



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

LEONARDO LIMA VASCONCELOS CARNEIRO

**BELO MONTE:
RELIGIOSIDADE E LUTA NO SERTÃO SEMIÁRIDO**

FORTALEZA

2013

LEONARDO LIMA VASCONCELOS CARNEIRO

BELO MONTE:
RELIGIOSIDADE E LUTA NO SERTÃO SEMIÁRIDO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes.

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- C289b Carneiro, Leonardo Lima Vasconcelos.
Belo Monte : religiosidade e luta no sertão semiárido / Leonardo Lima Vasconcelos Carneiro. –
2013.
103 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento
de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Sociologia.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes.
1. Conselheiro, Antonio, 1828-1897. 2. Brasil - História - Guerra de Canudos, 1897. 3. Catolicismo.
4. Religiosidade. I. Título.

LEONARDO LIMA VASCONCELOS CARNEIRO

BELO MONTE:
religiosidade e luta no sertão semiárido

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientador:
Prof. Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a Idilva Maria Pires Germano
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Sander Cruz Castelo
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Ao meu querido e saudoso pai
(*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao meu estimado professor Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, pelo grande conhecimento compartilhado; pelas instrutivas e agradáveis conversas nas dependências da UFC e em sua aconchegante casa; pela atenção e prestatividade dispensadas na orientação do presente trabalho; por todo o apoio e confiança a mim concedidos no decorrer de minha pós-graduação.

À minha esposa Roberta que, com seu amor, compreensão, carinho e amizade, me deu forças e conforto durante minha trajetória do mestrado.

Aos professores Sander Cruz Castelo e Idilva Maria Pires Germano pela colaboração prestada para a finalização dessa dissertação.

A todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desse trabalho.

“Imaginai uma legião de aventureiros galantes, audazes, sem ofício nem benefício, que detestam o calendário, os relógios, os impostos, as reverências, tudo o que obriga, alinha e apruma. São homens fartos desta vida social e pacata, os mesmos dias, as mesmas caras, os mesmos acontecimentos, os mesmos delitos, as mesmas virtudes. Não podem crer que o mundo seja uma secretaria de Estado, com o seu livro do ponto, hora de entrada e de saída, e desconto por faltas. O próprio amor é regulado por lei; os consórcios celebram-se por um regulamento em casa do pretor, e por um ritual na casa de Deus, tudo com a etiqueta dos carros e casacas, palavras simbólicas, gestos de convenção. Nem a morte escapa à regulamentação universal; o finado há de ter velas e responsos, um caixão fechado, um carro que o leve, uma sepultura numerada, como a casa em que viveu... Não, por Satanás! Os partidários do Conselheiro lembraram-se dos piratas românticos, sacudiram as sandálias à porta da civilização e saíram à vida livre.”

(Machado de Assis)

RESUMO

Apesar da existência de vasta e diversificada bibliografia e produção acadêmica sobre o movimento liderado por Antonio Conselheiro no sertão baiano, ainda há lacunas e questões a serem preenchidas e desvendadas e, até mesmo, outras interpretações a serem realizadas. Sua dimensão religiosa, por exemplo, – elemento fundamental da gênese e estruturação de Canudos – ainda carece de maiores estudos. A forma equivocada com que esse aspecto foi abordado por nossa tradição letrada e até mesmo por estudiosos mais recentes, é uma prova dessa carência. Como consequência dessas percepções, o movimento de Belo Monte continua sendo classificado por muitos como uma manifestação de “milénarismo” ou “messianismo”, interpretação essa que não se sustenta a partir de exame mais minucioso do fenômeno. Por meio de uma análise conjuntural do período histórico em que emergiu a comunidade de Belo Monte – incluindo aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais –, do estudo da formação e das especificidades do catolicismo popular sertanejo e, por fim, mediante um exame consistente da dimensão religiosa do fenômeno social em questão, busco com este trabalho melhor compreender Canudos, contribuindo para descortinar aspectos de sua gênese e, principalmente, de sua religiosidade.

Palavras-chave: Canudos. Belo Monte. Antonio Conselheiro. Catolicismo popular sertanejo. Religiosidade.

ABSTRACT

Despite the vast and diverse bibliography and academic production about the movement led by Antonio Conselheiro in the backlands of Bahia, there are still gaps and issues to be completed and unveiled and even other interpretations to be made. Religious dimension, for example – a fundamental element of the genesis and structuring of Canudos – needs further studies. The wrong way with that aspect was approached by our literary tradition and even by latest intellectuals is a proof of this shortage. As a result of these perceptions, the movement of Belo Monte is still rated by many as a manifestation of "millenarianism" or "messianism", an interpretation can not be sustained from closer examination of the phenomenon. Through a conjunctural analysis of the historical period in which the Belo Monte community emerged – including social, political, economic and cultural – the study of the training and the specifics of *catolicismo popular sertanejo*, and finally, through a consistent examination of religious dimension of the social phenomenon in question, with this work I seek to better understand Canudos, contributing to uncover aspects of its genesis, and especially of its religiosity.

Keywords: Canudos. Belo Monte. Antonio Conselheiro. Sertanejo popular catholicism. Religiosity.

RESUMEN

A pesar de la existencia de diversa y extensa literatura y producción académica sobre el movimiento encabezado por Antonio Conselheiro en el *sertão* de Bahía, hay, todavía, lagunas y cuestiones a ser completadas y reveladas, incluso otras interpretaciones a realizar. Su dimensión religiosa, por ejemplo, – elemento fundamental de la génesis y de la estructuración de Canudos – aún necesita estudios adicionales. La manera equivocada en que este aspecto fue abordado por nuestra tradición letrada, incluso por los estudiosos más recientes, es la evidencia de esta escasez. Como resultado de estas percepciones, el movimiento de Belo Monte sigue siendo calificado por muchos como una manifestación de "milenarismo" o "mesianismo", cuya interpretación no se sostiene a partir de un examen más detallado del fenómeno. Por medio de un análisis coyuntural de la época histórica en que surgió la comunidad de Belo Monte – incluyendo los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales –, del estudio de la formación y de las características específicas del catolicismo popular sertanejo, y, también, a través de un examen consistente de la dimensión religiosa del fenómeno social en cuestión, con este trabajo trato de entender mejor Canudos, contribuyendo a descubrir aspectos de su génesis y, especialmente, de su religiosidad.

Palabras-clave: Canudos. Belo Monte. Antonio Conselheiro. Catolicismo popular sertanejo. Religiosidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 - Gravura do Conselheiro publicada em 1897.....	45
Fotografia 2 - Corpo de Antonio Vicente Mendes Maciel.....	45
Fotografia 3 - Igreja de Santo Antônio (“Igreja Velha”).....	49
Fotografia 4 - Ruínas da Igreja do Bom Jesus (“Igreja Nova”).....	50
Fotografia 5 - Imagem de Santo Antônio encontrada no “Santuário”.....	58
Fotografia 6 - Medalhão do arco-cruzeiro da Igreja do Bom Jesus de Crisópolis.....	79
Fotografia 7 - Habitantes de Canudos capturados ao final da guerra.....	86

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	GÊNESE.....	16
2.1	A tradição letrada e sua visão sobre os camponeses.....	16
2.2	O contexto sociopolítico do surgimento de Canudos.....	22
2.3	O catolicismo popular sertanejo.....	32
3	A DIMENSÃO RELIGIOSA DE CANUDOS.....	41
3.1	Primeiros passos de um peregrino.....	41
3.2	Antonio Conselheiro e a Igreja Católica.....	51
3.3	Belo Monte e sua religiosidade.....	56
3.4	As prédicas.....	66
4	NAS TRINCHEIRAS DE CANUDOS.....	80
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
	BIBLIOGRAFIA.....	92
	ANEXO A – CARTA DE ANTONIO CONSELHEIRO A FELISBERTO DE MORAIS DATADA DE 26 DE ABRIL DE 1893	98
	ANEXO B – CARTA DE ANTONIO CONSELHEIRO A PAULO JOSÉ DA ROSA DATADA DE 10 MAIO DE 1893	99
	ANEXO C – FOLHA DE ROSTO DA EDIÇÃO PORTUGUESA DA BÍBLIA UTILIZADA POR ANTONIO CONSELHEIRO.....	100
	ANEXO C – FOLHA DE ROSTO DO SERMONÁRIO “MISSÃO ABREVIADA”.....	101
	ANEXO E – FOLHA DE ROSTO DA SEGUNDA PARTE DO MANUSCRITO DE 1895 DE ANTONIO CONSELHEIRO.....	102
	ANEXO F – FOLHA DE ROSTO DO MANUSCRITO DE 1895 DE ANTONIO CONSELHEIRO.....	103

1. INTRODUÇÃO

No decorrer de minha trajetória no curso de bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará (UECE) despertou-me interesse de pesquisar um dos mais importantes movimentos sociais do Brasil e da América Latina: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Como fruto desse propósito resultou minha monografia de conclusão do curso, intitulada *O IDEÁRIO POLÍTICO DO MST: marxismo e nacionalismo*. Nesse trabalho, orientado pela professora Mônica Dias Martins, analisei o ideário político do MST, buscando entender a força que impulsiona suas ações e, conseqüentemente, ter melhor compreensão acerca desse movimento social. Ao empreender este estudo, realizei leituras que me permitiram adquirir maiores conhecimentos sobre outras experiências históricas de lutas e movimentos encampados por camadas subalternas da população rural brasileira. Dentre estes, incluiu-se a comunidade de Belo Monte, liderada por Antonio Conselheiro, fenômeno social de maior repercussão da história camponesa¹ brasileira no século XIX. A trajetória desse movimento e os fatos concernentes à guerra subsequente atraiu minha atenção e instigou-me a estudar este episódio de forma mais apurada, adotando Canudos como foco desta pesquisa.

Ao iniciar o mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), tive a oportunidade de cursar a disciplina “Sociologia do Pensamento Brasileiro” ministrada pelo professor Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. Dentre outros autores, estudamos nessa disciplina o pensamento e a obra de Euclides da Cunha, com destaque para sua maior contribuição literária de interpretação do Brasil: *Os sertões: campanha de Canudos*. Concomitante a tal estudo, o professor forneceu-me valiosas informações sobre Canudos e outros fenômenos sociais correlatos, indicando textos e obras relevantes para maior domínio do assunto. Sob sua orientação, vislumbrei nova perspectiva para o desenvolvimento de minha pesquisa, analisando Canudos, desde então, a

¹ Os termos “camponês” e “campeinato” estarão presentes nesse trabalho em referência aos pequenos trabalhadores do campo, sejam eles assalariados ou não. Nesta definição incluímos sítiantes, posseiros, meeiros, foreiros, lavradores de uma forma geral, trabalhadores rurais assalariados, sem-terras, etc.

partir de um olhar mais abrangente, atento às várias dimensões envolvidas no fenômeno.

Apesar da existência de vasta e diversificada bibliografia e produção acadêmica sobre o movimento de Belo Monte, ainda há lacunas e questões a serem preenchidas e desvendadas e, até mesmo, outras interpretações a serem realizadas. Sua dimensão religiosa, por exemplo, ainda carece de maiores estudos. Nas produções acadêmicas, literárias, cinematográficas, como também nos livros didáticos adotados nas escolas brasileiras, prevalece a interpretação de Canudos como movimento “messiânico” e “milenarista”, expressão de fanatismo religioso. A preponderância desse ponto de vista se deve, em grande parte, à enorme força e abrangência da clássica obra euclidiana. A imagem de um Conselheiro profético, ensandecido e ascético, seguido pia e cegamente por uma multidão de fanáticos penitentes à espera do fim do mundo, ainda reina no imaginário da população brasileira. Entretanto, cabem algumas perguntas. O messianismo manifestava-se de fato em Canudos? Antonio Vicente apresentava a si próprio como um enviado de “Deus”? O discurso escatológico se fazia presente em seus sermões? Em que consistia a teologia conselheirista? Qual foi o papel da religião no processo de gênese e estruturação social da comunidade de Belo Monte?

Ao se realizar estudo sobre determinada comunidade é evidente que a ida ao local onde esta se encontra e o convívio com os indivíduos que a compõem é algo fundamental para o pesquisador, possibilitando-lhe melhor apreensão das especificidades desse coletivo social, assim como a obtenção de fontes primárias que enriqueçam a pesquisa. No entanto, em casos como o de Belo Monte – comunidade extinta há mais de um século, cuja população foi criminalizada, perseguida e dizimada – essa estratégia metodológica é inexecutável. Até pesquisadores da época, como Euclides da Cunha, enfrentaram dificuldades em conhecer de forma mais direta a comunidade organizada por Antonio Vicente Mendes Maciel, em decorrência também da própria guerra em que os canudenses estavam envolvidos. Apesar das adversidades, tais estudiosos e até mesmo outros mais recentes conseguiram muitas informações preciosas a respeito do arraial de Belo Monte, sobre fatos e aspectos concernentes a esse movimento, realizando entrevistas com sobreviventes da comunidade e obtendo importantes documentos do período em questão. Canudos despertou atenção das mais diversas áreas da

cultura letrada brasileira e até de outros países. Como resultado, inúmeros estudos, produções acadêmicas, jornalísticas e literárias tiveram como foco tal fenômeno social. Este vasto acervo oferece quantidade expressiva de conhecimentos que permitem a efetivação de estudos significativos sobre Belo Monte. Assim, considerando o exposto e minhas condições objetivas de investigação, o procedimento metodológico que utilizei para viabilizar este trabalho consiste, fundamentalmente, em pesquisa bibliográfica e documental, contemplando obras das áreas de antropologia, ciência política, sociologia, história e literatura.

Em princípio, realizei leituras de livros e artigos que me permitiram obter conhecimento mais consistente e pormenorizado dos fatos históricos relacionados ao movimento de Canudos e à guerra subsequente, assim como me proporcionaram melhor visualizar o pano de fundo sociopolítico correspondente ao período em que se deu o fenômeno. Munido de tais informações, parti para um estudo mais dedicado ao catolicismo popular brasileiro, centrando em sua vertente sertaneja. Desse modo, busquei adquirir subsídios para melhor compreensão da comunidade de Belo Monte, enfatizando sua dimensão religiosa, que analiso de forma mais intensa na etapa final desta pesquisa, recorrendo a algumas fontes primárias, mas, sobretudo, secundárias. A seleção das fontes bibliográficas se deu mediante indicações de meu orientador – que já possui longa trajetória de estudo da temática deste trabalho – e através de leituras e pesquisas por mim realizadas no decorrer da investigação científica.

No primeiro capítulo, intitulado “Gênese”, estudo o processo de gestação do movimento de Canudos. Inicialmente, aprecio discursos da tradição letrada brasileira que dizem respeito aos camponeses e a movimentos engendrados por estes, especialmente o dos canudenses, com o intuito de evidenciar a formação de concepções, em grande parte equivocadas, sobre o comportamento social, político e religioso da população pobre rural. Aqui, contemplo alguns autores brasileiros consagrados, como também ideias presentes em importantes estudos sobre os sertanejos e suas mobilizações. Apesar da ênfase sobre nossa tradição letrada, são ainda examinados alguns autores estrangeiros que, com seus trabalhos, contribuíram para ampliar a compreensão do movimento canudense e da campanha contra o arraial de Belo Monte. Posteriormente, realizo análise conjuntural do período em que se iniciou o movimento de Canudos, buscando compreender as

circunstâncias sociais, econômicas, políticas e culturais que levaram à formação do fenômeno em questão. O ponto de partida para este exame é o contexto histórico brasileiro da segunda metade de século XIX, sobretudo o período marcado pela transição de regime político no País, de Monarquia para República. Em seguida, dou continuidade ao estudo da conjuntura histórica, mas enfocando a esfera religiosa. A partir de fragmentos da história do catolicismo brasileiro e de sua introdução nas camadas sociais subalternas, busco entender o processo de formação da religiosidade e do catolicismo popular sertanejo para, posteriormente, verificar os elementos constitutivos e as peculiaridades dessa vertente da religião católica.

No segundo capítulo, almejo compreender de forma mais apurada a gênese e a organização da comunidade de Belo Monte a partir do estudo de sua dimensão religiosa. Primeiramente, faço um retrospecto da trajetória de vida de Antonio Vicente Mendes Maciel antes do surgimento de Canudos, a fim de buscar fatos que ajudem na compreensão do processo de formação e desenvolvimento de sua religiosidade. A seguir, estudo as relações que se deram entre o Peregrino e a Igreja Católica, com seus encontros e desencontros, conflitos e complementaridades. Adiante, examino mais especificamente a religiosidade de Belo Monte, percebendo a presença da fé religiosa permeando e alicerçando a organização do arraial e a sociabilidade de seus habitantes. Ao final, analiso a teologia de Antonio Conselheiro a partir de suas prédicas e preceitos. Para o desenvolvimento do capítulo, utilizo obras diversas que analisaram nalguma medida e de forma mais consistente aspectos da religiosidade de Canudos, bem como de seu líder maior. Do mesmo modo, recorri a fontes primárias, como os dois manuscritos até então conhecidos de Antonio Vicente, assim como entrevistas já realizadas com remanescentes da comunidade de Belo Monte.

No terceiro e último capítulo de minha dissertação, relembro os fatos concernentes ao conflito bélico de Canudos e a impressionante resistência dos conselheiristas perante o descomunal poderio militar das tropas republicanas. Em seguida, diante de tais acontecimentos, busco possíveis respostas para algumas das seguintes questões: o que impulsionava os canudenses nesse encarniçado conflito, levando-os a sucessivas vitórias perante tão díspar força bélica? Qual era o combustível que movia esses homens e mulheres, dispostos a entregarem sua vida,

nessa luta mortífera? O que permeava os estreitos laços entre os habitantes de Belo Monte e destes com o Conselheiro? Afinal, “que vínculo é esse?”.

Por fim, em minhas considerações finais, retomo os principais pontos debatidos e evidenciados nesse trabalho, assim como os resultados de tal processo investigativo.

2. GÊNESE

2.1. A tradição letrada e sua visão sobre os camponeses

“[...] é preciso não esquecer que todo discurso competente, ou que se pretende tal, elabora-se a partir de um lugar social. Assim como é mister deixar claro que todo saber se funda num dispositivo ou ato de poder. É o lócus ocupado numa determinada ordem social que institui a gramática discursiva do pesquisador e mesmo do ficcionista. É daí, desse posto particular, que o estudioso elabora sua visão de mundo ou sua concepção de determinada realidade”.

(Eduardo Diatahy B. de Menezes)

O homem do campo e a vida sertaneja² foram retratados em diversas obras da literatura brasileira dos séculos XIX e XX. De acordo com Moreira Leite (2002), em grande parte destes livros os camponeses eram caracterizados a partir de uma visão pitoresca, jocosa ou romanesca. Em alguns casos, o dito “caipira” ou “caboclo” era celebrado “[...] como uma criatura simples, mas feliz e integrada na natureza, cheia de sentimentos delicados e até exemplares” (LEITE, 2002, p. 281). Conforme destaca Comparato (2000), uma das concepções mais marcantes sobre o homem do campo, e que ainda está fortemente presente no imaginário da população brasileira, é aquela divulgada por Monteiro Lobato por meio de seu personagem Jeca Tatu. Ao escrever o artigo *Urupês*, publicado em 1914, o autor desferiu uma severa crítica ao dito “caipira”, mostrando-o como um ignorante e preguiçoso. Para Lobato, o sertanejo era um ser retardatário, um inerte que permanecia indiferente aos grandes acontecimentos nacionais, um inapto a desenvolver trabalho organizado e um incapaz de possuir sentimento de pátria. Posteriormente, em 1947, Monteiro Lobato publica o livro *Zé Brasil*, no qual realiza uma autocrítica e atribui a precária situação do trabalhador rural brasileiro à estrutura econômica do país. Nesta obra, o caipira brasileiro não é mais o réu e sim a vítima. Seus males eram causados não pela preguiça, mas pelo latifúndio, pelo fato de não ser dono da terra em que trabalha.

² Com a palavra “sertão” pretendo designar “toda essa vasta região sócio-geográfica cuja formação histórica se deu paralelamente à civilização dominante no litoral brasileiro e que, no caso específico do Nordeste, (...) ocupa a maior parte desse imenso território...” (MENEZES, 1993, p. 165).

Em 1902, Euclides da Cunha publica *Os sertões*, que viria a se tornar a obra de maior destaque dentre aquelas que enfocavam o homem rural. Euclides apresenta o sertanejo como um indivíduo munido de coragem e resistência. Para o autor, “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2009, p. 207). Euclides chega a considerá-lo a “rocha viva de nossa raça”, o “cerne de uma nacionalidade” e, portanto, possível constituinte de uma futura raça brasileira que viria a ser formada historicamente. No entanto, ao mesmo tempo em que manifesta tais percepções, o autor desfere contra esses indivíduos classificação que os rebaixa a uma escala de valor inferior. Euclides afirma que o sertanejo é produto de específicas condições ambientais, étnicas e históricas. Resultado de longa interação entre europeus e indígenas numa região marcada por condições bastante adversas, esse tipo humano teria adquirido sua uniformidade fenotípica mediante duradouro isolamento geográfico. Consistia, portanto, um fruto da mestiçagem; algo que, na concepção euclydiana, era negativo, visto que:

“[...] a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado” (CUNHA, 2009, p. 199).

Para o autor, o sertanejo, embora mestiço, não se enquadrava dentre aqueles grupos humanos que carregavam os fardos decorrentes da “mistura de raças, diferenciando-se, por exemplo, dos “mestiços neurastênicos do litoral”. De acordo com Euclides (2009) o sertanejo é um retrógrado, mas não se constitui em um degenerado. Esta especificidade dos indivíduos do sertão seria em parte proveniente da localização em que se estabeleceram e se confinaram no decorrer de sua gênese. Naquele meio físico não estariam presentes os marcos da civilização e, este fato “Libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados” (CUNHA, 2009, p. 203). Escaparam, portanto, do inevitável desequilíbrio que acometeria os mestiços que estivessem submetidos à “sobrecarga intelectual e moral de uma civilização”. O “tipo fisicamente constituído e forte” do sertanejo, e sua

vivência adaptada a esse meio “primitivo”, sem interferências da modernidade, fornecer-lhes-ia a possibilidade de “evoluir psiquicamente”, conquistar um “desenvolvimento moral” subsequente e alcançar uma futura “vida civilizada”. Apesar disto, o autor não lhes absolvía da “decrepitude da raça”, que se manifestaria de diversas formas: na maneira caótica como os sertanejos de Canudos construía suas moradias e estabeleceram seu povoado; no tipo precário de armamento utilizado por eles; nas formas “bárbaras” em que se basearia a sociabilidade do arraial, um regime forjado pela religiosidade de Antonio Conselheiro. Esse líder sertanejo, caracterizado por Euclides como uma figura pertencente à “turba dos nevróticos vulgares” (CUNHA, 2009, p. 252), seria um “documento vivo do atavismo”, um “paranóico”, um “gnóstico bronco”, um “doente grave”, produto de uma vida conturbada, marcada por infortúnios e, “Jugulada pelo seu prestígio, a população [de Canudos] tinha, engravecidas, todas as condições do estádio social inferior” (CUNHA, 2009, p. 298). As concepções de Euclides da Cunha estavam fortemente carregadas de ideias que eram dominantes no meio intelectual da época: o evolucionismo social, o determinismo geográfico e racial. No entanto, isto não diminui a importância e genialidade do autor e de sua principal obra.

“Euclides foi genial ao intuir a impotência das ciências para explicar o drama que testemunhara e que punha por terra muitas de suas convicções; daí por que assumiu deliberadamente a *ambigüidade* como modo de superação dessa insuficiência, produzindo obra tecida de contradições. No seu modo de existência mais profundo, vale dizer, na sua forma expressiva, constitui decididamente uma das melhores criações literárias de nossa cultura. A obra inteira, em todos planos, constitui aguda percepção do sentido agonístico da humana existência e dos canudenses em especial, na sua luta heróica e mortal pela realização de um sonho real, de uma utopia concreta” (MENEZES, 1995, p. ??).

Um dos grandes expoentes dessa corrente científica e modelo interpretativo que dominou a inteligência brasileira nesse período foi o médico-anropólogo Raimundo Nina Rodrigues. A proximidade de seu posicionamento com as concepções do autor de *Os sertões* é perceptível. Em 1897 e 1898 realizou estudos buscando compreender e explicitar as supostas causas sociais e psicológicas do movimento de Canudos. Em seu diagnóstico sobre a principal liderança canudense, Rodrigues afirma categoricamente: “Antonio Conselheiro é seguramente um simples louco” (1939, p. 52). De acordo com o estudioso, essa suposta “loucura mística” de Antonio Vicente teria influenciado as massas

sertanejas, causando uma “verdadeira epidemia vesânica”. Ainda segundo o autor, essa “loucura coletiva” só se tornou possível em virtude de uma suposta predisposição dos sertanejos a tal enfermidade, como também em razão da sua degenerescência e do seu atavismo, frutos de sua mestiçagem de raças e do estágio inferior de evolução social em que se encontraria tal população. Assim, Rodrigues interpreta o fenômeno de Canudos como:

“[...] a comunicação de uma verdadeira alienação mental onde cada membro da seita reflectia, segundo seu temperamento ou suas predisposições neuropathicas, a influencia de um louco. Nos degenerados e predispostos de toda sorte, nos neurosados e alienados declarados, não se limitou a acção suggestiva de Antonio Conselheiro a produzir uma simples convicção intima compativel com a continuação da vida e do trabalho ordinarios, como foi a convicção da grande massa da população do Estado. Ele provocou um estado delirante collectivo, de caracter politico-religioso, dotado de tal intensidade, que poude impellir os sectários a todos os sacrificios. Foi um verdadeiro estado de multidão vesanico, que se formou nesta seita de predispostos, de desequilibrados e de loucos, desde que o governo, intervindo para dispersa-los, lhes forneceu uma poderosa causa occasional” (RODRIGUES, 1939, p. 129).

