



Império e cavalaria na Guerra do Contestado

Pedro Agostinho
Universidade Federal da Bahia

e mail pedroago@ufba.br

Recebido em julho 2002

Aprovado para publicação em julho 2002

Resumo

Centra-se este ensaio em problemas de ritual e simbolismo que têm, como pano de fundo, as tradições — escritas, e, ou, oralmente transmitidas e repassadas —, da gesta carolíngia, em algumas de suas variantes, vivas no planalto central e meridional do Brasil, e periodicamente reatualizadas nas Cavalhadas; das festas do Divino Espírito Santo, levadas, na Idade Média, do reino de Aragão a Portugal, deste aos Açores e dali à Ilha e ao interior de Santa Catarina; dos ecos do Apocalipse de João; e da periodização histórico-teológica de Joaquim de Flora. Insere-se portanto, no mais amplo campo do messianismo-profetismo ítalo-ibero-luso-brasileiro, mas restringe-se deliberadamente, em sua análise, aos fenômenos religiosos que emergiram durante a Guerra do Contestado (1912-1916). Para tanto, vale-se de um espectro de elementos que, simbolicamente apropriados e articulados entre si pela população sublevada, lhe permitiram organizar-se em torno de um referencial, ideológico e ritual, que aqui se tenta elucidar e decifrar. E que teria por fim último instalar na terra, num “novo século”, o reino de uma “Nova Jerusalém”.

Palavras- Chave

Brasil: Ritual e Simbolismo; Milenarismo; Guerra do Contestado

Abstract

This essay centers on problems of ritual and symbolism that have as a backdrop medieval traditions from Spain and Portugal which still have variants in the central and meridian plains of Brazil: those of the Carolingian feat, the Divine Holy Spirit celebrations, the Apocalypse of John; and the historical-theological periodic division of Joaquim de Flora. Thus, this essay belongs to the broadest field of the Italian-Iberian-Portuguese-Brazilian Messianic-Prophetic tradition, but restricts its analysis to religious phenomena that emerged during the Contestado War (1912-1916). For such, a spectrum of elements that, symbolically appropriated and articulated with each other by the rebellious population, allowed them to organize themselves around an ideological and ritual reference point, which this essay attempts to clarify and decipher, that would have as a final purpose the installation on earth a “new century,” the kingdom of a “New Jerusalem.”

Keywords

Brazil: Ritual and symbolism; Milenarism; Contestado War.

“Que seria a *santa religião*? Ela era qualitativamente diversa do catolicismo romano, mas também o era da religião rústica [...] na liturgia [...] e nas crenças e na doutrina [...] a *santa religião* [...] chegou a esse limite em que surgem um novo Deus e uma nova revelação. Na prática, os sertanejos em armas deixaram de ser cristãos.” (M.V. de Queiroz 1981:260-1).

“[...] e eu rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que fique eternamente convosco, o Espírito de verdade, a quem o mundo não pode receber, porque não o vê, nem o conhece [...] Eu disse-vos estas coisas, permanecendo convosco. Mas o Paráclito, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, ele ensinar-vos-á todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito.” (João14:16,17,25,26)

“Eu lembro, tinha a época do Pai a época do Filho e a do Espírito Santo. A época do Pai já passou, a época do Filho também, e viria a época do Espírito Santo. Essa época do Espírito Santo seria a época do amor, da consolação, do conforto.” (O fabricanteiro de Pirenópolis, cit. por Brandão 1978:15).

1. Tem e não tem razão Maurício Vinhas de Queiroz quando, ao formular a sua pergunta sobre a Santa Religião da Guerra do Contestado, conclui que os sertanejos teriam deixado de ser cristãos e mergulhado em nova revelação, da qual surgiria um outro Deus. Na verdade, parece-me que um exame preliminar do universo simbólico dos rebeldes apontaria a possibilidade de haverem deixado de ser cristãos – em sentido estrito – e de obedecerem a uma revelação resultante de transformações sucessivas na tradição judaico-cristã, sem que isso acarretasse a presença de um novo Deus.¹ E o presente trabalho, por suas limitações de espaço, ficará restrito a um apontar de possível linha interpretativa, que teria como ponto de arranque a idéia de que, numa religião com um Deus simultaneamente trinitário e uno, haveria potencial para que, em momentos históricos específicos, fosse privilegiado um dos elementos da

estrutura trinitária sem que ficasse abalada a unidade do Deus. Noutras palavras, os sertanejos teriam realmente deixado de ser cristãos e continuado no culto de um Deus que o foi do judaísmo, do cristianismo e da Santa Religião. A idéia, aliás, é já antiga e remonta a Joaquim de Flora, que no entanto a apresentou em termos normativos e de interpretação da história, que se desenvolveria em etapas sucessivas presididas pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. No caso do Contestado e, mais amplamente, no caso do que denominaria a “área de tradição comum luso-brasileira”, há suficientes indícios de que aquele potencial se teria efetivado, ganhando especial relevo em épocas de crise, quando uma crença difusa, escatológica e milenarista emerge sob a forma quer de um messianismo político e erudito², quer de movimentos sociais de maior ou menor profundidade.

Nessa área, entretanto, o que se verifica não é apenas a atualização de uma virtualidade inerente à estrutura do Deus, mas a difusão das idéias do abade calabrês, sobretudo expressas sob a forma de rituais para os quais falta, pelo menos na consciência verbalizada de seus praticantes, o correspondente discurso teológico. Neste sentido, elas se teriam tornado míticas e como mito funcionariam, manifestando-se, ao nível da massa e não da elite letrada, mais através da linguagem comportamental dos ritos do que através de relatos ou depoimentos orais. O que não exclui, por outro lado, alusões esparsas e reminiscências como a que recolheu Brandão do “fabriqueiro” de Pirenópolis,³ e foi aqui tomada como epígrafe. Nessa qualidade de mito, passaram a ter toda a capacidade de fragmentação, reordenação e incorporação de novos elementos ou conjuntos de elementos significativos que se tornou responsável pela variedade de suas ocorrências rituais concretas, fenomenizações “de superfície” de um sistema mais profundo. É a partir de uma destas fenomenizações particulares, tomada em seu conjunto e ocorrida a partir do início da pregação do Monge José Maria, que desenvolverei o raciocínio, necessariamente precedido de breve introdução histórica.

2. Reduzido ao seu essencial, o pensamento joaquimista resultou em uma teologia da História dividida em três etapas: a Idade do Pai (1260 anos), de Adão a Cristo, e correspondente ao Antigo Testamento; a Idade do Filho (1260 anos), a que corresponde o Novo Testamento; e a Idade do Espírito Santo, à qual corresponderia o Evangelho Eterno, anunciado por um dos anjos do Apocalipse

(14:6). Nesta Idade, instaurar-se-ia a fraternidade universal entre cristãos, judeus e muçulmanos sob a égide do Espírito, e ela se oporia às precedentes, após a derrota do Anticristo, por uma série de traços distintivos (Bruneti 1974:55-9):

Idades

Primeira	Segunda	Terceira
Pai	Filho	Espírito Santo
Antigo Testamento	Novo Testamento	Evangelho Eterno
-----	Precursor: Osias	Prec.: S.Bento
Servidão	Obediência filial	Liberdade
Medo	Fé	Caridade
Casamento (Sacerdotal)	Sacerdócio (celibat.)	Monaquismo
		Espirit. sacramentos

Reunião dos Apóstolos ao povo de Deus na Terra.

