

# Eric Hobsbawm, sociólogo do milenarismo campesino

MICHAEL LÖWY

**H**ISTORIADOR interessado em ciências sociais, Eric Hobsbawm apresentou, graças a seus trabalhos sobre o milenarismo campesino, uma abordagem muito significativa no tocante à sociologia das religiões. Trata-se de uma das dimensões de sua pesquisa pioneira sobre as formas ditas “primitivas” de revolta. Judeu de cultura alemã, nascido no Egito, em 1917, educado em Viena e Berlim, mais tarde em Oxford e Cambridge, Hobsbawm é um dos maiores historiadores ingleses do século XX. Intelectual de esquerda, representa, antes de tudo, um homem do Iluminismo: não define ele o socialismo como o último herdeiro do racionalismo do século XVIII? Portanto, não é de estranhar que a distinção entre “moderno” e “primitivo” ou “arcaico” ocupe um lugar importante em seus trabalhos.<sup>1</sup>

Se, entretanto, examinamos alguns de seus escritos, e, em particular, as duas obras dos anos 1959-1969 dedicadas às formas ditas arcaicas de revolta, percebemos que a abordagem se distingue de modo evidente da vulgata “progressista” graças a seu interesse, simpatia, fascinação mesmo – os termos são dele – pelos movimentos “primitivos” de resistência e protesto antimoderno (anticapitalista) dos camponeses. É sobretudo o caso de *Primitive rebels* (1959) e *Bandits* (1972).<sup>2</sup> São também escritos que se aproximam muito de certa problemática das ciências sociais. Na introdução ao primeiro, Jacques Le Goff comentava: graças a seu “sentido das semelhanças estruturais, sua sensibilidade histórica desemboca em horizontes sociológicos e antropológicos”. De fato, essa obra é o resultado de uma série de conferências do autor na Universidade de Manchester, seguidas de debates com amigos sociólogos e antropólogos marxistas, Peter Worsley – especialista nos messianismos primitivos na Melanésia (o “Cargo Cult”) – e o africanista Max Gluckman (Hobsbawm, 1966, p.10, 13).

Essa atitude de abertura ao “primitivo” – ao mesmo tempo metodológica, ética e política – implica distanciamento em relação a certa historiografia, que tende – em virtude daquilo que ele denuncia como um preconceito (*bias*) racionalista e “modernista” – a negligenciar tais movimentos, considerando-os como sobrevivências bizarras ou fenômenos marginais. Ora, insiste Hobsbawm, essas populações “primitivas”, sobretudo rurais, são ainda hoje – ou seja, nos anos 1950 – a grande maioria das nações, na maior parte dos países do mundo. Além disso, e aí está o argumento decisivo para o historiador, “o despertar de sua consciência política fez de nosso século o mais revolucionário da história” (Ho-

bsbawm, 1966, p.15-6; 1959, p.2-3). Em outras palavras, esse tipo de movimento, longe de ser marginal, é fonte ou raiz das grandes perturbações revolucionárias do século XX, em que camponeses e massas pobres dos campos tiveram um papel decisivo: a revolução mexicana de 1911-1919, a russa de 1917, a espanhola de 1936, a chinesa e a cubana. A ideia, apenas sugerida por Hobsbawm, que não se ocupa diretamente de nenhum desses acontecimentos, constitui uma espécie de segundo plano de suas pesquisas sobre os “primitivos”.<sup>3</sup>

Para compreender tais revoltas, observa Hobsbawm, é preciso partir da verificação de que a modernização, a irrupção do capitalismo em sociedades campesinas tradicionais, a introdução do liberalismo econômico e das relações sociais modernas significam para elas uma verdadeira catástrofe, um autêntico cataclismo social que as desarticula completamente (*out of joint* é o termo inglês intraduzível). Quer esse advento do mundo capitalista moderno seja um processo insidioso, pela operação das forças econômicas que os camponeses não compreendem, quer uma irrupção brutal, por conquista ou mudança de regime, eles o veem como uma agressão mortal a seu modo de vida. As revoltas camponesas de massa contra essa nova ordem, vivida como insuportavelmente injusta, são frequentemente inspiradas pela nostalgia do mundo tradicional, do “velho e bom tempo” – mais ou menos mítico – e assumem a forma de uma espécie de “ludismo político” (Hobsbawm, 1966, p.16, 83, 137; 1959, p.3, 67, 119).

Isso se aplica, por exemplo, à forma arcaica de revolta que é o banditismo social, que Hobsbawm define, curiosamente, como “reformista”, porque visa “corrigir erros”, sem tocar nas estruturas sociais existentes. O bandido de honra pode também, em certos casos, tornar-se um “revolucionário tradicionalista”, visando restabelecer a “boa velha” Igreja ou o “bom velho” rei. Enfim, pode tornar-se milenarista, sonhando com um “mundo totalmente *novo* que não conhecerá o mal”, um mundo de igualdade, fraternidade e liberdade, numa “espera do Apocalipse”. Esse tipo de sonho milenarista é inerente à sociedade camponesa. De fato, o banditismo social e o milenarismo – que são as formas de reforma e revolução mais primitivas – “caminham juntas historicamente”. Aliás, frequentemente os bandidos de honra reconhecem, “consciente ou inconscientemente, a superioridade do sonho milenarista ou revolucionário em relação a suas próprias atividades”. É a razão pela qual Lampião, o lendário bandido do Nordeste brasileiro dos anos 1920, era submisso, com seu bando de *cangaceiros*, ao líder messiânico da cidade de Juazeiro, o padre Cícero (Hobsbawm, 1972, p.19-21). O exemplo não é muito feliz, na medida em que *padre* Cícero não tinha nada de revolucionário e era milenarista em fraca medida; mais interessante foi o caso de Canudos, vilarejo formado por foras da lei e camponeses pobres, adeptos do profeta milenarista Antonio Conselheiro, que no fim do século XIX (1869-1897) vão lutar, como leões, contra o Exército da República brasileira, uma invenção do Diabo. É bem verdade que as doutrinas do Conselheiro dizem mais respeito ao que Hobsbawm chama de “tradicionalismo revolucionário”,