É somente a partir das décadas de 1940 e 1950 que os camponeses do Brasil viriam a ser estudados com maior intensidade por meio de concepções e métodos sociológicos e antropológicos mais consistentes. No entanto, a imagem negativa da intelectualidade brasileira sobre os trabalhadores do campo ainda persistia. Apesar de constituir uma parcela considerável da população livre do período colonial e da época do Brasil Império, os indivíduos que praticavam a agricultura de subsistência foram vistos por Caio Prado Júnior como “[...] um elemento humano, residual, sobretudo mestiços do índio que conservaram dele a indolência e qualidades negativas para um teor de vida material e moral mais elevado. Ou então, brancos degenerados e decadentes” (PRADO JÚNIOR, 1977, p. 161). Uma visão próxima foi compartilhada por intelectuais pertencentes à denominada “escola da USP” – como Fernando Henrique Cardoso e Maria Sylvia de Carvalho Franco – que, de certa forma, desprezaram as trajetórias dos pobres livres do campo no processo histórico brasileiro. De acordo com o entendimento de tais autores, este grupo social estaria desvinculado das questões essenciais à sociedade e, portanto, consistiria uma “ralé” composta de homens e mulheres dispensáveis. Esse segmento social seria incapaz de fazer história, de determinar e atuar no processo histórico, senão no sentido de contê-lo ou de retornar a um passado. “[...] sua revolta e sua violência – como a do escravo, mas noutra nível – caracterizou-se

mais como um ato individual do que como um movimento social” (CARDOSO, 1975, p. 114).

No entanto, as classes dominantes reconheciam o potencial revolucionário dos camponeses e o perigo que estes representavam para a ordem estabelecida. As elites não mediram esforços para derrotar movimentos insurgentes no campo, combatendo-os com firmeza e, por vezes, com crueldade. Conforme ressalta Martins:

“Poucos sabem e se dão conta de que o campesinato brasileiro é a única classe social que, desde a proclamação da República, tem uma reiterada experiência direta de confronto militar com o Exército: em Canudos, no Contestado, e, de um outro modo, em Trombas e Formoso; ou, então, uma experiência de intervenção direta do Exército: na insurreição do Sudoeste do Paraná [...]. Nas disputas entre as classes dominantes e os trabalhadores urbanos, a interferência do Estado se dá por outros meios. Quando os conflitos se exacerbam, a intervenção tem geralmente cabido à polícia política ou à polícia militar” (1983, p. 27).

Martins (1983) destaca que a prevalência dessa ideia que definia os camponeses como os que não faziam história, os “excluídos”, aqueles que se encontram às margens da sociedade, é refletida na maneira como estes iriam ser inseridos no debate político: como subalternos aos projetos dos “outros”. A atuação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e da Igreja na questão agrária do País é exemplar. Durante as décadas de 1950 e 1960 os comunistas do chamado “Partidão” entendiam que a participação dos homens e mulheres pobres do campo no processo político deveria ocorrer de forma passiva, por meio da “conscientização” ou da “aliança subordinada” às diretrizes traçadas pela classe operária. Já para ampla parte da Igreja, os camponeses deveriam se manter distantes da atuação política e de ideias subversivas, permanecendo dedicados à sua labuta diária e ao compromisso com a fé cristã.

O menosprezo de grande parte da tradição letrada brasileira em relação aos movimentos populares³ do campo e a truculência com que foram/são perseguidos pelas nossas classes dirigentes, são também salientados por Menezes (1997), que afirma:

³ Utilizarei o termo “popular” remetendo a “povo” com o sentido de designar o conjunto de pessoas pertencentes às classes menos favorecidas da sociedade, o que inclui o proletariado, o campesinato e os pobres de uma forma geral.

“Nos manuais tradicionais de História, tais movimentos ou são omitidos ou, quando mencionados, aparecem em notícias breves, quase sempre deturpadas, ou, enfim, são examinados sumariamente como ‘perturbações da ordem’ ou como ‘obstáculos à consolidação dos destinos e das instituições nacionais’ (MENEZES, 1997, p. 82).

Eric Hobsbawm, em seu livro *Rebeldes primitivos*, compartilha de tal percepção ao afirmar que, até bem pouco tempo, historiadores, homens ilustrados e de formação urbana, seguindo tendências racionalistas e modernistas, tendiam a encarar tais tipos de movimentos como “marginais” ou sem importância, não empreendendo, assim, os esforços necessários para a compreensão desses fenômenos sociais. Menezes (1997) salienta ainda que a esse desprezo e imagem negativa acerca dos movimentos populares somam-se as interpretações equivocadas advindas de membros da intelectualidade a respeito de tais manifestações do povo, principalmente quando provenientes do meio rural e carregadas de religiosidade.

Muitos destes movimentos foram encarados como frutos de alguma espécie de “fanatismo”, classificados por vezes de “milénarismo”, “messianismo” (como nos casos de Canudos, do Contestado, do Juazeiro de Padre Cícero e do Caldeirão), ou “banditismo social” (como ocorreu com relação ao cangaço) e, de acordo com algumas destas concepções, não consistiriam em movimentos políticos propriamente ditos. Hobsbawm (1978), em seu estudo sobre movimentos similares, descreve tais manifestações como formas “primitivas” ou “arcaicas” de agitação social, denominando-as de “rebeldias primitivas”. Classifica tais movimentos como “pré-políticos”, visto que, geralmente, não visavam intervenções em nível estatal ou governamental, e pelo fato de terem originado, segundo o autor, somente as ideias e os conceitos necessários a essas suas limitadas ações, não estando, portanto, adaptados ao mundo moderno. Na visão desse renomado historiador, “[...] os movimentos milenares (*sic*) são também *inferiores* como métodos de luta social, se os compararmos com os movimentos modernos equivalentes, pelo menos na situação moderna” (HOBBSAWN, 1978, p. 211, grifo do autor). Essa sua concepção exerceu durante muito tempo grande influência sobre estudos antropológicos e sociológicos realizados por pesquisadores brasileiros.

No entanto, essas ideias suscitaram críticas e novas investigações por parte de intelectuais do País. José de Souza Martins foi um desses e, em seu livro *Os camponeses e a política no Brasil*, recusa essa perspectiva evolucionista

mecânica e relativiza a distinção entre movimentos pré-políticos e políticos. No entanto, Martins (1983) compartilha das mesmas adjetivações utilizadas por outros pesquisadores no tocante a alguns movimentos sociais do campo, dentre os quais Canudos, denominando-os de “messiânicos” e afirmando possuírem características milenaristas. Para Menezes (1997) muitas dessas classificações – realizadas inclusive por pesquisadores mais recentes – são inadequadas, visto que “[...] enrijece o modelo explicativo e empobrece a análise pela eliminação das peculiaridades fundamentais dos vários movimentos” (MENEZES, 1997, p. 90). No ponto de vista de Monteiro (1978) a superficialidade da qualificação que geralmente estes movimentos recebem não pode ser justificada apenas pela insuficiência de informações sobre os mesmos; as razões mais plausíveis para este tipo de atitude são as distorções ideológicas e o etnocentrismo.

2.2. O contexto sociopolítico do surgimento de Canudos

Uma das manifestações populares que mais sofreu com o desdém e a truculência de nossas elites, com o preconceito e a incompreensão de nossa tradição letrada, foi a comunidade de Belo Monte, liderada pelo peregrino Antonio Vicente Mendes Maciel, o “Conselheiro”. No final do século XIX, em um período de tentativa de *modernização* da sociedade brasileira com o advento da República, surge no sertão da Bahia este movimento constituído por homens e mulheres do campo que protagonizaram um dos mais importantes episódios da história do Brasil: a Guerra de Canudos (1896-1897).

Os primeiros governos republicanos do Brasil promoveram no país uma série de reformas que, embora não alterassem substancialmente as bases da velha ordem social existente nos regimes passados, trouxeram consequências importantes para as esferas políticas, econômicas e religiosas da sociedade brasileira em que emergiu o movimento de Canudos. No plano econômico, o Estado incentivava a expansão da indústria nacional por meio de medidas como: permissão para que bancos particulares emitissem dinheiro para aumentar o meio circulante e facilitar o crédito destinado à implantação de novas indústrias; concessão de financiamentos

governamentais para a importação de máquinas; criação de taxas alfandegárias que dificultavam a entrada dos produtos manufaturados estrangeiros similares aos produzidos internamente. No meio urbano, especialmente nas cidades de maior porte (Rio de Janeiro, São Paulo, Recife e Salvador), aumentava a heterogeneidade social, reunindo nesses espaços profissionais liberais, funcionários públicos ou de empresas privadas, pequenos comerciantes, artesãos, industriais e um significativo número de operários. A iluminação a gás, os bondes, os navios a vapor, o telégrafo, as estradas de ferro, dentre outras inovações tecnológicas, modificavam hábitos e o cotidiano nas grandes cidades, fortalecendo uma imagem de “progresso” aos olhos dos cidadãos.

Esse processo de modernização atingiu, embora de forma mais tímida e lenta, o meio rural. O latifúndio, a monocultura e as técnicas rudimentares que predominavam na estrutura rural brasileira desse período (e em especial a do semiárido) passaram a coexistir com certo desenvolvimento da agricultura e início de introdução de relações de produção capitalistas no sertão. Na região do Brasil que hoje é denominada de “Nordeste” essa incipiente modernização do campo se deu mediante a introdução de usinas açucareiras, com a ajuda de capitais estrangeiros. Com isto, milhares de pequenos camponeses que produziam para sua subsistência foram forçados a abandonar suas terras e se tornar assalariados dessas usinas, recebendo remuneração ínfima ou, até mesmo, trabalhando gratuitamente determinado número de dias nos canaviais. Intensificou-se assim um processo de concentração fundiária, como também um aumento de camponeses sem-terras já iniciado na segunda metade do século XIX, ainda no Império, quando se deu o processo de abolição do sistema escravista e foram promulgadas leis que restringiam o direito à propriedade da terra. A perda de seu pedaço de chão e da possibilidade de exercer sua atividade agrícola de subsistência não eram os únicos problemas enfrentados pelo homem humilde do campo. Com a centralização da produção agrícola na cultura de cana-de-açúcar, diminuiu-se a produção de gêneros alimentícios, ocasionando insuficiência de alimentos e preços elevados. As catástrofes climáticas agravavam essa aflitiva situação. Sucessivas secas assolaram a região, destruindo lavouras e matando o gado. O flagelo das secas era algo atormentador, propagando fome e todo tipo de escassez. Grandes contingentes de pessoas migraram na tentativa de escapar de tamanha calamidade. Ocorreu

desmedido número de mortes decorrentes da subnutrição. Somam-se a isso as péssimas condições higiênicas que favoreciam a proliferação de diversas doenças infectocontagiosas, submetendo as populações sertanejas a epidemias de cólera, catapora, tifo e varíola. “As populações do interior estavam expostas a doenças e a problemas de saúde como cobreiro, anemia, paralisia, deformidades físicas, convulsões, tumores, eczemas, retardamento congênito, lepra, varíola e elefantíase” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 67). Sua expectativa de vida era baixa. A morte, portanto, rondava de muito perto o povo sertanejo.

A esses problemas acresciam as adversidades decorrentes do funcionamento social que era predominante no sertão brasileiro. Mediante o “clientelismo”, o poderio econômico, a utilização da violência física e simbólica, “coronéis” exerciam e concentravam em suas mãos um forte poder político, impondo seus interesses à população local, submetendo-a a condições degradantes, de exploração e controle social. “No sertão, dominavam os fazendeiros poderosos, cujo prestígio estava na razão direta de seus bens imóveis e do rebanho. A casa grande contrastava com as miseráveis casinhas da massa camponesa” (MONTENEGRO, 2011, p. 35). O poder era fragmentado entre os vários potentados rurais, que elaboravam e punham em prática suas próprias leis. Como a autoridade de um “coronel” fundamentava-se na sua capacidade de fazer cumprir suas decisões, por vezes com uso da força, seu poder era baseado na violência, em sua capacidade de conservar à sua volta certa quantidade de homens armados e mobilizados.

“Para tanto, eles constituíam verdadeiros exércitos privados, recrutando os elementos diretamente entre seus agregados ou entre os sem-terra, e acolhendo criminosos comuns, escravos fugidos, etc. Essa ordem social gerava uma espécie de permanente estado de guerra entre os domínios, lutas de famílias ou clãs parentais que perduraram durante o período colonial, estendendo-se pelo Império e mesmo na República Velha” (MENEZES, 1997, p. 84).

Esses bandos armados de jagunços eram maiores quando o “coronel” que os liderava contava com o apoio do governo e a garantia da impunidade diante do poder estadual. Conforme destaca Martins (1983), nos casos mais graves de conflitos entre “coronéis” ocorreu a mobilização de centenas e até milhares de jagunços, produzindo em algumas ocasiões até mesmo casos de secessão política. Eram comuns os cercos de fazendas, as tomadas de vilarejos e povoações, o saque, a destruição das propriedades dos inimigos, assim como a aniquilação

desses e de seus parentes. A insegurança, o risco de sofrer violência física estava, portanto, fortemente presente. Os poderosos locais e seus capangas infligiam o temor à população. Os assassinatos e castigos físicos sofridos por desafetos de “coronéis” eram algo costumeiro. No entanto, o paternalismo exercido pelos “senhores” e a política de favores aos seus apadrinhados mascaravam essas relações de dominação, fazendo com que fossem menos sentidas pelos sertanejos. “Como os senhores rurais estivessem perto e as autoridades longe, a plebe rural, por instinto de conservação, abrigava-se à sombra da casa grande” (MONTENEGRO, 2011, p. 35). A utilização da violência física não era exclusividade dos detentores do poder. Neste meio, as pessoas eram mais propensas a dar vazão às suas pulsões. Rixas pessoais eram resolvidas “à bala” ou “na ponta da faca”. Em algumas regiões, essa predisposição à violência era considerada um valor positivo, permitindo que muitos sertanejos de origem humilde se tornassem íntimos de poderosos locais – vínculo este que também se dava por meio da instituição do compadrio, no qual o potentado era escolhido padrinho dos filhos de seus moradores, trabalhadores e agregados, por exemplo.

“Ele [o coronel] estava no ápice da pirâmide social, ao seu redor como dependentes encontravam-se os membros da família distribuídos nos diversos cargos em diferentes vilas, aos seus pés os agregados e pequenos proprietários, forçados a aceitar a sua preponderância. Na base da pirâmide encontrava-se a massa dos escravos e moradores, na sua maioria homens pobres livres, que gozavam de piores condições de vida que o próprio escravo” (OTTEN, 1990, p. 251).

A distância existente entre os sertões e os centros de poder nacional, decorrente de um sistema de comunicação e transporte deficitários, obrigava as autoridades imperiais a reconhecer o poder local exercido pelos potentados rurais. Com a proclamação da República, a integração econômica, a instalação e desenvolvimento de novos meios de transporte e comunicação, foi se rompendo o isolamento dos sertões e, com isto, enfraquecendo o poder local. A autonomia dada aos estados pela primeira Constituição republicana, promulgada em 1891, permitiu que as oligarquias estaduais passassem a controlar os “coronéis” locais, que se viram obrigados a obedecer ao poder mais forte, caso quisessem subsistir. Isto fez com que os “coronéis” se relacionassem com suas clientelas de acordo com os interesses oligárquicos, passando, então, a representar um poder distante que se impunha aos sertanejos. Desse modo, o paternalismo foi se abrandando e as

massas camponesas passaram a sentir cada vez mais o fardo da dominação que sofriam.

A fim de escapar dessas amarras sociais, muitos camponeses decidiram abandonar os latifúndios, causando falta de mão de obra nas lavouras. Todavia, grande parte passou a viver precariamente, sem trabalho, perambulando pelos povoados da região. Surge, assim, uma enorme massa de miseráveis – denominados pelas autoridades de “ociosos” – constituindo um corpo social propício para a eclosão de manifestações de banditismo e rebeldia social. A situação muito preocupava governantes e senhores de terra que, na tentativa de amenizar o problema, recorreram à Igreja para que esta aconselhasse e amansasse o povo, reconduzindo as massas ao “bom caminho”, da dedicação ao trabalho e obediência às leis. Outras estratégias utilizadas pelas autoridades foram o recrutamento militar, a “exportação” dos ociosos e a até mesmo a perseguição e violência física sobre estes.

A progressiva diminuição do isolamento do meio rural trouxe também como consequência a introdução de ideias “modernas” no mundo do sertão; ideias essas que se contrapunham às tradições sertanejas, desestruturando o sistema de valores e as referências dos indivíduos do campo. Alguns dos responsáveis por este impacto foram os primeiros governos republicanos, ao estabelecerem uma série de medidas que promoviam a separação entre a Igreja e o Estado, como: a secularização dos cemitérios, a instituição do casamento e registro civis, a laicização do ensino público, a proibição de subvenções oficiais a qualquer culto religioso, a exclusão de expressões como “Em nome de Deus” e “Em nome da Santíssima Trindade” do texto da Constituição brasileira, a retirada de imagens de cunho religioso das repartições públicas, a inelegibilidade parlamentar de clérigos, etc. A Igreja Católica mantinha uma relação dúbia com a República: ao mesmo tempo em que via com maus olhos essas inovações laicizantes, era grata ao novo regime por tê-la libertado do regalismo⁴, do domínio do Estado, permitindo-lhe maior autonomia perante o poder temporal. No entanto, a tolerância para com a República partia mais do alto clero do que do baixo clero.

⁴ Doutrina que defende a ingerência do chefe do Estado em questões eclesiásticas. Essa doutrina apresentou-se materializada no Brasil desde o período colonial, em uma situação de forte vínculo legal entre o Estado monárquico e a Igreja Católica. O Estado estabeleceu o catolicismo como a religião oficial, protegendo-a e oferecendo-lhe privilégios, mas, em contrapartida, o governo possuía o direito de intervir em diversos aspectos organizativos, financeiros e institucionais da Igreja.

Não só no Brasil, mas também em âmbito internacional, a Igreja Católica vivenciava uma situação bastante delicada. Como havia perdido o poder político, a Igreja pretendia fortalecer o poder “espiritual”. No entanto, neste campo também as circunstâncias não lhe eram tão favoráveis, visto que estava sendo combatida e ameaçada por diversas correntes de pensamento e ação como o protestantismo, o racionalismo, a maçonaria, o positivismo, o naturalismo, o materialismo e o liberalismo – ideias as quais considerava “erros modernos”. A Igreja passou, então, a condenar o progresso, a modernidade e as novas ideias e, para consolidar-se, concluiu que necessitava realizar uma série de reformas, que tiveram desdobramentos e aplicação no Brasil. A Igreja buscou restaurar o seu prestígio, aproximar-se das massas populares, extinguir um catolicismo permissivo e “de fachada”, reorganizar as jurisdições eclesiásticas, “moralizar” o clero, promover um renascimento “espiritual” e religioso entre leigos e, particularmente, entre clérigos (DELLA CAVA, 1975). Seguindo as novas orientações provindas de Roma, o clero brasileiro, especialmente na região do semiárido, iniciou um trabalho de criação de novas dioceses; fundação de novos seminários para proporcionar melhor formação ao clero; reforma e reconstrução de igrejas, capelas e cemitérios; designação de padres seculares identificados com tais ideias de mudanças para serem bispos nas novas dioceses a fim de que pudessem implantar nestas as novas orientações; além do desenvolvimento de outras ações voltadas para a revitalização da fé católica, concomitante com sua “romanização”⁵. Esse processo

[...] implicava uma vinculação maior com as orientações da Sé Romana; uma ênfase na primazia do clero sobre o leigo; uma busca da moralização dos costumes, de acordo com os ensinamentos do Concílio de Trento; uma ênfase na reforma pessoal; um destaque para a vida sacramental em detrimento da devoção aos santos” (FIORIM, 1980, p. 123).

Durante o período colonial e imperial, a carência de sacerdotes no Brasil era muito alta, principalmente nas localidades onde a população tinha dificuldade ou impossibilidade de sustentar os párocos. Em meados dos anos de 1880, por exemplo, das 189 paróquias baianas, somente 65 delas possuíam párocos

⁵ É denominado de “romanização” o movimento reformador da prática católica surgido na segunda metade do século XIX, liderado pelos papas Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903), que visava retomar as determinações do Concílio de Trento (1545-1563). A partir desse processo de reforma a Igreja pretendia, por exemplo, diminuir a autonomia das igrejas nacionais, colocando-as diretamente ligadas à cúpula católica romana, seguindo fielmente as normas e diretrizes estabelecidas pela Santa Sé e pelo papado (FIORIM, 1980).

permanentes (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 24). Nesses locais onde escasseavam sacerdotes, pessoas que se destacavam em seus povoados por seus conhecimentos ou piedade eram as que, normalmente, ocupavam-se das práticas religiosas correntes, como pregar, batizar, rezar o rosário, encomendar os mortos, etc. Esse fenômeno social foi algo muito comum nas pequenas comunidades dos sertões semiáridos, como também da região sul do país.

“No Nordeste, esse clero laico possuía uma hierarquia informal e semi-oficial. Os beatos tiravam rezas, puxavam terços, cantavam ladainhas, esmolavam para as igrejas. Mais informados e inseridos nas coisas sagradas, os conselheiros pregavam e sobretudo aconselhavam os crentes. Eram uma espécie de ‘bispos` de pés descalços” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 24).

Muitos destes “conselheiros” andarilhavam pelos sertões, geralmente seguidos por um ou mais beatos que estavam sob sua orientação, visitando pequenas comunidades, nas quais realizavam suas obras religiosas e de caridade. Exercer esse tipo de atividade consistia também uma forma de subsistência, de obter inserção e certa ascensão social. Diferente do que foi largamente propagado por grande parte de nossa tradição letrada, esses líderes populares religiosos não eram pessoas insanas, marginalizadas, mas sim, figuras sociais que estavam em consonância com o mundo sertanejo, inseridas nesse meio, desempenhando funções e atribuições socialmente demarcadas e aceitas, participando de forma direta e indireta da orientação política e ideológica do povo do sertão semiárido. Durante muito tempo, por conta das circunstâncias expostas, o próprio clero regular aceitava e apoiava a atuação desses homens e mulheres, utilizando-se destes para suprirem a necessidade e a incapacidade da Igreja de propagar e manter a fé católica nos rincões do Brasil. O clero manteve, assim, contato semioficial com essas figuras sociais, apoiando e promovendo direta e indiretamente suas atividades religiosas informais. “Sacerdotes cediam os púlpitos para os beatos e conselheiros. Alguns chegavam a apontar aos seus paroquianos esses personagens como exemplos de vida piedosa”. (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 26).

“O catolicismo popular é admitido e mesmo valorizado pela reforma patrocinada pela Santa Sé na segunda metade do século XIX, desde no entanto que submetida ao controle da hierarquia. Cedendo cada vez mais terreno, no decorrer do século, no que diz respeito ao poder temporal, a Igreja Católica tem consciência de que sua força de ora em diante reside precisamente numa sólida base popular, e toma por isso mesmo precauções para que este apoio não lhe escape das mãos” (MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 325).

A Igreja, portanto, esperava manter pleno controle da religiosidade popular, mas isso acabou não ocorrendo. “A reaproximação com o povo, parte integrante da *romanização*, tinha ido longe demais nos sertões, adquirindo uma dinâmica própria, que fizera a Igreja perder o controle do processo” (GALVÃO, 2001, p. 67). Alguns dos movimentos populares e religiosos sertanejos – dentre os quais se inclui a comunidade de Belo Monte (Canudos) – tornaram-se independentes da hierarquia católica, ocasionando a contraposição desta para com aqueles.

Uma das principais fontes inspiradoras de muitos desses “conselheiros” e “beatos” do povo sertanejo foi uma personalidade que fazia parte do clero oficial da Igreja Católica: o Padre Ibiapina. Nascido nas proximidades de Sobral em 5 de agosto de 1806, José Antônio Pereira Ibiapina pertencia a uma família que desfrutava de boa posição social. Viveu sua infância no sertão e recebeu sólida educação no decorrer de sua juventude, incluindo estudos como seminarista em Olinda. Durante sua adolescência sofreu o drama da morte prematura da mãe em 1823 e, posteriormente, do pai e do irmão mais velho (o primeiro, assassinado pelo governo por ter participado ativamente da Confederação do Equador, e o segundo, pelo mesmo motivo, condenado à prisão perpétua em Fernando de Noronha, onde morreu de forma trágica). Estudou Direito em Olinda, tornando-se bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, em 1832. Um ano depois, foi nomeado lente substituto e passou a lecionar a cadeira de Direito Natural no mesmo curso pelo qual se graduou. Durante a Regência, em 1834, foi eleito Deputado Geral pelo Ceará para a 3ª Legislatura da Assembléia Geral do Império, obtendo o maior número de votos dentre os candidatos eleitos da província. Nesse mesmo ano, antes de assumir as funções de deputado, sofreu a frustração de ter sido abandonado por sua noiva, que decidira casar-se com um primo. Na Câmara, torna-se oposição ao governo. Em 1834, encerrada a sessão legislativa, assumiu por três meses o cargo de Juiz de Direito e Chefe de Polícia em Quixeramobim - CE. Em 1837, completado o mandato parlamentar, Ibiapina decidiu encerrar sua breve carreira na política institucional. Posteriormente, exerceu durante muitos anos uma brilhante e prestigiosa carreira de advogado criminalista até que, em 1850, ao perder uma causa cível, sofreu uma grande decepção que o levou a abandonar subitamente a advocacia. Após passar alguns anos recluso, decidiu ingressar no sacerdócio, ordenando-se aos quarenta e sete anos de idade. Foi nomeado Vigário Geral e Provedor do Bispado, além de

professor do Seminário de Olinda, cargos esses a que logo renunciou para dedicar-se a uma vida de missionário. Iniciou então sua longa trajetória de peregrino, realizando inúmeras obras filantrópicas, religiosas, educativas e de infraestrutura, acudindo o povo pobre e sofrido dos sertões das províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí. Dentre estas obras se destacam as conhecidas “Casas de Caridade”; locais destinados ao acolhimento e à educação de, principalmente, meninas pobres. Concomitante a tais obras, Padre Ibiapina prestou grande colaboração ao intuito da Igreja de levar sua doutrina a locais em que tinha pouca presença institucional. Esse feito se deu na medida em que ele conseguiu obter grande número de conversões, em que ajudou a (re)construir cemitérios, conventos, capelas e igrejas, professando e disseminando o credo católico pela massa popular.

