

Resenha

Os anjos de Canudos: uma revisão histórica (Eduardo Hoornaert). (Petrópolis: Vozes, 1997).

Sérgio da Mata*

Até bem pouco tempo os historiadores tinham deixado a cargo de sociólogos e antropólogos a tarefa de pensar o milenarismo. Só recentemente, trabalhos de Robert Levine, Jean Delumeau, Ronaldo Vainfas e vários outros têm revertido essa situação. *Os anjos de Canudos*, último livro de Eduardo Hoornaert, insere-se neste contexto de revalorização, no âmbito da historiografia, do estudo daquilo que Lanternari chama “expressões heterodoxas da religiosidade popular”.

Nascido por ocasião de um colóquio realizado na Universidade de Colônia em 1997, o livro de Hoornaert é inovador (e provocador) sob múltiplos pontos de vista. Tentarei dar conta das suas proposições mais instigantes, embora às vezes discorde delas ou as utilize como ponto de partida para reflexões próprias.

Autor de uma extensa e importante obra sobre a Igreja brasileira e latino-americana, o autor de *Formação do catolicismo brasileiro* não tem por objetivo esmiuçar Canudos e sua trajetória, mas antes apreciá-la a partir de uma outra ótica – a dos excluídos. “Este pequeno ensaio tenta apresentar a conhecida história nas categorias usadas pelos sertanejos que dela participaram” (p. 10). Sua fonte principal será o livro *O rei dos jagunços*, publicado em 1899 pelo jornalista Manuel Felício. Correspondente do *Jornal do Commercio*, Felício foi

* Mestre em História pela UFMG; FEMM – Sete Lagoas/MG.

posteriormente afastado da cobertura da guerra pelo Exército, de vez que demonstrava uma sensibilidade bem mais acurada em relação ao universo mental popular nordestino que a de Euclides da Cunha n' *Os Sertões*. É dessa etnografia alternativa de Canudos que se utiliza Hoornaert em seu ensaio.

A trajetória do Conselheiro, o cotidiano do arraial e dos desclassificados que engrossam suas fileiras emergem das belas páginas de *Os anjos de Canudos* não como excêntrico fruto de uma suposta “desinformação”. Tradições cristãs antiquíssimas, exclusão social, síntese de religião popular e oficial, tudo isso ajuda a explicar Canudos. Hoornaert rejeita uma certa análise de filiação weberiana, demasiado centrada na figura do líder carismático, para mostrar em que medida a religião popular nordestina (que ele tipifica como “catolicismo rústico”) foi negligenciada pelos estudiosos enquanto substrato do fenômeno. Um dos maiores méritos do seu livro, ao meu ver, foi ter demonstrado que esse catolicismo rústico, inclusive na sua expressão milenarista, nada tem de mortificante ou de excessivamente penitencial. A imagem passada em filmes como *Deus e o Diabo na Terra do Sol* ou *Canudos*, neste sentido, tem pouco a ver com a realidade.

O que ocorre ali é algo diferente. Ao lado das extensas ladainhas, da igreja, dos sacramentos trazidos por sacerdotes que vêm de fora, dos inflamados sermões do Conselheiro, o que reina é a *festa*: “Como em muitos lugares, a música ‘profana’ anima as noites canudenses, apesar das beatas insistências” (p. 36). A lição é simples. Se há boa dose de verdade na afirmação de Julio Caro Baroja (*Las formas complejas de la vida religiosa*. Círculo de Lectores, 1995, v. 1, p. 200) de que “la religión y la filosofía cristianas son, siempre, moderadoras de la alegría”, há que se reconhecer que esta fórmula tem grande dificuldade de se adequar – ou impor – ao universo religioso popular.

Uma melhor percepção da dimensão festiva de Canudos, atestada pelo autor, permitiria abordagens interessantes do milenarismo brasileiro, onde sobressaem duas “constantes” que, penso, ainda não tinham sido exploradas como deveriam: o revelador binômio guerra (violência) & festa por um lado, e, por outro, a instituição sagrada do espaço social. Hoornaert demonstrou estar atento para as duas possibilidades. Não por acaso, a segunda parte de seu livro intitula-se *A construção do espaço sagrado*, enquanto que o primeiro dos seus “mini-ensaios” vale-se da chamada “antropologia gerativa” de René Girard para explicar a violência sacrificial que se abateu sobre o arraial.

São justamente os “mini-ensaios”, que perfazem metade do livro, a parte da obra que me pareceu mais instigante. O primeiro deles, como dissemos acima, parte dos conceitos elaborados por Girard. A “modernidade” e a unidade republicana exigiam, diz o autor, a eliminação sacrificial de Antônio Conselheiro e seus seguidores. Realmente: a luta contra os “fanáticos” está imbuída de sacralidade e é, portanto, *profundamente religiosa*. Para Hoornaert, Euclides da Cunha exerce assim um papel fundamental – o de legitimar o sacrifício: “*Os sertões* é um livro articulado em torno da construção da civilização através da violência e da destruição” (p. 82).

Inversão e/ou suspensão temporária de parte das normas sociais, êxtase coletivo, retorno mítico à indiferenciação da *Urzeit*, desejo sagrado de destruição – não seriam características comuns à guerra e à festa? De fato, Caillois (*O homem e o sagrado*. Edições 70, 1988, p. 168) vê na guerra “a réplica moderna e sombria da festa”, e não deixa de ser interessante verificarmos o paralelismo e, mais que isso, a complementaridade dos dois fenômenos sociais no sertão baiano de 1897.

O próximo ensaio versa sobre a importância da obra de José Calazans, precursor na utilização da tradição oral no estudo da história de Canudos. Hoornaert insiste na importância da abordagem feita à maneira de Calazans, na medida em que recuperaria *de dentro* a lógica da mentalidade camponesa. É nítido o parentesco desta abordagem com o viés epistemológico do grupo de historiadores da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), do qual Hoornaert é uma das figuras principais: o desafio de se escrever uma história eclesiástica “a partir do pobre”.

É neste momento que, segundo me parece, Hoornaert assume posições que caberia problematizar um pouco mais extensamente. Não fica claro o estatuto da teoria na sua visão da disciplina histórica. Num primeiro momento, o que transparece é uma certa desconfiança em relação às iniciativas dos cientistas sociais em analisar manifestações particulares de messianismo e milenarismo num marco teórico pré-estabelecido. O elogio a Calazans (parte sempre de “fatos comprovados” e, assim, “inaugura uma postura propriamente historiográfica”) se faz em contraposição à perspectiva de uma Maria Isaura Pereira de Queiroz (cuja teoria do messianismo “não consegue vencer”). Ao leitor fica a impressão de que a teoria tenderia a afastar