mas não era menos um movimento socialmente subversivo do campesinato pobre e dos “bandidos sociais”.<sup>4</sup>

De todas as formas de revolta “primitiva”, os movimentos milenaristas parecem ser, aos olhos do historiador, os mais aptos a se tornar revolucionários. Existiria entre milenarismo e revolução uma espécie de “afinidade eletiva” – trata-se de nossa terminologia e não a de Hobsbawm (Löwy, 1988) –, uma analogia estrutural:

A essência do milenarismo, a espera de uma mudança completa e radical do mundo que se refletirá no milênio, um mundo liberado de todos os seus defeitos, não é monopólio do primitivismo. Ele está presente, quase por definição, em todos os movimentos revolucionários sem exceção, e elementos “milenaristas” podem ser descobertos em todos, na medida em que são inspirados por ideais.

Os movimentos milenaristas arcaicos na Europa têm, acrescenta ele, três traços característicos: 1. o aspecto revolucionário, ou seja, a rejeição profunda e total do cruel mundo que existe e a aspiração apaixonada de um outro, melhor; 2. uma ideologia do tipo “quiliasta”, geralmente de inspiração messiânica judaico-cristã; 3. uma indefinição fundamental quanto aos meios de se realizar a nova sociedade (Hobsbawm, 1966, p.73).<sup>5</sup> As pesquisas de Hobsbawm recaem sobre três tipos de milenarismos campesinos: os que parecem ser, antes de tudo, religiosos, os que são ao mesmo tempo religiosos e sociopolíticos, e os que parecem puramente seculares. Apesar dessas diferenças, nem por isso deixam de pertencer a um tipo de matriz sociocultural comum.<sup>6</sup>

Todos os exemplos estudados concernem à Europa do Sul – Itália e Espanha. Curiosamente, Eric Hobsbawm, contrariamente a seus colegas e amigos Christopher Hill e E. P. Thompson, não se interessou pelos movimentos milenaristas na Inglaterra. É certo que redigiu, com George Rudé, um estudo brilhante sobre um movimento campesino inglês “primitivo” de revolta contra a modernização capitalista, sob forma de “luddismo” (“destruição das máquinas”). Entretanto, tal movimento de 1830, dirigido por um lendário “capitão Swing”, não tinha traços milenaristas; de qualquer modo os autores não fazem referência a isso em seu estudo. Em outro trabalho, dedicado à questão do papel do metodismo na agitação revolucionária na Inglaterra, no fim do século XVIII, Hobsbawm chega à conclusão de que os metodistas ditos “primitivos” e algumas outras correntes dissidentes talvez tenham favorecido a agitação radical em alguns meios populares (mineiros, tecelões), sem, todavia, ter exercido um papel determinante. Estamos longe do milenarismo campesino espanhol ou italiano (Hobsbawm & Rude, 1969).

O milenarismo revolucionário remonta, segundo Hobsbawm, a Joaquim de Flora (1145-1202), o inventor da doutrina das Três Idades do Mundo: a Idade do Pai (a Lei), a do Filho (a Fé) e a futura, do Espírito Santo. Esse profeta milenarista – qualificado por Norman Cohn como o inventor da dialética profética

mais pujante que a Europa conheceu antes da aparição do marxismo – fazia uma distinção entre o regime da *justiça em direito*, que essencialmente significa a regulamentação equitativa das relações sociais numa sociedade imperfeita, e o reino da *liberdade*, que é a sociedade perfeita: Reforma e Revolução... (Hobsbawm, 1966, p.25). Conforme vamos ver, alguns dos movimentos milenaristas do século XIX que ele vai estudar são herdeiros longínquos do joaquimismo.

Lendo-se os trabalhos de Eric Hobsbawm, fica evidente que o milenarismo exerce sobre ele uma verdadeira fascinação – o que não impede, evidentemente, a distância crítica. Trata-se, escreve ele, de um fenômeno que “será sempre intensamente emocionante para todos aqueles a quem a sorte dos homens não deixa indiferentes” (ibidem, p.124). Graças à problemática do milenarismo, a historiografia de Hobsbawm integra toda a riqueza da subjetividade sociocultural, a profundidade das crenças, sentimentos e emoções em sua análise dos acontecimentos históricos, que não são mais, nessa perspectiva, percebidos simplesmente como produtos do jogo “objetivo” das forças econômicas ou políticas. Essa abertura à dimensão subjetiva (religiosa) se traduz também pelo fato de que a análise em termos de classes sociais não elimina o lugar irredutível dos indivíduos – tanto célebres quanto desconhecidos – aos quais o historiador frequentemente concede a palavra.