Por conta de seu significativo trabalho social, Padre Mestre Ibiapina despertava enorme admiração e respeito na população sertaneja, sendo considerado por muitos um profeta, um homem santo, capaz de realizar milagres. Assim, exerceu influência sobre significativa parte do clero sertanejo e acabou por servir como exemplo para outros grandes líderes religiosos que surgiriam no seio do povo do sertão, dentre os quais, Padre Cícero e Antonio Vicente Mendes Maciel. Mas, em consequência, acabou provocando também o ciúme de bispos, que não desfrutavam do mesmo prestígio. Embora o Padre Ibiapina pertencesse ao clero oficial e colaborasse com a Igreja no alcance de alguns objetivos, por vezes, seu comportamento relativamente autônomo, fora da institucionalidade e o fervor de seus seguidores foram vistos com reservas e desconfiança por autoridades religiosas, tendo algumas de suas práticas contestadas pela hierarquia eclesiástica. A Igreja chegou, por exemplo, a retirar de seu apostolado as Casas de Caridade de Missão Velha, de Crato, de Barbalha e de Milagres, colocando-as sob direção do Bispado do Ceará. Uma das práticas de Ibiapina que mais despertou receios por parte da cúpula católica foi a instituição das ordens de beatas e beatos sem a autorização oficial da Igreja, que considerou tal autonomia como desobediência às determinações canônicas.

“A sementeira do Padre Mestre fora, entretanto, bem feita. Após sua morte (1883), não somente persistiu, como ampliou-se o número de *beatas* e de *beatos* ligados aos vigários do sertão. E, o que vem a ser mais importante, tanto Padre Cícero, como Antônio Vicente Mendes Maciel certamente, de modo direto ou indireto, viram-se envolvidos pela aura de Ibiapina. Mais do

que isto, não deram curso a um estilo totalmente novo de piedade e prática religiosas. Antes, acentuaram, de modo dramático (ou trágico, no caso do Conselheiro), uma orientação que, não somente era consentânea com relação ao clima religioso da região e da época, como tinha precedentes bem estabelecidos no Nordeste” (MONTEIRO, 1978, p. 45-46).

Segundo Menezes, Ibiapina pode ser considerado a figura matricial do catolicismo sertanejo do semiárido brasileiro na segunda metade do século XIX,

“[...] matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, Padre Cícero, Beato Lourenço, etc.), instituindo nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX uma grande escuta dos anseios e aflições de larga massa de excluídos, e inaugurando uma forma de organização que a nossa civilização litorânea dominante teimará em não aceitar e até em hostilizar ou destruir sistematicamente quase todas as suas manifestações [...]” (MENEZES, 1998, p. 74).

O meio marcado pela violência e pelo medo, somado à opressão e à miséria existente nos sertões, levou milhares de pessoas a formarem grupos e movimentos que buscavam alternativas de sobrevivência e sociabilidade, mas que se viam, também, impelidos por vezes a utilizar da violência como forma de garantir sua existência. É neste contexto que surgem os bandos de cangaceiros e que se sobressaem essas lideranças populares de cunho religioso, arregimentando um número expressivo de seguidores. Refugiando-se na violência ou na fé, os sertanejos pobres seguiam sobrevivendo num universo no qual operava um fenômeno que Menezes (1997) denomina de a “dialética do rifle e do rosário”. O autor ressalta que o *êthos* religioso desses movimentos sociais, como o de Canudos, é um elemento fundamental de sua constituição e que, portanto, deve ser alvo de dedicada análise por parte daqueles que pretendem compreender tais fenômenos e sua gênese.

2.3. O catolicismo popular sertanejo

Para autores como Queiroz (1965), Monteiro (1978) e Otten (1990), Canudos, assim como outros movimentos rurais brasileiros já citados, desenvolveu-se dentro dos marcos de uma “cultura rústica”⁶, termo empregado por Antonio Candido (1977, p. 21) para denominar “[...] o universo das culturas tradicionais do homem do campo; as que resultaram do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contacto com o aborígine”. Essa “cultura rústica” apresenta, portanto, traços de culturas indígenas combinados com traços de culturas negras, tudo isso permeado por elementos culturais europeus (especificamente portugueses) num processo de “[...] constante incorporação e reinterpretação de traços, que vão-se alterando ao longo do contínuo rural-urbano [...]” (CANDIDO, 1977, p. 21). A “tradição rústica” engloba vários componentes, incluindo religiosidade que lhe é típica, da qual faz parte uma variante do catolicismo. Desde a época colonial, o catolicismo no Brasil não se apresenta de forma unívoca. Havia, por exemplo, um catolicismo do meio urbano, de tipo ortodoxo, oficial, professado principalmente por camadas sociais abastadas, instruídas pela Igreja e mantendo-se mais próximas a esta, como também aos seus sacerdotes. Por outro lado, camadas sociais subalternas seguiam um catolicismo diferente, popular, em grande medida independente da Igreja e de seu clero oficial. Nos sertões brasileiros – devido à escassez de sacerdotes, à falta de instrução religiosa, à diminuta presença da Igreja institucional, somadas a elementos religiosos provenientes do povo – difundiu-se um “catolicismo rústico” entre sua população livre e pobre. É a religião marcada pela atuação de benzedores, rezadores, conselheiros, monges, eremitas, capelães que não conhecem fielmente a doutrina católica, mas que, na ausência das autoridades eclesiais, conduzem orações, ritos, cerimônias e ladainhas. É o catolicismo das romarias, das penitências, das procissões, das novenas, das promessas, dos benditos, das devoções aos santos, das festas de padroeiro, de manifestações que, em algumas ocasiões, entram em choque com o posicionamento da Igreja oficial.

⁶ Há autores que não consideram a denominação “rústica” a mais adequada para designar a cultura e a religiosidade da população dos sertões semiáridos. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, por exemplo, opta pelo termo “sertanejo”, que avalia ter mais propriedade nesse caso.

“[...] ele não é propriamente uma interpretação fiel da doutrina da Igreja. [...] O catolicismo popular é uma mistura de manipulação do mundo à sua volta com ascetismo místico. Os camponeses são catequizados pela Igreja, mas são, ao mesmo tempo, confrontados com um sistema institucional de capelas fechadas e infreqüentes padres itinerantes. Restam a eles os altares domésticos e os santos pessoais. Eles são forçados a reinterpretar e a redefinir os ensinamentos formais da Igreja, no contexto de suas próprias necessidades e capacidades” (FORMAN, 1979, p. 274).

Trata-se de um cristianismo mais espontâneo, às vezes lamurioso, por vezes alegre e festivo, unindo dialeticamente sagrado e profano, tradição e transformação.

Segundo alguns autores, o catolicismo popular brasileiro e, especialmente, em sua forma “rústica”, tem suas raízes mais profundas na Idade Média e forma-se sob as bases da grande tradição judaico-cristã, sobressaindo a ideia de que, por vontade divina, o mundo está se aproximando do fim e dará lugar a um reino de harmonia, paz, justiça e prosperidade universal. Essa escatologia encontra no castigado sertão semiárido do Brasil um terreno fértil para florescer.

“As carências da vida sertaneja transmitem ao homem um senso aguçado da ‘finitude’ deste mundo. A deficiência técnica de enfrentar as ameaças das catástrofes naturais, das epidemias, das inseguranças sociais, facilitam a compreensão do mundo como vale de lágrimas do qual se passa para o céu que é propriamente a nossa pátria. Embora se pense que o fim do mundo esteja muito próximo, a experiência da miséria não chega a formar uma crença apocalíptica. É que o homem se arma com paciência e conformidade diante destas calamidades. São os castigos de Deus pelos pecados cometidos e convocam à penitência. Para constituição de uma crença do fim do mundo é necessária a experiência de injustiças e violências humanas entendidas como contrárias à vontade divina, à Lei de Deus” (OTTEN, 1990, p. 290).

Um dos principais aspectos dessa escatologia é a crença no retorno ou vinda de um redentor, um messias, um ser divino que estaria encarregado de purificar e salvar os eleitos, conduzindo-os a esse “Reino de Deus” em uma terra renovada. Essas são características básicas do que se pode denominar de “mentalidade messiânica”. Entretanto, é preciso destacar que Canudos, assim como outros movimentos similares aqui já citados, não devem ser enquadrados na categoria do “messianismo”, visto que

“[...] assenta claramente no ‘**catolicismo popular sertanejo**’, e raramente chegam a expressar uma proposta messiânica explícita. Além do que, na linguagem dos seus adeptos, a palavra **Messias** jamais esteve presente, pois os termos que aí circulam são *Beatos, Conselheiros, Monges, Santos e Profetas*. E o próprio Antônio Vicente Mendes Maciel, em virtude mesmo de sua longa errância de mais de 20 anos pelos duros caminhos desse território, sempre se apresentou como um **Peregrino**” (MENEZES, 1997, p. 90-91, grifo do autor).

Necessário ressaltar também que o “catolicismo popular sertanejo” não se constituiu somente mediante herança cultural europeia, mas sim, por meio de um sincretismo que incluiu rituais, tradições e outros elementos da cultura indígena e africana, em interessante entrelaçamento com ideias cristãs.

De acordo com Otten (1990, p. 93), o “catolicismo tradicional rústico” “[...] foi introduzido no Brasil não tanto pelo clero, mas pelos colonizadores portugueses, proveniente do ‘catolicismo das aldeias portuguesas’”. Porém, não se pode menosprezar a participação do corpo eclesiástico na formação desse tipo de religiosidade. Ao chegarem ao Brasil os colonizadores portugueses buscaram propagar e consolidar de diversas formas a fé católica no novo território conquistado, o que incluiu um intenso trabalho de catequização de povos indígenas, com destaque para os denominados “aldeamentos” (missões). Essa catequese foi realizada principalmente por missionários jesuítas, mas nos aldeamentos também atuaram clérigos de outras ordens, como franciscanos, oratorianos, capuchinhos e carmelitas. A experiência dos aldeamentos abrangeu a região sul e amazônica, numerosos pontos do litoral e também do interior do país, incluindo o sertão semiárido – na capitania do Ceará, por exemplo, havia dezenas de aldeamentos. No entanto, esse processo não pode ser encarado como uma simples imposição dos colonizadores a uma massa amorfa e indefesa de indivíduos que, passiva e inconscientemente, interiorizariam uma doutrina religiosa alheia proveniente da Europa. Conforme é defendido por Pompa (2003), a evangelização indígena, mais do que uma imposição, configurou-se como um complexo processo de traduções mútuas, de adaptações, de negociações entre os missionários europeus e os ameríndios, numa troca de sentidos e imagens, de constantes redefinições e transformações no plano das práticas e dos símbolos, formando novas perspectivas de interpretação da realidade espiritual da colônia.

“Através de amargas experiências, de decepções e incompreensões, os missionários começaram a perceber que as comunidades indígenas eram autênticas e partiram então para a experiência de um catolicismo mameluco ou gentílico [...]” (HOORNAERT, 1978, p. 125).

A catequese no sertão desempenhou um papel significativo na construção da cultura e da religiosidade populares. No entanto, na perspectiva de Queiroz (1965), os

movimentos sertanejos não podem ser encarados como uma continuação de movimentos indígenas, já que aqueles ocorreram em zonas onde o contato com os índios já não era relevante.

“Além disso, os movimentos indígenas a partir do século XIX, que é também a época em que começaram a ser registrados os movimentos rústicos, seguem modelo totalmente nativo, culturalmente muito diverso do modelo destes últimos. Não cremos, que haja possibilidade de estabelecer entre eles uma relação de continuidade e, se em movimentos sertanejos aparecem às vezes traços indígenas, constituem elementos que já foram incorporados pela cultura rústica e dela passaram de há muito a fazer parte integrante” (QUEIROZ, 1965, p. 311-312).

A população negra trazida da África para trabalhar como escrava no Brasil também foi alvo das investidas religiosas dos portugueses. Segundo Freyre (2001), devido à formação social fortemente católica do país, no Brasil dava-se muita importância à condição religiosa do escravo. De tal modo que os portugueses realizavam batismos em massa de africanos – muitas vezes, antes mesmo de embarcarem nos navios negreiros – e, ao chegarem ao Brasil, ensinavam-lhes dogmas e orações católicas. Muitos escravos recém-chegados ao país passavam a desejar receber logo o batismo e adquirir com isso a qualidade de cristão, pois tinham a percepção de que dessa forma seriam mais bem aceitos pelos escravos cristianizados que haviam chegado há mais tempo, livrando-se de alcunhas que lhes dirigiam, como as de “pagãos” ou “mouros”. Assim,

“[...] por contágio e pressão social, rapidamente se impregnou o escravo negro, no Brasil, da religião dominante. [...] Alguns tornaram-se tão bons cristãos quanto os senhores, capazes de transmitir às crianças brancas um catolicismo tão puro quanto o que estas recebiam das próprias mães” (FREYRE, 2001, p. 454).

Nos engenhos, a transmissão da doutrina católica se fazia muitas vezes por meio de pretos velhos e de mucamas; essas últimas foram as responsáveis pela criação de muitos filhos de senhores, exercendo o papel de os educarem, inclusive, em termos religiosos. Em meio à difusão e absorção do cristianismo por escravos, a doutrina e cultos católicos foram mesclados com crenças e costumes de origem africana, em um rico processo de sincretismo. Porém a catolicização de negros e mulatos não se restringiu ao espaço das fazendas. A partir de relatos de viajantes do século XIX que adentraram em sertões brasileiros, Hoornaert afirma que muitos escravos refugiados em quilombos continuaram professando a crença católica e, além disso, alguns

quilombolas exerceram o papel de missionários, propagando a doutrina cristã em regiões que ainda não tinham sido “evangelizadas”. Tratava-se de um tipo de ação que escapava do controle do clero e, portanto, livre da imposição dos brancos. Hoornaert defende que a religião católica nos quilombos assumiu um novo sentido.

“O catolicismo nos quilombos é alternativo do catolicismo nos engenhos: os símbolos (ritos, cerimônias, santos, devoções) são os mesmos, mas o significado é diferente: os símbolos do catolicismo nos engenhos significam a escravidão, os do catolicismo livre dos quilombos a libertação. Este catolicismo tem que ser considerado como uma das correntes do catolicismo no Brasil, pois representa uma forma importante de expansão do cristianismo em vastas áreas do interior” (HOORNAERT, 1978, p. 133).

Era um “catolicismo guerreiro”, que dirigia suas forças contra a escravidão e seus aportes. Diferentemente do que ocorreu em aldeamentos indígenas, o catolicismo nos quilombos não encontrou respaldo por parte da Igreja do período, não existindo indícios de que clérigos tenham espontaneamente prestado assistência aos quilombolas ou que houvesse intercâmbio entre estes e a hierarquia oficial católica. Essa atitude da Igreja é compreensível, visto que os quilombos consistiam numa forma de resistência à ordem escravocrata e, conseqüentemente, um empecilho aos interesses socioeconômicos da classe dominante, com a qual a instituição católica mantinha fortes laços.

Alguns estudiosos do catolicismo sertanejo afirmam que a formação cristã do povo do sertão decorre, basicamente, das denominadas “missões itinerantes”, que iniciaram a partir da suspensão dos aldeamentos e do fim da permissão de presença estacionária dos missionários junto aos índios aldeados.

“O trabalho dos missionários passa a ser a ‘missão ambulante’ pregando missões de lugar em lugar à população sertaneja não fazendo distinção entre índios, brancos ou negros escravos, uma vez que, com a suspensão das aldeias, a população entrou num franco processo de miscigenação (OTTEN, 1990, p. 115).

Durante o período colonial os sacerdotes que celebravam missa nas capelas das fazendas estavam estreitamente vinculados à aristocracia proprietária, sujeitos à hegemonia econômica e social desta, atendendo prioritariamente suas necessidades. Forman (1979) destaca que parte dos ensinamentos católicos chegava aos escravos e aos trabalhadores livres, no entanto as atenções da Igreja voltavam-se quase que exclusivamente para os interesses da classe dominante. Além de estar presente nos povoados do sertão em número diminuto, o clero

costumava cobrar financeiramente pelos seus serviços religiosos. Muitas vezes, no entendimento do camponês, o padre era um agente itinerante da Igreja que ia aos povoados não para prestar assistência “espiritual” aos fieis, mas sim, para realizar negócios financeiros, para obter ganhos monetários. E mais, havia uma percepção popular que enxergava os padres como agentes políticos dos grandes proprietários locais, a instituição católica como um instrumento das elites. Esta situação afastava ainda mais a Igreja oficial da população pobre camponesa, abrindo espaço para elaborações leigas, para os sincretismos e ritualidades diversas presentes no catolicismo popular do sertão. No entanto, apesar desse distanciamento,

“O padre da freguesia é o elemento mais importante nessa sociedade, pregando uma ideologia ordenadora ao mesmo tempo das relações com o sobrenatural e das formas de relações sociais na terra, a partir da codificação da mensagem católica: não roubarás, não matarás, ganharás o pão com o suor do teu rosto, quem se humilha será exaltado, a pobreza Deus amou, à mão direita de Deus se sentarão todos aqueles que seguirem os seus ensinamentos [...]” (BARROS, 2008, p. 67).

Trata-se de uma ideologia que colaborava para a manutenção da ordem social existente, legitimando suas formas de relações políticas e econômicas. A forte crença num deus todo-poderoso, soberano – por vezes visto pelo homem do campo como um ser distante, irado e implacável, ou como um deus próximo, padrinho e piedoso (OTTEN, 1990) – a cuja vontade todos devem se submeter plena e incondicionalmente, fez com que as camadas pobres da população sertaneja aceitassem passivamente sua condição de miséria e sujeição aos poderosos, numa atitude de resignação fatalista.

“O camponês brasileiro espera pouco da vida e dela pouco pede. Ele afirma, com certa melancolia e angústia, que veio ao mundo para sofrer, um ato de Deus [...]. Acontecimentos inesperados e contratemplos que o reduzem ainda mais à margem de uma vida já empobrecida são aceitos, simplesmente, como punições adicionais que dispensam de outras explicações (FORMAN, 1979, p. 276).

A partir das noções de submissão e dever presentes nessa ideologia, a existência de uma classe superior e as relações de dominação impulsionadas por esta, passam a ser justificáveis e aceitas pelos camponeses, fornecendo um quadro de explicações que torna desnecessária a ação política direta por parte destes, fomentando, assim, o que Forman (1979) denomina de “cultura do silêncio”. Até mesmo a ideia de um mundo de igualdade prometido pela tradição cristã era

utilizada pelas elites para eternizar sua hegemonia, sua dominação sobre os de baixo, na medida em que deslocava a concretização da promessa de chegada desse novo tempo para o pós-morte, reforçando, ainda mais, o imobilismo e a passividade dos pobres do sertão. Conforme ressalta Barros (2008), o clérigo (re)produzia essa ideologia e, ao mesmo tempo, pertencia à camada social dominante que usufruía dessas ideias. A Igreja aliava-se, portanto, à estrutura social vigente para produzir um sistema de crenças que reforçava o *status* de dependência e subordinação da população pobre sertaneja.

Desse modo, o processo de cristianização na América Latina foi frequentemente associado à instauração de um poder colonial sobre as populações subjugadas.

“[...] gerou uma ‘cristandade colonial’, expressão da submissão das classes inferiores, mas, paradoxalmente, com potencialidades subversivas que se estenderam muito além dos momentos históricos da libertação política, na medida em que, apesar desta, persistiram estruturas sociais e econômicas opressivas” (MONTEIRO, 1978, p. 41-42).

Se em algumas ocasiões a religião agiu como ópio para o campesinato, outras vezes foi reorientada para expressar o descontentamento das baixas camadas com o *statu quo*, impulsionando movimentos de protesto social, alguns com grande repercussão nacional. “Quando a situação da opressão é por demais deprimente, os oprimidos manifestam sua convicção, muitas vezes soterrada, de que todos os homens são iguais e chamados a uma vida mais digna nesse mundo” (OTTEN, 1990, p. 132). Enquanto as classes dominantes afirmavam que o “reino cristão de igualdade” se efetivaria apenas após a morte, os sertanejos pobres, quando organizados em tais movimentos, reinterpretavam essa ideia, antecipando a chegada dos “tempos prometidos”. A realização das promessas do bem comum e da fraternidade passa a ser esperada para o “agora”, ainda durante a “vida terrena” e, na tentativa de construir essa utopia, partem para ações concretas, interferindo no mundo real, buscando transformações.

“Como se tivessem consciência teórica do papel histórico do homem na construção material e espiritual de seu próprio mundo, não esperam a chegada de Deus construtor dessa ‘existência inefável’, mas fazem eles mesmos as suas ‘cidades santas’, as cidades longe do pecado. Nesse movimento de precipitação dos fatos prometidos, o encurtamento do tempo, com a ameaça do julgamento final, obriga os homens a superar a contradição máxima entre dominadores e dominados, afastando a

dominação, instituindo o 'reino de igualdade', o 'mundo santo' (BARROS, 2008, p. 156).

Assim, o catolicismo desempenhava papel ambíguo entre os camponeses brasileiros: ao mesmo tempo que funcionava como instrumento de controle e pacificação social, consistia também num meio de mobilização das massas pauperizadas dos sertões.

O catolicismo popular sertanejo foi visto, muitas vezes, com olhares apreensivos e repressivos por parte dos agentes oficiais da Igreja, gerando uma relação delicada de contínua tensão entre ambos. O catolicismo oficial adotou dois tipos de posicionamento a respeito desse catolicismo popular: a utilização e a repressão. Quando foi conveniente a seus interesses, a Igreja utilizou-se bastante dessa vertente popular do catolicismo para propagar-se e consolidar-se no seio do povo sertanejo, aceitando e absorvendo muitos de seus ritos e práticas. Em outras circunstâncias, o catolicismo oficial enxergou essa religiosidade popular como manifestações supersticiosas, vulgares, inferiores, de paganismo, produtos da ignorância e do fanatismo. Assim, a Igreja buscou "educar" religiosamente essas comunidades, organizando missões populares e visitas pastorais de caráter catequético.

"A meta é a conversão à vida sacramental, em detrimento das manifestações religiosas próprias do povo. A instrução nas puras verdades cristãs leva a separar o sagrado do profano. Deve-se manter o clima sagrado durante as missões, suprimindo-se manifestações de caráter profano. [...] O racionalismo sobrenaturalista que separa a fé da vida não vê nas formas de fé do povo expressões vitais. Ao contrário, em seu maniqueísmo, tenta destrinchar o profano do religioso, separar o social do espiritual. Não entende a fusão dos dois planos na vida do povo; ademais, tem como meta o contrário, a separação" (OTTEN, 1990, 302).

As divergências em relação à ortodoxia católica eram vistas como discrepâncias e os elementos de sincretismo com culturas africanas e indígenas eram ridicularizados e desestimulados, algumas vezes, com uso da força. Era um posicionamento anti-sincretista, em grande parte influenciado pela ortodoxia romana, insensível aos valores e costumes da população de origem africana, indígena e do povo mais humilde de uma forma geral.

"A Igreja, com sua insistência na pureza doutrinal, não soube compreender as funções sociais e psicológicas desempenhadas pela religião camponesa

e, na sua rigidez, não conseguiu apreciar a flexibilidade e a adaptabilidade de seus próprios ensinamentos” (FORMAN, 1979, p. 283).

Partindo dessa perspectiva, a hierarquia eclesiástica aliou-se ao poder estabelecido para, em diversas ocasiões, promover repressão contra movimentos e manifestações religiosas da população pobre dos sertões. A comunidade de Belo Monte e seu líder Antonio Conselheiro estão entre os que pagaram o caríssimo preço da incompreensão, do preconceito e da intolerância proveniente de nossas elites. Segundo Menezes (1997, p. 91),

“[...] a religião do povo de Canudos [...] – essa que cimentou as relações sociais daquela comunidade e lhe assegurou o suporte para resistir ao assédio autoritário, arbitrário e brutal dos que lhe decretaram a extinção –, constituiu indubitavelmente o motivo que deu azo às maiores manifestações de intolerância do nosso iluminismo colonizado, aquilo que foi alvo dos julgamentos mais sumários, das condenações mais radicais”.

3. A DIMENSÃO RELIGIOSA DE CANUDOS

3.1. Primeiros passos de um peregrino

Antonio Vicente Mendes Maciel nasceu em 13 de março de 1830, na vila de Quixeramobim, província do Ceará, e em sua certidão de batismo foi registrado como de cor “parda”. Era o primogênito de uma prole constituída de três filhos, dentre os quais era o único do sexo masculino. Seu pai, Vicente Mendes Maciel, era um ex-vaqueiro, proprietário de um pequeno comércio de secos e molhados e também construtor de casas na vila. Antonio Vicente perdeu precocemente sua mãe, Maria Joaquina de Jesus, quando tinha apenas quatro anos de idade. Em 1836 seu pai casou-se pela segunda vez, com Francisca Maria Maciel, e teve com esta mais duas filhas. Segundo alguns registros, o menino Antonio viveu uma infância sofrida, marcada pelos delírios alcoólicos do pai, os maus tratos que sofria de sua madrasta e o assassinato de parentes na luta contra os Araújo. De acordo com certos relatos, seu pai almejava que ele seguisse a carreira eclesiástica, desejo este não concretizado. Foi alfabetizado e aprendeu a contar com um amigo de seu pai e, posteriormente, ingressou na escola particular do professor Manoel Antônio Ferreira Nobre, onde estudou português, aritmética, geografia, além de noções de francês e latim (idioma este que se fazia presente em suas futuras pregações, já como “Conselheiro”). Recebeu, portanto, boa educação institucional se comparado à maioria da população de seu tempo e localidade. “Em meados do século 19, por todo o país, grandes proprietários de terra e de escravos apenas sabiam desenhar o nome, quando muito. No Ceará, na época, apenas uma ínfima parcela da população tinha acesso ao mundo da escrita” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 16-17). Era um jovem calmo e benquisto pela comunidade. De acordo com Abelardo Montenegro, “Antônio revelava-se muito religioso, morigerado e bom, respeitoso para com os velhos. Protegia e acariciava as crianças. Sofria com as rugas entre o pai e a madrasta. Consideravam-no a pérola de Quixeramobim, por ser um moço sério, trabalhador, honesto e religioso” (2011, p. 41).

