: "Maria sofre a mesma agonia que o Filho. O Filho e a Mãe se confundem no mesmo martírio. Que a mãe interceda, que todos os fiéis sigam as suas virtudes, com gratidão e amor, emendando o procedimento errado e considerando que suas vidas são mortas para este mundo" (Otten, 1990, p. 208, grifos meus).

Conselheiro distingue Eva de Maria, por suas reações frente ao madeiro, início da agonia dos homens e início de sua redenção, pela agonia de Jesus, respectivamente. A primeira é a causa da decadência do homem, a segunda é sua redentora, pelo efeito

catalisador de sua participação no mistério, que é único e se entende como poder de intercessão e modelo de virtude. Eva é *mundana*, Maria é *mística*. De novo, o resgate de uma ruptura.

Último ponto interessante, aqui, para análise das prédicas de Conselheiro: os períodos em que são datadas. O primeiro caderno data de 24 de maio de 1895, onze dias após a abertura das Santas Missões em Canudos. Versões atuais afirmam que este caderno traz uma tradução do Novo Testamento, na primeira parte, que se encerra sem justificativa em Rm 12. O que haveria causado tal interrupção? Talvez, a seqüência de Rm, que começa o capítulo 13 assim:

*Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus./ 2. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação (Rm 13, 1-2)*¹⁸.

Sintomático, também, que Hoornaert centre sua leitura da teodicéia de Conselheiro, no segundo caderno, em Rm 5,20: "Veio, porém, a lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça".

Datado de 12 de janeiro de 1897, entre a terceira e a quarta expedições a Canudos, as Prédicas de Conselheiro anunciam a necessidade de resistência a uma força exterior, disruptora e desagregadora, identificada com a prostituta do Apocalipse de João¹⁹. E ele conhecia bem o efeito desagregador de tal ruptura, de ser abandonado pelos que deviam ter cuidado dele.

O prenúncio de ruptura se confirma. A Canudos que se consome sobre destruição e fogo anuncia o "fim" de Conselheiro. Mas as imagens da destruição e do fogo são somente o "começo" para Gentileza, como se ele desse continuidade aos enigmas e pregações daquele. Se Conselheiro não vê o fim que prenuncia, é a visão do fim que desperta Gentileza para o anúncio da "boa nova"²⁰.

Se em Conselheiro é necessário decifrar os indícios da configuração do elemento quaternário, em Gentileza ele é claramente

¹⁷ A cruz tem um papel importante na simbologia escatológica do Conselheiro. Descrevendo seus hábitos, Hoornaert (1997, p. 60-61) escreve: "Dorme pouco e costuma dormir no chão duro, ao lado da cama. E principalmente: usa o sinal-da-cruz. A cruz orienta e situa o monge. O já abundante simbolismo da cruz, proveniente das culturas do Oriente Médio, é enriquecido pela história da paixão e morte de Jesus. A cruz é cósmica: abrindo os braços Cristo abraçou o mundo, o círculo da terra. A cruz é árvore da vida (Gn 2,9) e da sabedoria (Pr 3,18). É a única esperança."

¹⁸ Devo essa menção ao doutorando de Teologia Pedro Lima Vasconcelos, em palestra proferida na PUC-SP, em agosto de 2000. Ver também Vasconcelos (2000).

¹⁹ "Orgulhosa e fechada, imperiosa e racional, central e dominadora, destruidora da natureza, a república, no imaginário do Conselheiro, é o oposto do paraíso, jardim aberto e acolhedor, puro e livre, onde faz bem passear e gozar da natureza. A república é a mulher prostituta do Apocalipse de João: 'vem (diz o anjo), vou mostrar-lhe o julgamento da grande prostituta,/ que está sentada à beira de águas copiosas./ Os reis da terra prostituíram-se com ela,/ e com o vinho de sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra'" (Hoornaert, 1990, p. 71).