Ainda que estabeleça cuidadosamente a distinção entre milenarismos primitivos e revolucionarismos modernos, não deixa de insistir sobre seu parentesco (ou afinidade) eletiva: “Mesmo os revolucionários modernos menos milenaristas trazem em si uma noção de ‘impossibilismo’ que os faz primos dos taboritas e dos anabatistas, parentesco que jamais negaram” (ibidem, p.80).<sup>7</sup> Tal fórmula remete provavelmente aos escritos de Ernst Bloch, que Hobsbawm conhecia bem, sobretudo *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921), em que o anabatismo é apresentado como o ancestral dos movimentos revolucionários modernos.

Isso não quer dizer que “todos” os movimentos revolucionários sejam milenaristas no sentido estrito ou digam respeito a um quiliasmo de tipo primitivo. E, inversamente, qualquer movimento milenarista não é necessariamente revolucionário.<sup>8</sup> Entretanto, a distinção não se faz facilmente. Tomemos o caso, estudado por Hobsbawm em *Les primitifs de la révolte*, da agitação messiânica em torno do profeta – de inspiração joaquimita – Davide Lazzaretti, na Toscana, por volta de 1870. Segundo vários pesquisadores italianos, por exemplo M. Barzelotti, tratar-se-ia de movimento puramente religioso, sem implicações políticas. Eric Hobsbawm (1966, p.81) contesta vigorosamente tal hipótese e propõe outra abordagem, cuja significação metodológica no tocante à sociologia das religiões ultrapassa amplamente o caso em discussão:

O tipo de comunidade que produziu as heresias milenaristas não se presta a uma distinção muito clara entre o religioso e o secular. Discutir a respeito de saber se uma seita é religiosa ou social não tem fundamento, pois ela será sempre e automaticamente, de um modo ou de outro, as duas coisas.

Essa hipótese – a *confusão*, a mistura, o hibridismo, a osmose entre o religioso e o sociopolítico – é uma das contribuições mais interessantes de suas pesquisas sobre o milenarismo campesino.

No exemplo toscano, além disso, tal mistura é dificilmente contestável: o profeta e seus discípulos, os lazzarettistas eram apaixonadamente interessados por política: sua bandeira tinha a insígnia “A República é o Reino de Deus”, uma divisa bastante subversiva na Itália monarquista da época. Quando andavam em procissão, cantavam:

Nós seguimos a Fé  
Para salvar a mãe pátria  
Viva a República  
Deus e a liberdade.

Davide Lazzaretti pregava em favor da “República de Cristo”, o que, aos olhos das autoridades do reino, era absolutamente inaceitável (ibidem, p.81-2).

Eric Hobsbawm começa por uma análise sociológica, econômica e histórica da base social lazzarettista: trata-se das populações pobres, sobretudo camponesas, da região de Monte Amiata, uma das mais atrasadas, econômica e culturalmente (analfabetismo maciço) da Toscana. Com a unificação do país, as leis do Piemonte foram impostas como as gerais da Itália, sob a forma de um código econômico liberal impiedoso que teve consequências sociais desastrosas em regiões como essa. Por exemplo, a lei florestal que suprimiu os direitos costumeiros às pastagens comuns e à colheita da lenha para o aquecimento. Além disso, novos impostos decretados pelo Parlamento provocaram a alta do preço da comida, gerando motins de fome e revoltas em toda a Itália: em 1867 houve 257 mortos, 1.099 feridos e 3.788 prisões no país (ibidem, p.84).

Nascido em 1834, Davide Lazzaretti era um carroceiro que se converteu em 1868 e começou a se apresentar como um novo profeta, um novo pastor do Sinai, um reformador, um legislador pronto a liberar o povo que gemia, “submetido pelo despotismo à escravidão”. Tinha por sua tarefa reconciliar a Igreja com o povo e formar uma milícia de jovens italianos, “a milícia do Espírito Santo” para realizar a regeneração da ordem moral e civil. No início gozou de certa proteção da Igreja Católica, hostil à monarquia, governo ímpio, e às ideias liberais seculares. No entanto, sua pregação, inspirada nas heresias populares e doutrinas joaquimitas – três reinos sucessivos, o da Graça, o da Justiça e o do Espírito Santo, iminente, terceira e última idade do mundo – logo será denunciada pela Igreja e, em 1878, quando ele se apresenta como o Messias, será excomungado pelo Vaticano. Isso não reduziu – ao contrário – sua influência sobre os camponeses do Monte Amiata, que abandonavam as igrejas para se unir ao novo profeta. Em 18 de agosto, desceu da montanha para a cidade de Arcidosso, seguido por três mil de seus partidários, cantando hinos e carregando a bandeira da República de Deus; alguns traziam o uniforme da “Milícia do Espírito Santo”,

embora sem armas. Diante dos guardas que os intimaram a se dispersar, Davide Lazzaretti respondeu: “Se desejam a paz, eu lhes trago a paz... se querem sangue, eis-me aqui”. Os guardas atiraram a esmo e Lazzaretti foi um dos mortos; seus apóstolos sobreviventes foram julgados e condenados. Ao longo do século XX, os que se consideravam ainda seus discípulos se aproximaram do movimento comunista, que o respeitava como um precursor. Em 1948, quando da tentativa de assassinato de Palmiro Togliatti, um levante popular espontâneo ocorreu em Arcidosso e, segundo o comentário de Hobsbawm, foi “uma segunda edição, revista e corrigida, da descida do Monte Amianta” (ibidem, p.82-6).<sup>9</sup>