Aos dezoito anos de idade teria deixado de trabalhar como caixeiro na loja do pai. Sete anos mais tarde, em 1855, devido à morte de seu progenitor, foi

forçado a interromper os estudos, assumindo a responsabilidade por três irmãs solteiras e passando a gerenciar a casa comercial da família, cujos negócios passavam por dificuldade. Os gastos financeiros com o enterro do seu pai foram significativos. Sua madrasta faleceu um ano depois, doente “das faculdades mentais”, aos trinta e nove anos de idade. O jovem Antonio Maciel demonstrava possuir pouca inclinação para o comércio, no entanto, apesar disto, das dívidas deixadas pelo pai e da difícil situação em que se encontrava a província, deu continuidade ao estabelecimento comercial da família. Porém, as atividades comerciais não renderam frutos suficientes para livrar-lhe da delicada situação financeira e, assim, foi obrigado a hipotecar a residência e a loja para pagar o maior credor de seu pai. Em 1857, casou-se com uma prima paterna, Brasilina Laurentina de Lima, filha “ilegítima”, órfã e analfabeta. Alguns meses após o matrimônio, decidiu vender sua casa e a sede do negócio, mudando-se para uma fazenda próxima. Lá, abriu uma escola primária onde lecionava Português, Geografia e Aritmética para filhos de comerciantes e fazendeiros da região. Por volta de 1859 nasceu sua primeira filha. Sua remuneração de professor primário era bastante reduzida e, para sobreviver, exerceu paralelamente outros trabalhos, como o de domador e o de pedreiro-construtor. Provavelmente em busca de melhores condições de vida, a família muda-se para Tamboril e, logo depois, para Campo Grande, onde Antonio Vicente passou a trabalhar como caixeiro numa casa comercial. Quando esta se dissolveu, empregou-se como solicitador (advogado provisionado). Ainda quando residia em Campo Grande, nasceu seu segundo filho. Em 1861, mudou-se para Ipu e lá continuou exercendo a função de rábula. Neste mesmo ano, toma conhecimento do adultério cometido por sua esposa, que foge com um suboficial da Força Pública, levando consigo os dois filhos do casal.

Bastante abatido com o acontecimento, Antonio Vicente segue para a fazenda de Santo Amaro, onde passa a lecionar novamente. Algum tempo depois, na vila de Santa Quitéria, conviveu maritalmente por dois anos com Joana Batista de Lima, conhecida pelos sertanejos como “Joana Imaginária” – mulher mística, escultora de rústicas imagens sacras – e com ela teve um filho de nome Joaquim Aprígio. Em 1865, Antonio Vicente partiu sozinho, voltando a Campo Grande, onde tomou conhecimento de que a ex-esposa Brasilina estava entregue à prostituição, vivendo como pedinte em Sobral. Logo viaja para Crato e, em seguida, para sua

terra natal Quixeramobim, mais precisamente para Paus Brancos, onde residia sua irmã Francisca. Nesta sua estadia, acabou ferindo levemente seu cunhado quando este tentava contê-lo durante um acesso de fúria. Posteriormente, retornou ao Crato onde passou a trabalhar como negociante de varejos e, segundo relatos, teria acompanhado por diversos povoados da região “missionários evangelizadores”, dentre os quais estaria o Padre Ibiapina⁷. Em 1869 fixou-se em Várzea da Pedra, seguindo na atividade comercial. Por encontrar-se impossibilitado de cumprir um compromisso financeiro assumido no comércio local, teve suas posses leiloadas para pagar a dívida contraída. A seguir, partiu de Quixeramobim e reapareceu em 1871, no Assaré, já como peregrino religioso. A partir de então inicia sua jornada de pregações e obras pelos sertões do semiárido, arrebanhando, no decorrer do tempo, grande número de fiéis.

Analisando a trajetória de vida de Antonio Vicente antes de se tornar o conhecido líder “Antonio Conselheiro”, se pode buscar fatos que ajudem na compreensão da formação de sua religiosidade. O possível desejo do seu pai de que seguisse a carreira eclesiástica aponta que o jovem Antonio Vicente cresceu no seio de uma família na qual o catolicismo tinha presença relevante. Alguns relatos como o de João Brígido (1969), co-discípulo de Antonio e historiador, asseguram que era um menino muito religioso. Na infância, fizeram parte de sua leitura textos religiosos e recebeu as lições do catecismo católico (MACEDO, 1978, p. 91). Já na fase adulta, seu relacionamento com “Joana Imaginária” colocou-o em agudo contato com a esfera religiosa. A convivência com a religiosidade e o catolicismo popular do sertão se intensificou a partir dos prováveis contatos com Padre Ibiapina e outros missionários católicos, acompanhando pregações, trabalhos de “evangelização” e de caridade. A atuação de tais religiosos apresentou-se a Antonio Vicente como exemplo e alternativa de vida, a qual acabou por abraçar.

Ao iniciar sua vida de peregrino, Antonio Vicente proferia prédicas, promovia novenas e procissões, rezava o terço, ladainhas e outras orações em povoados, vilarejos, sítios e fazendas dos sertões, aglomerando um número

⁷ Esse não teria sido o primeiro contato de Antonio Maciel com o Padre Mestre. Já na infância, provavelmente conheceu a atuação de Ibiapina como juiz de Direito e chefe de polícia em Quixeramobim, quando este tentou defender a família dos Maciéis em seu conflito com a dos Araújo (OTTEN, 1990, p. 272). Segundo relatos, na fase adulta ele teria assistido às pregações e trabalhos do religioso em Sobral e, posteriormente, atuando como rábula no Cariri, teria encontrado novamente o Padre Mestre em missão na região.

expressivo de ouvintes ao seu redor. Era um excelente orador, munido de grande eloquência e carisma. Seus sermões eram “[...] usualmente iniciados com algumas frases em latim e que alternavam momentos de forte cadência rítmica com outros de entonação tranquila, beatífica. Apesar do caráter hermético de algumas de suas prédicas, costumava abordar temas diretamente ligados à vida dos sertanejos: as dívidas, a moralidade, o Governo e o destino de cada um” (LACERDA, 1997, p. 34). Por seus sermões, também chamados de “conselhos”, adquiriu a sua mais conhecida alcunha, a de “Conselheiro”. Euclides da Cunha (2009) e outros autores afirmaram que seus sermões eram de conteúdo profético, manifestando um “milenarismo extravagante”, de características sebastianistas – porém, como constataremos adiante a partir dos manuscritos de Antonio Vicente e de alguns relatos, tais afirmações são bastante questionáveis. Suas pregações despertavam fascínio, gerando-lhe prestígio e respeito dentre o povo sertanejo, arregimentando e influenciando numerosos fieis. Tanto é que vários padres aceitavam e, até mesmo, solicitavam sua presença, permitindo-lhe realizar suas obras e orações. Alguns vigários, inclusive, consentiam que Antonio pregasse no pátio ou no interior das igrejas. Porém, nem todos os sacerdotes eram permissivos a esse ponto. Em certas ocasiões, quando proibido por clérigos de pregar, o Conselheiro abandonava o local, retirando-se para sítios nos limites das freguesias, onde nenhum pároco pudesse lhe impedir as prédicas. Lá improvisava um púlpito e, reunindo dezenas de pessoas, enunciava suas pregações e seus conselhos (OTTEN, 1990). Reivindicava para si o direito de pregar, mas a Cúria da Arquidiocese não lhe concedia o ministério da palavra, o que acabou por gerar desavenças posteriores. No entanto, Antonio Vicente respeitava a autoridade da Igreja Católica e, nesse sentido, não usurpou os direitos canônicos, visto que nunca ministrou sacramentos, atividade esta exclusiva dos sacerdotes ordenados.

Em sua peregrinação, Antonio assumiu um caráter de penitente e ascético. Abraçou uma vida extremamente humilde, desprovida de qualquer luxo ou conforto. Trajava vestes simples – camisolão de brim azul, chapéu de palha de abas largas, sandálias de rabicho e às vezes, atado à cintura, um cordão de frade franciscano, do qual pendia um crucifixo – tradicionalmente utilizadas por monges, beatos e conselheiros dos sertões; sua alimentação era restrita e bastante diminuta;

não aceitava leito e costumava dormir sobre o chão duro, bancos, mesas ou simples tábuas sem cobertas e nem sequer travesseiro.

Fotografia 1 – Gravura do Conselheiro publicada em 1897.



Fonte: GALVÃO, 2001, p. 22.

Fotografia 2 – Corpo de Antonio Vicente Mendes Maciel.



Fonte: MELLO, 2007, p. 235.

Era uma vida sustentada a partir de esmolas, as quais aceitava para si apenas em quantidade que supunha necessária para sua subsistência. “Se alguém lhe dava , por exemplo, uma esmola de quatro mil réis, tirava mil réis, entregava o resto, dizendo: – É muito dinheiro, não preciso mais”. (BENÍCIO, 2003. p. 73). A maior parte das doações que recebia mediante seus pedidos era destinada à distribuição aos pobres. (OTTEN, 1990). Diferentemente do que muitos na época interpretaram, essa sua vida de martírio não consistia em uma expiação de supostos crimes graves, já que estes nunca cometera. Antonio assumiu espontaneamente tal caminho e, como defende Otten (1990, p. 148), essa sua vida de penitência estava estreitamente ligada à missão de que se sentia imbuído: a de pregar, dar conselhos e socorrer o povo sofrido dos sertões. Não só adotava, como também pregava junto aos sertanejos a penitência, o jejum e uma vida de humildade. Há, inclusive, relatos que informam que o Conselheiro organizava junto aos fieis a queima em locais públicos de alguns tipos de peças do vestuário e objetos que continham lã e seda por, como afirmou o Barão de Jeremoabo, “[...] ser o luxo contrário à doutrina pregada pelo inculcado missionário” (1897 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 114).

“Errava ele de povoado em povoado. Palmilhava ínvios caminhos. Lutava contra a fome e a sede. Enfrentava caatingas e carrascais. Identificava na pobreza do meio sertanejo, na miséria das populações abandonadas, a humildade evangélica. As massas que cercaram Jesus nas andanças pela Galileia deviam ser iguais às que ele deparava através do sertão” (MONTENEGRO, 2011, p. 49).

Nas andanças missionárias que realizava Antônio Vicente não estava só. Sua solitária caminhada logo se transformou em peregrinação coletiva. De acordo com alguns relatos, inicialmente o Conselheiro era acompanhado por poucos adeptos, homens e mulheres referidos por alguns como “apóstolos” e “beatos”. No decorrer do tempo seu prestígio foi crescendo e, conseqüentemente, avolumando a quantidade de pessoas que, orgulhosa e espontaneamente, seguiam o Peregrino. Como verdadeira procissão, Antônio e seu grupo de penitentes percorriam enormes distâncias, pelos duros caminhos do sertão, carregando consigo um rústico oratório feito de cedro, contendo a imagem de Cristo. “Nas paradas pelos caminhos prendiam-no a um galho de árvore; e, genuflexos, rezavam. Entravam com ele, triunfalmente erguido, pelos vilarejos, e povoados, num coro de ladainhas” (CUNHA,

2009, p. 269). Traziam também imagens de santos, cruzeiros e bandeiras do Divino⁸, igualmente alevantados enquanto adentravam nas povoações sertanejas.

O aumento expressivo do número de adeptos se iniciou, especialmente, após o episódio da prisão do Conselheiro, em 1876, quando este se encontrava na vila baiana do Itapicuru de Cima, para concluir a restauração da capela da Rainha dos Anjos, iniciada em 1874. Incomodadas com a atuação e popularidade crescente do Peregrino junto ao povo sertanejo, autoridades públicas providenciaram sua detenção, alegando ser ele suspeito de ter cometido crimes no Ceará, dentre os quais se incluiria o assassinato de sua mãe e de sua esposa. Verificada a improcedência das acusações, Antonio Vicente foi libertado.

“Como é habitual nesses casos, a fraqueza foi transformada em virtudes e fortaleza. Como Cristo na última ceia, Antônio Maciel teria previsto sua pena e sua ‘ressurreição’. Não se sabe se imediatamente após a sua libertação, espalhou-se pela região que predissera exatamente o dia do retorno para junto dos seus” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 34-35).

O fato repercutiu nas comunidades sertanejas, adquirindo ares de milagre⁹, aumentando o fascínio em torno da figura do Conselheiro, que retomava suas atividades religiosas pelo sertão baiano, porém com um séquito bem mais numeroso e fiel. De acordo com relatos da época, a movimentação organizada pelo Peregrino assemelhava-se a uma grande missão, ao modo daquelas realizadas por capuchinhos ou lazaristas nas paróquias rurais. “As suas missões seguiram, em muito, as dos missionários profissionais. Ele também pregava durante nove dias e neste prazo, como os missionários, realizava obras em serviço da população [...]” (OTTEN, 1990, p. 150). Entretanto, conforme ressalva Hoornaert (1998, p. 24):

“Embora o Beato tenha uma aparência comum com os capuchinhos: ‘as sandálias, a barba longa, o hábito rústico, a coragem diária, o hábito das missões sem conforto’, não se deve simplesmente assimilá-lo aos missionários. Os campos são distintos. Os missionários encaram as coisas dentro de uma racionalidade eclesial, enquanto o Beato vê o mundo a partir de uma racionalidade mística. A distância epistemológica é enorme”.

⁸ Bandeira religiosa de cunho católico, onde está estampada a imagem da pomba branca simbolizando o “Divino Espírito Santo”.

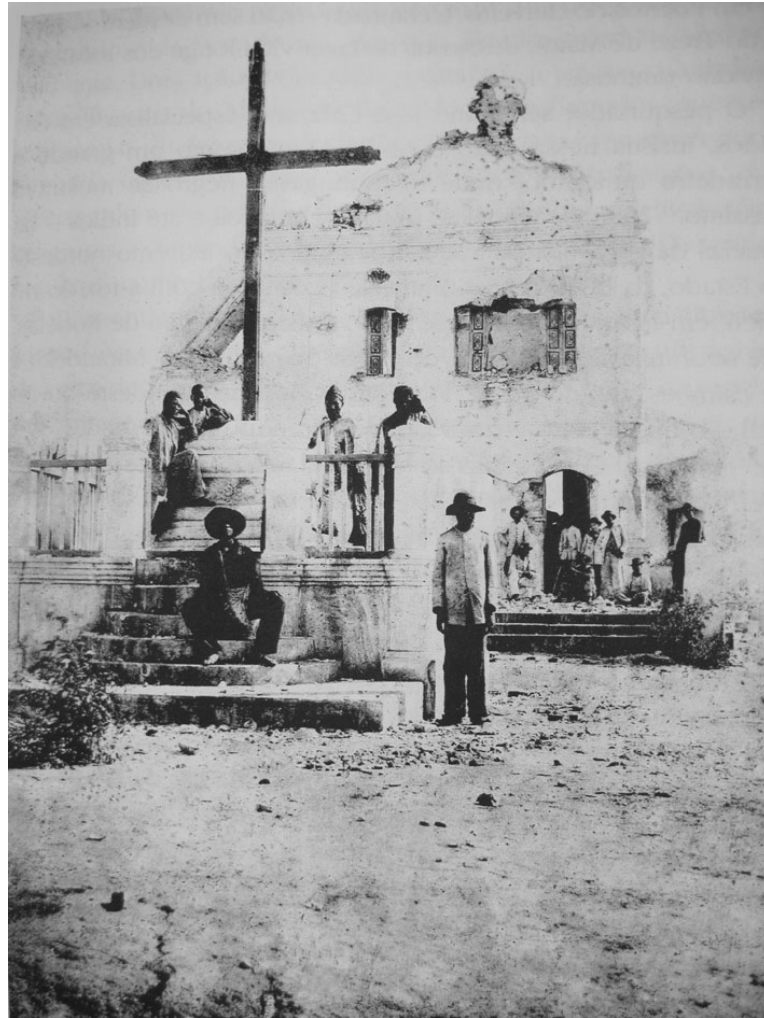
⁹ No decorrer da longa trajetória de Antonio Vicente como líder religioso, os sertanejos lhe atribuíram vários milagres. Parte desses episódios foi conservada pela memória popular e relatada por contemporâneos seus. Dentre aqueles que narravam esses supostos milagres estava José Félix, o “Taramela”, um dos beatos do Conselheiro. Segundo Otten (1990, p. 272), muitos desses milagres foram atribuídos igualmente ao Padre Ibiapina.

Um dos aspectos importantes de sua atuação como líder religioso refere-se às construções públicas que realizou, a exemplo de Padre Ibiapina. Por meio de seu prestígio e carisma junto ao povo, Antonio Conselheiro organizou mutirões, mobilizando centenas de sertanejos para a edificação e reforma de capelas, igrejas, cemitérios, além de pequenos açudes, cacimbas, pontes, estradas e calçadas. “Se a prática versava sobre a construção de uma obra pia ou de utilidade ao povo do termo, no dia seguinte, romeiros, peregrinos, curiosos e habitantes metiam mãos à obra e, em poucos dias ou semanas, ei-la concluída” (BENÍCIO, 2003, p. 87). Honório Vilanova, sobrevivente de Canudos, relatou a Nertan Macedo (1964, p. 37) que, em 1873, no Urucu, ouvira do Conselheiro a promessa de erguer vinte e cinco igrejas – o historiador José Calasans contabilizou um total bem próximo desse número. Em 1876, quando detido, ao ser interrogado por autoridades no Ceará sobre seu modo de vida, ele respondeu: “Minha ocupação é apanhar pedras pelas estradas para edificar igrejas” (MACIEL, 1897 *apud* HOORNAERT, 1998, p. 16). Erguê-las era algo que o motivava e que encarava como parte de sua missão. O entusiasmo com que descreveu numa de suas prédicas a imensidão da obra de *construção e edificação do templo de Salomão* (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 180) é algo sintomático.

“Antônio Vicente sonha com imensos espaços sagrados, imagina-se marchando em direção ao indizível através de uma geometria traçada por suas próprias mãos. O templo de Salomão é modelo de um mundo geométrico que o Beato atravessa em seus sonhos. A tosca igreja de pedra é a ‘cidade de Deus’ da qual os cristãos são as pedras. É o horizonte de sua própria compreensão do mundo. A igreja define o mundo” (HOORNAERT, 1998, p. 16-17).

Em 1893, ao se estabelecer com seus seguidores em Canudos, logo tratou de promover a reforma do templo existente na antiga fazenda, a Igreja de Santo Antônio, conhecida como “Igreja Velha”, concluída no mesmo ano. É com bastante regozijo que encarou a finalização da obra, atribuindo a “Deus” e ao “Bom Jesus” o alcance de tamanha graça. Tal alegria é explicitada numa prédica, dedicada inteiramente ao fato.

Fotografia 3 – Igreja de Santo Antônio (“Igreja Velha”).



Fonte: MELLO, 2007, p. 87.

É notável a importância que ele confere à edificação de igrejas. Nas palavras do próprio Conselheiro:

“Vejam, fiéis, se não é de grande utilidade e agradável aos divinos olhos do nosso Bom Deus a construção de templos. À vista destas verdades quem deixará de concorrer para a construção de templos? Quem ainda se nutrirá da tibieza e indiferentismo para fim tão útil e importante, que se bem considerasse a criatura os merecimentos que em vida mesmo alcança de Deus, certamente não deixaria de concorrer com suas esmolas e com os seus braços para construção de tão belas obras” (in NOGUEIRA, 1997, p. 183-184).

Tanto é que, um ano depois de finalizada a reforma da Igreja Velha, decidiu edificar um templo de proporções bem maiores para seu povoado, a Igreja do Bom Jesus, também conhecida como “Igreja Nova”, obra esta que se quedou inconclusa em decorrência da deflagração da guerra.

Fotografia 4 – Ruínas da Igreja do Bom Jesus (“Igreja Nova”).



Fonte: MELLO, 2007, p. 117.

“Muita coisa na arte construtora como na habilidade de mobilizar o povo, o Beato herdou dos missionários capuchinhos italianos, que [...] dominavam o vasto cenário nordestino religioso do século XIX” (HOORNAERT, 1998, p. 40). No entanto, conforme afirma Otten,

“Estes dados fazem crer que as construções não são mera imitação das atividades missionárias, mas que fazem parte integral da missão como Antônio a entendeu. O povo vive em regime de diáspora. Há poucas igrejas no sertão. Construindo igrejas neste ambiente, Antônio dá continuidade a suas prédicas. Abre espaço para a entrada do mundo divino, para a entrada de Deus” (1990, p. 151-152).

3.2. Antonio Conselheiro e a Igreja Católica

Inicialmente, sobretudo antes da proclamação da República, a atuação do Peregrino era tolerada e, até mesmo, benquista por largos setores do clero católico. Isso tinha razão de ser. A situação de muitos templos estava bastante precária, alguns quase em ruínas, outros necessitando de significativos consertos. Com suas construções e reparos de igrejas, capelas e cemitérios Antonio Vicente poupava a instituição católica das despesas que tais empreitadas demandariam. Além disso, o Conselheiro ajudava na angariação de recursos para as paróquias, que em sua maioria não os tinha. Era comum párocos solicitarem sua presença para que promovesse essas obras. “Para tal apenas lhe cediam o púlpito e o direito à pregação, o que contribuía para que Antônio Maciel reforçasse o perfil de pregador semi-oficial da Igreja” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 37). Como se pode comprovar por meio do conteúdo de suas prédicas escritas, a doutrina do Conselheiro não destoava dos preceitos ortodoxos defendidos pela Igreja, fato esse reconhecido até mesmo por membros do clero regular. Conforme destaca Lacerda, “[...] há inúmeros depoimentos de padres atestando a pureza de suas pregações, que, segundo eles, em nenhuma questão teológica contradiziam a religião oficial” (1997, p. 25).

Antonio Vicente respeitava e defendia a instituição católica; além de não usurpar os direitos canônicos, pregava ao povo a importância dos sacramentos da Igreja para se obter a salvação eterna. Seus numerosos seguidores batizavam os filhos, confessavam-se, casavam-se no religioso, iam à missa e comungavam, seguindo, portanto, as principais exigências da Igreja e colaborando, assim, com a manutenção financeira do clero sertanejo, já que as práticas sacramentais consistiam na principal fonte de renda dos vigários das paróquias pobres do sertão (MACEDO; MAESTRI, 2004). Vários sacerdotes selavam alianças com o Conselheiro, permitindo-lhe pregar e promover desobrigas¹⁰, festas, novenas e outros eventos que geravam bons rendimentos às igrejas. É o caso do padre Antonio Porfírio Ramos, que manteve durante vinte anos uma aliança com o Peregrino, celebrando batizados de crianças das quais era padrinho e abençoando

¹⁰ A Igreja estabelece que os fiéis devem se confessar a um sacerdote e receber a eucaristia ao menos uma vez por ano, especialmente durante o período da Quaresma, atos esses conhecidos por “desobrigas”. Essa determinação foi codificada primeiramente pelo IV Concílio de Latrão, em novembro de 1215. (TORRES-LONDOÑO, 1999)

igrejas por ele edificadas (GALVÃO, 2001, p. 66). Conforme indica Otten (1990, p. 156), o vigário de Itapicuru, cônego Agripino da Silva Borges, também nutria bom relacionamento com Antonio Vicente, chegando a defendê-lo na Câmara dos Deputados em certa ocasião. Outro que mantinha estreitos laços com o Conselheiro era o padre Vicente Sabino dos Santos, vigário do Cumbe, paróquia de que Canudos era freguesia. Foi ele quem benzeu num festivo dia a “Igreja Velha”, após concluída sua reconstrução no povoado. Possuía, até mesmo, residência fixa em Belo Monte e visitava o arraial quinzenalmente para realizar atividades sacerdotais. “O lucro com as administrações de sacramentos e celebrações de missas em Canudos chega a tal ponto que desperta inveja no vigário de Pombal, que quer a todo custo ver a paróquia de Cumbe dividida, para que Canudos fique com ele” (HOORNAERT, 1998, p. 45).

Havia, portanto, complementaridade entre as ações do Conselheiro e seu grupo com o baixo clero sertanejo. Movimentações de beatos e penitentes eram algo corriqueiro nos sertões, percebidas não como bizarrice ou ameaça, mas sim como fenômeno pertencente à normalidade do meio social sertanejo, daí decorrendo, também, esse assentimento inicial das atividades conselheiristas. Alguns estudiosos contemporâneos apontam um outro motivo para essa anuência: o medo da ocorrência de revoltas por parte dos numerosos fiéis do Conselheiro, caso este fosse coibido de pregar. Seja qual tenha sido a principal razão para essa permissividade clerical, o certo é que esta não perdurou.