Este esquema inspirava-se nas promessas de Cristo no Evangelho de João (14:16, 17, 25, 26), e nos estudos do Apocalipse a que o seu autor se dedicava. Antes, porém, que se desse o triunfo do Espírito Santo e que na terra os Apóstolos se juntassem ao Povo de Deus, um conflito apocalíptico oporia o bem e o mal, e este, destruído, daria passo à definitiva redenção dos eleitos.

Rapidamente difundido pela Europa, o joaquimismo alcançou a Inglaterra e veio a influenciar nas guerras camponesas da Alemanha (Engels 1975), tendo chegado a Portugal através da Catalunha, onde Ramón Lull e Arnaldo de Vilanova o representavam com maior força (Bruneti 1974:58). Dali, passou a Portugal com o séquito da Rainha Santa D. Isabel, que, aragonesa, partilhava com sua família da devoção ao Espírito Santo e ao ideário de Joaquim de Flora; essa família, aliás, dera proteção aos franciscanos espirituais que, negando a autoridade do Papa, tomaram posição ao lado do Imperador durante a querela das investiduras. A primeira festa do Império do Espírito Santo de que se tem notícia, em Portugal, ocorreu no convento franciscano de Alenquer em 1323. Os cronistas atribuem a D. Dinis e à sua esposa D. Isabel a fundação da Festa, mas Cortesão (1966:190-201, esp. 191), acha "mais crível que sua criação se deva a franciscanos, de tendência espiritual".

O ritual então celebrado tinha já as características básicas do que veio a ser diversamente chamado Império do Espírito Santo, Império do Divino Espírito Santo, Império do Divino ou simplesmente Festa do Divino, em toda uma ampla área de difusão.

Consistia, centralmente, na coroação de um Imperador e de dois Reis com as suas coroas distintivas, os quais eram escolhidos dentre homens do povo – aqui diferenciado de clero e de Nobreza – congregados na irmandade do Espírito Santo. O Imperador, além da coroa imperial, tinha como insígnia a vara simbólica da autoridade, e um acompanhamento de três juizes e duas donzelas, que figuravam como damas de honra. A seguir havia uma tourada, e a carne dos bois mortos servia para distribuição aos pobres (Cortesão 1966:196). É significativo que a coroação fosse realizada por um franciscano com paramentos de sacerdote, isto é, exatamente por um membro ordem que se opunha à prerrogativa papal de coroar o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. E, os bois mortos e consumidos, é possível que antes fossem sacrificialmente consagrados perante o altar das coroas, como ainda hoje ocorre nos exemplos açorianos do culto, vivos, pelo menos, nas ilhas e entre os imigrantes no Rio de Janeiro. Ignora-se, no entanto, quando foi incorporada ao ritual a libertação de um preso, que veio a figurar, pelo menos, em praticamente todas as variantes conhecidas a oeste do Zêzere, rio português que se lança no Tejo em sua margem norte.

Antes de 1321, só havia em Portugal quatro hospitais sob a invocação do Espírito Santo; e esta não existia para nenhuma das matrizes de freguesia nesse ano relacionadas. Mas daí até ao fim do século XVI, ou seja, depois da primeira realização do Império em Alenquer, encontram-se 75 matrizes, 80 hospitais e cerca de mil ermidas, capelas de igreja e conventos postos sob sua proteção. Em quase todos estes, celebravam-se os rituais do Império do Espírito Santo, e dele participavam todas as classes da sociedade, da família real até aos comerciantes e pescadores. Para seu processo de difusão ultramarina, entre o século XIV e meados do século XVI, há de ter sido importante que fosse o Espírito Santo o patrono de duas confrarias de Lisboa diretamente ligadas às navegações e comércio marítimo: a dos mercadores, e a dos pescadores e “mareantes do alto” (Cortesão 1966:196-198; Lapa 1953).

Do continente, a Festa passou às Ilhas Adjacentes e ali persiste no que seria, para muitos, a versão mais próxima do Império original, e o aspecto central da religiosidade insular. Mas alcançou também a África, Índias, Madeira e Brasil (Cortesão 1966:198) e ainda a Califórnia e a Nova Inglaterra, levada pelos emigrantes dos Açores (Mayone Dias 1980).

Para o Brasil, seria talvez possível tomar como hipótese de trabalho que a difusão do culto através do Atlântico se teria dado em três etapas principais e distanciadas no tempo. A primeira, quinhenista, seria talvez concomitante aos primeiros estabelecimentos da costa, de onde se teria espalhado ao longo das principais vias de penetração e comunicação: daí viria a ampla distribuição do culto no interior. A segunda seria devida a dois momentos de imigração compacta de casais açorianos; estes vieram para o Maranhão em 1619, e para Santa Catarina em levadas repetidas, entre 1748 e 1756. A terceira etapa estaria ligada à imigração, individual ou talvez em pequenos grupos, que provindo dos Açores se manteve até bem adiantado o século vinte, sendo responsável pela presença da Festa no Rio de Janeiro e Niterói, onde permanece como foco de identidade e de integração do grupo étnico imigrante. É possível que o mesmo aconteça em outros pontos do país, mas faltam-me dados a respeito. De todo modo, o processo de difusão dá-se direta ou indiretamente, a partir do Continente ou das Ilhas, sendo que a origem continental é, necessariamente, a mais antiga de todas.

Na medida em que foi vista como desafio à autoridade romana e papal, e à própria Igreja de Cristo por vaticinar – caso de Joaquim de Flora – ou exprimir simbolicamente no ritual – caso do Império do Divino – o fim da idade do Filho e a vinda da Terceira Idade, novo Pentecostes com o Espírito a imperar soberano, a Festa tornou-se alvo da repressão eclesiástica. A hierarquia católica procurou suprimi-la, pô-la sob controle ou mantê-la à margem das atividades oficiais da igreja romana e sua liturgia. Em Portugal continental, a tentativa de incorporar a festa à ortodoxia, despindo-a de seus traços heréticos, data da segunda metade do século XV e prosseguiu com êxito daí por diante (Cortesão 1966:200). O mesmo parece ter acontecido no Brasil onde quer que tenham chegado a presença e influência clerical; a melhor descrição e interpretação deste Império romanizado é sem dúvida a de Brandão (1978), mas outros exemplos há, como, dentre muitos, o das Festas do Divino que observei na Ilha de Santa Catarina (Florianoópolis, localidades de Ribeirão da Ilha e Santo Antônio de Jesus), o da que se realiza anualmente em Salvador, Bahia, e o da Festa de Parati, Estado do Rio de Janeiro.

Em Portugal, entretanto, a repressão foi mais longe e entrou pelo caminho puro e simples de coibir todas as manifestações consideradas profanas ou liturgicamente não ortodoxas, com o re-

sultado de praticamente fazer desaparecer a Festa. As mais recentes tentativas neste sentido datam do século XX; na Beira Baixa, houve proibições por volta de 1928 (inf. de campo), e em Tomar as comemorações se profanizaram e se tornaram sobretudo festejo turístico – a Festa dos Tabuleiros. Em Carregueiros, aldeia próxima, até aproximadamente 1975 se coroava o Menino Imperador, mas o pároco impediu que se continuasse o ritual (Manuel Joaquim Gandra, inf. pess.). Por outro lado, o ritual parece reviver em São Pedro de Sintra, com a introdução (ou reintrodução?) de características açorianas, como a “tourada à corda”, ao que parece devido a motivações turísticas. E no Brasil há pelo menos um exemplo de deliberada extinção do Império, pois em Florianópolis o vigário da Trindade conseguiu deslocar o foco do culto, substituindo, nele, o Divino pela Santíssima Trindade; ali, deixou de haver a coroação do Imperador, e os festejos ditos profanos transmutaram-se numa Festa da Laranja, com a coroação da respectiva Rainha. Isto, nos fins da década de 1950.