²⁰ Outros processos disruptores associados com incêndios que causam repercussão coletiva já geraram o anúncio profético do fim dos tempos. Miranda relata um episódio ocorrido na década de 60, em Couro de Porco, povoado de Correntina, no Oeste Baiano: "Uma senhora idosa ouvira pelo rádio a notícia sobre o incêndio que estava acontecendo na Mata dos Pinhais, no estado do Paraná. [...] Depois de ouvir o noticiário, a velha senhora saiu de casa em Couro de Porco, alegando que recebera um aviso de Deus de que, em breve, o mundo iria acabar em fogo se as pessoas não passassem a guardar (não trabalhar) todas as segundas-feiras, que deveriam ser reservadas para a reza. Perdidos naquele sertão, muitos foram, homens e mulheres, os que se tornaram adeptos da boa-nova e passaram a se reunir toda segunda-feira para salvar o mundo que estava na iminência de ser consumido pelas chamas" (Miranda, 1999, p. 41).

identificado. Logo no início de seu livro, Guelman (1997, p. 34) escreve:

Gentileza lança mão de uma simbologia religiosa que desperta a atenção pelos signos dos quais se vale e pelo acréscimo de letras nas palavras. Essa forma singular de apresentar-se marca a apropriação de uma simbologia trinitária e quaternária que Gentileza desenvolve em sua linguagem: "O UNIVVERRSSO" é a criação conjunta de F/P/E (Pai, Filho, Espírito) em WV e duplamente participação em RR e SS. Assim como o AMORR ao qual ele sempre se referia: "amor material se escreve com um R, amor universal se escreve com três R: um R do Pai, um R do Filho, um R do Espírito Santo – AMORRR".

Esta mesma marcação aparece em F/P/E/N, incorporando um quarto termo (N) "SSENHORRA" em sua visão religiosa. Para o Profeta, todos estes termos manifestam gentileza, reafirmando a extensão de sua simbologia.

Na construção simbólica de Gentileza, N é tanto Nossa Senhora como Natureza, elementos femininos que se confundem e explicitam uma única realidade universal:

Trindade ou quaternidade dizem a mesma coisa. Não são números. São arquétipos que usam os números simbolicamente para expressar uma totalidade [3+4 = 7 expressões de totalidades dinâmicas para dentro e para fora] que encerra Deus e Natureza, ser humano [homem e mulher] e universo, o tempo e a eternidade (Boff in Guelman, 1997, p. 11).

Vê-se que o princípio da simbologia quaternária se expressa no termo UNIVVERRSSO, como quatro componentes presentes no mundo²¹, seja em sua formação, seja em sua manifestação. Daí que as "prédicas" de Gentileza abordem o vivido, sob orientação de uma máxima absoluta: "Gentileza gera Gentileza".

Trata-se efetivamente de uma nova orientação, de reordenar um mundo para a salvação dos homens:

Nós estamos nos fins dos tempos, justamente eu digo assim: – Meu filho, hoje do jeito que nós estamos, estamos no fim dos tempos, não pode mais condenar a ninguém, porque já tá tudo condenado. Temos que perdoar o pecador, não pode mandar ninguém pro inferno. O inferno tá lotado. Agora nós temos que orientar e mandar para o céu. O céu está vazio. As portas estão abertas, tem lugar prá todo mundo (Guelman, 1997, p. 66).

O mundo deve ser reordenado, mas Gentileza é só um orientador, não tem o "poder" de organizar sozinho o mundo à sua volta:

Aí muitos me perguntam: – Quem é você profeta? Aí eu digo: – Eu não sou mais do que ninguém, pela minha missão, que o Pai me deu, eu sou de vocês o irmão mais velho. Eu sou São José. Vou aprovar vocês e o mundo. Todo papai honrado no mundo ele me representa (Guelman, 1997, p. 56, grifos meus).

Essa concepção de ordem através do estabelecimento de um parentesco é uma referência presente também em Conselheiro, como escreve Hoornaert:

Por estranho que pareça, o fato de Conselheiro viver tão recluso não impede que todos o tratem de pai. Mais: ele é a imagem perfeita do pai. [...] o Conselheiro chama a todos de irmãos e por todos é chamado de "meu pai conselheiro". Os habitantes de Canudos são filhos do Conselheiro, irmãos entre si, anjos da guarda do querido pai. O celibatário marca e identifica o sangüíneo: eis a originalidade. O parentesco de sangue é subordinado a um apreciado e respeitado parentesco espiritual. A partir desse parâmetro, o mundo vira uma família (1997, p. 49, grifos meus).

Já Gentileza não é pai, mas irmão mais velho. Mas também "é São José", representação do pai na Sagrada Família. Indecisão ou enigma? Gentileza abandona a família consangüínea para compor a família espiritual.