O lazzarettismo revela, à sua maneira, que a afinidade entre milenarismo e revolta é um dado fundamental na história das resistências camponesas contra a modernização capitalista. Trata-se, parece-me, de uma das hipóteses de pesquisa mais interessantes esboçadas por Hobsbawm em seus trabalhos dessa época. Ele vai ilustrar seu propósito com dois outros estudos de casos inteiramente apaixonantes: um, ao mesmo tempo religioso e social, as ligas campesinas da Sicília, e o outro, em princípio antirreligioso, o anarquismo rural na Andaluzia: ambos originários do século XIX, com prolongamentos no XX.

O anarquismo agrário da Andaluzia desenvolveu-se ao longo de revoltas periódicas, durante os anos 1870-1917, tendo um último evento em 1931, com a proclamação da República na Espanha. Curiosamente, Hobsbawm não se interessou pelo anarquismo rural na Catalunha e em Aragão, que conheceu um desenvolvimento espetacular nos anos 1936-1937, no começo da guerra civil espanhola. Provavelmente porque o advento do anarcossindicalismo moderno na Espanha, ao longo do século XX, representa, na sua opinião, pela organização metódica, disciplina, estratégia e tática, um passo além da “espontaneidade pura e do messianismo” que caracterizava os levantes “primitivos” das primeiras décadas do movimento libertário (ibidem, p.107). A distinção é legítima, mas, a nosso ver, as coletivizações agrárias do “breve verão da amarquia” de 1936-1937, incitadas por Durruti e seus amigos, tinham muito em comum com as rebeliões andaluzas “milenaristas” do passado.

Segundo Hobsbawm, essas revoltas têm, sem dúvida, causas econômicas, mas não podem ser descritas como “motins da fome”: “quando os homens realmente têm fome, ficam muito ocupados em procurar comida para poder fazer outra coisa”. A melhor explicação para tal revolucionarismo social endêmico é “a introdução das relações jurídicas e sociais capitalistas nos campos meridionais durante a primeira metade do século XIX”. A imposição do livre mercado das terras e a concentração das propriedades fundiárias mudaram a distribuição das forças operantes: por volta de 1931, 80% da população rural não possuíam terra alguma, enquanto seis mil grandes proprietários detinham 56% das rendas tributáveis. A isso é preciso acrescentar a evolução do catolicismo espanhol desde o fim do século XVIII, cada vez mais associado às classes dominantes e afastado dos camponeses (ibidem, p.96-7). Portanto, no último quartel do século

XIX, os propagandistas anarquistas chegaram a um lugar favorável, difundindo as ideias de Bakunin e Kropotkin. Obtiveram tal sucesso porque “nenhum movimento político dos tempos modernos tinha refletido de modo tão sensível, tão preciso, as aspirações espontâneas dos camponios primitivos”. Para estudar o comunismo libertário andaluz, o historiador inglês apoiou-se nos trabalhos de um jurista do início do século, F. Diaz del Moral, autor de uma volumosa *Histoire des agitations agraires dans la Province de Cordoue* (Madri, 1929) e numa pesquisa pessoal no vilarejo de Casas Viejas (Cadiz), um dos epicentros da revolta camponesa.

O movimento nada tinha de religioso, no sentido habitual do termo; ao contrário, opunha-se violentamente à Igreja Católica, não hesitando em pôr fogo em igrejas e conventos. Segundo Hobsbawm, tal atitude “reflete provavelmente a amargura dos camponeses diante da ‘traição dos pobres’ pela Igreja”. Ferozmente antirreligioso, nem por isso deixa de ser “o exemplo mais claro do movimento de massa moderno milenarista ou quase milenarista”. Por seu revolucionarismo simples, a rejeição total e absoluta do mundo perverso e opressivo, a fé absoluta no “Dia da Grande Mudança”, na vinda de um mundo de Justiça e Liberdade, esse movimento comunista libertário – que correspondia de maneira perturbadora aos sentimentos dos camponeses andaluzes e à sua recusa da nova ordem capitalista – constituía-se algo “utópico, milenarista, apocalíptico” (ibidem, p.99-106).