Por fim, as informações de que disponho sobre os Açores, e o contacto com algumas irmandades ou indivíduos dessa origem no Rio e Niterói, indicam que entre eles o Império do Divino procurou furtar-se à autoridade direta da Igreja, organizando-se graças a “sociedades particulares”, donas das suas próprias capelas e oficiantes do seu culto, que tendem a só recorrer ao sacerdote para celebração de ritos específicos, como a missa celebrada em certos momentos das cerimônias do Império. Correspondente a essa “marginalidade” e autonomia em relação à Igreja romana parece ter sido, embora por motivos diversos – distância, dispersão da população e falta de padres – a marginalidade e autonomia de que gozaram, no Brasil, as Festas do Divino na Região do Contestado, até à chegada dos missionários franciscanos no século XIX. Autonomia essa que se manteve e durou enquanto durou a ruptura total que a Guerra Santa veio criar. No entanto, boa parte dos Impérios brasileiros – senão todos – estão hoje submetidos à autoridade e influência do clero, com exceção possível daqueles de origem açoriana recente, isto é, dos mantidos por emigrantes ou por sua imediata descendência.

A tendência heterodoxa, desde o início verificada no culto, acentuou-se com as profecias do Bandarra, que se apoiaram no mito da Terceira Idade e foram retomadas pela mitopoiese sebastianista, quer em sua corrente popular, quer naquela que se revestiu de as-

pecto literário e erudito, levando Antônio Vieira a identificar a Terceira Idade com o Quinto Império. Este seria o Império Português e, precedido pelos outros quatro impérios – Assírio, Persa, Grego e Romano (sobrevivente na casa d'Áustria) – o império da conversão universal e harmonia entre católicos, hereges, judeus e gentios, cujas distinções se diluiriam na fé comum (Agostinho 1964-5:122-26). Para o entendimento dos movimentos brasileiros é essencial considerar o sebastianismo, particularmente em sua corrente popular – sem esquecer que esta, freqüentemente, tem sido criada e realimentada por informação oriunda de fontes eruditas (v. Azevedo 1947). Apenas como exemplo, e porque é relevante para o Contestado, o Pe. Antônio Vieira explicitamente equacionou o santo São Sebastião com o Rei Desejado e Encoberto, D. Sebastião, que na tradição popular está sempre num *locus*⁴ liminar entre a vida e a morte, o passado e o futuro: a Ilha Brumosa, o fundo do mar no Maranhão, a Pedra encantada de vários pontos do Nordeste, o céu de onde com suas hostes viria socorrer os seguidores de José Maria. Para esse desenvolvimento contribuíram, simultaneamente e em graus diversos, o messianismo e milenarismo cristãos e sua corrente joaquimita; o messianismo judaizante dos cristãos-novos, que assim encontrava expressão e proteção em uma crença de derivação cristã; e a influência, viva e vivida, das novelas de cavalaria arturiana de tendência mística no Portugal medieval e renascentista (v. Brunetti 1974).

Não eram apenas lidas as histórias da Távola na corte portuguesa: elas, aí, adquiriam o caráter de paradigma a ser imitado pelos cavaleiros, de “carta mítica” a estabelecer-lhes o ideal de conduta. Sabe-se que o Condestável Nun'Álvares Pereira tomou o casto e místico Galaad por modelo, ao ponto de praticar a castidade e se recolher ao convento quando largou as armas; e o Rei Menino, D. Sebastião, formara, na leitura das novelas e de conselhos de lá tirados, os ideais heróicos que o levaram a Alcácer-Kibir e à morte. Não é de estranhar, pois, que se julgue estar encoberto em uma ilha cheia de brumas, de onde regressará para reconduzir seu povo ao esplendor devido. A um mesmo lugar brumoso e liminar como esse, além das águas, foi levado Artur, rei dos celtas cristãos, derrotados e submetidos ao paganismo dos saxões: mas de sua ilha sempre poderá voltar para levar a sua gente à vitória. Num e noutro caso, no da novela arturiana e no da História portuguesa, um grupo social – aqui étnica e religiosamente definido – constrói sua identida-

de, seu mito e sua espera messiânica em torno de um líder que, sacrificado em combate e passado pela morte, regressará como o grande Salvador. A espera messiânica sebastianista, independente de qualquer efetivo movimento social, está firmemente atestada no Brasil (Cascudo 1979:700-702; Coelho 1973:1010-1013), em pleno século XIX. Mas, sendo embora óbvio que por trás dessa volta de um líder morto está o paradigma da paixão, morte e ressurreição do Cristo, tais articulações derivadas são menos óbvias no Contestado, apesar de se encontrarem presentes.

Considerados em sua distribuição geográfica, os rituais do Divino apresentam duas variantes ou sub-tradições básicas, sendo difícil, por enquanto, opinar quanto às causas que a isso teriam levado. A primeira variante tem como núcleo a já referida cerimônia de coroação do Imperador e a pomba como símbolo do Espírito Santo, estando ausentes símbolos de outras pessoas da Trindade. A segunda variante não tem a cerimônia da coroação, e, embora a coroa e o estandarte vermelho com a pomba branca ocupem lugar de preeminência, centra-se sobre uma imagem em que um ancião de barbas brancas, ostentando uma tiara, segura um crucifixo encimado pela pomba. Essa imagem, que evocaria antes a Trindade do que sua Terceira Pessoa, é no entanto chamada Espírito Santo pelos fiéis (Dias 1963:135-145; Agostinho, notas de Campo).

A variante em que não se coroa o Imperador só foi registrada a leste do Rio Zêzere, e tem hoje sua distribuição restrita à Beira Baixa. No resto de Portugal, isto é, nos poucos lugares em que se conservam resquícios do culto – S. Pedro de Sintra, Tomar, Carregueiros, Espite, etc. –, o que vigorou foi o ritual com coroação do Imperador. Este teve no passado muito mais ampla distribuição no Continente (Pereira 1965:305-10), e parece só não ter chegado a Trás-os-Montes, onde não há notícias de se ter cultuado o Divino (Cortesão 1966:200). E no Brasil, como nos Açores, é a segunda variante que persiste, submetida, por sua vez, a variações locais e regionais; o mesmo parecem indicar os dados disponíveis quanto aos Estados Unidos da América, e talvez quanto a outras áreas da diáspora portuguesa.

Essas variantes locais e regionais definem-se, por um lado, graças a diferenças e transformações verificadas no núcleo ritual (a coroação), e por outro à incorporação de rituais complementares, e mesmo de competições e dramatizações rituais mas não religiosas. Excelente exemplo de como isto ocorre é o de Pirenópolis (Brandão

1978), em que continua a haver duas coroas reais e uma imperial, reservada esta a representantes dos segmentos superiores da sociedade, e aquelas a rituais considerados “de pretos”. Nisto, evidentemente, influi a composição étnica e de classe da sociedade goiana, mas persistem as três coroas de qualquer modo. E aqui, em vez da tourada à corda dos Açores – que é, praticamente, o mesmo que a “Farra do Boi” da Ilha de Santa Catarina –, da Tourada medieval (Cortesão 1966:196) e da tourada à vara larga da Beira Baixa (Dias 1963:141, Agostinho, notas de campo), há uma Cavallhada em que o combate ritual não se dá entre homens e animais, mas sim entre grupos de homens opostos e simbolicamente definidos. Assim, enquanto ritualizações complementares ao seu núcleo, cavallhadas e touradas de vários tipos permitem definir outras tantas variantes da Festa do Divino. Se por trás daquele núcleo existe, como foi demonstrado, todo um pensar mítico apoiado na doutrina joaquimita, e se este pensar é capaz de incorporar novos significantes, mantendo-lhes – ou mais provavelmente alterando-lhes – os significados preexistentes, é então de se esperar que, dado o conjunto estruturado de uma variante discreta pertencente a esse campo ritual, seja possível decodificar o rito – especialmente se forem também conhecidos os significados anteriores dos significantes apropriados por essa *bricolage*.