Nessa sua missão, reconstitui a família e reorganiza o seu mundo: "E a mamãe de Jesus? O que ela é de todo mundo? A mamãe de Jesus é a irmã mais velha. É a mamãe de todo mundo. É o Espírito Santo. Toda mamãe honrada é uma princesa amada. Representa mamãe de Jesus" (in Guelman, 1997, p. 57, grifos meus).

Gentileza-irmão-mais velho e Nossa Senhora-irmã-mais-velha: uma projeção consolidada que necessita de justificação. Daí que, em suas "prédicas murais" nos viadutos do Caju,

[...] a introdução do quarto termo "SSENHORRA MAMAE AMARRIA APARRECIDA" surge [...] como sustentação de um plano ético-moral voltado ao mundo. A "mulher" deve lembrar que é antes de tudo uma "SSENHORRA". A ela cabe "AMORRR" e "HONRRRA". Se a trindade afirma a criação do universo em F/P/E, no desígnio de "DEUS-PAE-GENTILEZA", a quaternidade afirma que o mundo não é só criação, mas também afastamento do mal que constantemente cerca o homem. A "SSENHORRA" é, então, a base e o solo desse plano, compreendendo, nessa simbolização, a materialidade do mundo – redimido do mal – e a espiritualidade de um universo à luz de DEUS-PAE-GENTILEZA (Guelman, 1997, p. 197-198, grifos meus).

Na figura de Maria, Gentileza reincorpora o feminino na simbologia que prega, inscrevendo-o no concreto, dando-lhe concretude, como se tratasse de uma inferência/inversão sobre o abandono da família.

Se Gentileza não pode reordenar o mundo, é porque o mundo já se acabou, como na metáfora do circo? Simbolicamente sim, pois "estamos nos fins dos tempos". Entretanto, no desenvolvimento de sua elaboração, "o mundo não se acaba, o mundo é o nosso pai" (in Guelman, 1997, p. 67), porque "o corpo nosso é o corpo do Pai. Ele é o criador. Então nosso corpo é a casa de Deus. O Espírito Santo é o bom inquilino, um bom inquilino não

²¹ Presentes de forma distinta e contraditória, em verdade. Enquanto em WV é criação conjunta de F/P/E, em RR e SS é duplamente participação de N – SSENHORRA. Assim, pode-se supor que o amor universal escrito com três R é a incorporação da participação da SSENHORRA no mistério: "um R do Pai, um R do Filho e um R do Espírito Santo". Gentileza é o AMORR expresso no UNIVVERRSSO MUNDO.

vai morar numa casa que não seja preparada [...] o Espírito Santo de Deus não vai se alojar num corpo que não esteja preparado" (in Guelman, 1997, p. 59).

Aqui parece estar sua confissão codificada: Nossa Senhora-irmã-mais-velha-Espírito Santo, uma síntese entre o passado abandonado, em busca do aprimoramento do corpo, que é a casa de Deus, e um presente representado na imagem perfeita do pai, um novo corpo, incorporado e adornado pelo profeta, como o próprio anúncio da boa nova. Redime-se com o feminino e encontra um caminho. Está aberto ao mundo.

Desta forma, buscar e encontrar a salvação é uma opção pessoal de cada um e, no conjunto, a possibilidade de reordenação do mundo:

Eu pergunto a vocês: no mundo, meu filho, quem é mais inteligente, o livro ou a sabedoria? Não é a sabedoria? Então, eu sou a sabedoria, nós somos a sabedoria de Deus. Com a sabedoria de Deus nós escrevemos o livro, o livro não escreve sabedoria. O mundo é uma escola, nossa cabeça é nosso mestre. [...] Agora muitos me perguntam assim: – Aonde é o céu, profeta? – O céu é a mente positiva de cada um, é o paraíso (in Guelman, 1997, p. 43, 66).

Encontrar essa salvação, então, é ordenar o mundo: "Depois de eu passar o visto no jardim, vocês vão ser os jardineiros. Do jeito que está, tá um jardim abandonado, tudo atrapalhado. Todo setor que não tem administração é avacalhado, bagunça. É o que está acontecendo: tem que ter ordem, amor" (in Guelman, 1997, p. 61).