Tanto Diaz del Moral, observador contemporâneo, quanto o próprio Hobsbawm empregam uma terminologia “religiosa” para descrever tal fenômeno: o movimento foi inspirado por “apóstolos bakuninistas” que trouxeram “a boa palavra”, as brochuras de Kropotkin e Malatesta discutidas com “fervor e gravidade” pelos camponeses andaluzes. O “novo evangelho” se espalhou espontaneamente de um vilarejo a outro: os “convertidos” se entregaram a um “ardente proselitismo” e trouxeram para seu ideal amigos e colegas de trabalho. Esses novos “apóstolos” se beneficiavam frequentemente do apoio de todo o vilarejo, sobretudo “quando a frugalidade de sua existência vinha testemunhar sua fé”. Por volta de 1900, as notícias do debate internacional sobre a nova greve geral atingiram a Andaluzia, e os camponeses realizaram, em numerosos vilarejos, “greves messiânicas”, ou seja, paralisações do trabalho espontâneas e maciças, sem a menor reivindicação, sem que ninguém tentasse negociar: entrava-se em greve “por coisas mais importantes que os salários”; o objetivo verdadeiro era a revolução social, e se as pessoas lutavam era “para acelerar a vinda do milênio”. Este último era concebido como uma mudança “de tal modo total e apocalíptica” que nada restaria do antigo mundo de opressão e desigualdade: seria o começo de um mundo justo “no qual os que tinham sido os últimos seriam os primeiros e os bens desta terra seriam partilhados entre todos”. Na visão deles, “a pujança do milênio era tal que, se de fato viesse, nem mesmo a aristocracia poderia resistir” (ibidem, p.103-6).

Que significa esse vocabulário “religioso”? Trata-se de uma simples metáfora, um raciocínio por analogia? Trata-se de analisar o anarquismo camponês andaluz como um milenarismo secularizado? Ou sugerir uma matriz milenarista comum a fenômenos religiosos e seculares? E o que é preciso entender por “milenarismo”? Hobsbawm não responde a essas questões, mas, numa passagem do livro, tenta determinar a especificidade milenarista do movimento libertário: as sublevações agrárias anarquistas “eram evidentemente revolucionárias, sua única finalidade era a realização da subversão fundamental. Eram milenaristas no sentido que o entendemos, na medida em que eles mesmos não deviam fazer a revolução”; esta “acabaria por se realizar já que tinham manifestado tal esperança” (ibidem, p.105). O argumento não nos parece convincente, pois, se esses camponeses se revoltavam e algumas vezes instauravam um (efêmero) comunismo libertário em seu vilarejo – como mostra Hobsbawm a respeito da revolta de Casas Viejas em 1933 –, é porque realmente devem “eles mesmos” fazê-lo, sem esperar que aquilo “acabe por se realizar”. Hobsbawm parece reconhecê-lo, escrevendo, algumas linhas depois: “o que parecia ser uma demonstração milenarista podia ser apenas a menos ineficaz das técnicas revolucionárias disponíveis” (ibidem, p.105-6). Portanto, o que diria respeito ao milenarismo – sob uma forma secular – seria sobretudo a estrutura da visão revolucionária, a ruptura total e imediata com o passado e a vinda do reino da justiça integral. No entanto, podemos nos perguntar se os comunistas libertários andaluzes não representam, de uma forma particularmente radical, o que Hobsbawm define como a dimensão milenarista inevitável de qualquer movimento revolucionário...

O outro movimento milenarista revolucionário estudado por Hobsbawm é o das ligas camponesas da Sicília. Trata-se de um exemplo oposto ao movimento lazzarettista. Aparentemente secular, apresentava reivindicações que nada tinham de milenaristas, como a abolição das taxas e dos direitos de importação de mercadorias, uma reforma dos arrendamentos agrícolas etc. No entanto, exprimia também uma aspiração revolucionária que não podia, no seio desses camponeses sicilianos, deixar de tomar uma forma milenarista e “religiosa”: portanto, não é de espantar que as grandiosas e emocionantes esperanças revolucionárias depositadas pelos camponeses nos *Fasci* [ligas camponesas] se tenham exprimido nos termos milenaristas tradicionais”. Como na Andaluzia, que apresenta semelhanças marcantes com a Sicília, os camponeses se revoltaram, no fim do século XIX, contra a introdução das relações capitalistas no campo – cujas consequências foram agravadas pela depressão agrária mundial dos anos 1880. O movimento tomou forma com a fundação e expansão das ligas camponesas, geralmente com direção socialista, seguidas de revoltas e greves, em uma escala que assustou o governo italiano, levando-o, em 1894, a utilizar tropas para esmagar o perigo. Por que os propagadores anarquistas – entre os quais se encontravam brilhantes intelectuais como Enrico Malatesta – que tentaram cobrir o sul da Itália não tiveram o mesmo sucesso da Espanha – apesar das



semelhanças evidentes entre os camponeses das duas regiões – e foram ultrapassados pelos agitadores socialistas (marxistas)? As tentativas do historiador inglês para explicar essa diferença não deram resultado, e ele constata que apenas um conhecimento profundo da história e da sociologia da Espanha e do Reino das duas Sicílias permitiria compreendê-la (ibidem, p.114-6).<sup>10</sup>