A aquiescência com relação a Antonio Vicente e seus seguidores jamais foi unanimidade dentre o clero católico. Já nos primórdios de sua peregrinação missionária, o Conselheiro gerava incômodo em alguns sacerdotes, que encaravam com desconfiança ou desaprovação as atividades por ele desenvolvidas. O aumento desse mal-estar clerical foi diretamente proporcional à intensificação do prestígio e da influência do Peregrino no seio da população sertaneja. Era difícil para um padre aceitar que um leigo maltrapilho, como Antonio Vicente, pudesse despertar tamanha atenção e admiração na massa popular, atrair uma quantidade significativamente maior de fiéis para ouvir sermões, do que o alcançado pelo clero oficial. Isso gerou ciúmes e atingiu o orgulho da maior parte do corpo clerical, que sentia sua autoridade ameaçada. A hierarquia católica inquietou-se. O arcebispo da Bahia, D. Luís Antônio dos Santos, pronunciou-se oficialmente condenando a atuação do

Peregrino, deixando claro sua contraposição¹¹. Acentuaram-se as queixas dos vigários, que passaram a exigir providências por parte das autoridades públicas e eclesiásticas. As reclamações giravam em torno de um “perigoso fanatismo” impulsionado pelo Conselheiro que, pregando crenças supersticiosas, subversivas e de rigor extremado, estaria trazendo males ao povo pobre e ignorante dos sertões, deslocando-os do caminho da “sadia e verdadeira doutrina”. O padre Júlio Fiorentini, vigário da freguesia do Raso, exacerba em suas críticas, chegando ao cúmulo de denominar o Peregrino de “apóstolo de Satanás”, “chefe de horrorosa quadrilha de ladrões e assassinos”, exigindo, inclusive, sua excomunhão.

“O que gerou, pelas cartas dos vigários, o confronto entre Igreja e Conselheiro era o fato de que o Conselheiro reclamava para si o direito de prédica. Ele se vê enviado por Cristo a pregar aos povos e não larga este dever por preço algum [...]. O que irrita os vigários é a autoridade com que Antônio Conselheiro prega” (OTTEN, 1990, p. 157-158).

Alguns sacerdotes chegaram a enfrentar de forma mais contundente o Peregrino e seus seguidores, expulsando-os da freguesia – foi o caso dos vigários de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto (SE), Simão Dias (SE) e Coité (BA). Entretanto, em geral, no enfrentamento com Antonio Vicente os clérigos saíam em desvantagem. “O Conselheiro era mais poderoso do que eles. O povo preferia ouvi-lo, nenhum efeito produzindo as palavras dos sacerdotes, nem mesmo as ameaças de excomunhão” (CALAZANS, 1986, p. 6). A imagem do clero católico naquele período estava bastante maculada aos olhos do povo, devido a uma série de “imposturas” de padres brasileiros, que levavam uma vida “mundana”, “dissoluta”, buscando o enriquecimento financeiro, mantendo relacionamentos amorosos e

¹¹ Em 16 de fevereiro de 1882, D. Luiz Antônio dos Santos envia uma carta-circular dirigida a todos os párocos da Bahia, visando pôr fim a complacência destes com o Peregrino:

“Chegando ao nosso conhecimento que, pelas freguesias do centro deste arcebispado, anda um indivíduo denominado Antônio Conselheiro, pregando ao povo, que se reúne para ouvi-lo, doutrinas supersticiosas e uma moral excessivamente rígida com que está perturbando as consciências e enfraquecendo, não pouco, a autoridade dos párocos destes lugares, ordenamos a V. Revma., que não consinta em sua freguesia semelhante abuso, fazendo saber aos paroquianos que lhes proibimos, absolutamente, de se reunirem para ouvir tal pregação, visto como, competindo na Igreja católica, somente aos ministros da religião, a missão santa de doutrinar os povos, um secular, quem quer que ele seja, ainda quando muito instruído e virtuoso, não tem autoridade para exercê-la. Entretanto sirva isto para excitar cada vez mais o zelo de V. Revma., no exercício do ministério da pregação, a fim de que os seus paroquianos, suficientemente instruídos, não se deixem levar por todo o vento de doutrina etc.” (SANTOS, 1882 *apud* CUNHA, 2009, p. 280).

Em 1887, em mais uma tentativa de soffrear a atuação do Conselheiro, o mesmo arcebispo solicitou providências a autoridades governamentais. Dessa vez, a ideia era internar Antonio Vicente no Hospício D. Pedro II, no Rio de Janeiro. A tentativa foi frustrada por ausência de vagas na referida instituição.

alguns até constituindo prole. O Peregrino “[...] é estimado pelo povo por sua vida austera e penitente, muitas vezes mais convincente do que a dos vigários. Ele é tido como santo. De qualquer forma, diante do Conselheiro, os vigários quando se opuseram, perdiam quase toda credibilidade e autoridade” (OTTEN, 1990, p. 157). Porém, isso não impediu que fosse levada à frente uma série de ações, impetradas pela hierarquia católica em conluio com as elites, visando calar a voz de Antonio Vicente.

“A Igreja percebeu os perigos de voltar a mergulhar nos anseios do povo, o que podia ser tão subversivo para a ordem quanto o fora o cristianismo primitivo, antes de se tornar a religião dominante, hierarquizada e subserviente ao poder, esquecendo-se de suas origens enquanto fé e esperança dos pobres” (GALVÃO, 2001, p. 67).

Assim, aquela política de omissão, complacência ou cooperação adotada inicialmente por setores da Igreja, aos poucos se transformou em perseguição e ofensiva ao Conselheiro e seus seguidores. Conforme indica Hoornaert (1998), tal postura era componente da já citada *romanização* do catolicismo brasileiro, processo através do qual a hierarquia eclesiástica buscava enfraquecer o catolicismo leigo/popular e suas manifestações devocionais e, em contrapartida, fortalecer o dito “catolicismo oficial”, ou seja, aquele sob controle do clero, de devoções indicadas e conduzidas por sacerdotes. O poder central da Igreja tentava substituir certas devoções populares por outras, recém-trazidas da Europa, alheias aos costumes sertanejos e nas quais a presença de clérigos era aconselhada ou exigida pela posição oficial católica.

“Essas novas e combativas devoções contrastam com a doçura das antigas cantorias lusitanas, nas quais tanto o Conselheiro como o povo do sertão se sentem mais à vontade. [...] Como tudo agora está sendo cooptado pelo clero, o pessoal de Canudos não quer ficar atrás, o que torna a posição do Conselheiro sempre mais delicada (HOORNAERT, 1998, p. 42).

Um dos momentos que selaram a cisão entre a Igreja oficial e Antonio Conselheiro ocorreu em 1895, quando o arcebispado da Bahia, a pedido do governador, enviou ao arraial de Belo Monte dois frades italianos da ordem dos capuchinhos, frei João Evangelista de Monte Marciano e frei Caetano de São Léo, os quais foram acompanhados pelo vigário Vicente Sabino dos Santos. Essa missão supostamente teria como objetivo promover um “reavivamento espiritual” no povoado canudense. Nas palavras do próprio Frei João Evangelista:

“[...] procurar pela pregação da verdade evangélica, e, apelando para os sentimentos da fé católica que esse indivíduo [Antônio Conselheiro] diz professar, chamá-lo e a seus infelizes asseclas aos deveres de católicos e cidadãos, que de todo esqueceram e violam habitualmente com as práticas as mais extravagantes e condenáveis, ofendendo a religião e perturbando a ordem pública” (1895 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 126).

Todavia, conforme indicam Menezes (1995) e Galvão (2001), a missão serviu de fato para um diagnóstico sobre a comunidade conselheirista e um ultimato à mesma, resultando num relatório que foi utilizado pelas forças legais como suporte ideológico para justificar a destruição de Canudos. Segundo destaca Otten (1990), ocorreu assim uma parceria entre Igreja e Estado em torno de um objetivo em comum: pôr fim à comunidade conselheirista. Ao longo do relatório, os canudenses são tachados de “fanáticos” e “infelizes”, suas crenças e práticas religiosas interpretadas como manifestações de idolatria, superstição e fanatismo, movidas por “doutrinas subversivas da ordem, da moral e da fé”, enfim, uma “seita impostora e maligna”. Esse documento, carregado de um discurso faccioso, hostil e preconceituoso, evidencia o choque entre a religiosidade dos habitantes do arraial de Belo Monte e o novo clericalismo eclesiástico defendido pela hierarquia católica.

“O confronto com a Igreja clerical, que nega o ministério leigo, faz com que o Conselheiro se fortaleça e consolide em sua autocompreensão e missão. A exclusão intransigente de agentes populares do lado da Igreja e a heterogeneidade do clero sertanejo criaram um ‘herege’” (OTTEN, 1990, p. 327).

3.3. Belo Monte e sua religiosidade

Desde 1876, após alguns anos de andanças pelos sertões do semiárido, Antonio Conselheiro, já gozando de grande prestígio e acompanhado de uma quantidade significativa de seguidores, escolhe área que compreendia as fazendas abandonadas Dendê de Cima e Dendê de Baixo, na freguesia baiana de Itapicuru, como local de pouso nos intervalos das suas peregrinações. Por volta dos anos de 1880, o Conselheiro decide fixar-se ali com seus sequazes e, sob seu comando, se iniciou a derrubada da mata, casas foram erguidas e, em pouco tempo, se formou um pequeno povoado, batizado por ele de Bom Jesus. Nesse arraial, Antonio Vicente logo providenciou a construção de uma capela, de mesmo nome, e um barracão para abrigar os romeiros. Após certo tempo, principia a edificação de uma igreja, cuja conclusão das obras se deu, provavelmente, em 1892, sob a bênção do padre Agripino Borges. “Essa comunidade, com sua igreja, beatos e habitantes armados, parece ter sido uma espécie de ensaio geral da futura Belo Monte” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 42). Por motivos ainda imprecisos, o Conselheiro deixa em definitivo a vila de Bom Jesus e dá continuidade a sua peregrinação pelo sertão da Bahia.

A formação desse arraial em Itapicuru sinaliza a tentativa de concretizar um possível desejo do Peregrino de construir um espaço sagrado, um local onde pudesse materializar sua mensagem religiosa, aquela que pregou durante vinte anos pelos sertão semiárido. Contudo, isso só pôde ocorrer de fato um ano após sua partida de Bom Jesus quando, em 1893, fixa-se junto com seus prosélitos em Canudos, local escolhido para a incipiente comunidade conselheirista. Localizado numa área de uma antiga fazenda de gado abandonada, à margem do rio Vaza-Barris, Canudos era inicialmente um pequeníssimo lugarejo composto de poucos casebres e uma capelinha. Após a chegada do Conselheiro e seu grupo, muitos sertanejos afluíram rumo à localidade e, num curto espaço de tempo, formou-se um povoado de maiores proporções, reunindo milhares de pessoas. O novo arraial recebeu a designação de Belo Monte, um nome pleno de significado transcendente.

“Ao renomear a comunidade, o líder [Antônio Conselheiro] conferiu-lhe sentido diverso daquele tido desde a antiga fundação. [...] Enquanto Canudos lembrava decadência e o abandono, Belo Monte apontava para o

lugar de encontro dos eleitos, para a concretização de uma vida melhor (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 63);

Ainda a respeito do nome escolhido para o arraial, os autores levantam o seguinte questionamento:

“[...] o nome Belo Monte não seria alusão ao monte Tabor, para onde, segundo a tradição popular cristã, Cristo retornaria no dia do Juízo Final para juntar-se aos seus fiéis e instaurar um reino de paz e prosperidade, que duraria mil anos? (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 79).

Como já citado anteriormente, desde o primeiro ano de existência de Belo Monte, Antonio Vicente mobilizou seus habitantes para a reforma da Igreja de Santo Antônio e, um ano depois, iniciaram a edificação da Igreja do Bom Jesus, ambas localizadas no centro do arraial, demonstrando a importância das obras. Tais construções, realizadas em regime de mutirão, demandaram grande tempo e empenho dos executores, envolvendo quase todos os membros da comunidade. Com relação à restauração da primeira igreja, Milton (2003, p. 23) afirma que o Conselheiro chegou a garantir que aqueles que colaborassem com esforço pessoal ou com dinheiro teriam seus pecados perdoados por “Deus”. A escolha dos referidos nomes para os dois templos tinha uma razão de ser. Conforme aponta Galvão (2001, p. 109), a devoção pessoal do Conselheiro se dirigia a “Santo Antônio” e ao “Bom Jesus”¹². Não é por menos que o santo foi também o escolhido para ser padroeiro do arraial e “Bom Jesus” homenageado no primeiro povoado fundado pelo Peregrino, dando nome à comunidade. Apesar da edificação das duas igrejas, a pequena capela existente na antiga fazenda em Canudos foi mantida, mas transformada num espaço que ganhou a denominação de “Santuário”¹³, local repleto de imagens católicas provenientes, em grande parte, dos próprios habitantes do arraial – ao chegarem ao Belo Monte, os neófitos doavam imagens sacras que traziam consigo para compor esse santuário coletivo. Afora esse espaço conjunto de oração, era comum haver ao fundo do único cômodo que compunha a maioria dos

¹² “Bom Jesus” trata-se de uma imagem humanizante do “filho de Deus”, proveniente da “Paixão de Cristo”, na qual sua figura é revestida de humildade, penitência, dor e sofrimento, aproximando-se da realidade vivenciada pelo povo pobre. Por esse motivo, talvez, sua devoção ganhou bastante destaque na fé popular existente no sertão. (OTTEN, 1990).

¹³ O “Santuário” era onde se localizava o aposento em que residia o Conselheiro. Ao falecer, ali foi enterrado seu corpo, exumado posteriormente por integrantes das tropas republicanas ao final da guerra. Nesse local foram também encontrados os dois manuscritos de Antonio Vicente até então conhecidos.

humildes casebres do arraial um pequeno e simples oratório onde podiam, individualmente e na privacidade do lar, realizar sua prece.

Fotografia 5 – Imagem de Santo Antônio encontrada no “Santuário”.



Fonte: SANTOS, 2013, p. 15

A organização do arraial estava sob o comando maior de Antonio Conselheiro, que encarnava a figura de líder espiritual, pai e padrinho dos canudenses. Para ajudá-lo nessa tarefa formou um conselho composto de doze homens, nomeados de “apóstolos”, aos quais foram confiados os mais importantes setores da comunidade; alguns deles, inclusive, serviam de acólitos durante as cerimônias religiosas conduzidas por Antonio Vicente. Somando-se a esse grupo, havia a denominada “Guarda Católica”, também denominada de “Companhia do Bom Jesus” ou “Santa Companhia”, uma espécie de confraria formada pelos homens de confiança do Conselheiro e que, além da função de defesa do povoado, estavam encarregadas dos serviços religiosos e de esmolar nas cercanias. Os nomes de conotação religiosa que tais agrupamentos recebiam, já sinalizam a forte

presença da religião na comunidade conselheirista e sua influência na organização social do arraial.

A sociabilidade em Belo Monte era profundamente marcada pela religiosidade. Seguindo uma antiga tradição cristã, Antonio Vicente chamava todos os habitantes de “irmãos” e, conforme relatou Honório Vilanova a Macedo (1964, p. 39), por aconselhamento do Peregrino, no arraial era costume saudar as pessoas com a expressão “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!”, à qual era seguida da resposta “Para sempre seja louvado!”. Em seu relatório, frei João Evangelista confirma o fato, afirmando que se tratava de “[...] saudação freqüente e comum, que só recusam em rompimento de hostilidades” (1895 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 128). A mesma saudação está presente no início de duas cartas escritas por Antonio Conselheiro datadas de 1893¹⁴. Como destaca Otten (1990, p. 272), a adoção do termo “irmão” e da citada saudação pelo Conselheiro decorreu da influência que este recebeu de Ibiapina, visto que já era costumeiro o uso de tais expressões pelo Padre Mestre e seus beatos¹⁵. As cerimônias religiosas representavam um importante momento de socialização e congregação da comunidade e contavam com a participação da maioria de seus habitantes, com destaque para as mulheres, que se faziam presentes em maior número.

As orações faziam parte do cotidiano dos canudenses. Havia dois ofícios diários, um cantado ao final da tarde e outro durante a aurora. Tratava-se do “terço na boca da noite” e do “ofício da madrugada”, rezas de longa tradição popular, ensinadas por beatos e missionários dos sertões, dentre os quais se inclui o Padre Ibiapina que, como informa Hoornaert (1998, p. 19), insistentemente recomendava tais rezas. Todos os dias, à tardinha, o sino badalava anunciando o momento das orações coletivas, quando os trabalhos cessavam e os inúmeros fieis dividiam-se em dois grandes agrupamentos, separados de acordo com o sexo, e compostos de pessoas dos mais diversos tipos e idades. Sob a luz e o calor de fogueiras acesas, entre ladainhas, rosários e benditos, as rezas dos fieis seguiam noite adentro. A eclosão da guerra não impediu que essa rotina se mantivesse; mesmo sob fogo

¹⁴ Ver Anexo A e B.

¹⁵ A influência do Padre Ibiapina sobre Antonio Conselheiro se evidencia em outras similaridades existentes na atuação de tais missionários, como o uso de um cajado, a humildade, o combate ao luxo, a queima de objetos considerados supérfluos, o anseio em realizar obras de construção e, segundo indicam relatos populares, a rejeição da colaboração do pecador nas obras. Semelhanças também se apresentavam em aspectos do pensamento teológico dos dois líderes religiosos. (OTTEN, 1990, p. 272-273).

cruzado, o sineiro Timotinho todos os dias tocava pontualmente o sino da igreja, convocando os habitantes do arraial para as rezas e procissões, até o dia em que foi morto do alto da torre, quando esta foi alvejada por tiros de canhão disparados pelas tropas republicanas.

“O toque do sino marca a sucessão quase beneditina dos afazeres. Em tudo isso o Conselheiro não faz senão repetir o que ele e seus contemporâneos aprenderam com a tradição da Igreja, especialmente com os missionários capuchinhos. O sino que o Conselheiro manda colocar na imponente torre da nova igreja regula a vida e anuncia a morte [...]” (HOORNAERT, 1998, p. 21).

Ainda sobre essa rotina de orações presente em Belo Monte, o sobrevivente Honório Vilanova relembra:

“As beatas rezavam o dia inteiro. Estavam sempre ajoelhadas no oratório, desfiando os rosários, cantando as ladainhas. Até mesmo de madrugada. De manhã era o ofício. As novenas de Santo Antonio. Cantavam-se os benditos. Não aprendi nenhum, porque só uma vez ou outra aparecia pela igreja. Não gostava muito de reza. Compadre Antônio, sim, ia sempre. À boca da noite começava o terço na latada. Diante das muitas imagens de santos trazidas pelo povo: Nossa Senhora, Santo Antônio, São Pedro, São João, os Apóstolos. Rezava-se pela madrugada adentro o ofício de Nossa Senhora da Conceição” (*apud* MACEDO, 1964, p. 68).

Após as rezas acontecia o denominado “beija” das imagens, que consistia numa cerimônia em que os fieis beijavam estatuetas de santos, da “Virgem Maria” e do “Cristo”, dentre outros objetos sacros. Euclides da Cunha classifica-a como “ritual fetichista”, manifestação de “animismo ingênuo”, “misticismo bárbaro”, explicitando a “transmutação do cristianismo incompreendido”. Descreve-a o autor:

“Antônio Beatinho, o altareiro, tomava de um crucifixo; contemplava-o com o olhar diluído de um faquir em êxtase; aconchegava-o do peito, prostrando-se profundamente; imprimia-lhe ósculo prolongado; e entregava-o, com gesto amolentado, ao fiel mais próximo, que lhe copiava, sem variantes, a mímica reverente. Depois erguia uma virgem santa, reeditando os mesmos atos; depois o Bom Jesus. E lá vinham, sucessivamente, todos os santos, e registros, e verônicas, e cruces, vagarosamente, entregues à multidão sequiosa, passando, um a um, por todas as mãos, por todas as bocas e por todos os peitos. Ouviam-se os beijos chirriantes, inúmeros e, num crescendo, extinguindo-lhes a assonância surda, o vozear indistinto das prédicas balbuciadas à meia voz, dos mea-culpas ansiosamente socados nos peitos arfantes e das primeiras exclamações abafadas, reprimidas ainda, para que se não perturbasse a solenidade” (CUNHA, 2009, p. 314-315).

Euclides da Cunha afirma ainda que no decorrer do ritual os participantes entravam num estado de histeria, entre gritos, abalos e contorções. Em consonância com as

ideias correntes no meio científico de sua época, o autor, equivocadamente, qualifica o fenômeno como manifestação de nevrose coletiva. A cerimônia despertou igualmente a atenção do frei João Evangelista que, em seu relatório ao arcebispado baiano, afirmou esta possuir sinais de superstições e idolatria (1895 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 132). Apesar do estranhamento por parte do capuchinho italiano, beijar imagens religiosas era um costume que fazia parte do catolicismo praticado pelas camadas populares e desde o início do século XIX já há registros da realização do ritual do “Beija” por beatos que andarilhavam pelas ruas do Rio de Janeiro (HOORNAERT, 1998, p. 18).

Após a cerimônia era o momento de Antonio Vicente entrar em cena para dar seus conselhos, que duravam uma hora ou mais. Eram emitidos não só após o “Beija”, mas também em outros momentos, periodicamente, atraindo pessoas das cercanias e, até mesmo, de lugares distantes do arraial, que para lá seguiam a fim de juntar-se à multidão e escutar a palavra do Conselheiro. Quando este aparecia, era comum ser saudado pelos canudenses com aclamações e vivas a “Bom Jesus”, à “Santíssima Trindade”, ao “Divino Espírito Santo” e também ao próprio Conselheiro. Conforme indica os testemunhos e seus manuscritos, grande parte de suas pregações giravam em torno dos “mandamentos da Lei de Deus”, ensinando-os aos seus fieis e indicando, assim, aquilo que acreditava ser o “caminho da salvação”. Dentre esses aconselhamentos estava o convite à penitência, à humildade, à abstinência, à caridade e ao jejum, repetindo em Belo Monte aquilo que já pregara em suas peregrinações.

O Conselheiro estabelecia o jejum obrigatório nos dias escolhidos pela Igreja (MONTENEGRO, 2011, p. 65). Os jejuns praticados no arraial eram bastante austeros e prolongados. É o que se pode depreender do relato do frei João Evangelista, ao referir-se à ocasião em que explicava aos canudenses como devia fazer-se o jejum:

“Ouvindo que se podia jejuar muitas vezes comendo carne ao jantar, e tomando pela manhã uma chávena de café: o *Conselheiro* estendeu o lábio inferior e sacudiu negativamente a cabeça, e os seus principais asseclas romperam-se logo em apartes, exclamando com ênfase um dentre eles: ‘Ora, isso não é jejum; é comer a fartar.’” (1895 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 133).

A vida desprovida de riqueza, luxo e vaidade, marcada por sacrifícios e consternações seria uma forma de alcançar o sagrado, onde a privação e a dor seriam recompensadas com a salvação eterna. Segundo Rodrigues,

“Esses apaixonados que, para seguirem o fanático abandonavam os seus lares e seus trabalhos, vendiam todos seus bens para remetter o producto a Conselheiro, submettendo-se em seguida a uma vida penosa e miseravel, affrontando todos os perigos e julgando fazer obra santa no sacrificio de uma existencia dominada por uma exaltação religiosa que os impelia a disputar os martyrios e os soffrimentos terrestres, como o unico caminho que pudesse conduzi-los á felicidade e ao gozo celestes, que elles procuravam com estranho fervor, suffocando todos os sentimentos naturaes, mesmo os da sua propria conservação e do amor paterno; esses eram bem verdadeiros alienados” (1939, p. 128-129).

Isso supostamente acontecia porque assim queria e incentivava o Conselheiro que, de acordo com Cunha (2009, p. 300), do catecismo que recebera ficara-lhe um único preceito: *Bem-aventurados os que sofrem...* Daí decorreria certas restrições estabelecidas por Antonio Vicente aos moradores de Belo Monte, conforme indicam alguns autores. Dentre essas, estariam a proibição da prostituição, do consumo de bebidas alcoólicas, da realização das “umbigadas” que costumavam acompanhar o Coco¹⁶ e da execução de uma série de cantigas e sambas. A utilização de certas peças do vestuário era considerada uma manifestação de luxo e vaidade e, portanto, também condenada.

Entretanto, diferentemente do que afirmaram Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e outros autores, o sofrimento não era regra em Canudos. Embora o clima de penitência existisse no arraial conselheirista, certamente houve exagero por parte dos escritores ao abordar tal aspecto. Os canudenses nutriam grande respeito por Antonio Vicente, porém isso não garantiu que todos os integrantes da comunidade lhe obedecessem plenamente. Muitos não viviam em ascetismo e alguns sequer participavam assiduamente dos cultos coletivos. O Peregrino aconselhava e enfatizava a importância, porém jamais estabeleceu aos habitantes de Belo Monte a obrigatoriedade de frequentar as cerimônias religiosas (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 82), podendo daí se deduzir que o mesmo também ocorreu no tocante à realização de determinados tipos de provações de fé, como as

¹⁶ Ritmo musical brasileiro de origem popular. De influência indígena e africana, o Coco é uma dança acompanhada de cantoria e executada em pares, fileiras ou círculos em festas populares realizadas em localidades sertanejas e litorâneas do que hoje corresponde a denominada região Nordeste. Dentre os passos executados durante o Coco estava a “umbigada”, onde os dançantes encostavam o umbigo ao do outro (CASCUDO, 2002, p. 147-148).

penitências. Importante também destacar que a religiosidade presente no arraial não se restringia a esse caráter circunspecto e mortificante.

Segundo Moniz (1987) e Hoornaert (1998), em diversas festividades religiosas ocorridas em Canudos – como do Divino, de Santo Antônio, de São João – alegria e ludicidade reinavam, o sagrado mesclava-se ao profano. O povoado embandeirava-se, pipocavam-se fogos de artifício, havia muita comida, música e dança, com cantos e desafios à viola. Homens disputavam tiro ao alvo e demonstravam suas habilidades de vaqueiro. Mulheres, ornamentadas e trajando coloridos vestidos, cuidavam das barracas onde se distribuía diversos tipos de comidas. Em 1893, a conclusão das obras de reconstrução da Igreja Velha foi comemorada com música e queima de fogos. Até mesmo em ocasiões menos solenes estava presente a ludicidade; casamentos e batizados, por exemplo, eram comemorados com tiros de espingarda, fogos, vivas e banquetes (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 83). Ainda na fase peregrina, antes mesmo do surgimento de Belo Monte, a característica festiva já estava presente entre os seguidores de Antonio Vicente.