Aqui, o ex-empresário encontra o profeta e o subsidia. Com efeito, são vários os registros da vida do "profeta de lá" que encontramos nas falas e escritos do "profeta de cá". Alguns mais superficiais, outros mais profundos. Presenças que parecem oscilar segundo as contradições que geraram no cotidiano de José Datrino e que o levaram à ruptura e à metamorfose.

Em Gentileza, há "uma concepção complexa da relação ordem-desordem-organização" (Araújo, 2000, p. 48), pois o princípio que explica a ordem dos fenômenos não esquece a desordem, assim como a organização do mundo, realidades notáveis do UNIVVERRSSO. Sua linha de metamorfose não exclui necessariamente suas contradições, mas as retoma como finuras psicológicas do discurso.

É esse o sentido que conforma sua idéia de religião: religar os particulares ao universal, sem aceitar que a lógica do particular se reproduza no universal:

– Profeta qual é a tua religião? Eu digo: – A minha não, a nossa. A verdadeira, aquela que Jesus ensinou. – Qual é? A católica? Não, Jesus não citou nome de religião nenhuma, Jesus ensinou assim: "Aonde estiver dois ou três reunidos em meu nome, lá eu estarei". Nesse caso toda religião do mundo poderia ser válida, tem seiscentas e tantas, todas poderiam ser válidas com uma condição: não cobrando, cobrou, tudo é traidor. Ai eu digo assim: meus filhos, quantos Deus nós temos no mundo? Não é um só Deus universal!? Então no mundo nós temos que ter uma só religião, uma só casa de Deus, uma só igreja. Religião é isso.

Nós estamos religados uns aos outros, religados a Deus, criador. A casa de Deus é uma só, olha o teto dela, o céu. Todo lugar que tiver no mundo tem uma casa de Deus. Agora adonde está a nossa salvação? Dentro da igreja da oração ou no nosso coração? (in Guelman, 1997, p. 63).

Gentileza denuncia que a lógica do dinheiro, que rege as relações entre propriedade, mercadoria e trabalho, invadiram o sagrado. No interior da religião, onde deveria reinar o AMORRR Universal, instalou-se o capeta/capital. Da mesma forma, a noção de corpo-casa-de-Deus não é desligada do mundo, ela também é trabalho: "O trabalho, nós não devemos transformar em sacrifício, mas sim como esporte de Deus abençoado, o trabalho. Nosso corpo é um maquinário, não pode parar senão enferruja, tem que dar manutenção, sempre em circulação, sempre em dia" (in Guelman, 1997, p. 65).

Renova-se a simbologia belicista, atualizada pela presença da força de um equivalente universal, mundano, que é capaz de se contrapor ao UNIVVERRSSO do sagrado.

Há, efetivamente, duas polaridades bem distintas nos depoimentos e painéis de Gentileza: a primeira, que associa trabalho e pobreza, em contradição com riqueza/capitalismo; a segunda, que associa Deus, trabalho e riqueza, em contradição com o capeta/capitalismo/pobreza. Exemplos:

☆ GENTILEZA → CONTRA → O → PECADO →
 CAPITAL → ↑ → NÃO → PODEM → ANDARR → MAL →
 TRAPILHOS → DE → CALSAS → CURTAS → COM →
 O → PEITO → DA → CAMISA → ABERTA → DESCAMISADOS
 PARA → COM → JESSUSS → E → DEFUNTOS → ANBUCLAN
 TES → CONTAMINANDO → 95 → POR → CENTO → E →
 POBRES → DUENTES → CTGOS → NO → PECADO → CA
 PITAL → SATANA → ↑ → POR → JESSUSS → GENTILEZA

Figura 1: Transcrição do painel nº 39 dos viadutos do Caju (in Guelman, 1997).

☆ GENTILEZA → GERA → GENTILEZA
 AMORRR → MEUS → FILHOS → A → HUMANIDADE
 DO → MUNDO → NÃO → PRECISA → DE → TRABALHAR
 PARA → COM → O → CAPITALISMO → NÃO → SSE → ATRAPALHAR
 → PRECISAMOS → DEMINISTRAR → AQUILO → QUE →
 DEUS → NOSSO → PAI → GENTILEZA → NOS → DA → TUDO
 RIQUEZA → A → NATUREZA → AMORRR → POR → JESUS

Figura 2: Transcrição do painel nº 34 dos viadutos do Caju (in Guelman, 1997).