Da comparação dos estudos de Pereira de Queiroz (1957a, 1957b), Vinhas de Queiroz (1981), Brandão (1978) e Fernandes (1953) extrai-se a convicção de que as Festas do Divino do Contestado pertenceriam ao mesmo tipo geral das realizadas em Pirenópolis, e caracterizadas pela ocorrência de cavallhadas dramáticas como parte integral dos festejos. Esse tipo geral estaria constituído por um conjunto de variantes distribuídas, pelo menos, no Centro-Oeste e interior do Sul brasileiro, e comporta, portanto, variações internas que não afetam a possibilidade de recorrer comparativamente ao conjunto, com o intuito de interpretar uma de suas variantes constituintes e localizadas. O que não impede, por outro lado, que elementos que compõem as variantes – como a cavallhada ou os Batalhões de Carlos Magno, isoladamente – se possam destacar do campo da Festa e ocorrer em outras comemorações festivas, individualmente ou não. Devido à escassez de dados e interpretações de pormenor para o Império e a Cavallhada na área de Palmas e do Contestado, nesta abordagem comparativa terá especial importância o já citado trabalho de Brandão, assim como os dados relativos ao Império de Alenquer no

século XIII, além do conhecimento acumulado sobre a matéria carolíngia em Portugal e no Brasil.

3. Com justeza, Pereira de Queiroz (1957a) apontou o estreito paralelismo entre, por um lado, a organização das Festas do Divino e das cavalcadas meridionais, e por outro aquela que para si criaram os sertanejos revoltados. Posteriormente, a mesma autora (1957b) aprofundou a questão, enfatizando particularmente a continuidade que houve entre uma e outra organização. O paradoxal é que essa continuidade de elementos significantes e a sua gramática prestaram-se a informar e construir simbolicamente uma ruptura estrutural, procurando implementar uma nova ordenação do mundo. E isto, mediante elementos preexistentes, quando fatores exógenos – a penetração de grandes empresas capitalistas e as mudanças na distribuição do poder após a República – desencadearam a crise nas estruturas da sociedade tradicional (v. Pereira de Queiroz 1957b, Monteiro 1974, Vinhas de Queiroz 1981). No entanto, e em termos do universo simbólico dos rebeldes do Contestado, assinalar a continuidade não basta: parece-me essencial tentar penetrar os significados desses elementos preexistentes, que os tornaram aptos a exprimir o anseio de uma nova ordem de mundo. A hipótese, aqui, seria a de que essa nova ordem já estaria em germe e potência nos rituais que foram modelo de organização para os camponeses rebelados. Neles se expressava simbolicamente, e estava *virtual e latente*, o anseio por uma sociedade livre das contradições e distorções vigentes naquela em que viviam.

Os dados de Pereira de Queiroz (1957a, 1957b), assim como fotos de seu trabalho, indicam estreita coincidência entre os elementos centrais da Procissão do Divino em Pirenópolis e no Contestado (v. Brandão 1978). Um Quadro Santo, formado por quatro varas sobrepostas e cruzadas nos cantos, onde quatro acompanhantes as sustentam, é precedido pelas bandeiras escarlates com a pomba do Divino, e por “virgens” vestidas de branco que também o ladeiam. Em seu interior, desfila o Imperador com coroa e ceptro de prata, e ao seu lado vai o portador da salva, de prata também, onde normalmente repousa a coroa. Quanto aos Reis, que eram coroados em Alenquer com coroas reais, não conheço dados do Contestado, mas em Pirenópolis as cerimônias de coroação secundária dão-se em dias posteriores às do Imperador. É possível, aliás, que isto acontecesse igualmente naquela cidade portuguesa, e que melhor conhecimento das fontes sobre o Contestado venha a revelar a sua existência.

Sabida a influência joaquimita na gênese do culto, a coroação do Imperador do Espírito Santo seria a fugaz instauração, no tempo atemporal e liminar da Festa, da esperada Terceira Idade. Com isto se ultrapassava ritualmente a idade do Filho, e poder-se-ia dizer que, pelas suas origens e simbolismo, não era esse um ritual *comemorativo* e atualizador de um passado mítico (ainda que histórico), como o é a missa; era, antes, um ritual *prefigurativo*, atualizador não de um passado mas de um mítico futuro, e tinha por respaldo um texto sagrado, vindo do passado mas, por profético, dirigindo-se ao futuro (João 14:16,17,25,26).

Sob o Império ritual do Espírito Santo, a liberdade e caridade vislumbradas por Joaquim de Flora atualizavam-se simbolicamente no libertar de um preso (por todas as limitações da estrutura social existente?), e no distribuir aos pobres ou a toda a população (há variantes neste ponto), o bodo do Divino. Caridade, *charitas*, estaria aqui significada pela distribuição de alimentos, ampla e não retribuída materialmente. Isto é, não pela *reciprocidade equilibrada* das trocas entre agentes simetricamente situados; nem pela *reciprocidade negativa* dos mecanismos de mercado ou da interação econômica entre agentes potencialmente antagônicos; mas por uma *reciprocidade generalizada* (Sahlins 1973). Com os bens concentrando-se num centro (graças à atividade da Folia), e dele fluindo para a comunidade dos fiéis, institucionalizava-se no âmbito da Festa um processo econômico de tipo redistributivo (Polanyi 1971: 250-256), com o efeito simultâneo de estabelecer igualdade e hierarquia no seu interior. Equalizavam-se entre si os agentes, os livres e o recém-liberto, indistintos na posição de receptores de bens. Mas perante eles hierarquizava-se positivamente o Imperador, ou, de modo mais correto, hierarquizava-se o Espírito que o Imperador, aleatória⁵ e temporariamente, representava enquanto significante do seu Império. Com isto, significava-se o superar e anular das distinções e oposições próprias à estrutura do social cotidiano e, pela sua realização ritual, o possível de uma outra ordem na sociedade.⁶ E nisto, a manipulação simbólica do econômico parece-me de crucial importância, por apontar exatamente em direção inversa e complementar: na de que a injustiça da estrutura presente arraigaria no econômico.

Vistos, assim, a libertação do preso e a comensalidade do bodo como meios simbólicos de superar oposições econômicas e sociais (livres/prisioneiros, ricos/pobres, superiores/inferiores),

correria o risco de hesitante e cautelosa hipótese quanto aos Reis que se coroam na Festa do Divino ou em conexão com ela. Identificados por coroas reais (Cortesão 1966:196) ou por coroas do mesmo tipo correspondentes ao Rei propriamente dito e a um Juiz (Brandão 1978, espec. doc. fot. p. 21, 59, 91), são portanto subordinados hierárquicos do Imperador e, enquanto tal, equalizar-se-iam nessa subordinação. Cabe, entretanto, a ressalva de que em Pirenópolis há, entre os dois personagens masculinos secundariamente coroados, uma distinção hierárquica: um é Rei, outro Juiz. Mas, como parece provável que estes dois personagens sejam transformação, em resposta a circunstâncias locais, dos Reis coroados em Alenquer, é em função destes que a hipótese poderá ser formulada. Tal função é a de que, por essa equalização de Reis na subordinação ao Império do Espírito Santo, se estaria tentando superar simbolicamente oposições distintivas e segmentações próprias ao plano do político. Ou seja, unificar politicamente o mundo social.