“Quando os moradores das povoações e fazendas tinham conhecimento da vinda ou passagem do Conselheiro por dentro de suas freguesias, formavam grandes préstitos que lhes iam ao encontro e entravam todos nos povoados ao som dos rojões, fogos-do-ar, tiros de ronqueiras e bacamartes, como sinal de regozijo e distinção” (BENÍCIO, 2003, p. 87).

José Calasans igualmente afirma que a utilização de foguetórios era algo costumeiro do povo do Conselheiro e, para ilustrar a afirmação, cita o relato do dr. Políbio Mendes, “[...] que, ainda menino, assistiu à cerimônia da bênção da igreja do Bom Jesus, no atual município de Crisópolis, conservou para sempre o ensurdecido pipocar dos foguetes em sua memória” (CALASANS, 1986, p. 34). Hoornaert (1998) segue na contramão daqueles que insistiram no caráter por demais penitencial da vida dos canudenses, chegando até mesmo a por em dúvida a tradicional imagem construída a respeito de Antonio Conselheiro. “Afinal, será que o Beato é mesmo o penitente fechado e bronco da obra de Euclides da Cunha?”. E para embasar seu ponto de vista, o autor afirma:

“Antônio Vicente conhece desde criança os festejos em torno de seu padroeiro Santo Antônio, as alegres festas de sua infância em Quixeramobim, repetidas em Canudos ao longo de dois ciclos anuais [...] Nada nos diz que essas festas não tenham acontecido em Canudos ou que o Conselheiro as tenha reprimido em seus aspectos mais lúdicos. Afinal,

Canudos é uma cidade sertaneja como as outras, onde se brinca e se labuta e onde não se consta que o direito livre de ir e vir, de cantar e dançar tenha sido reprimido” (HOORNAERT, 1998, p. 38).

Portanto, é equivocado classificar a comunidade de Canudos como um reduto de penitentes.

Esse clima festivo e alegre de Belo Monte estava igualmente presente em outros arraiais do sertão, visto que a ludicidade era algo que fazia e faz parte da religiosidade popular sertaneja, decorrente, em parte, do rico sincretismo que lhe é próprio, congregando elementos do catolicismo popular português e de crenças de origem indígena e africana. Esse sincretismo pode ser percebido nas figas, amuletos, dentes de animais e outros talismãs que, juntamente com objetos de cunho católico (como rosários, verônicas¹⁷, cruzes, bentinhos e nôminas), algumas canudenses levavam consigo sobre o peito (CUNHA, 2009, p. 310). Ou então na presença de Manuel Quadrado, o curandeiro do arraial, que, em similitude com pajés, era especialista em plantas medicinais e simpatias que visavam à cura das mais diversas doenças e enfermidades. Nos meses de agosto os descendentes de indígenas que viviam em Canudos realizavam uma espécie de ritual no qual fumavam, bebiam aguardente e ingeriam uma bebida alucinógena feita de jurema¹⁸ (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 80) – tal fato indica que a restrição a bebidas alcoólicas no arraial não era tão severa como afirmam alguns autores. A presença em Belo Monte de elementos pertencentes ao universo mágico-religioso dos povos indígenas não é de se surpreender, já que há fortes indícios da existência de índios não miscigenados dentre os moradores de Belo Monte. “Algumas tradições dos caimbés de Maçacará e dos quiriris de Mirandela subsistiram na comunidade, tendo lá inclusive vivido e morrido seus dois últimos pajés” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 70).

Apesar de certa autonomia e das especificidades religiosas vivenciadas em Belo Monte, não se pode afirmar que a comunidade rechaçava a

¹⁷ Verônicas são relíquias religiosas constituídas, geralmente, de um suposto pedaço da vestimenta de um santo ou de uma santa (CUNHA, 2009).

¹⁸ Planta da família das leguminosas, bastante comum na atual região Nordeste do Brasil. De propriedades psicoativas, a jurema era tradicionalmente utilizada em rituais por muitas tribos ameríndias. Apesar do processo de aculturação e da histórica repressão católica e estatal, a ingestão da bebida preparada com jurema ainda é praticada por alguns grupos indígenas remanescentes da região e foi incorporada em algumas manifestações da religiosidade popular do sertão. O denominado “vinho de jurema” está presente também em rituais de religiões afrobrasileiras, como a umbanda e o candomblé (CASCUDO, 2002, p. 313).

institucionalidade católica. Tanto é que, como já citado, o vigário do Cumbe possuía residência no arraial e o visitava quinzenalmente para administrar sacramentos e realizar celebrações, sob o consentimento e a livre vontade dos habitantes do povoado. Nas palavras do canudense Honório Vilanova: “O reverendo gostava de Canudos e ali ficava mais de um dia e era muito bem recebido. Depois ia embora, com a bolsa regalada”. (MACEDO, 1964, p. 69). Até mesmo estando sob um forte clima de tensão, fruto das afrontas provindas das autoridades governamentais e eclesiásticas, os habitantes de Belo Monte aceitaram receber a suspeitíssima “missão religiosa” dos frades capuchinhos. Os sacerdotes realizaram pregações e administraram sacramentos, celebrando um total de 102 batismos, 55 casamentos e efetuando mais de 400 confissões (Frei João Evangelista de Monte Marciano, 1895 *in* MENEZES; ARRUDA, 1995, p. 135). Apesar de sucessivas manifestações de desrespeito e da postura presunçosa dos dois clérigos no decorrer da visita “apostólica”, os canudenses conseguiram suportá-los durante uma semana completa, quando então a missão chega ao fim, por decisão dos próprios frades, após intensificar-se o clima de tensão entre as partes.

O arraial era concebido por alguns habitantes como um espaço sagrado, reservado aos eleitos de “Deus”, uma “terra da promessa”. Belo Monte era percebido por eles como uma espécie de “paraíso terrestre”, um lugar diferenciado dos demais existentes no sertão, onde haveria mais felicidade e bonança. Parte dos canudenses acreditava que o fim dos tempos se aproximava e que o arraial seria o local onde se preparariam para a salvação eterna, garantindo a entrada no reino divino. Para isto, deveriam seguir as orientações de Antonio Conselheiro, o qual identificavam como um representante de “Deus”, um mediador entre o “plano celestial” e o “mundo dos homens”. Entretanto, tal perspectiva não era compartilhada por toda a comunidade de Canudos que, embora bastante associada ao “sagrado” e admiradora de Antonio Vicente, não era um antro de messianismo e fanatismo religioso como muitos a classificaram. De posse de alguns dados, Monteiro (1978, p. 64) afirma que:

“[...] é o caso de se por em dúvida a convicção mais ou menos difundida segundo a qual, desde o princípio, o povoado de Belo Monte havia sido concebido por Antônio Conselheiro, e efetivamente experimentado pelos seus seguidores, como o ‘peristilo do céu’, ou como a prefiguração de um Reino Milenarista”.

Na verdade, consistia numa comunidade cuja religiosidade, de forma geral, era exercida sem grandes extremismos e compatível com a vivenciada pelas camadas populares do sertão naquele período. Conforme explicita Hoornaert:

“[...] Canudos não foi construída, enquanto comunidade humana, por um homem e seu “séquito”, mas por um jogo de forças, umas provenientes da ancestralidade americana, africana e/ou europeia, outras da novidade cristã incorporada no comportamento do Conselheiro. Um jogo despercebido ao olhar atento, na contínua cotidianidade da vida normal. Nada de extraordinário em Canudos, sem socialismo nem igualitarismo, nem exaltação religiosa. Uma vida saudável e normal, dentro dos parâmetros da religião sertaneja da época. Mesmo assim extraordinária no encontro desimpedido entre os dois horizontes básicos do sertão: o que aprecia o gozo da vida e o que insiste na mortificação dos sentidos, do riso, da sexualidade, da brincadeira em prol da salvação” (1998, p. 32).

3.4. As prédicas

Como mencionado anteriormente, muitos estudiosos, ao se referirem ao aspecto religioso de Antonio Conselheiro e da comunidade de Belo Monte, tratam de enquadrá-lo nos marcos do messianismo ou do milenarismo. Essa perspectiva reinou soberanamente durante longo período no seio da intelectualidade brasileira e, de certa forma, ainda pode ser considerado o ponto de vista hegemônico. No entanto, apesar da importância e seriedade de muitos desses estudos, é preciso reavaliar tal perspectiva. A partir de data mais recente, alguns documentos foram descobertos e/ou disponibilizados aos pesquisadores e, com eles, uma série de informações que apontam novos caminhos para a análise da dimensão religiosa de Canudos. Dentre essas fontes estão dois manuscritos de Antonio Vicente Mendes Maciel.

Ao final do conflito em Canudos, Euclides da Cunha afirmou ter sido encontrado no arraial “Pobres papéis, em que a ortografia bárbara corria parrelhas com os mais ingênuos absurdos e a escrita irregular e feia parecia fotografar o pensamento torturado [...]” (2009, p. 318). Segundo ainda o autor, tais papeis

“Registravam as prédicas de Antônio Conselheiro; e, lendo-as, põe-se de manifesto quanto eram elas afinal inócuas, refletindo o turvamento intelectual de um infeliz. Porque o que nelas vibra em todas as linhas é a mesma religiosidade difusa e incongruente, bem pouca significação política permitindo emprestar-se às tendências messiânicas expostas” (CUNHA, 2009, p. 318).

A publicação de manuscritos do Conselheiro põe por terra a qualificação que o autor de *Os sertões* atribuiu aos sermões do líder sertanejo. Contrastando com a apreciação emitida por Cunha, o conteúdo desses dois documentos revelam prédicas escritas de forma clara e coesa, apresentando boa estrutura lógica no desenvolvimento e defesa das ideias religiosas e políticas ali presentes. Segundo informa Nogueira (1997, p. 35), Euclides da Cunha foi presenteado com um desses manuscritos. Entretanto, isto ocorreu poucos meses antes de sua morte, um período bastante atribulado na vida do escritor, em que o mesmo estava tentando obter êxito no concurso e posterior nomeação para a cátedra de Lógica no Colégio Pedro II e sofrendo as amarguras de seu drama familiar. Assim, por estas informações e pelo teor equivocado das críticas expressadas por Euclides da Cunha, Nogueira (1997) afirma que, provavelmente, o famoso escritor não conheceu de fato qualquer manuscrito de Antonio Conselheiro.

O primeiro manuscrito posto à disposição dos estudiosos trata-se de um volume de prédicas de autoria do Conselheiro, encontrado por um médico da 4ª expedição militar que atacou Canudos e publicado em forma de livro pela primeira vez em 1974, por Ataliba Nogueira (1997). O manuscrito, datado de 12 de janeiro de 1897, contém 587 páginas e divide-se em quatro partes: a primeira apresenta prédicas referentes a 29 “mistérios mariais”, cada qual com três meditações (método escolástico), relatando as tribulações sofridas por Maria ao longo de acontecimentos da vida e morte de Jesus Cristo; a segunda é composta por sermões dedicados a cada um dos “dez mandamentos da lei de Deus” contidos na *Bíblia*; a terceira traz textos extraídos da “Sagrada Escritura” e comentados por Antonio Vicente; já a quarta parte é constituída por prédicas de circunstância sobre a cruz, a missa, a confissão, “as maravilhas de Jesus”, a construção e edificação do templo de Salomão, o recebimento da chave da Igreja de Santo Antônio (construída em Belo Monte), a “parábola do Semeador”, e discursos sobre assuntos referentes à República, finalizando com uma “Despedida”.

Um segundo livro de sermões de autoria do Conselheiro, mais antigo, datado de 1895, e que estava de posse do historiador José Calasans, teve seu conteúdo na íntegra disponibilizado mais recentemente pelo Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia e parcialmente impresso em edição fac-similar (GALVÃO; PERES, 2002). O manuscrito é composto por duas partes. A

primeira apresenta a transcrição dos “Santos Evangelhos de Jesus Cristo” segundo São Mateus, São Lucas e São João, seguidos dos *Actos dos Apostolos* e os doze primeiros capítulos da *Epistola de São Paulo Apostolo aos Romanos*, copiados de uma edição portuguesa da *Bíblia*¹⁹ publicada em 1857 (GALVÃO; PERES, 2002). A segunda parte, intitulada “*Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Christo, para a salvação dos homens*”, contém primeiramente prédicas sobre os dez mandamentos bíblicos (as mesmas contidas no manuscrito de 1897). São seguidas de sermões acerca de temas teológicos e doutrinários (sobre a cruz, a paixão de Cristo, a missa, a justiça de “Deus”, a fé, a paciência nos trabalhos, a religião, a confissão, a obediência, o fim do homem). Posteriormente aborda episódios bíblicos como a criação e o pecado de Adão e Eva, o profeta Jonas, a paciência de Jó, a vocação de Moisés, as dez pragas do Egito, o cordeiro pascoal, o êxodo, os dez mandamentos da aliança de “Deus” com Israel, o bezerro de ouro, as leis do culto divino, a derradeira admoestação de Moisés e sua morte, a construção e edificação do templo de Salomão e o dilúvio. Em seguida há algumas “reflexões”, uma coletânea de versículos da *Bíblia* e, por fim, uma meditação “sobre os pecados dos homens”. Como se pode perceber, parte das prédicas contidas no livro de 1897 é cópia de conteúdo presente no manuscrito de 1895.

Como todo sermonário católico da época, os manuscritos de Antonio Maciel seguem a tradição escolástica. “Os textos são repetitivos, recheados de citações dos famosos Padres da Igreja, invariavelmente invocados como ‘autoridades’ [...]” (HOORNAERT, 1998, p. 117). De acordo com Galvão (2001), as prédicas do Conselheiro tiveram como fonte inspiradora mais imediata o *Missão abreviada*²⁰, um sermonário do século XIX de origem portuguesa, escrito pelo padre Manuel José Gonçalves Couto e sancionado pela Igreja. De grande utilização e difusão no meio católico brasileiro da época, esse sermonário era um importante instrumento para o apostolado leigo. “Os sermões do Conselheiro adaptam esse livro, resumindo, explicando, operando permutas e combinações de suas partes, mas deixando o modelo claramente reconhecível” (GALVÃO, 2001, p. 106). Dobroruka (2006, p. 12) assinala que alguns santos de presença marcante no

¹⁹ BÍBLIA. Português. *Novo testamento: vida de Nosso Senhor Jesus Christo*. Tradução de Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Lisboa: Typographia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1857. Ver anexo C.

²⁰ Ver anexo D.

Missão Abreviada são citados também por Antonio Vicente nos manuscritos: Santo Agostinho, Santa Teresa Ávila, Santo Inácio de Loyola e Santa Madalena de Pazzi. O sobrevivente Honório Vilanova relata que “O livro do Peregrino era a *Missão Abreviada* [...] o Peregrino amava êsse livro e varava o dia e a noite lendo ou copiando as Meditações e os Exemplos dos Santos” (*apud* MACEDO, 1964, p. 49). Euclides da Cunha (2009, p. 268) relata que o Conselheiro, ao chegar à cidade de Itabaiana, Sergipe, em 1874, trazia consigo o *Missão abreviada*, fato este que reforça a informação sobre a influência de tal sermonário sobre o líder sertanejo. Nessa ocasião, Antonio Vicente portava também o devocionário *Horas marianas*²¹ que, junto ao livro *Práticas mandamentais*²², igualmente compunha a bibliografia sacra que lhe teria servido como fonte (GALVÃO; PERES, 2002, p. 15). Entretanto, Nogueira (1997, p. 41) faz ressalva, afirmando não ser exato que os livros mencionados fossem o manancial da oratória do Peregrino, pois, comparando tais obras com os manuscritos, nota-se diferenças com relação à distribuição e ao desenvolvimento das matérias, assim como à redação. Hoornaert (1998, p. 116-117) levanta outra possibilidade: diversas dessas prédicas seriam simples transcrições de trechos de livros religiosos já traduzidos do italiano pelos capuchinhos, visto que anotar e decorar tais textos era costume entre os pregadores populares daquele período. Entretanto, é inegável que o *Missão abreviada* consistia numa das fontes das prédicas do Conselheiro. É o que se pode constatar através do trabalho realizado por Fiorim (1980), no qual foram confrontadas ambas as obras, evidenciando trechos de *Missão abreviada* que foram praticamente transcritos por Antonio Vicente. Porém, Fiorim ressalva:

“É preciso verificar que, mesmo as passagens transcritas, ele [Antonio Conselheiro] não as reproduz sem qualquer alteração, mas resume alguns trechos, muda a ordem dos elementos, altera determinadas construções, atenua algumas expressões, adapta o vocabulário, acrescenta ou suprime períodos. Em síntese, poderíamos dizer que ele adaptou as instruções de *Missão abreviada* para um público específico” (1980, p. 118).

²¹ Edição portuguesa oitocentista do “Pequeno Ofício de Nossa Senhora”, também conhecido por “Horas Marianas”, ou “Ofício Parvo de Nossa Senhora”, uma forma abreviada do “Ofício Comum de Nossa Senhora” que faz parte da oração “Liturgia das Horas”. (ROQUETTE, J. I. *Novas horas marianas* ou officio menor da SS. Virgem Maria, Nossa Senhora, e novo devocionário mui completo de orações e exercicios de piedade. Paris-Lisboa: G. Aillaud & Cia, 1885).

²² DEUS, Frei Manuel da Madre de. *Praticas mandamentaes* ou reflexões moraes sobre os mandamentos da lei de Deus e sobre os abusos que lhes são oppostos, para uso dos reverendos parochos, capellães, pregadores, e para todas as pessoas, homens e mulheres, que d`ellas se quizerem aproveitar, pois vão compostas n`um estilo accommodado à capacidade de todos. 2 ed. Braga: Typ. do Seminário dos Orfãos, 1864.

Comparando as concepções teológicas do Conselheiro e às do *Missão abreviada*, Otten (1990, p. 286) destaca: “Usa ele [Antonio Conselheiro], verdadeiramente, o livro como um manual, extraíndo elementos quando lhe são convenientes, mas sabe discordar em pontos essenciais”.

Nos manuscritos percebe-se um ideário religioso de caráter conservador e em sintonia com o posicionamento da Igreja oficial da época. Segundo Fiorim (1980) e Galvão (2001), o conteúdo teológico das prédicas de Antonio Vicente em nada diverge do postulado pelo Concílio de Trento²³ e pelo Concílio Vaticano I²⁴. Nessa perspectiva, não pode ser considerado um herege, visto que sua teologia não se desvia dos parâmetros da ortodoxia católica.

Nos manuscritos, “Deus” é apresentado como a “suma verdade”, o “[...] Todo Poderoso, por ser Senhor do céu e da terra, do mar e de todos os mais bens e haveres deste mundo [...]” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 166). É o “Onipotente”, ser absoluto e soberano, “um Deus de majestade infinita”. Todavia, apesar de tamanho poder e magnitude, é um deus benevolente, misericordioso, condescendente, generoso e terno, configurando a imagem de um pai amoroso. Contrasta, portanto, com o “Deus” severo, irado e vingativo do Antigo Testamento. “Deus” agora realiza obras de amor, operando maravilhas e grandes prodígios em favor dos homens. Ele deseja a salvação de toda a humanidade e, nesse sentido, entrega seu filho, demonstrando assim sua imensa bondade para conosco. “Mantém-se, na verdade, o Deus onipotente e justo, que na sua Divina Lei exige obediência e temor, mas observa-se uma valorização do Deus da graça e da bondade, próximo aos homens” (OTTEN, 1990, p. 236). Essa proximidade divina com a humanidade é também ressaltada por Hoornaert, que afirma: “O Deus do

²³ Realizado de 1545 a 1563, o Concílio de Trento foi convocado pelo papa Paulo III com o intuito de estreitar a união da Igreja Católica, assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, buscando eliminar abusos e melhorar a conduta do clero. Nas decisões estabelecidas no Concílio, foi reforçada uma posição conservadora e tradicionalista da doutrina católica, reafirmando vários dogmas e ideias que tinham sido questionados pela Reforma Protestante. Tratou-se de uma clara reação da Igreja à Reforma e ao avanço do protestantismo na Europa. (ENCICLOPÉDIA BARSÁ UNIVERSAL, 2010)

²⁴ O Concílio Vaticano I, ocorrido de 1869 a 1870 e conclamado pelo papa Pio IX (1846-1878), fez parte do processo conhecido como *romanização* e buscava defender os fundamentos da fé católica, combatendo tendências e ideias laicizantes que ganhavam força na época. Promoveu maior centralização do poder da Igreja Católica mediante várias de suas decisões, incluindo o estabelecimento dos dogmas da primazia papal e da infalibilidade do papa quando este se pronuncia *ex-cathedra* em assuntos de fé e moral. (CONCÍLIO Vaticano I. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Concílio_Vaticano_I>. Acesso em: 24 nov 2012)

Conselheiro é um Deus relacionado com a história dos homens, em relação concomitante com o mundo, o Deus da experiência cotidiana. A busca de Deus coincide com a busca do ser humano, a luta pela humanização do ser humano” (1998, p. 117).

Nas prédicas, Jesus Cristo é o “Redentor” e lhe é conferido um papel de mártir: foi graças ao seu doloroso sacrifício, ao seu sofrimento, morte e paixão, que se tornou possível a absolvição dos pecados e a redenção do gênero humano, “[...] apagando com seu sangue a ata da nossa condenação, para que a Divina Justiça não tivesse mais a exigir de nós a satisfação de que lhe éramos devedores” (MACIEL, 1897 in NOGUEIRA, 1997, p. 117). Entretanto, essa salvação só realizar-se-á plenamente com a ressurreição dos mortos, no fim dos tempos, “Quando Nosso Senhor Jesus Cristo vier julgar a todos os homens, dos bens e males que fizeram em suas vidas, dando a cada um o prêmio e o castigo, segundo os seus merecimentos” (MACIEL, 1897 in NOGUEIRA, 1997, p. 166). Jesus foi o primeiro “juiz de vara branca” que houve no mundo, legislador da “lei da graça”, vindo governar de boa vontade, trazendo o poder, o saber e o amor, promovendo a paz e o perdão.

“Encontram-se nos manuscritos uma série de testemunhos da referida cristologia sacrificial seguida pelo imperativo dolorista da reparação dos pecados correlacionada à imagem de um Deus irado e temível, que obviamente provém da *Missão Abreviada*. Mas pode-se observar a tentativa de equilibrar esta corrente teológica sacrificial com uma condescendente” (FIORIM, 1990, 284).

Ao longo das prédicas é salientado o sofrimento, a pobreza, a humildade, a paciência e a mansidão do “Bom Jesus” que, obedientemente, cumpriu a vontade do “Pai Eterno”. É, assim, apresentado como o modelo de vida humana, exemplo a ser imitado por aqueles que desejam a “salvação”. Ele é homem, “[...] porém sem deixar de ser Deus e Deus sem deixar de ser homem [...]” (MACIEL, 1897 in NOGUEIRA, 1997, p. 111), partilhando, deste modo, de duas naturezas: a de divindade e a de humanidade. Entretanto, na cristologia conselheirista é enfatizado o caráter divino e não o humano da figura de Jesus, sendo esse último aspecto apresentado apenas secundariamente. Como esclarece Dobroruka, esta perspectiva “[...] é, na verdade, profundamente conservadora, pois retiraria o caráter de luta contra o pecado que foi a vida de Cristo transformando-a em mera realização do plano estático de Deus” (2006, p. 8).

Na teologia presente nos manuscritos é atribuído à Maria destacado papel na obra salvífica, considerada como “co-redentora do gênero humano”. É ressaltada a superioridade de Maria sobre as demais mulheres, procedente do fato de ser ela a mãe de Jesus e, ainda mais, por assim ter sido sem perder a “preciosa jóia de sua virgindade”. Assim como seu filho, ela é apresentada como “perfeito modelo de virtudes”, cujas ações devem servir de exemplo para regularmos as nossas. Passividade, resignação, humildade, sofrimento, plena obediência à vontade de “Deus”, marcam esse ser exemplar. É intitulada “Rainha dos Mártires”, dado os horríveis padecimentos que vivera diante dos sofrimentos de seu filho, o “Rei dos Mártires”. Conforme explica Otten, a descrição dos suplícios de Maria e de Jesus existente nas prédicas “[...] têm a finalidade de comover os ouvintes, apelando aos seus sentimentos, a fim de levá-los à conversão de suas atitudes diante da Mãe e do Filho. Num lado, há a grandeza dos sofrimentos de Cristo e de Maria, no outro, o pecado e a mesquinhez do homem” (1990, p. 211). Como destaca Monteiro (1978), as meditações sobre o tema marial assinalam doutrina idêntica àquela que fundamentava a pregação e o ensino emitidos pelo clero oficial da época: “Trata-se da vulgarização de uma teologia tridentina que, nessa altura, em grande parte, já estava esclerosada. Sob nenhum aspecto poderia ofender a sensibilidade do católico mais exigente em matéria de ortodoxia” (1978, p. 67). As prédicas sobre os “Dez Mandamentos” e os comentários de Antonio Vicente que intercalam as citações bíblicas presentes nos manuscritos não destoam desta linha teológica, assentada numa firme moral cristã tradicional.

Conforme explana Fiorim (1980) e Dobroruka (2006), a teologia conselheirista concebe a Igreja Católica como universal e una, “[...] não leva em conta as divisões no interior da Igreja – nem divisões histórico-temporais (por exemplo, aquelas decorrentes do Concílio de Trento) nem sincrônicas (tendências conservadoras ou modernizantes na Igreja Católica do seu próprio tempo)” (DOBRORUKA, 2006, p. 10). Antonio Vicente defende a santidade da Igreja, afirmando que foi o próprio Jesus Cristo que a fundou e, “[...] conseqüentemente só ela é a verdadeira, cujo ensino vem do mesmo Senhor: nela não há erro, porque o seu fundador é a fonte de toda sabedoria, santidade e perfeição” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 183). Sustenta, assim, a legitimidade e a infalibilidade da “santa madre Igreja de Roma”, sendo esta a responsável por indicar aos fieis o

caminho para se obter a salvação e alcançar o reino de “Deus”. Portanto, de acordo com o Conselheiro, a Igreja Católica detém o monopólio da verdade e a exclusividade como instrumento de salvação. Do ponto de vista de Fiorim, a eclesiologia conselheirista e sua romanidade vinculam-se a um “catolicismo renovado”, ou seja,

“[...] um catolicismo pós-tridentino, que procura reforçar a autoridade da Sé Romana, em detrimento da autonomia das ‘igrejas particulares’ e do princípio de colegialidade episcopal”. [...] O beato canudense pretende ver a igreja como ‘aparelho ideológico hegemônico’, como o fora na Idade Média, sob a autoridade do Romano Pontífice, exercendo o controle dos demais ‘aparelhos ideológicos’. Sem que, para isso, houvesse qualquer barreira nacional” (1980, p. 107-109).