É de supor, assim, que Gentileza deve ter vivenciado duas rupturas associadas ao incêndio do circo: no episódio de seu chamado, ocorrido no momento em que trabalhava com "um caminhão de sua propriedade [...] entregando mercadoria", como ruptura do ethos capitalista que até então o orientava. Desta feita, o incêndio do circo, mundo (arredondado) de promessas de ludici-

dade que foram derrotadas, foi um ato de traição. A condenação do mundo, Gentileza a localiza no desvirtuamento da religião pelo capitalismo, como *um mal e o mal*²²:

[...] não dê esmola a padre, não dê esmola a pastor, são tudo traidor. O padre tá esmolando, o pastor tá pastando, e o papa tá papando, papão, papão do capeta capital. O papa anda em cima de tapete de ouro em Roma, o papa senta em cadeira de ouro, come com talher de ouro. Aquela cúpula que o papa tem na cabeça é brilhante, se vender aquele brilhante dá pra matar a fome. O papa e seus brilhantes de ouro e os filhos dele morrendo de fome. Isso é Deus? Não! Agora, esses padres, pastores, pronunciando o nome de Jesus, têm carro do ano, têm palacete, estação de rádio, têm avião pra viajar. Às custas de quem. Das irmãs que estão na paróquia (in Guelman, 1997, p. 55, grifos meus).

De novo, o feminino se insinua, agora custeando os luxos e as traições dos agentes eclesiásticos, associados ao capitalismo, promovendo a exploração humana.

Em verdade, nesse conjunto de representações do mal e da exploração, situa-se um elemento primordial, a ser combatido: o sofrimento.

Sua segunda ruptura provavelmente deriva disso: Gentileza rebelar-se não contra Deus, mas contra o "capeta/capital", "padres e pastores", e estes talvez tenham lhe ensinado e prometido um mundo que não queima famílias e crianças num circo, onde deveriam estar se divertindo. Daí que inscrever suas "prédicas murais" nos concretos contemporâneos da metrópole parece explicitar uma finalidade que evidencia o lugar

*onde os pobres, vítimas do "capeta-capital", costumam amontoar-se para sonhar com um mundo melhor. Assim como Moisés que restabeleceu a ordem utilizando os mandamentos inscritos em tábuas de pedras, Gentileza, após um longo tempo de peregrinação, resolveu como Moisés escrever nas pilastras dos viadutos do Rio de Janeiro [...] a sua mensagem universal.*²³

As modulações do discurso messiânico: do "substrato cultural comum" aos "mitos individuais"

No ponto de saída deste ensaio provisório, reconheço os limites de um traçado ainda superficial do objeto esboçado. Entretanto, a pretensão aqui exposta não foi a de afirmar que o messianismo emerge unicamente das rupturas do cotidiano dos sujeitos. Longe disso. A ausência de uma leitura histórica e estrutural da inserção desses "profetas" é intencional e manifesta uma

preocupação: busco provocar a "necessidade de se recuperar a problematidade do 'problema'" (Saviani, 1993, p. 20), discutindo a importância da formação da pessoa e dos elementos disruptores presentes em seus cotidianos, para ampliar a reflexão sobre o tema. Como não há messianismo sem profeta, torna-se importante analisar a trajetória biográfica de tais sujeitos, uma vez que eles "são pessoas que, freqüentemente, 'nasceram de novo', a partir de acontecimentos pessoais que abalaram profundamente suas estruturas, seu ser [...] feitos sob medida para conduzir à viabilização de uma nova vida coletiva" (Consorte, 1983, p. 46).

Os estudos clássicos sobre os messianismos e seus profetas secundarizaram esse aspecto. Assim, quando discute o estudo de Duglas Teixeira Monteiro, Brandão (1987, p. 127) afirma:

*Do 1º João Maria a Adeodato, não há só um profeta no Contestado, há alguns. Em momento algum de Os errantes do novo século, Duglas Teixeira Monteiro ocupa-se de descrever com mais do que meio parágrafo cada um deles. Há poucos dados e parece que os atributos da pessoa não interessam muito.*²⁴