Conhecida a época do início do culto, tais oposições a superar existiam na estrutura política da época feudal; mas para esta, a oposição política fundamental não era essa, pelo menos no nível ideológico. Fundamental era a que contrastava Islão e Cristandade, cujo *limine* passou, sucessivamente, por várias zonas das Espanhas (Turner 1978:43-8, 164-166, 170, 233). Seria, pois, em cumprimento da harmonia anunciada entre cristãos e sarracenos por Joaquim de Flora (Brunetti 1974:56) que em posição simétrica e harmônica se coroavam os Reis, submissos ao Império de uma fé universal. E com isto, completava-se ritualmente na Festa a construção simbólica de uma sociedade ideal, na qual desapareciam as desigualdades econômicas, sociais e políticas, para só restar uma *communitas normativa* de crenes presidida e permeada pela circulação do Espírito (Turner 1978:191, 203-5).

Se a hipótese for válida, permite o articular lógico das Cavalhadas nesse particular conjunto de variantes da Festa, com o qual forma sistema, e mostrar como, num processo *bricoleur*, o velho significado se mantém e alarga a sua abrangência semântica, coerente com o sentido geral dos rituais.

Ao descrever as cavalhadas de Pirenópolis, Brandão (1978) distingue entre duas fases perfeitamente distintas e sequencialmente dispostas: a que considera propriamente ritual, e a que se apresenta em essência como jogo. Embora me pareça que esse jogo é, no subsistema simbólico das Cavalhadas, ritualmente importante e

básico para entender o que efetua sobre os seus atores, neste ponto, e para continuar o raciocínio antes desenvolvido, por um corte seletivo tomarei como objeto de análise só a parte ritual das Cavalhadas, no sentido em que Brandão a define. Trata-se da dramatização da luta entre cristãos e mouros, com a vitória cristã previamente estabelecida – ou seja, a dramatização do conflito entre os atualizadores do que considerarei ser a oposição distintiva fundamental na ideologia política da Idade Média peninsular e europeia.

Nas Cavalhadas Dramáticas, de Pirenópolis, Palmas, Curitiba e outros lugares (Brandão 1978, Fernandes 1973, T. Brandão 1962), opõem-se dois grupos de doze cavaleiros, identificados como Mouros e Cristãos e distinguidos pela cor de suas roupas e ornamentos. Os Mouros, sempre, apresentam-se paramentados de vermelho, e os cristãos de azul, azul e branco, ou “cor de pérola” (Fernandes 1953:64), sendo nominalmente identificados com os doze pares de França, cavaleiros de Carlos Magno. O combate, numa seqüência pré-determinada e não competitiva, remete à gesta carolíngia e, com mais insistência, à batalha de Oliveiros com Ferrabrás, ao socorro trazido por Rolando, e a Floripes, princesa muçulmana raptada e convertida.

Autores que discutiram esta questão tendem a ligar a persistência e recorrência dos temas carolíngios, em autos dramáticos e na literatura de cordel no Brasil, à extraordinária divulgação que teve a novela em prosa da *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* (Casculo 1979a, 1979b; Ferreira 1979; Pereira de Queiroz 1957a, 1957b, 1966). No entanto, a amplitude da difusão dos autos ou jogos de inspiração carolíngia (Cavalhadas Dramáticas, Cavalhadas de Argolinhas, Cheganças, Mouriscadas, Auto de Floripes), e o exame de romanceiros portugueses (Garrett 1971, Vasconcellos 1958-6) não me parecem apoiar tal posição. A primeira tradução castelhana conhecida foi dada a lume em 1525; foi publicada em Portugal em 1615, mas só no século XVIII foi ali traduzida, adaptada e acrescentada em língua portuguesa. Ao Brasil, chega nas duas línguas peninsulares, em data que é difícil determinar, e passou a ser reeditada no Rio de Janeiro, em português, a partir do séc. XIX (Casculo 1979a:439-49; Pereira de Queiroz 1966:228-33). Assim, na sua vertente escrita e em prosa, a *História de Carlos Magno* é tardia na Península, e deriva de uma edição francesa de 1478, por sua vez baseada, provavelmente, em textos provençais do século XIII (Casculo 1979a, *ibid.*). Isto, aliás, ressalta-lhe o caráter tardio

nas Espanhas, e especialmente em Portugal, onde, no seu aspecto letrado e erudito, teve primazia a “matéria de Bretanha” ou do “ciclo arturiano”, aqui sob forte influxo do ideário joaquimita (Bruneti 1974): a versão em prosa da Demanda do Santo Graal remonta a uma tradução do século XIII (Magne 1944; Coelho 1973,I:251).

Pelo contrário, sabe-se que a gesta carolíngia chegou a Portugal com os franceses que participaram da Reconquista, e que desde essa época se difundiu e perdurou oralmente (Casculo 1979, Garrett 1971, Vasconcellos 1971), tratando, como tratava, de uma etapa muito antiga da luta que ali então se desenvolvia: neste sentido, a gesta de Carlos Magno seria paradigma da ação guerreira que na Ibéria os cristãos realizavam. Sendo a expansão ultramarina, em certo nível de análise, uma continuação da Cruzada e Reconquista (com todas as suas implicações econômicas, políticas e ideológicas), é de admitir que seja dessa altura a introdução carolíngia no Brasil. Aqui, a conquista de novos povos e territórios efetuava-se pela ação de um grupo étnico que tinha na “verdadeira religião” o principal marcador das suas fronteiras sociais – mantidas na e pela luta com outros grupos, etnicamente definidos como não-detentoras daquela verdade. Reproduzia-se, assim, uma situação estrutural equivalente à da narrativa carolíngia: a polarização de grupos opostos e antagônicos, embora complementares, tendo como principal traço distintivo a sua crença religiosa. Pela adequação da epopéia, enquanto paradigma, à situação estrutural e à experiência histórica vivida, explicar-se-ia então a sua vitalidade entre a população brasileira.

Transmitida por relatos fragmentários, pela tradição oral versificada e pela dramatização em jogos e rituais⁷, ela formaria o que considero ser o repertório mítico ubíquo e difuso, pronto a incorporar novos elementos e prestar-se a novas fabulações. Como pano de fundo, este repertório teria, ele sim, criado as pré-condições da aceitação imediata e incisiva do Carlos Magno em prosa. E aceite, teria passado a funcionar como referência obrigatória para quem se ocupasse do tema, criando e recriando sobre ele (Ferreira 1979; Brandão 1962:45; Brandão 1974:108); ou incorporando-o, na sua ritualização de Cavalhadas, a um ritual mais amplo, no qual via ampliado o seu campo semântico, e reforçava, por redundância, a mensagem veiculada pela Festa do Divino.

Significando, no contexto da gesta carolíngia, a oposição unívoca entre os Pares e seus inimigos sarracenos, ou, mais largamente, a oposição igualmente unívoca entre Islão e Cristandade, os combates de mouros e cristãos teriam, do modo que hipoteticamente propus, adquirido multivocalidade ou polissemia ao se tornarem paradigmáticos de lutas que opusessem crentes do cristianismo e não-crentes nessa fé. Com isto, e num grau mais elevado de abstração, a oposição entre cristãos e muçulmanos se transforma na oposição entre a crença dos agentes “do *nosso grupo*” e as anti-crenças de todos os possíveis “grupos de *outros*” – ou, mais genericamente ainda, na oposição entre *nós* e quaisquer *outros*, politicamente atuantes e simbolicamente definidos.