O movimento era “primitivo” e milenarista na medida em que o socialismo pregado pelas ligas era, aos olhos dos camponeses sicilianos, uma nova religião, a verdadeira religião de Cristo – traída pelos padres aliados aos ricos – que anunciava a vinda de um mundo novo, sem pobreza, fé e frio, conforme a vontade de Deus. Cruzes e imagens santas eram carregadas em suas manifestações, e o movimento, que contava com importante participação feminina, estendeu-se, em 1891-1894, como uma epidemia: as massas campesinas estavam excitadas pela crença messiânica de que a irrupção de um novo reino de justiça era iminente. Numa atmosfera de exaltação, os grupos de convertidos se encarregavam de espalhar a feliz notícia, “pois em período milenarista, como vimos em Andaluzia, cada um se transforma em propagandista”. Ao mesmo tempo, como mostram inumeráveis testemunhos, “não é de duvidar que a esperança dos camponeses fosse a revolução, uma sociedade nova, justa, igualitária e comunista”. É o caso, por exemplo, das impressionantes declarações de uma camponesa do vilarejo de Piana dei Greci (reproduzidas entre os documentos em anexo do livro): “Nós deveríamos ser todos iguais [...] Bastaria pôr tudo em comum e partilhar equitativamente o que é produzido”, numa sociedade em que “reine um espírito fraterno” (ibidem, p.114-6, 121, 123). Resta saber se o milenarismo é uma estrutura mental, um substrato cultural permanente, ou somente uma irrupção momentânea, um “período” de curta duração: Eric Hobsbawm parece sugerir as duas coisas ao mesmo tempo, ou seja, uma “mentalidade” milenarista que se manifesta, de forma radical, em certos momentos de crise e de revolta.

Certamente, observa ele, as ligas camponesas não eram milenaristas no sentido lazzarettista ou anarquista andaluz. No entanto, no contexto campesino siciliano – essas “pessoas primitivas tornadas fanáticas por uma nova fé”, segundo o liberal A. Rossi –, o ensinamento socialista, pelo simples fato de ser revolucionário, “devia ter aspectos fortemente milenaristas”. Contrariamente ao que acontecera na Andaluzia, a nova religião não acarretava uma ruptura aberta em relação à antiga, cristã: para a camponesa de Piana dei Greci, Jesus era um verdadeiro socialista e desejava precisamente o que as ligas camponesas exigiam. Dito de outro modo: o movimento não era religioso, mas “as aspirações dos camponeses se exprimiam automaticamente numa terminologia religiosa” (ibidem, p.117-8).

O movimento das ligas camponesas sicilianas apresenta, na visão de Hobsbawm, um caráter exemplar, na medida em que se trata de uma organização agrária milenarista e “primitiva” que se torna “moderna” por adesão ao socialismo e ao comunismo. Apesar da derrota em 1894, movimentos campesinos

permanentes puderam, graças às práticas organizacionais modernas dos socialistas, constituir-se em certas regiões da Sicília e foram herdados pelo movimento comunista, depois da Grande Guerra. A história do vilarejo de Piana dei Greci ilustra essa continuidade: epicentro das revoltas, no fim do século XIX, é, ainda nos anos 50 do século XX, um bastião comunista: “seu velho entusiasmo milenarista tomou uma forma mais duradoura: a submissão permanente e organizada a um movimento social-revolucionário moderno”. Tal evolução, segundo Hobsbawm, não é uma simples troca do “arcaico” pelo “moderno”, mas uma espécie de “integração dialética” – no sentido da *Aufhebung* hegeliano-marxista – do primeiro no segundo: a experiência de Piana “mostra que o milenarismo não é obrigatoriamente um fenômeno temporário, mas pode, em condições favoráveis, ser o fundamento de uma forma de movimento permanente e extremamente resistente” (ibidem, p.121-2).

Em outros termos: o milenarismo não deve ser considerado unicamente como “uma sobrevivência tocante de um passado arcaico”, mas uma força cultural que permanece ativa, sob outra forma, em movimentos sociais e políticos modernos. A conclusão que propõe, no fim de seu capítulo dedicado às ligas camponesas sicilianas tem, evidentemente, alcance histórico social e político mais largo e universal:

Quando está “atrelado” a um movimento moderno, o milenarismo pode não somente tornar-se politicamente eficaz, mas pode vir a sê-lo sem perder aquele zelo, aquele fervor, a inquebrantável confiança em um mundo melhor e essa generosidade emotiva que o caracteriza mesmo em suas formas mais primitivas e pervertidas. (ibidem, p.123-4)

Tal observação pode ser considerada um pouco como a “moral da história” do conjunto de seus escritos sobre o milenarismo e as revoltas primitivas.

Os trabalhos de Eric Hobsbawm levantam questões que interessam de perto à sociologia das religiões: quais são as condições sociais (e econômicas) que favorecem o desenvolvimento de movimentos milenaristas? Quais são suas relações com a cultura “arcaica” – pré-capitalista – das camadas camponesas? Quais podem ser as relações entre o religioso, o social e o político no milenarismo camponês? Existe uma matriz comum a movimentos religiosos e sociopolíticos de tipo milenarista? Ele nem sempre traz respostas a essas interrogações, mas sua abordagem é extremamente fecunda. Seria interessante comparar suas pesquisas com as de outros cientistas sociais atraídos pelos messianismos e milenarismos, Karl Mannheim, Ernst Bloch ou Henri Desroches.

\* \* \*

Parece-nos que Eric Hobsbawm inaugurou, nesse caso, um apaixonante campo de investigação que merece ser trilhado não somente por historiadores, mas também por sociólogos ou antropólogos políticos, estudiosos dos fenômenos atuais. Citaremos somente dois exemplos de nosso próprio campo de pesquisa como sociólogos interessados na América Latina: o Exército Zapatista-

ta de Libertação Nacional (EZLN) de Chiapas (México) e o Movimento dos Camponeses Sem Terra (MST) do Brasil. Ambos são movimentos camponeses de protesto (e resistência) contra a modernização capitalista, tendo em comum componentes milenaristas que os aproximam dos fenômenos estudados pelo historiador inglês, fundamentalmente modernos por seu programa, reivindicações, práticas e formas de organização. O próprio Eric Hobsbawm escreveu vários artigos bastante interessantes sobre os movimentos camponeses na América Latina, sobretudo no Peru e na Colômbia, ao longo da segunda metade do século XX, mas ele não mais os analisa sob o ângulo do milenarismo.