Dessa forma, pretendi desenvolver uma análise mostrando que, apesar das diferenças históricas e sociais, entre Conselheiro e Gentileza, efetivamente, há mais aproximações do que as aqui identificadas: a violência, como expressão de um belicismo exógeno ou endógeno, que provavelmente encontra na formação religiosa condições de *projeção* das *cisões* no cotidiano, vividas como *inversão* (Bertrand, 1989, p. 17). Nesse processo, muitas vezes, o profeta se identifica na inversão, fortalecendo a ilusão. "Assim, a religião pode ser interpretada como o esforço do homem em *suprimir o sofrimento que provém da clivagem*, e em ser restaurado na sua unidade" (Bertrand, 1989, p. 17). Daí, a máxima de que "Gentileza gera Gentileza". Trata-se da criação poética que evoca o estabelecimento do círculo UNIVVERRS-SAL, como Schelling afirma a respeito de Dante: "que o indivíduo forme em um todo a parte do mundo a ele revelada e, da matéria de seu tempo, de sua história e de sua ciência, crie para si sua mitologia" (in Guelman, 1997, p. 229). Trata-se de suprimir o sofrimento, porque "as razões de acreditar em Deus nada têm em comum com a necessidade de explicar a origem do sofrimento" (Ricoeur, 1988, p. 51). As origens do sofrimento, o sujeito as encontra no mal sofrido.

E Ricoeur já havia afirmado:

[...] todo o mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém. A violência não pára de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento.

²² Como afirma Ricoeur (in Guelman, 1997, p. 147): "É de fato porque o mal é a experiência crítica por excelência do sagrado, que a ameaça de dissolução da ligação do homem a seu sagrado faz ressentir com a maior intensidade a dependência do homem às forças de seu sagrado".

²³ O presente comentário foi extraído de uma resenha deste texto apresentado originalmente na ANPOCS, elaborada pelo acadêmico de Ciências Sociais da UENF Rudolf Rotchild, a quem agradeço aqui.

²⁴ Assim como é importante recuperar a trajetória individual dos profetas, torna-se importante também estudar a trajetória biográfica das lideranças religiosas atuais, como no neopentecostalismo, para compreender o discurso elaborado e difundido desde sua alta hierarquia.

mento. Desde então, toda a ação, ética ou política, que diminui a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros diminui a taxa de violência no mundo (1988, p. 48, *grifos meus*).

Entretanto, a ruptura (a supressão do sofrimento) somente acontece quando o passado for ultrapassado em proveito da realidade transformada, escapando à ilusão que a restrição ao passado alimenta.

Também os sonhos – e como estes profetas sonham! – revelados na forma de “visão” ou “chamados astrais”. Enquanto José Datrino ouve os chamados “em voz astral”, Antônio Vicente teve uma visão, como confessa o já Conselheiro:

Numa de suas prêdicas, Maciel confidenciou que teve uma visão: Jesus lhe teria dito: 'Sairás, Antônio, pelos sertões, como teu xará de Lisboa, a fazer penitência, pregando meu evangelho e as escrituras sagradas. Sofrerás perseguição dos maus e dos hereges, que retribuirás com benefícios derramados por onde passares. Terás como Pedro, Paulo e todos os meus discípulos, o meu povo que te seguirá e de que serás o guia. Encher-te-ei de poder na terra e serão tu e teus adeptos cheios de graça na vida eterna' (Hornaert, 1997, p. 18).

Mais adiante, Hornaert (1997, p. 54) escreve:

O sonho revela a [...] missão. Nenhum teólogo lhe traça o caminho, nem a leitura da Bíblia o orienta: ele dirige seus passos pelo sonho que lhe vem direto de Deus e que revela o que a lógica teme descobrir. [...] O tema é tão recorrente na história do cristianismo que se pode falar em "cristianismos oníricos".

Hornaert (1997, p. 16-17) afirma que

Antônio Vicente sonha com imensos espaços sagrados, imagina-se marchando em direção ao indizível através de uma geometria traçada por suas próprias mãos. O templo de Salomão é modelo de um mundo geométrico que o Beato atravessa em seus sonhos. A tosca igreja de pedra é a "cidade de Deus" da qual os cristãos são as pedras. É o horizonte de sua própria compreensão do mundo. A igreja define o mundo.

Já em Gentileza, toda sua vida de profeta é a extensão de um sonho iniciado com os “chamados astrais”, que ele colore em si mesmo e no concreto da cidade. Para ele, o mundo é um jardim, e ele, um jardineiro.