Nas Cavalladas Dramáticas, os Pares e Mouros apresentam-se como grupos encabeçados por dois Reis, e durante certo número de dias se combatem. No confronto inicial, estabelecem publicamente a sua oposição distintiva mediante discursos mútuos e alusivos à crença própria e à do adversário, coisa que me parece apontar para a oposição *crença/anti-crença* mais do que para a oposição entre *crença* e *não-crença*, como prefere Brandão (1974). E isto, porque na própria Cavallada há motivos para se falar de *não-crença*, ou seja, de uma ausência de crença, o que não é o caso nem entre Mouros nem entre Cristãos.

Num primeiro momento, ambos os grupos se apresentam como hierarquicamente equivalentes e como tal se desafiam, cada um convidando o outro a submeter-se. Nisto remetem à situação histórica e real de cristãos e muçulmanos medievais, politicamente autônomos e competindo pela supremacia – e também, provavelmente, às tensões entre facções locais da sociedade no seio da qual se representa o drama. À medida em que este evolui, marcado o ritmo do combate pelo indispensável tamborileiro, estágio por estágio se aproximam os Mouros da sua prevista derrota e, por ela, da sua inferiorização hierárquica. Passam ao domínio dos vencedores, mas ainda assim se nota, latente, a oposição política na desigualdade hierárquica, e a oposição religiosa na permanência de uma crença e de uma anti-crença. Contudo, isto é logo superado, em parte, pela mediação do batismo na presença do Imperador e da Bandeira do Divino. Os dois grupos opostos e antagônicos fundem-se e se tornam homogêneos; ao invés das filas de Cristãos e Mouros evoluindo separados, desde o “batismo” passa a haver uma só fila de cavaleiros equalizados na fé. Mas só na fé: socialmente, na forma-

ção o rei cristão precede o rei mouro, o segundo cavaleiro dos cristãos precede o dos mouros, e assim sucessivamente, criando pares de personagens que se hierarquizam em relação a outros pares. Na medida em que dois cavaleiros, como par, se opõem a outros dois, eles estão equalizados; mas no interior dos vários pares há uma nova hierarquização, com o cristão sendo superior ao mouro vencido e convertido.

A questão pode ser colocada noutros termos. Até ao momento da vitória, as personagens da Cavallhada foram sistema, composto por dois sub-conjuntos semelhantes e opostos, formados cada um por doze elementos linearmente hierarquizados. Depois dela, o conjunto maior transforma-se, dando lugar a doze sub-conjuntos de dois elementos, igualmente em hierarquia linear. Nesse nível do sistema, os elementos de cada sub-conjunto são iguais entre si, pois a hierarquização no todo é mediada pelo próprio sub-conjunto. Mas num nível imediatamente inferior do sistema – o interno aos subsistemas binários componentes –, os elementos discretos neles contidos se encontram por sua vez hierarquizados pelo princípio de oposição entre *crença* e *anti-crença* (no caso, de origem), ou, mais abstratamente, por *crença* com sinal de valor positivo e *crença* com sinal de valor negativo (*Crença*⁺/*Crença*⁻). A esse princípio junta-se, para obter a hierarquização do sistema como um todo, outro que chamaria “de autoridade e prestígio”: este opera primeiro, no combate, estabelecendo a classificação interna dos elementos do sub-conjunto Cristão e do sub-conjunto Mouro; e depois, no nível intermediário do sistema, classificando entre si os sub-conjuntos binários a que antes me referi.

Com a derrota dos Mouros, o seu “batismo” oblitera e anacroniza o fator *crença* como critério eficaz e operante, mantendo-o embora como traço distintivo de *origem*. Submetido e batizado, o Rei Mouro acaba equalizando-se – enquanto Rei, não enquanto Mouro – com o Rei Cristão, na medida em que pertence ao subsistema binário hierarquicamente mais elevado no sistema englobante. Mas enquanto Mouro, é Rei inferior, pela *origem*, ao cristão que é Rei no mesmo subsistema. Temos aqui, portanto, dois Reis, ao mesmo tempo equalizados e hierarquizados, conforme o nível do subsistema em que sejam considerados. Ao nível intermédio (o do sub-conjunto binário opondo-se a outros), estes Reis opõem-se também, e em posição inferior, ao Imperador que se acha presente no campo de justa. Assim, o “batismo” efetua a

homogeneização religiosa do universo social que as personagens simbolizam na Cavallhada, universo este já politicamente unificado pela submissão dos Mouros. Mas esta, o “batismo” atenua-a, alçando os vencidos à paridade religiosa com os vencedores e anulando, num quadro de referência carolíngia, a oposição – que antes considerei fundamental – entre Islão e Cristandade.

Neste ponto, verifica-se uma exata homologia estrutural entre o sistema Imperador-Reis de Cavallhada e aquele que o Imperador forma com as personagens identificadas por coroas reais nas cerimônias de coroação – com a possibilidade, inclusive, de dar conta da desigualdade dos que a usam em Pirenópolis (Rei e Juiz), e da desigualdade ou não dos que as usavam em Alenquer, conforme o nível em que se leiam as oposições entre os Reis da Cavallhada Dramática. Se tais conclusões forem corretas, ficaria reforçada a hipótese de que a coroação dos Reis no Império do Divino simbolizaria a superação das segmentações político-religiosas do mundo medieval. Ou, mais amplamente – por alargamento histórico de seu campo semântico –, a superação dessas mesmas segmentações e a instauração de um nova ordem totalizadora em qualquer universo social no qual se realize o ritual. O mesmo parece poder dizer-se do resultado simbólico das Cavallhadas, que assim reforçariam a mensagem da coroação dos Reis.

Enquanto dura o ritual, os cavaleiros evoluem em ordem perfeita, primeiro em oposição e depois em conjunção. São altamente formais as suas carreiras, e previstas, assim como os seus modos de vestir, usar as armas e discursar. Enquanto em oposição, eles atualizam uma *ordem* em conflito com a sua *anti-ordem*, mas quando entram em conjunção passam a atualizar uma ordem única e unificada pela *lei* (Brandão 1974:86, 89) vencedora na ordália a que ritualmente foi submetida⁸. No contexto carolíngio, esta lei é sem dúvida a lei de Cristo; mas no contexto mais amplo do Império do Divino e de tudo o que ele implica, ela seria a da Terceira Idade, e portanto do Espírito Santo, cujo Imperador e Bandeira se acham presentes à vitória.

A *crença*, agora, rege e define uma ordem que não é apenas verdadeira, mas também única, e se manifesta ritualmente nos doze pares hierarquizados de cavaleiros, congregados sob o simbólico Imperador. Isto traz ao primeiro plano uma outra oposição, presente, mas periférica e intersticial, durante toda a Cavallhada: aquela que contrasta a disciplina da atuação dos Cavaleiros Mouros e Cris-

tãos, e a caótica conduta dos Mascarados a cavalo. Estes são seres ambíguos por excelência, figuras *liminares* da estruturação interna desse momento *liminar* que é a Festa. Face à *ordem* dos vinte e quatro cavaleiros, eles emergem como fenomenizações de uma *não-ordem*, inconfundível com qualquer *anti-ordem* – como a que os Mouros simbolizaram. Neste sentido, só aos Mascarados corresponde uma *não-crença*, opondo-se distintivamente à *crença* que unifica, ordena e delimita o mundo social e humano simbolizado pelos Cavaleiros. No âmbito que permanece externo a este mundo, é como se sociedade não existisse, e não fossem humanos aqueles que o povoam. Por este complicado caminho, e pela mediação das Cavalhadas, acredito ter articuladamente demonstrado como os Doze Pares de França da gesta carolíngia se transformam em vinte e quatro cavaleiros, campeões do Divino.