O EZLN nasceu da fusão, nas montanhas de Chiapas, do guevarismo de um punhado de militantes urbanos (que não deixa de ter uma dimensão milenarista) com a revolta “arcaica” das comunidades indígenas maias e com o messianismo cristão das comunidades de base (fundadas nos anos 1970 pelo bispo de Chiapas, monsenhor Samuel Ruiz), sob a égide suprema da lenda milenarista de Emiliano Zapata. O resultado desse coquetel político-cultural, social e religioso explosivo foi uma das rebeliões camponesas mais originais dos anos 1990.

A sublevação zapatista de janeiro de 1994 certamente estava dirigida contra a opressão secular dos indígenas maias pelas autoridades e pelos proprietários fundiários, mas era diretamente motivada pelas medidas de modernização neoliberal do governo federal: a privatização das comunidades rurais (“*ejidos*”) consagradas pela revolução mexicana e o acordo de livre comércio com os Estados Unidos (Alena) que ameaçava arruinar a cultura tradicional de milho das comunidades indígenas – base, há milênios, de sua identidade cultural –, abrindo o México ao milho transgênico das empresas norte-americanas do agronegócio.

O movimento zapatista se distingue também por um componente libertário, que se manifesta tanto na autogestão dos vilarejos quanto por sua recusa em jogar o jogo político e inclusive visar à “tomada do poder”. Essa é a razão pela qual os movimentos anarquistas ou anarcossindicalistas, que experimentam certa renovação de atividade, sobretudo na Europa do sul, fizeram da solidariedade com os insurgentes de Chiapas um dos seus principais eixos de intervenção.

Quanto ao MST brasileiro, que tem suas raízes socioculturais na Pastoral da Terra da Igreja, nas comunidades de base e na teologia da libertação, ele caracteriza-se também por uma mistura espantosa de religiosidade popular, revolta camponesa “arcaica” e organização moderna, numa luta radical pela reforma agrária e, para o futuro, por uma “sociedade sem classes”. Com forte componente emocional, “místico” – é o termo que utilizam os próprios militantes para designar o estado de espírito dos participantes – ou “milenarista” (no sentido largo) –, a semelhança com as ligas camponesas sicilianas de 1890 é marcante. Ele reúne centenas de milhares de camponeses, meeiros e trabalhadores agrícolas, e se tornou atualmente o mais importante movimento social do Brasil e a principal força de protesto contra a política de modernização neoliberal dos sucessivos governos brasileiros.

A julgar por esses exemplos do século XXI, o milenarismo revolucionário – a forma mais radical das resistências camponesas contra a modernização capitalista –, tal como foi estudado por Eric Hobsbawm, não é necessariamente um fenômeno do passado.

## Notas

- 1 Se colocamos sistematicamente aspas nas palavras “primitivo” ou “arcaico” – o que nem sempre ocorre com Hobsbawm – é para indicar certa distância crítica em relação a termos que são úteis mas, ainda assim, bastante marcados por uma visão evolucionista ou “modernista” da história.
- 2 Não nos ocuparemos aqui dos trabalhos de Eric Hobsbawm sobre o campesinato, publicados ao longo dos anos 1970 e incluídos na notável coletânea *Uncommon People* (Hobsbawm, 1998). Sua problemática é diferente, e não se referem (ou o fazem pouco) ao aspecto que me interessa no presente texto, o milenarismo.
- 3 Infelizmente, tal pista não é seguida por Hobsbawm em sua história do século XX: ele mostra de modo bastante pertinente como o processo de modernização conduz, depois da Segunda Guerra Mundial, a um espetacular declínio do campesinato, mas não propõe a questão das resistências camponesas a esse declínio e não examina de maneira mais sistemática o papel dos estratos camponeses “primitivos” nos grandes movimentos revolucionários do século (cf. Hobsbawm, 1994, p.289-94).
- 4 Hobsbawm menciona Canudos numa nota de rodapé do capítulo sobre o milenarismo lazzarettista de *Les primitifs de la révolte* (Hobsbawm, 1966, p.89): “A rebelde Sião de Canudos combateu verdadeiramente até o último homem”. O acontecimento foi objeto de uma das maiores obras da literatura brasileira, *Os sertões*, de Euclides da Cunha.
- 5 Segundo Hobsbawm, as outras religiões, na medida em que consideram o mundo como estável ou cíclico, favorecem em menor medida o desenvolvimento do milenarismo. A hipótese é discutível...
- 6 Somos nós que propomos essa tipologia; ela não se acha formulada desse modo em Hobsbawm.
- 7 De onde vem o interesse de Eric Hobsbawm pelo milenarismo, nos seus escritos do fim dos anos 1950? Em conversa conosco, em 20 de março de 1982, ele sugeria três explicações possíveis: “É talvez por causa da minha participação em um movimento revolucionário. Era, aliás, a época do XX Congresso do PCUS e se sentia a necessidade de um balanço geral, de questionamento. Enfim, fui influenciado por antropólogos que trabalharam esse tema, sobretudo Max Glucksmann e seus discípulos, como Peter Worsley, que, na época, era meu companheiro de partido”. Curiosamente, Eric Hobsbawm não parece se interessar pelas fontes judaicas, proféticas e messiânicas, veterano-testamentárias do milenarismo. Contrariamente a outros intelectuais judeus de cultura alemã – Ernst Bloch ou Walter Benjamin –, não dá a impressão de ser motivado por suas origens judaicas no que diz respeito ao interesse pelos movimentos milenaristas.
- 8 Hobsbawm, nesse passo, se dissocia do trabalho de Norman Cohn – *The Pursuit of the Millennium* (1957) –, acusando-o, não sem razão, de apagar – com uma intenção política evidente – qualquer diferença entre os dois.
- 9 O autor dessas linhas (Michel Löwy) pôde participar, em 2003, de uma espécie de