Também compõe o escopo dessas aproximações “a exclusão do ser cognoscente do seu próprio conhecimento” (Araújo, 2000, p. 22). A idéia assenta-se em Hornaert: na época de Conselheiro, as mudanças conflitantes da passagem a uma sociedade moderna e, na época de Gentileza, a migração e a conformação populacional brasileira fazem com que a pessoa sertaneja saia do horizonte cognitivo da sociedade. O ideal coletivo manifestado na Belo Monte de Antônio Conselheiro, com seus seguidores, não encontra a mesma repercussão no Rio de Janeiro de Gentileza, este sem seguidores. Enquanto Conselheiro define o reino de Deus em um lugar, Gentileza acredita que qualquer lugar é o reino de

Deus, desde que existindo amor, ordem e organização. No contexto dos conflitos entre o tradicional e o moderno, Conselheiro encontra campo para suas idéias e ações, tornando-se um negociador. Na metrópole, a ideologia individualista, que despreza negociadores, descarta Gentileza como um “maluco beleza”: torna-se, então, um profeta perdido no delírio urbano, entre grafites e outros registros visuais espalhados pela cidade.

Nem por isso o profetismo (de Gentileza) torna-se ineficaz, como supõe Burity (2000, p. 9). A ausência de uma comunidade de seguidores claramente reconhecida em espaços demarcados social e culturalmente talvez esteja indicando que uma das características do messianismo na “sociedade presentista” (Burity, 2000, p. 9) seja a de que o discurso profético influencia sujeitos diversos, mas em uma sincronicidade de reconhecimentos difusos entre os mesmos e o profeta. Tal parece ser o caso de Gentileza.

Finalmente, manifesta-se na trajetória dos dois personagens a configuração contextual das mundividências proféticas, ora restritas, ora transbordantes.

Em Conselheiro, uma mundividência oscilante entre o tradicional e o moderno, de fundamentos religiosos; em Gentileza, uma mundividência mítico-poética, que configura a forma como o próprio texto poético alcança transcendência, segundo Lyra (1998, p. 130-131):

Como procede a poesia para superar a localidade e a momentaneidade da substância problematizadora e alcançar a transcendência? Como expressão, a poesia é o produto da sua objetivação pelo poeta mediante a palavra – o poema. Pois bem: todo indivíduo que [...] dedica sua vida a escrever poemas, deve ter: (a) uma maneira pessoal de combinar as palavras no verso – vinculada a um desejo de atingir a perfeição; (b) um determinado modo de ver o mundo – vinculado a um desejo de comunicar essa mundividência a um público universal; (c) um certo ideal de comportamento – vinculado a um desejo de incorporar ao padrão de vida do seu público a sugestão de mudança implícita em seus versos.

Enfim, a novidade de Conselheiro é sua heresia,

[...] aspecto que estudiosos tendem a não considerar suficientemente, ao afirmarem que o problema do Conselheiro com a igreja católica não se deu em termos doutrinários e que sua teologia era tão convencional quanto a da instituição de seu tempo. O problema crucial, doutrinário e não apenas disciplinar, é o da insubmissão e o da consciência de autonomia [...] a liderança religiosa de Antônio Conselheiro extrapolou, e muito, o restrito lugar determinado pela instituição eclesiástica a seus leigos (Vasconcelos, 2000, p. 147).

Já a novidade de Gentileza é que ele permite pensar, nessa discussão, que se trata não somente da criação de profetas e dissidentes religiosos formados sobre “um substrato comum do catolicismo rústico, sobredeterminados pelas conjunturas políticas”, mas também de criações detonadas pelas rupturas na estrutura psíquica dos sujeitos, que se ordena no cotidiano dos mesmos. Se, em Gentileza, essa ruptura é mais sentida, mas também mais ressentida, é porque está mais próximo de nós, como

vários outros profetas do cotidiano que tornamos exóticos na cena urbana.

Cabe aplicar a esses profetas – e às rupturas por eles vividas – a resposta elaborada por Consorte sobre a marginalização imposta às comunidades messiânicas:

Não é o mundo novo que os marginalizou e que eles agora, em contrapartida, renegam. É um espaço de liberdade balizado por uma ordem religiosa estribada na criatividade do líder e nas revelações daqueles que, como ele, entram em contato com a divindade: as virgens santas, por exemplo (Consorte, 1983, p. 48).