Tomando agora as Cavalhadas no seu todo, resta verificar que, embora rememorativas dos Paladinos de Carlos Magno, elas têm como referente não uma realidade histórica, mas, pelo contrário, fins a serem atingidos. Esquecem-se os sacrificados de Roncesvalles⁹, para neles só lembrar o objetivo que até lá os conduzira. Por maior que tenha sido o histórico desbarato, é na vitória da *crença* sobre a *anti-crença* e na unidade religiosa que as Cavalhadas desembocam. Assim, pelo rito se supera a morte, e se continua a perseguir o alvo que ela conduziu. No contexto profético e messiânico da tradição joaquimita, as Cavalhadas, como a instauração do Império, assumem o caráter de ritual pré-figurativo.

4. A argumentação até aqui desenvolvida constitui uma etapa inicial e necessária à sequência deste trabalho, que procurará demonstrar de que maneira o Movimento do Contestado retomou e transformou os rituais pré-figurativos do Império e das Cavalhadas. Ao fazê-lo, eles deixaram de pré-figurar, tornando-se eficazes meios simbólicos pelos quais se exprimia e implantava uma nova ordenação do mundo, e se construíam novas fronteiras sociais. No movimento, os símbolos pré-existentes se alteram, conservam os seus velhos significados e adquirem outros, que, contra o pano de fundo da Festa do Divino e da tradição de origem joaquimita, permitem um passo além. Este, pela mediação do universo simbólico do surto messiânico, possibilitará articular o “discurso comportamental” da Festa com o discurso textual do Apocalipse de João, e a partir deste, reflexivamente, decodificar elementos de significados obscuros nos ritos do Império e da Santa Irmandade milenarista.

Talvez devido à crise no sistema de dominação (Monteiro 1974:19-35), e indubitavelmente por causa do estado de guerra que seguiu de perto a eclosão do Movimento, os *Doze Pares de França* deslocaram-se da liminaridade da Festa para a liminaridade de um grupo social em formação, que, como povo à parte, procurava estruturar a ordem de um Novo Século. Estabelecendo-se no e pelo afastamento e pela rejeição da sociedade a que antes pertencera, ele parece ter tido nesses vinte e quatro cavaleiros o símbolo e instrumento de sua unidade política, assim como de sua oposição ao que lhe ficava exterior. Os cavaleiros simbolizavam, ainda, a potencialidade de alargar pela ação material e simbólica os limites que continham este Novo Século, impondo a Santa Religião a mais adeptos e territórios. O centro de referência sócio-espacial desse grupo era o *Quadro Santo* com as suas *formas* diárias, no qual se dramatizavam num espaço sacralizado os elementos e oposições essenciais à estrutura social em criação, ficando também virtualmente expressa a oposição entre aquele todo e o que a ele não pertencia. Nesta oposição, quer pela precedência hierárquica¹⁰ nas *formas* e vida prática, quer pelo lugar de vanguarda nos combates, os *Doze Pares* ocupavam um dos seus termos; o termo complementar e antagônico era ocupado pelas forças militares da repressão.

Nesse nível do sistema, os cavaleiros atualizavam a posição dos *pelados* (fiéis da *Santa Religião*) em contraste com a dos *peludos* ou *bichos*, que cabia aos seus inimigos. Disto resulta uma homologia estrutural com o que acontece no final das Cavalcadas, opondo os Cavaleiros, agentes e significantes da *ordem* única e os ambíguos Mascarados, que significam a *não-ordem*. Estes, homens e animais pelo que são e pela *persona* de que se revestem, equiparam-se então aos homens que, classificados como *bichos* e *peludos* como animais, tiveram tratamento simbólico a estes reservado: foi-lhes negada sepultura após a morte¹¹.

Assim, graças à mediação das Cavalcadas, torna-se menos paradoxal a transformação dos *Doze Pares de França* nos vinte e quatro personagens equestres do Contestado, aí designados como tais ou como *Cavaleiros de São Sebastião*¹². Ao mesmo tempo, evita-se recorrer a uma explicação que me parece explicar muito pouco: a de que isto seria devido a um equívoco semântico, que, ignorando a polissemia e com ela o conteúdo simultaneamente hierárquico e equalizante do vocábulo *par*, nele teria reconhecido apenas o significado corriqueiro – o de conjunto de dois elementos. É difícil admi-

tir semelhante erro, sabendo-se das leituras públicas e repetidas da História de Carlos Magno, que José Maria fazia desde o início do Movimento; mais ainda, sabendo-se que os doze paladinos eram nominalmente conhecidos, não apenas no Contestado, mas no sertão de um modo geral, e que nos desafios de cantadores é comum exibir e exigir erudição em matéria carolíngia (Pereira de Queiroz 1966:228-233; Cascudo 1979a:439-49, 1979b:196-7; Pires Ferreira 1979).

Deste modo, inspirados pelo seu *Monge*, à sombra de um simbólico *Imperador*, e a partir dos *Quadros Santos*, com a *Santa Irmandade os Doze Pares* parecem ter deixado realmente de ser cristãos. Submissos ao mesmo Deus, passam a tentar instaurar na terra o *Novo Século* da sua Terceira Pessoa. Esta caracteriza-se primeiro pela *caridade*, que no plano sócio-econômico a todos igualava ao abolir a apropriação diferenciada dos meios de produção, institucionalizando processos econômicos de *reciprocidade* e *redistribuição*, e proibindo, internamente, o processo de *troca mercantil* (Polanyi 1971; Pereira de Queiroz 1957a:137-42; Vinhas de Queiroz 1981:142-3). Em segundo lugar, ela caracteriza-se pela *liberdade* em relação à estrutura social a que estavam *renunciando*¹³, impedindo o exercício dos seus agentes de poder nos ajuntamentos e *redutos*, além de afirmá-la explicitamente¹⁴; e terceiro, por um *monarquismo* que relembra o do *Monge* que foi Messias, e o daqueles que foram seus precursores. Sugestivamente, o último deles, o João Maria contextualmente homólogo a João Batista, carrega consigo a bandeira do Divino (Vinhas de Queiroz 1981:51) – e não a cruz, que na iconografia católica acompanha o precursor de Jesus