Nas prédicas se assevera que o ser humano tem uma tendência natural ao pecado. “Temos em nós mesmos como a imagem do reino das trevas ali vive, cresce e se propaga a inumerável família dos vícios, nascidos da tríplice concupiscência que infetou a vida humana em sua origem” (MACIEL, 1987 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 176). O “Diabo” está à espreita, no coração dos homens há germe de tudo que é mal e, portanto, para impedir que estas “sementes de morte” se desenvolvam, para que possam escapar da condenação ao inferno e alcançar a “salvação eterna” as pessoas devem adotar uma série de condutas: ler e seguir as lições dos “Livros Sagrados”, incluindo os mandamentos da “Lei de Deus”; assistir e ouvir a missa frequentemente; praticar a oração, a confissão / penitência, além da resignação e ascese contínua, “[...] reconhecendo assim que o sofrimento é o único meio de nos aproximar de Deus [...]” (MACIEL, 1987 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 93).

O conservadorismo manifesta-se em diversos pontos do manuscrito. Lá se reconhece uma ordem divina que admite a existência de ricos e pobres, afirmando que os primeiros devem, mediante o exercício da caridade, prestar auxílio aos segundos, devendo estes solicitar, “Porque todo o próximo tem direito natural de pedir e ser remediado” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 140). Portanto, para o Peregrino, solicitar ajuda é um direito inalienável dos despojados, assim como é obrigação dos abastados atenuar a pobreza daqueles que suplicam. Distribuir esmolas com os necessitados é uma atitude valorosa aos olhos de “Deus”. Recomenda ainda que os miseráveis se conformem com sua condição, uma vez que foi isto que “Deus” lhes reservou, não lhes cabendo, portanto, queixar-se, mas sim “sofrer pacientemente”, “carregar sua cruz debaixo de qualquer forma que se apresente [...]” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 150, 171). Nesse sentido,

prega o total respeito à propriedade, reprovando veementemente a atitude de cobiçar as coisas alheias. Condena do mesmo modo o furto, pecado este que, na opinião do Conselheiro, deve ser rigorosamente punido com a prisão perpétua, dado sua gravidade e para que iniba o cometimento de tal erro por outros indivíduos. Nem mesmo a extrema pobreza justificaria o roubo. “[...] por mais pobre que ele seja, deve atirar-se ao trabalho para dali tirar o meio da sua subsistência e da sua família” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 141). Entretanto, aos desafortunados há o consolo de que a vida de amarguras e privações é um caminho para alcançar o reino dos céus, pois, para Antonio Conselheiro, “É necessário que se sofra para obter a verdadeira felicidade, que é a glória de Deus” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 187). “Sua cosmovisão preconiza a existência de uma classe dominante e de classes subalternas. Ela é estática, pois não prega qualquer ruptura da ordem vigente, mas apregoa o conformismo, uma vez que, para ele, as diferenças sociais são expressão da vontade de Deus” (FIORIM, 1980, p. 111). Porém, afirma ser injusta a aquisição de propriedades através de “usuras, tratos e destratos”, considerando também como formas de furto a especulação, o juro excessivo e o não-pagamento de justo salário.

“Como se vê, o Conselheiro não legitima a ordem capitalista tal como a entendemos hoje, pois não admite que a propriedade seja obtida por meios correntes na ‘economia de mercado’, que o dono do capital tenha lucros excessivos e que o salário seja determinado em função do mercado de trabalho” (FIORIM, 1980, p. 111).

Certo moralismo também se faz presente, contribuindo para a configuração de ideário conservador. A ética conselheirista aconselha que as mulheres adotem uma postura de castidade, recato, discrição, além de obediência e respeito ao marido, evitando assim o castigo divino e uma possível ação furiosa movida pelo esposo ofendido. Entretanto, essa mesma austeridade com que o Conselheiro avalia a conduta da esposa acaba não existindo ao referir-se ao comportamento do marido quando, por exemplo, este comete uma infidelidade. Transparece, assim, uma concepção onde a mulher é colocada numa posição inferior ao do homem, configurando uma visão patriarcal que Antonio Vicente herdou, em parte, do próprio catolicismo. Isto fica evidente ao utilizar-se do “lastimoso caso que sucedeu a nossos primeiros pais” para aconselhar as mulheres a evitarem passeios desacompanhadas, a fim de não cometerem o mesmo erro de Eva que, “[...] se estivesse em companhia de seu esposo, nem o demônio teria

ocasião de a enganar, nem ela teria sido causa de fazer pecar Adão” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 150). “A mulher é vista como um ser frágil, sujeito à tentação e propenso ao pecado, enquanto o homem é concedido [sic] como um ser forte, que resiste a todos os embates” (FIORIM, 1980, p. 117). Em consonância com tal perspectiva, defende com vigor a instituição familiar tradicional, onde o pai é a figura central. Prega o respeito, a obediência e a devoção filial, e o cuidado que os pais devem ter para com seus filhos, incluindo o de zelar pela “salvação eterna” destes. “É preciso [...] evitar, a qualquer preço, alterações na família, para que a ordem social não corra o risco de sofrer rupturas. Tudo o que contribuísse para desagregar a família, como o concubinato e o adultério, deveria ser rigorosamente proibido” (FIORIM, 1980, p. 117). Como destaca Otten, “O zelo pela saúde moral da família transpira todo discurso do peregrino” (1990, p. 213). Fiorim completa:

“Toda a ética do Conselheiro está plenamente de acordo com sua visão de mundo. Ele não pretende qualquer mudança nos usos e costumes, porque tem uma visão estática da ordem social. O beato preconiza uma ética passiva, feita de conformismo e resignação. Tudo o que há no mundo é produto da vontade de Deus, não cabendo ao homem fazer qualquer mudança. Qualquer tentativa de alteração é interpretada como rebeldia às determinações divinas. Isso demonstra claramente que o Conselheiro não é um revolucionário, mas é profundamente conservador” (1980, p. 118).

No tocante à política, o pensamento presente nos manuscritos acompanha a lógica dessa ética conselheirista. Sustenta a ideia de que a família consiste no modelo de funcionamento universal, sendo o monarca e “Deus” análogos à figura do pai em relação aos filhos (GALVÃO, 2001, p. 106). Afirma a necessidade da existência de leis e poderes terrenos, a fim de auxiliar o estabelecimento da justiça divina perante os seres humanos. Entretanto, ressalva que tais leis, como também aquelas pessoas que possuem cargos de mando, devem estar em consonância com “Deus”, ajustadas à “lei divina”. Complementando tal ideia, advoga que a legitimidade do poder do pontífice, do príncipe e do pai é decorrente do fato de o mesmo emanar diretamente da “Onipotência eterna de Deus”. Nessa concepção, “O universo é hierarquizado, com todos em seus lugares desiguais, tendo o papa como chefe da ordem espiritual e o monarca como chefe da ordem temporal” (GALVÃO, 2001, p. 106). O Conselheiro aceita, portanto, a doutrina do direito divino dos monarcas. Já aqueles que estão à frente do poder no regime republicano, não gozam deste respaldo, pois “[...] a república permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar consequência legítima [...], porque, ainda que

ela trouxesse o bem para o país, por si é má, porque vai de encontro à vontade de Deus, com manifesta ofensa de sua divina lei” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 186). Segundo essa lógica, o presidente da república estaria usurpando o poder legítimo concedido por “Deus” ao monarca para governar o País. Assim, condena ações promovidas pelo governo republicano que visavam, segundo Antonio Vicente, o “extermínio da religião”, dentre as quais são destacadas a proibição da Companhia de Jesus e o estabelecimento do casamento civil. Porém, apesar das perseguições à Igreja e à família real, assegura que a incredulidade dos republicanos não prevalecerá, a “obra-prima de Deus” há de permanecer até o fim do mundo e a justiça divina triunfará. Trata-se, portanto, de uma visão de mundo teocêntrica e de uma posição política teocrática: “[...] para ele, ou o poder temporal emana da vontade divina ou é o próprio Deus o senhor supremo dos assuntos da Terra” (DOBRORUKA, 2006, p. 13). Proclama ainda que, além dos republicanos, protestantes e maçons, a exemplo dos “pertinazes judeus”²⁵, igualmente são inimigos da Igreja, visto que espalham “[...] doutrinas falsas e errôneas aos ignorantes, arrastando assim tantas almas para o inferno, além das perseguições que eles fazem à religião do Bom Jesus [...]” (MACIEL, 1897 *in* NOGUEIRA, 1997, p. 183). Galvão (2001) destaca que o único ponto em que o teor das prédicas do Conselheiro destoa do conservadorismo é referente à escravidão, denunciando o caráter degradante e cruel de tal regime e celebrando sua abolição. Nesse sentido, reverencia a “digna e virtuosa” princesa Isabel por ter cumprido e concretizado a vontade divina de libertar os negros de tão penoso estado. Como se pode perceber, o posicionamento pró-monarquia de Antonio Maciel não constitui opção política pessoal, não advém de um ideário político propriamente dito, antes emana de seus próprios preceitos religiosos. “É a aceitação do quadro doutrinário católico-tridentino que lhe impõe determinado pensamento político” (FIORIM, 1980, p. 126).

Conforme aponta Otten, há semelhanças entre o pensamento teológico de Antônio Conselheiro e de Padre Ibiapina, apresentando indícios da influência deste último sobre o primeiro.

“Ambos ligam a percepção do pecado com o fato da diluição do mundo sertanejo tradicional. Como Ibiapina, o Conselheiro luta contra os maçons

²⁵ Conforme esclarece Dobroruka (2006), a aversão de Antonio Maciel aos judeus não possui qualquer motivação racista, mas sim, decorre de uma concepção que lhes imputa culpa na morte de Jesus e do fato de insistirem no “erro” de não aceitar o cristianismo, de não reconhecer Cristo como filho de “Deus”.

tidos como hostes de Satanás que querem eliminar a Igreja Católica. Contra esta ameaça proclama o beato seguindo obviamente o exemplo do Padre Mestre, a soberania de Deus e a força da cruz de Cristo, que vencem todos os inimigos. Assimila a visão que Ibiapina tem de Deus: ‘Só Deus é grande! Só Deus pode obrar tantas maravilhas!’ e segue o ‘Bom Jesus dos pobres e aflitos’, que tanto marcou a vida do Padre Mestre.” (OTTEN, 1990, p. 273).

Importante ressaltar que nas prédicas não é exposta qualquer expectativa escatológica concreta e objetiva. Não há nenhuma passagem que contenha pregações apocalípticas, promessas de ressurreição ou anúncio do fim dos tempos como evento que tenha lugar no mundo natural ou do advento / retorno de um messias, de um redentor divino. Conforme aponta Dobroruka, o que há é “[...] apenas uma escatologia discreta voltada para a salvação individual da alma [...]” (1998, p. 8). Isso contrasta com as afirmações de alguns autores que endossaram a existência de profetismo no discurso conselheirista, como também com a classificação de “messianismo” e “milénarismo” que muitos atribuíram ao movimento de Canudos. Um dos primeiros a anunciar a existência dessas características no fenômeno social encabeçado por Antonio Vicente foi Euclides da Cunha. O autor chega a citar trechos de supostas pregações do Conselheiro, nas quais eram anunciados a aproximação do “Juízo final”, a volta do rei Dom Sebastião e o início de um futuro reino de Cristo na Terra com duração de mil anos. (CUNHA, 2009, p. 277-278). Euclides apresenta, assim, informações que evidenciariam até mesmo um suposto “sebastianismo”²⁶. Para reforçar essa ideia, o autor de *Os sertões* reproduz versos populares encontrados no arraial de Belo Monte, que também fazem referência ao retorno de Dom Sebastião. Outro que igualmente relacionou a teologia de Antonio Vicente com o sebastianismo foi o escritor José Aras. Em seu livro *Sangue de Irmãos*, o autor transcreve, por exemplo, um suposto sermão do Conselheiro testemunhado por seus pais, no qual é anunciado o fim dos tempos, a vinda do “infante rei D. Sebastião” e, posteriormente, a chegada do “Bom Jesus” (ARAS, s.d. *apud* OTTEN, 1990, p. 293). No entanto, como destaca Galvão (2001),

²⁶ Movimento místico-secular surgido em Portugal na segunda metade do século XVI, ocasionado pela morte prematura do rei português D. Sebastião na Batalha de Alcácer-Quibir em 1578 e a consequente perda de autonomia nacional, com a passagem do reino luso para a coroa espanhola. A partir de então, perante a decadência vivida pelo país, gerou-se entre os portugueses a crença num possível retorno de D. Sebastião para restaurar a dignidade e a opulência de Portugal. A crença chegou ao Brasil no século XIX, sofrendo adaptações e gerando movimentos messiânicos como o da Serra do Rodeador (1817-1820) e o da Pedra Bonita (1836-1838), ambos em Pernambuco. (GASPAR, 2012).

os relatos das numerosas testemunhas de vista, assim como dos sobreviventes entrevistados, jamais se referiram a esse rei ou a qualquer aspiração sebastianista.

A despeito de Euclides e autores contemporâneos afirmarem que o Conselheiro pregava anunciando o fim dos tempos e apesar da importância do *Missão abreviada* (1868) como fonte para os seus sermões – tal sermonário contém meditações e instruções sobre o “juízo final”, o “Anticristo” e o “fim do mundo”, num claro discurso escatológico – não há nada que comprove tal fato. É certo que existam vestígios de um misticismo apocalíptico na cultura sertaneja, entretanto, Hoornaert (1998) ressalta que essa escatologia não faz parte da atuação religiosa de Antonio Conselheiro que, juntamente com Padre Cícero, seguia a mesma linha do Padre Ibiapina, pertencente à “escola” oratoriana²⁷, de religiosidade mais prática e pragmática. O milenarismo, “[...] tomado no sentido estrito de um surto provocado pela iminência do fim do século ou do milênio, encontra-se ausente de Canudos. Antes, tudo indica que a comunidade conselheirista se colocasse *fora da história*, vivendo um ‘ínterim` atemporal” (GALVÃO, 2001, p. 108).

“[...] o que parece ser indicado pela pregação do Conselheiro e pela atuação de seus seguidores é a criação de uma ‘cidade separada’ onde se pudesse viver a justiça dentro dos limites da vida terrena. [...] a preocupação com a escatologia está presente nos sermões do Conselheiro, mas não como uma crença na proximidade do Milênio” (VENEU, 1986, p. 20-21).

Quanto ao suposto messianismo, é importante destacar que, a partir das fontes históricas até então conhecidas, Antonio Vicente nunca se apresentou como o Messias ou qualquer outra figura de caráter divino. Nos dois manuscritos de sua autoria não há qualquer passagem em que faça tal insinuação; neles assina-se seu nome completo de batismo, acompanhado do humilde epíteto “o Peregrino”, maneira como costumava se autodenominar²⁸. Apesar disso, parte dos canudenses e outros fieis lhe conferiam características divinas, idolatrando-o como um santo. É o que se depreende de relatos diversos e dos depoimentos de alguns sobreviventes de Belo Monte, que lhe atribuíam a feitura de milagres e a ele se referiam como “Santo

²⁷ A Congregação do Oratório é uma sociedade de vida apostólica fundada por Filipe Néri em Roma no ano de 1565, destinada a clérigos seculares, dedicando-se à educação cristã do povo e à realização de obras de caridade. No Brasil, as missões dos oratorianos tiveram início entre 1659 e 1660, com a chegada a Pernambuco dos padres seculares portugueses João Duarte do Sacramento e João Rodrigues Vitória. (CONGREGAÇÃO do Oratório. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Congregação_do_Oratório>. Acesso em: 24 nov 2012).

²⁸ Ver Anexos E e F.

Antônio dos Mares”, “Santo Antônio”, “Santo Antônio Aparecido”, “Divino Antônio”, “Bom Jesus Conselheiro”, “Bom Jesus” ou “Santo Conselheiro”. Num episódio presenciado pelo ex-conselheirista Pedrão e relatado ao historiador José Calasans, um fiel se ajoelhou diante do líder sertanejo e este, em seguida, o repreendeu, afirmando: “levante-se, que Deus é outra pessoa” (CALASANS, 1986, p. 17). O fato dá indicativo de que Antonio Vicente buscava não alimentar tal tipo de idolatria. Nesse sentido, é significativo o seu lema “Só Deus é grande”, cuja inscrição está presente na igreja do antigo povoado de Bom Jesus (hoje Crisópolis), uma das várias igrejas construídas pelo Conselheiro.

“Em síntese, Antônio Conselheiro faz uma vulgarização sem requintes, mas sem imprecisões, da teologia escolástica corrente. Uma teologia da Trindade, associada à seqüência clássica – *criação, elevação, pecado, pena, promessa, remissão e reconciliação*. Tudo isto, numa atmosfera simplesmente ética, voltada para uma escatologia muito sóbria que tão-somente proclama os novíssimos segundo o enunciado dos catecismos correntes” (MONTEIRO, 1978, p. 68).

Fotografia 6 - Medalhão do arco-cruzeiro da Igreja do Bom Jesus de Crisópolis.



Fonte: SANTOS, 2011, p. 139.

4. NAS TRINCHEIRAS DE CANUDOS

“Diz-se que tem consigo milhares de fanáticos. Também eu o disse aqui, há dois ou três anos, quando eles não passavam de mil e tantos. Se na última batalha é certo haverem morrido novecentos deles e o resto não se despega de tal apóstolo, é que algum vínculo moral e fortíssimo os prende até à morte. Que vínculo é esse? [...] Que vínculo é esse, repito, que prende tão fortemente os fanáticos ao Conselheiro? Imaginação, cavalo de asas, sacode as crinas e dispara por aí fora; o espaço é infinito. Tu, poesia, trepa-lhe aos flancos, que o espaço, além de infinito, é azul. Ide, voai, em busca da estrela de ouro que se esconde além, e mostrai-nos em que é que consiste a doutrina deste homem”.

(Machado de Assis)

Aquela que seria uma das mais famigeradas e sangrentas guerras em território brasileiro teve motivações diversas, mas o conflito armado propriamente dito teve como estopim uma provocação deliberada por parte de autoridades. Em outubro de 1896, os canudenses encomendaram a um negociante da cidade baiana de Juazeiro uma remessa de vigas e outras peças de madeira a serem utilizadas no processo de edificação da Igreja Nova no arraial de Belo Monte. Apesar dos canudenses gozarem de bom crédito no comércio da região e de terem previamente pago a mercadoria, o negociante se negou a entregá-la. Tal atitude se deu por pressão do recém nomeado juiz de Direito em Juazeiro, Arlindo Leoni, com o objetivo claro de afrontar e prejudicar o Conselheiro e sua comunidade. Surgem, então, rumores de que os conselheiristas iriam buscar pessoalmente a encomenda, aquilo que por direito pertencia ao arraial de Belo Monte. Aproveitando a ocasião, o mesmo juiz telegrafou ao governador da Bahia, Luiz Viana, requisitando enérgicas providências para proteger a cidade dos “bandidos” que provinham de Canudos. O governo estadual decide então enviar um contingente militar para proteger a vila. Assim, em novembro do mesmo ano, partia da cidade de Salvador uma tropa com cerca de 120 homens comandada pelo tenente Pires Ferreira, aquela que viria a ficar conhecida como a Primeira Expedição.

Ao chegar a Juazeiro, a tropa esperou por cinco dias a chegada dos conselheiristas. Como isto não ocorreu, o tenente decidiu partir com sua tropa rumo a Canudos, a fim de atacar o arraial. Após alguns dias de caminhada, quando estavam em Uauá, a cerca de 100 quilômetros de Belo Monte, os militares foram surpreendidos com a chegada e o ataque de um grupo de canudenses munidos de rústicos e obsoletos armamentos, como foices, facões, varapaus, chuços e velhas

espingardas. Após várias horas de combate, com dez mortos e cerca de duas dezenas de feridos, a expedição pôs-se em retirada, decidindo retornar rapidamente a Juazeiro, não sem antes saquear e atear fogo ao povoado de Uauá. Apesar das perdas entre os combatentes conselheiristas terem sido bem mais elevadas (próximo a uma centena de mortos), esses saíram moralmente como vencedores. Diante da ineficácia e desprestígio das forças legais, o poder governamental tratou de logo preparar a Segunda Expedição oficial a Canudos.

Em dezembro de 1896 partia para o ataque uma expedição de mais de 600 homens, comandada pelo major Febrônio de Brito, composta por tropas da polícia baiana e soldados do 9º Batalhão de Infantaria do Exército. Além de estarem em número mais expressivo, as forças militares apresentavam-se reforçados em armamentos: carabinas, três metralhadoras *Nordenfelt* e dois canhões *Krupp* e mais de um milhão de cartuchos de munição. No dia 29 de dezembro as tropas chegam a Monte Santo, distante 100 quilômetros de Belo Monte. Passados dezessete dias de permanência, a expedição retoma a marcha rumo ao reduto canudense. Entretanto, mais uma vez, as forças militares foram surpreendidas ao longo do caminho pela ofensiva de combatentes conselheiristas, entrincheirados em diversas posições do território, desferindo inesperados e frequentes ataques. Os combates duraram longas horas, debilitando a expedição física e emocionalmente. Apesar do avanço alcançado na marcha, as forças oficiais – cercadas de conselheiristas e escasseadas de alimentos e munição – encontravam-se em situação bastante delicada. Diante disto, por decisão do major Febrônio, a expedição saiu em retirada, sem conseguir pisar em solo canudense. Era o segundo insucesso das forças legais na pretensão de atacar o arraial de Belo Monte. Crescia então ainda mais o prestígio de Antonio Conselheiro e sua gente. Com os brios feridos, o Exército e o governo federal se mobilizaram para organizar uma força que pudesse “salvar” a República da “grave ameaça” representada pelos “monarquistas” de Canudos. E assim organizou-se a Terceira Expedição.

Foi nomeado um militar de patente mais alta que as anteriores para comandar a nova expedição. O escolhido foi o autoritário coronel Moreira César, conhecido por sua participação na violenta repressão à Revolução Federalista em Santa Catarina, onde, por seu sanguinolento costume de mandar seus prisioneiros de guerra à degola, recebeu o apelido de “corta-cabeças” (também alcunhado de

“treme-terra”). No início de fevereiro de 1897 partiu de navio do Rio de Janeiro o coronel, juntamente com numeroso contingente de 1.300 combatentes, acompanhados de dois médicos e dois engenheiros militares. Fuzis *Mannlicher* e *Comblain*, dezesseis milhões de munições e seis canhões *Krupp* compunham o grandioso poder de fogo da tropa. Ambulâncias, além de comboios e carretas tracionadas por animais levando alimentos, bagagens e armamentos completavam a poderosa expedição. No dia 7 de fevereiro chegavam de trem a Queimadas Moreira César e seu exército. De lá, partiram em marcha a Monte Santo e, posteriormente, a Canudos. Em 2 de março as tropas estavam em Rancho do Vigário, a 20 quilômetros do arraial de Belo Monte. Confiante em seu poderio bélico, certo de uma fácil e rápida vitória, Moreira César antecipa o ataque de sua coluna militar à comunidade canudense, o qual se iniciou na manhã do dia 3 de março. Após algumas horas de combate o temido coronel republicano é atingido por balas e fica fora de combate. Coronel Tamarindo assume então o comando das tropas e dá continuidade à renhida batalha, sem alcançar progressos. À noite, por conta dos graves ferimentos, morre Moreira César. Diante das circunstâncias adversas, já contabilizando cerca de 200 soldados mortos e feridos, Tamarindo e seus oficiais decidem por uma retirada formal e ordenada das tropas para o dia seguinte. Porém, pela manhã, ao saberem do falecimento do até então invencível Moreira César, as tropas foram tomadas pelo medo e iniciaram uma rápida debandada. Soldados desertavam e fugiam desesperadamente, largando pelo caminho armas, munições e outros equipamentos militares – disponibilizando aos canudenses um expressivo e moderno arsenal bélico que, posteriormente, viriam a utilizar contra a última expedição enviada a Canudos. Durante a tresloucada fuga das tropas, os conselheiristas seguiram no seu encalço, ferindo e atingindo mortalmente centenas de militares, dentre os quais o coronel Tamarindo e o tenente Pires Ferreira. O fiasco da expedição, com sua vergonhosa derrota, sacudiu a opinião pública nacional. Um medo absurdo de uma suposta insurreição monarquista se alastrou pelo país, desencadeando uma grande mobilização dos setores governamentais – incluindo o próprio presidente da República, Prudente de Moraes – para, de uma vez por todas, destruir o arraial sertanejo. Assim, centraram seus esforços para organizar a numerosa e poderosíssima Quarta Expedição.