Entre outras conclusões, também cabe afirmar que, se há um “substrato cultural comum do catolicismo rústico” atuando na criação dos profetas, certamente ele não se conforma com a fragmentação da metrópole. Pode se aplicar ao messianismo de Antônio Conselheiro – sem anular sua originalidade –, mas não ao profetismo de Gentileza, que inaugura uma terceira criação: trata-se não do profeta tradicional ou do dissidente religioso, mas de um sujeito que elabora um mito individual, que constrói uma “hipérbole transbordante do cristianismo onírico”; é um profeta e, ao mesmo tempo, grafista dos delírios urbanos do fim dos tempos.

E, como ele, há outros...

Referências

- ARAÚJO, A.R. de S. 2000. *Complexidade e multidimensionalidade: as metamorfoses do olhar para uma educação da inteireza humana*. Lorena, SP. Dissertação de Mestrado em Educação. Unisal, 456 p.
- AUGRAS, M. 1996. *O ser da compreensão*. 6ª ed., Petrópolis, Vozes, 96 p.
- BERTRAND, M. 1989. O homem clivado – a crença e o imaginário. In: P. SILVEIRA e B. DORAY (orgs.), *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, São Paulo, Vértice, p. 15-40.
- BÍBLIA SAGRADA. 2007. Edição pastoral catequética. 173ªed., São Paulo, Ave-Maria.
- BOURDIEU, P. 1974. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 361 p.
- BRANDÃO, C.R. 1987. *Festim dos bruxos*. São Paulo, Ícone/ Campinas, EdUnicamp, 234 p.
- BURITY, J.A. 2000. Sintomas e máscaras do milenarismo numa sociedade presentista. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, XXIV, Petrópolis, 2000. *Anais...* 22 p.
- CONSORTE, J.G. 1983. A mentalidade messiânica. *Ciências da Religião*, 1:43-55.
- DUMONT, L. 1985. *O individualismo: uma leitura antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 283 p.
- GARRET, A. (org.). 1997. *Canudos – terra em chamas*. São Paulo, FTD, 224 p.
- GUELMAN, L. 1997. *UNIVVERRSSO GENTILEZA: a gênese de um mito contemporâneo*. Niterói, UFF/Pontuar, 239 p.
- GIRARD, R. 1990. *A violência e o sagrado*. São Paulo, EdUnesp/ Rio de Janeiro, Paz e Terra, 391 p.
- HOORNAERT, E. 1997. *Os anjos de Canudos: uma revisão histórica*. Petrópolis, Vozes, 98 p.
- KUHN, T. 1978. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 257 p.
- LYRA, P. 1998. A transfiguração poética do elemento local. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA, IV, Ilhéus, 1998. *Anais...* Ilhéus. UESC, p. 129-144.
- MIRANDA, A.F. de. 1999. O catolicismo devocional-tradicional no Oeste Baiano: incursão ao mundo das crenças populares. *Revista de Divulgação Científica*, 3:23-55.
- NEGRÃO, L.N. 1983. Surtos messiânico-milenaristas no Brasil. *Ciências da Religião*, 1:51-66.
- NOGUEIRA, A. 1974. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Nacional, 256 p.
- OTTEN, A. 1990. “Só Deus é grande”: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. São Paulo, Loyola, 393 p.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. 1985. *Religião e dominação de classe: gênero, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 357 p.
- RICOEUR, P. 1988. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, Papirus, 53 p.
- SAVIANI, D. 1993. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. São Paulo, Cortez, 319 p.
- SIMMEL, G. 1967. A metrópole e a vida mental. In: O.G. VELHO (org.), *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 11-25.
- SOUZA, M.W. de. 1995. Recepção e comunicação: a busca do sujeito. In: M.W. SOUZA (org.), *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo, ECAUSP/ Brasiliense, p. 13-25.
- VASCONCELOS, P.L. 2000. Fundamentos bíblicos do “Arrasamento”: aproximações ao relatório do Frei João Evangelista sobre Antônio Conselheiro e seu Belo Monte. *Revista da APG*, 9: 25-43.

Submetido em: 06/08/2007

Aceito em: 10/09/2007