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro. 1964-5. "A política de Vieira e a entrega de Pernambuco". *Espiral*, 1 (4/5):122-134.
- _____. 1983. *Comida e presentes em tempo de passagem: "Aniversários de criança" em Salvador, Bahia*. Salvador: Núcleo Editorial e Didático, Universidade Federal da Bahia.
- _____. 1986. *Imagem e peregrinação na cultura cristã. Um esboço introdutório*. Salvador: Centro Editorial e Didático, Universidade Federal da Bahia.
- AZEVEDO, João Lúcio de. 1947. *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- BENVENISTE, Emile. 1976. "Dom e troca no vocabulário indo-europeu." In: *Problemas de lingüística geral*. São Paulo: Cia.Ed.Nacional / EDUSP. pp. 348-360.
- BÍBLIA SAGRADA. 1988. Tr. da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. S. Paulo: Ed. Paulinas.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1947. *Cavalhadas de Pirenópolis*. Goiânia: Ed. Oriente.
- _____. 1978. *O Divino o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.
- BRANDÃO, Théo. 1962. "As Cavalhadas de Alagoas". *Revista Brasileira de Folclore*, 2 (3):5-46.
- BRUNETI, Almir dos Campos. 1947. *A Lenda do Graal no contexto heterodoxo do pensamento português*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural.
- CANTEL, Raymond. 1960. *Prophetisme et messianisme dans l'oeuvre de Antonio Vieira*. Paris.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1979a. *Cinco livros do povo*. João Pessoa: Ed. Universitária, Universidade Federal da Paraíba.
- _____. 1979b. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos.
- COELHO, Jacinto do Prado (dir.). 1973. *Dicionário de literatura*. Porto: Figueirinhas.
- CORTESÃO, Jaime. 1966. "O sentido da cultura em Portugal no século XV". In: *Os factores democráticos na formação de Portugal*. Lisboa: Portugalia. pp.161-202.
- DERENGOSKI, Paulo Ramos. 1986. *O desmoroamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura.
- DIAS, Eduardo Mayone. 1980. "O culto do Espírito Santo entre os emigrantes portugueses da Califórnia." *Encruzilhadas*, (1) (First Symposium on Portuguese Traditions). Los Angeles: University of California at Los Angeles.
- DIAS, Jaime Lopes. 1944. *Etnografia da Beira* (vol. 2). Lisboa: Empresa Nac. de Publicidade.
- _____. 1963. *Etnografia da Beira* (vol. 9). Lisboa: Liv. Ferin.
- DUMONT, Louis. 1992 [1966]. *Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- ENGELS, Friederich. 1975. *As guerras camponesas na Alemanha*. Lisboa / S. Paulo: Ed. Presença / Martins Fontes.
- FERNANDES, José Loureiro. 1953. "Contribuição ao folclore campeiro. As cavalhadas de Palmas". III Semana Nacional de Folclore (22-29.08.1950, Porto Alegre). Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBICC. pp.61-71.
- FERREIRA, Fernando. 1978. *Coisas simples da terra tomarense, 2. Festa dos Tabuleiros, Círio da Senhora da Piedade*. Santarém: Junta Distrital de Santarém.
- FERREIRA, Jerusa Pires. 1979. *Cavalaria em cordel. O passo das águas mortas*. São Paulo: Hucitec.
- GARRETT, J.B. de Almeida. 1971. *Romanceiro*. Porto: Lello.
- LAPA, Albino. 1953. *Compromisso dos pescadores*. Lisboa.
- MAGNE, Augusto. 1944. *A demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- MAUSS, Marcel. 1966. "Essai sur le don." In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 143-279.
- MONTEIRO, Douglas. 1974. *Os Errantes do Novo Século. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades.
- PEREIRA, Benjamin Enes. 1965. *Bibliografia analítica da etnografia portuguesa*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura – Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- PIDAL, R. Menéndez. 1951. *Relíquias de la poesía épica española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- POLANYI, Karl. 1971. "The economy as instituted process". In: K. Polanyi, C.M. Aremberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires*. Chicago: Gateway. pp.243-270.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1957a. *La "Guerre Sainte" au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras.
- _____. 1957b. "O movimento messiânico do Contestado e o folclore." *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia* (Bahia, julho de 1955). Bahia: Artes Gráficas /

Universidade da Bahia.

- _____. 1966. "Trois survivances portugaises dans la civilisation brésilienne." *Bulletin des Études Portugaises*, N.S. 27:221-235. Lisboa.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. 1981. *Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. São Paulo: Ática.
- RICARD, Robert. 1961. "Prophecy and messianism in the works of Antonio Vieira." *The Americas*, 18 (4):357-368.
- SAHLINS, Marshall P. 1973. "On the sociology of primitive exchange". In: M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. London: Tavistock Publications. pp.136-236.
- SILVA, Agostinho da. s/d. *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editora.
- TURNER, Victor. 1978. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York: Columbia Un. Press.
- VASCONCELOS, José Leite de. 1958-60. *Romanceiro português*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Notas

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada ao seminário sobre antropologia da religião dirigido por Rubem César Fernandes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1980. A essa versão, Fernandes objetou, com pertinência, que o terem os sertanejos deixado de ser cristãos punha um complicado problema de identidade. Concordo em parte. Mas, deixando em suspenso a auto- e hetero-classificação dos agentes envolvidos na guerra da *Santa Irmandade*, creio que um observador externo, sem penetrar nas subjetividades desses mesmos agentes e atendo-se à sua conduta ritual e ao que dela é possível decifrar, pode chegar à conclusão que acima sugiro. Especialmente se se mantiver atento ao contexto histórico de longo alcance, cronológico e geográfico, do simbolismo do Contestado.

² Sobre o messianismo luso-brasileiro de feição letrada e erudita, v. Azevedo 1947, Cantel 1960, Ricard 1961, Silva s/d. Para uma reflexão antropológica sobre os franciscanos e "espíritos", v. Turner 1978:171-87, 194-8, 234-6, 239.

³ Não é de excluir que tal informação tenha chegado a Pirenópolis por meio de uma equipe cinematográfica que aí filmou a Festa do Divino, numa data imprecisa entre 1963 e 1966. Lideravam-na Hermano Pena e Olympio Serra. Se for esse o caso, o dito do fabricante derivaria da influência, direta e contemporânea, das idéias de Agostinho da Silva, então Coordenador do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília e em estreito contato com os citados membros dessa equipe.

⁴ Termos em língua estrangeira, ou em português com acepção específica, e termos do léxico próprio à *Santa Irmandade* do Contestado, e às Festas do Divino Espírito Santo, vão indicados em *itálico*.

⁵ Em Pirenópolis, como nas variantes açorianas das Ilhas e do Brasil, o desempenho de papéis rituais é atribuído por sorteio; no primeiro caso, revela a vontade do Divino.

⁶ A respeito da maneira como estou pensando as consequências sociais da circulação de bens, v. Mauss 1966, Sahlins 1973; das relações entre ela e a etimologia de *communitas*, v. Benveniste 1976; e de seu emprego para *hierarquizar e equalizar ritualmente*, no Brasil, v. Agostinho 1983.

⁷ É possível discernir ainda vestígios de versificação em heptassílabos e estrutura rítmica ABBA nos discursos das cavalcadas de Pirenópolis. O verso de sete sílabas é próprio do romance português. No exemplo, a separação dos versos é minha: “... onde vereis uma fera,/ toda cheia de furor,/ que qual rio abrasador,/ vos fará cair por terra...” (Brandão 1974:87). O romance remonta à tradição das canções de gesta medievais (V. Coelho (dir.) 1973, II: 912-13, 957-61; Cascudo 1979:680-81). Seria tudo isto, possivelmente, indicação de influência direta da tradição oral e em verso na construção do ritual, mais que da novela tardia, em prosa. Fenômeno equivalente ocorre na prosa medieval espanhola derivada da poesia épica (v. Pidal 1951:VII-LXXVIII).

⁸ Os termos do desafio entre os Reis fazem do combate uma ordália. A lei vencedora o é por “juízo divino”, conforme os padrões medievais. (V. dados em Brandão 1974:88-9).

⁹ “O imperador voltou ao campo de batalha, sepultando os pares mortos, e mandando erigir a igreja do Espírito Santo, sob cujo altar-mor ficaram os guerreiros cantados na *Chanson de Roland*” (Cascudo 1979b:679-80).

¹⁰ Precedência hierárquica englobante, diria Louis Dumont.

¹¹ Negar sepultura, em *sagrado*, aos excomungados, foi prática na Igreja Católica; e a novela de João de Calais gira em torno de um morto, insepulto em retribuição por suas dívidas insolúveis (v. Cascudo 1969a:351-437). Só após o massacre de Taquaruçu os inimigos deixaram de ter sepultura: contraprestação negativa pelo dano recebido, e apoiada em paradigmas tradicionais?

¹² Parece-me ser esse, no Contestado, o ponto articulador do ciclo carolíngio com o sebastianismo, e, por este, com ecos do ciclo da Bretanha.

¹³ Inspiro-me, no uso do termo, em Louis Dumont (1992 [1966]), especialmente pp.244-46, além de outras muitas.

¹⁴ “Liberdade! Estamos agora em outro século!” (Euzébio Ferreira dos Santos, cf. V. de Queiroz 1981:119).