peregrinação de intelectuais de esquerda, italianos e estrangeiros, ao túmulo de Davide Lazzaretti.

10 Essas organizações camponesas também eram chamadas “Fasci”, mas, para evitar confusões desagradáveis, prefiro utilizar o termo “ligas” que aparece igualmente no texto de Hobsbawm.

## Referências

HOBBSAWM, E. Methodism and the Threat of Revolution in Britain. *History Today*, v.I. VII, 1957.

\_\_\_\_\_. *Primitive Rebels*. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries. New York: Norton Library, 1959.

\_\_\_\_\_. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Rebeldes primitivos: estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

\_\_\_\_\_. *Bandits*. Paris: Maspero, 1972.

\_\_\_\_\_. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

\_\_\_\_\_. *Age of Extremes*. The short twentieth century 1914-1991. London: Penguin, 1994.

\_\_\_\_\_. *Uncommon People*. New York: The New Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

HOBBSAWM, E.; RUDE, G. *Captain Swing*. London: Lawrence and Wishart, 1969.

\_\_\_\_\_. *Capitão Swing: a expansão capitalista e as revoltas rurais na Inglaterra no início do século XIX*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

LOWY, M. *Rédemption et utopie*. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective. Paris: PUF, 1988.

*RESUMO* – Graças à problemática do milenarismo, a historiografia de Eric Hobsbawm integra toda a riqueza da subjetividade sociocultural, a profundidade das crenças, sentimentos e emoções em sua análise dos acontecimentos históricos, que não são mais, nessa perspectiva, percebidos simplesmente como produtos do jogo “objetivo” das forças econômicas ou políticas. Ainda distinguindo cuidadosamente os milenarismos primitivos dos revolucionários modernos, não deixa de mostrar sua afinidade eletiva. Isso não quer dizer que todos os movimentos revolucionários sejam milenaristas em sentido estrito ou, pior todavia, que respondam a um quiliasmo de tipo primitivo. Isso não impede afirmar que a afinidade entre os dois seja um fato fundamental na história das revoltas camponesas contra a modernização capitalista. Trata-se de uma das hipóteses de investigação mais interessantes esquematizadas em seus trabalhos desta época. Hobsbawm ilustra seus propósitos com dois estudos de caso apaixonantes: o anarquismo rural na Andaluzia e as ligas camponesas da Sicília, os dois surgidos em fins do século XIX com prolongamentos no XX.

*PALAVRAS-CHAVE:* Milenarismo, Quiliasmo, Camponeses, Revoluções, Capitalismo.

*ABSTRACT* – Thanks to the problematic of millenarianism, Eric Hobsbawm’s historiography incorporates all the richness of socio-cultural subjectivity – the depth of beliefs, feelings and emotions – into his analysis of historical events, which, from this viewpoint, are no longer perceived simply as products of the “objective” interplay of economic or political forces. Although he makes a careful distinction between primitive millenarianisms and modern revolutionary movements, Hobsbawm nevertheless shows their elective affinity between them. This does not mean that all revolutionary movements are millenarian in the strict sense or – which is even worse – that they are connected to a primitive type of chiliasm. All the same, the affinity between them is a basic fact in the history of peasant revolts against capitalist modernization. This is one of the most interesting research hypotheses outlined by Hobsbawm in his work of that period. He illustrated his idea in two fascinating case studies: rural anarchism in Andalusia and the Sicilian peasant leagues, both arising at the end of the nineteenth century and continuing into the twentieth.

*KEYWORDS:* Millenarism, Chiliasm, Peasantry, Revolutions, Capitalism.

*Michael Löwy* estudou Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (USP) e doutorou-se na Sorbonne sob orientação de Lucien Goldmann. Vive em Paris desde 1969 e é autor de vários livros, dentre eles, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* (Maspero), *Método dialético e teoria política* (Paz e Terra), *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (Ciências Humanas), *Ideologias e ciência social* (Cortez) e *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen* (Busca Vida).

@ – michael.lowy@orange.fr

Traduzido por Gilberto Pinheiro Passos. O original em francês – “Eric Hobsbawm (1917-), sociologue du millénarisme paysan” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Recebido em 4.7.2009 e aceito em 30.9.2009.