O comando geral da última expedição foi entregue agora a um general, Artur Oscar de Andrade Guimarães, igualmente participante de destaque no combate à Revolução Federalista. Contou ainda com mais quatro generais e o envolvimento do próprio marechal Ministro da Guerra (que transferiu seu gabinete para Monte Santo, lá permanecendo até o fim da guerra). Foram arregimentadas tropas do Exército provenientes de dezenove estados brasileiros, compostas ao todo por oito batalhões de infantaria, quinze regimentos de cavalaria, seis regimentos de artilharia de campanha, oito batalhões de artilharia de posição, acrescidas de quatro batalhões de polícia estadual (Bahia, Amazonas, Pará e São Paulo). Equipes de apoio logístico e técnico, serviço sanitário e de saúde (envolvendo trinta médicos, três farmacêuticos e 62 estudantes de Medicina, além de ambulâncias) acompanhavam as tropas. A expedição mobilizou ao longo de todo o combate um contingente calculado entre 10 mil a 12 mil pessoas – o efetivo total do Exército brasileiro na época girava em torno de 25 mil homens. Esse numeroso contingente trazia consigo um enorme volume de material bélico e de víveres, conduzido por vários comboios, totalizando cerca de 50 mil arrobas²⁹ em alimentos e munições. Dentre os armamentos estavam revólveres, fuzis, rifles, espingardas, metralhadoras *Nordenfeldt* e 21 canhões, incluindo um *Whitworth* 32 – este último tracionado por treze juntas de bois. Para viabilizar a chegada da imponente expedição a Canudos, comissões de engenharia construíram estradas e, para facilitar a comunicação, implantaram uma linha de telégrafo que partia de Queimadas até Monte Santo.

O general Artur Oscar dividiu as tropas em duas colunas, cada uma com três brigadas. A primeira coluna, comandada pelo general João da Silva Barbosa e acompanhada pelo próprio Artur Oscar, tinha Queimadas como ponto de concentração e partida; a segunda coluna, sob o comando do general Cláudio do Amaral Savaget, concentrou-se em Aracaju, de onde partiram rumo ao arraial de Belo Monte. A primeira, após alguns confrontos ocorridos pelo caminho, chegou às proximidades de Canudos no dia 27 de junho de 1897. A coluna de Savaget a duras penas, sob constantes ataques de conselheiristas e ao preço de dezenas de soldados mortos, avançou lentamente, conseguindo ocupar no final de junho uma privilegiada posição de ataque ao arraial. Entretanto, a coluna teve que interromper a ofensiva e se deslocar para socorrer a primeira coluna que estava em situação

²⁹ 1 arroba = 14.689 quilos.

vulnerabilíssima, sem munição e encurralada no Alto da Favela. Após se salvarem de mais uma humilhante derrota, as tropas republicanas atacaram incessantemente com artilharia o povoado canudense durante vários dias do topo do morro. Porém, os sertanejos não se intimidaram e a resistência conselheirista respondia ofensivamente a esses ataques. Visando escapar dessa situação e dar fim de vez em Canudos, no dia 18 de julho Artur Oscar ordena um ataque frontal ao arraial, mobilizando cerca de 3.300 militares. Na invasão, a muito custo conseguiram tomar uma pequena área do vilarejo que passou a ser denominada de “Linha Negra”, onde se estabeleceu uma longa trincheira. Em contrapartida, os conselheiristas os receberam com ostensiva fuzilaria, obrigando a tropa a recuar ao final do dia. Apesar do anseio por uma rápida vitória, o assalto foi um fracasso, resultando em mais de novecentas baixas para o Exército. Em agosto, temendo nova derrota, o general Artur Oscar solicita ao governo o envio de mais munição e armamento, juntamente com o reforço de novas tropas, totalizando cinco mil soldados. No final do mês o Ministro da Guerra, marechal Carlos Machado Bittencourt, chegou a Monte Santo, de onde passou a dar suporte à expedição. Com os reforços, o andamento do conflito ganhou novos rumos e, durante o mês de setembro as forças republicanas obtiveram significativos avanços em sua investida contra Canudos; a Fazenda Velha foi conquistada e praticamente todas as vias de acesso ao arraial foram bloqueadas, minando, assim, a chegada de provimentos aos canudenses, como também a realização de suas surtidas. O cerco foi consolidando-se. Figuras importantes de Belo Monte foram tombando, inclusive a maior delas, Antônio Conselheiro, que veio a falecer em 22 de setembro. Com a morte do grande líder, os canudenses sofreram um grande abalo, alguns abandonaram o povoado buscando se salvar, mas muitos decidiram continuar bravamente na resistência. No dia 1 de outubro inicia-se o assalto final à cidadela sertaneja. No ataque, as tropas conseguiram conquistar a Igreja Nova e, diante da persistente fuzilaria conselheirista, decidiram atear fogo em grande parte dos casebres do arraial. Cercados por chamas e corpos, castigados pela fome e pela sede, no dia 3 de outubro um agrupamento de centenas de canudenses composto por idosos, mulheres e crianças decide se entregar ao Exército, sob a promessa de lhes garantir a vida. Entretanto, feito prisioneiros, quase todos foram impiedosa e covardemente degolados pelas forças oficiais, sendo poupada apenas uma parte das crianças. Um pequeno grupo de combatentes conselheiristas decidiu permanecer no arraial defendendo-o heroicamente,

combatendo até não restar mais munição. Traduzindo em palavras a intensidade e a emoção dos fatos, assim narrou Euclides da Cunha os últimos momentos dessa trágica batalha, no célebre trecho de *Os sertões*:

“Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a história, resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados” (CUNHA, 2009, p. 778).

Diante do fenômeno de Canudos, o renomado escritor Machado de Assis intrigou-se com a força, disposição e afincamento com que milhares de sertanejos mantinham-se ao lado de Antonio Conselheiro, resistindo e combatendo impetuosamente as tropas republicanas. Se, como constatamos, não eram ideias milenaristas ou messiânicas que fomentavam o movimento conselheirista, o que impulsionava então os canudenses nesse encarniçado conflito, levando-os a sucessivas vitórias perante tão díspar força bélica? Qual era o combustível que movia esses homens e mulheres, dispostos a entregarem sua vida, nessa luta mortífera? O que permeava os estreitos laços entre os habitantes de Belo Monte e destes com o Conselheiro? Afinal, “que vínculo é esse?”. O questionamento do famoso literato brasileiro continua pertinente.

Um dos primeiros pontos que abordo na tentativa de responder algumas dessas questões refere-se à situação socioeconômica dos sertanejos que formaram o arraial de Belo Monte. Como constatado, a maior parte da população canudense era composta por pessoas pertencentes às camadas mais pauperizadas e socialmente vulneráveis da população dos sertões do semiárido: pequenos camponeses, índios, ex-escravos, sem terras, desempregados, deficientes, pedintes, etc. Esses setores enfrentavam mazelas que, cotidianamente, os atingiam, sejam elas de origem social ou ambiental. Muitos lutavam pelo simples direito à sobrevivência, a puramente poder subsistir, direito este por vezes negado pelo hostil meio social em que se encontravam. A cidadela idealizada por Antônio Conselheiro representava para eles uma possibilidade concreta de se libertar dessas amarras e alcançar uma melhor existência.

Fotografia 7 - Habitantes de Canudos capturados ao final da guerra



Fonte: MELLO, 2007, p. 251

Repletos de carências materiais e sociais, os humildes sertanejos que buscavam se incorporar à comunidade de Canudos enxergavam em Antonio Vicente alguém que poderia ajudá-los a suprir parte dessas necessidades, uma pessoa a quem poderiam recorrer, seja para obter sustento, seja para buscar conforto emocional. E assim, o Peregrino foi ganhando contornos de uma figura paterna. Como um pai, apontando caminhos através de conselhos e repreensões, oferecendo respostas e soluções para os problemas cotidianos e saciando a fome dos necessitados, Antonio seguia acolhendo, cuidando e orientando seus filhos em sua nova casa: Belo Monte. Não é à toa que muitos conselheiristas chamavam-no de “meu pai”. Havia, portanto, um forte vínculo de tipo paterno-filial.

É certo que a vida dos canudenses era simples, humilde, e não estava ausente de dificuldades. Porém, a qualidade de vida em Belo Monte era superior a de muitos povoados sertanejos existentes na época. Como relata o sobrevivente Manoel Ciríaco:

“No tempo do Conselheiro, não gosto nem de falar para não passar por mentiroso, havia de tudo por esses arredores. Dava de tudo e até cana-de-açúcar de se descascar com a unha, nascia bonitona por esses lados. Legumes em abundância e chuvas à vontade. ...Esse tempo parece mentira...” (apud OTTEN, 1990, p. 172).

Tal percepção de bonança é reforçada pelo depoimento de outro ex-habitante do arraial, Honório Vilanova:

“Grande era o Canudos do meu tempo. Quem tinha roça tratava da roça, na beira do rio. Quem tinha gado tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de reza ia rezar. De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada pelo Peregrino. [...] Não havia precisão de roubar em Canudos porque tudo existia em abundância, gado e roçado, provisões não faltavam” (*apud* MACEDO, 1964, p. 67 e 70).

O boato que se alastrava entre sertanejos, de que em Belo Monte corria um rio de leite entre barrancas de cuscuz de milho, sinaliza a ideia que se tinha do reduto conselheirista como um local de fartura. E isso tinha uma razão de ser. Lá – às margens do rio Vaza-Barris, por exemplo – existiam áreas favoráveis à agricultura, nas quais eram cultivados diversos legumes, verduras, frutas e cereais (batata, mandioca, jerimum, grogotuba, cana de açúcar, melancia, melão, milho, feijão, fava, etc.). Além de plantações e pomares, havia criação de animais vacuns, cavalares e, principalmente, de gado caprino, dos quais eram extraídos carne, leite e couro (BENÍCIO, 2003, p. 155).

Problemas que comumente assolavam as comunidades do sertão semiárido estavam ausentes em Canudos: carência de suprimentos, fome, prostituição e roubo, por exemplo. Em Belo Monte, a vida do sertanejo era mais satisfatória e autônoma. Lá, ele estava distante da postura ameaçadora do coronel e de seus capangas, do trabalho penoso e precário das grandes fazendas e da voraz política de impostos comandada pelo governo republicano. Diante disso, como não permanecer no arraial e lutar por essa terra e pelo sonho coletivo por ela representado? Parafraseando Karl Marx no *Manifesto Comunista*, podemos afirmar que essas pessoas – ao participar da comunidade de Canudos e defendê-la da investida bélica das elites políticas e financeiras do País – nada tinham a perder, a não ser os seus grilhões. Entretanto, como sabemos, o desfecho foi trágico: na busca por uma vida boa, acabaram encontrando uma morte trágica, transfazendo, assim, uma luta vital em luta mortal.

Outro fator que não podemos menosprezar na busca por respostas aos questionamentos supracitados é a fé religiosa dos conselheiristas. Como expus anteriormente, a religiosidade era um elemento fundamental da sociabilidade em

Canudos. Ela se fazia fortemente presente no cotidiano dos canudenses, alicerçando suas relações. Apesar de Antonio Vicente não estimular deliberadamente nenhum tipo de sentimento milenarista ou messiânico em seus seguidores, é certo que muitos encaravam Belo Monte e seu maior líder como abençoados, envolvidos por certa sacralidade. A partir dos ensinamentos e orientações do Conselheiro, no arraial era possível pôr em prática uma conduta que acreditavam ser a correta, aquela almejada por “Deus” e que os levariam à salvação da alma. Portanto, enfrentar o governo republicano e suas tropas militares significava para o povo de Canudos não apenas combater aqueles que queriam destruir sua existência material, mas também aqueles que estariam impedindo-o de seguir o bom caminho, o caminho do “verdadeiro cristão”. Seria uma luta do bem contra as forças do mal. Assim, alguns canudenses acreditavam que participar desse combate era estar lutando em favor da causa divina e, portanto, uma possível morte em batalha seria recompensada posteriormente no plano celestial. Essa fé religiosa certamente serviu como combustível para o ímpeto e o vigor dos conselheiristas na defesa de sua cidadela sob incessante e furioso ataque por parte dos detentores do poder. Como ocorreu em outros momentos históricos, a religião em Canudos expressou o descontentamento dos sertanejos com a ordem vigente, instrumentalizando sua luta por uma vida mais digna, a ser iniciada já no plano terreno.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar o discurso da tradição letrada brasileira sobre os camponeses e seus movimentos, percebe-se a prevalência de uma imagem negativa sobre os mesmos, de concepções equivocadas sobre o comportamento social e político da população pobre do meio rural, de formulações que menosprezam a relevância desses setores no processo histórico do País. O fenômeno de Canudos não escapou dessa perspectiva; sua dimensão religiosa foi alvo de muitas incompreensões. A partir de uma abordagem iniciada na segunda metade do século XIX por autores pautados pelo naturalismo, pelo determinismo geográfico e biológico, prevaleceu durante algum tempo a ideia de que a religiosidade dos canudenses era simples fenômeno de fanatismo, expressão religiosa com características primitivas e atávicas, marcada pelo misticismo e pelo fetichismo. Posteriormente, já em meados do século XX, surgiram estudos que superaram em parte essa interpretação. Entretanto, ao centrarem-se nos fatores econômicos, atribuindo-lhes a base fundamental das ações humanas, permaneceu a desvalorização do aspecto religioso de Canudos. Como consequência de percepções equivocadas, o movimento de Belo Monte foi classificado por muitos como uma manifestação de “milenarismo” ou “messianismo”, apreciação essa que não se sustenta a partir de exame mais minucioso do fenômeno.

Ao analisar a teologia e a atuação de Antonio Vicente Mendes Maciel, assim como a organização da sua comunidade, não encontrei indícios que permitam classificar Canudos como um movimento milenarista ou messiânico. Se, porventura, em alguns de seus inúmeros sermões que realizava publicamente havia pregações apocalípticas, promessas de ressurreição, anúncio do fim dos tempos ou da vinda de um messias, não há qualquer registro escrito formal que confirme tal acontecimento. Nas prédicas escritas pelo Conselheiro não é exposta qualquer expectativa escatológica concreta e objetiva. Do mesmo modo, não existem evidências históricas de que o Peregrino se apresentava aos sertanejos como um messias ou outro ser divinal. Entretanto, não podemos escamotear o fato de que havia vestígios de um misticismo apocalíptico na cultura sertaneja e, conseqüentemente, isso acabava por se manifestar em parte dos canudenses, que receavam um iminente fim do mundo e clamavam por um redentor divino. Para

alguns desses, o Conselheiro era um santo, um representante de “Deus” na Terra; já para outros, ele era o próprio redentor – apesar de Antonio Vicente não ter estimulado deliberadamente tal tipo de idolatria. A religiosidade da maioria dos canudenses apresentava-se em outros moldes. É certo que a religião consistiu num elemento fundamental da gênese e estruturação social de Canudos e que a comunidade possuía uma estreita relação com o “sagrado”, porém o arraial conselheirista estava longe de ser um reduto de fanatismo religioso, penitência e messianismo, como afirmaram alguns. Na verdade, a religiosidade da comunidade de Belo Monte aproximava-se daquela que era vivenciada pelas camadas populares do sertão naquele período, apresentando, de forma geral, características do denominado *catolicismo popular sertanejo*, exercido sem grandes extremismos. Em vários aspectos a cidadela liderada por Conselheiro assemelhava-se a outros povoados sertanejos da época. Portanto, me arrisco a afirmar que, caso não tivesse sido brutalmente destruído pelas tropas governamentais, Belo Monte teria se desenvolvido ao ponto de se tornar mais um município ou distrito do estado da Bahia – assim como ocorreu com o povoado de Bom Jesus e tantos outros que foram “fundados” a partir da atuação de líderes religiosos.

Apesar da descoberta e disponibilização de novos documentos e dados relacionados ao movimento conselheirista que contradizem os argumentos daqueles que o classificaram equivocadamente, ainda reina essa imagem superficial e reducionista do fenômeno supracitado. A interpretação de Canudos como um movimento “messiânico” e “milenarista” continua preponderando nas produções acadêmicas recentes e, conseqüentemente, nos livros didáticos adotados nas escolas brasileiras, colaborando assim para a perpetuação de tal ponto de vista. A que isso se deve? Seria isso decorrente da força e abrangência alcançada pela clássica obra euclydiana *Os sertões* e a imagem do fenômeno por ela construída? Passados 111 anos de sua publicação, o famoso livro de Euclides da Cunha ainda possui tamanho poder de influência no imaginário do povo brasileiro? Ou a preponderância dessa imagem é conseqüência do etnocentrismo ainda arraigado na mente dos “instruídos” e urbanos indivíduos da contemporaneidade, que não conseguem conceber como “ignorantes” e simples sertanejos do século XIX foram capazes de tamanhas proezas?

Essas inquietações poderão me servir como estímulo para, talvez, a efetivação de novos estudos num posterior processo de doutoramento. Já outros questionamentos ficarão para ser respondidos por futuros pesquisadores/pesquisas. E certamente muitos ainda estão por vir, pois Canudos consiste num vasto mundo a ser explorado. O fenômeno continua despertando atenção e curiosidade, além dos mais diversos sentimentos e atitudes: admiração, espanto, revolta, tristeza, alegria, respeito. Só não desperta a indiferença... Não é possível se manter indiferente perante essa complexa e intrigante experiência histórica que tanto marcou a formação de nosso povo.

BIBLIOGRAFIA

- ABDALA Júnior, Benjamin e ALEXANDRE, Isabel (orgs). *Canudos: palavra de Deus, sonho da terra*. São Paulo: SENAC e Boitempo, 1997.
- ARAÚJO, F. Sadoc de. *Padre Ibiapina: peregrino da caridade*. Fortaleza: Tribuna do Ceará, 1995.
- ASSIS, Machado de. *A Semana (1895-1900)*. Edição de Aurélio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc, 1962.
- AZEVEDO, Maria Sílvia. *O rei dos jagunços de Manuel Benício: entre a ficção e a história*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Juazeiro do Padre Cícero: A terra da mãe de Deus*. 2. ed. Fortaleza: IMEPH, 2008.
- BENÍCIO, Manuel. O rei dos jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos. In: AZEVEDO, Maria Sílvia. *O rei dos jagunços de Manuel Benício: entre a ficção e a história*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- BRÍGIDO, João. Prédicas. Antônio Conselheiro. In: CARVALHO, Jáder de. *Antologia de João Brígido*. Fortaleza: Terra de Sol, 1969.
- CALASANS, José. *Canudos na literatura de cordel*. São Paulo: Ática, 1984. (Ensaio, 110).
- _____. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1986.
- _____. Canudos não euclidiano: fase anterior ao início da guerra do Conselheiro. In: NETO, José Augusto Vaz Sampaio; et al. *Canudos: subsídios para a sua reavaliação histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- CALASANS, Madalena. *José Calasans*. Disponível em: <<http://josecalasans.com>>. Acesso em: 15 abril. 2013.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- CANUDOS. Direção e roteiro: Ipojuca Pontes. Produção: Tereza Raquel. Rio de Janeiro / São Paulo: Ipojuca Pontes Produções Cinematográficas / Tereza Raquel Produções Artísticas, 1978. 1DVD (70 min), son., color.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e Democratização*. 2. ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. (Estudos Brasileiros, 3).

CARNEIRO, Leonardo Lima Vasconcelos. *O ideário político do MST: marxismo e nacionalismo*. 2006. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 11 ed. rev. atual. São Paulo: Global, 2002.

CHAVES, Evenice Santos. Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira. *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 8, n. 2, jul./dez. 2003.

COMPARATO, Bruno Konder. *A ação política do MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

COUTO, Manoel José Gonçalves. *Missão abreviada: para despertar os descuidados, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*. 6. ed. Porto: Typographia de Sebastião José Pereira, 1868.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Edição, prefácio, cronologia, notas e índices de Leopoldo M. Bernucci. 4. ed. rev. e ampl. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. (Clássicos comentados, 1).

_____. *Canudos: diário de uma expedição*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

DELLA CAVA, Ralph. Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. Tradução de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. *Revista de Ciências Sociais* (UFC), Fortaleza, v. 6, n.1/2, p. 121-139, 1975.

_____. *Milagre em Joazeiro*. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. (Estudos Brasileiros, 13). Tradução de: Miracle at Joazeiro.

DOBRORUKA, Vicente. Antônio Conselheiro, profeta do sertão? *Textos de História: revista do programa de pós-graduação em história da UnB*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 51-68, 1997.

_____. A teologia de Antônio Conselheiro à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista. *Revista Múltipla*. nº 19. Brasília: UPIS, 2006.

ENCICLOPÉDIA Barsa Universal. 3 ed. São Paulo: Barsa Planeta, 2010. 18 v.

ESTADO-MAIOR DO EXÉRCITO. Campanha de Canudos. *História do Exército Brasileiro: perfil militar de um povo*. Brasília: IBGE, 1972.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

FERNANDES, Rinaldo de. *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

FIORIM, José Luís. O discurso de Antônio Conselheiro. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 95-129, 1980.

FORMAN, Shepard. *Camponeses: sua participação no Brasil*. Tradução de Marial Isabel Erthal Abdenur. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. Tradução de: The brazilian peasantry.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. In: SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, v. 2, 2002. 121-645.

GALVÃO, Walnice Nogueira (org.). *Euclides da Cunha*. São Paulo: Ática, 1984. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

_____. *O império de Belo Monte: vida e morte de Canudos..* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. (História do povo brasileiro).

GALVÃO, Walnice Nogueira; PERES, Fernando da Rocha. *Breviário de Antonio Conselheiro*. Salvador: EDUFBA e Odebrecht, 2002.

GASPAR, Lúcia. *Sebastianismo no Nordeste brasileiro*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 22 nov. 2012.

GUERRA de Canudos. Direção e roteiro: Sérgio Rezende. Produção: Mariza Leão. Rio de Janeiro: Morena Filmes, 1997. 1 DVD (170 min), NTSC, son., color.

GUTIERREZ, Ângela. O Conselheiro euclidiano anterior a Os Sertões: o beato de Belo Monte nas páginas do *Diário de uma Expedição* e da *Caderneta de Campo*. *Revista Verbo de Minas*, Juiz de Fora, v. 8, n. 16, p. 13-29, jul./dez. 2009.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 121-160.

HOBSBAWNM, Eric J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. 2. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. Tradução de: Primitive rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Os anjos de canudos: uma revisão histórica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HORCADES, Alvim Martins. *Descrição de uma viagem a Canudos*. Natal: Sebo Vermelho, 2011.

HOUAISS, Antônio. *et al. Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JEREMOABO, Barão de. Antônio Conselheiro. Bahia: Tipografia do Correio de Notícias, 1897. *In: MENEZES, E. Diatahy B. de; ARRUDA, João (orgs.). CANUDOS: as falas e os olhares*. Fortaleza: Edições UFC, 1995. 113-125.

LACERDA, Rodrigo. Sobrevoando Canudos. *In: ABDALA Júnior, Benjamin e ALEXANDRE, Isabel (orgs.). Canudos: palavra de Deus, sonho da terra*. São Paulo: SENAC e Boitempo, 1997.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 6. ed. São Paulo: UNESP, 2002.

MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1964.

_____. *Antônio Conselheiro: A morte em vida do beato de Canudos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renes, 1978.

MACEDO, José Rivair; MAESTRI, Mário. *Belo Monte: uma história da guerra de Canudos*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a República. Povoado do Belo Monte, 1897. *In: NOGUEIRA, Ataliba. Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1997.

MARCIANO, Frei João Evangelista de Monte. Relatório apresentado pelo revd. João Evangelista de Monte Marciano ao arcebispo da Bahia sobre Antônio Conselheiro e seu séquito no arraial de Canudos. Bahia: Tipografia do Correio de Notícias, 1895. *In: MENEZES, E. Diatahy B. de; ARRUDA, João (orgs.). CANUDOS: as falas e os olhares*. Fortaleza: Edições UFC, 1995. 126-139.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005. Tradução de: Manifest der Kommunistischen Partei.

MELLO, Frederico Pernambuco de. *A guerra total de Canudos*. São Paulo: A Girafa, 2007.

MENEZES, E. Diatahy B. de. O imaginário popular do Sertão: Rumos para uma pesquisa em antropologia histórica. *Revista de Ciências Sociais* (UFC), Fortaleza, v. 23/24, p. 149-212, 1993.

_____. Euclides da Cunha e sua inquisição. *O POVO*, Fortaleza, 12 nov. 1995.

_____. Nota preliminar sobre a religião do povo em Canudos. *Revista do Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico)*, Fortaleza, v. 3, p. 81-93, 1997.

_____. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo sertanejo no Nordeste do século XIX. *Revista do Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico)*, Fortaleza, v. 112, p. 73-98, 1998.

_____. A historiografia tradicional de Canudos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, ano 165. n. 422, p. 33-57, jan/mar. 2004.

MENEZES, E. Diatahy B. de; ARRUDA, João (orgs.). *CANUDOS: as falas e os olhares*. Fortaleza: Edições UFC, 1995.

MILTON, Aristides A. *A campanha de Canudos*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003.

MONIZ, Edmundo. *Canudos: a guerra social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elo, 1987.

MONTEIRO, Duglas T. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III: O Brasil Republicano, 2º vol.: Sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro – São Paulo: 1978. 39-92.

MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2011.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa. T. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III: O Brasil Republicano, 2º vol.: Sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro – São Paulo: 1978. 323-342.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1997.

OLAVO, Antônio. *O maior acervo virtual sobre a história de Canudos*. Disponível em: <<http://canudos.portfolium.com.br>>. Acesso em: 16 dez. 2008.

OTTEN, Alexandre H. “*Só Deus é grande*”: a mensagem religiosa de Antonio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990. (Fé e Realidade, 30).

PAIXÃO e guerra no sertão de Canudos. Direção de Antonio Olavo e Fábio Paes. Roteiro de Antonio Olavo. Produção executiva de Ricardo Gaspar e Selma Santos. Salvador: Portfolium Laboratório de Imagens, 1993. 1DVD (78 min), son., color.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

QUEIROZ, Renato da Silva. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 132-149, set./nov. 2005.

RODRIGUES, Nina. A loucura epidêmica de Canudos: Antonio Conselheiro e os jagunços. & A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil. *In: _____*. *As Colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. 50-152.

SAMPAIO NETO, José Augusto Vaz; et al. *Canudos: subsídios para a sua reavaliação histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.

SANTOS, Claude. *Achados de Canudos*. Disponível em: <<http://josecalasans.com/downloads/achadosdecanudos.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2013.

SANTOS, Jadilson Pimentel dos. *A arte e a arquitetura religiosa popular do Antônio Vicente Mendes Maciel, o Bom Jesus Conselheiro*. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

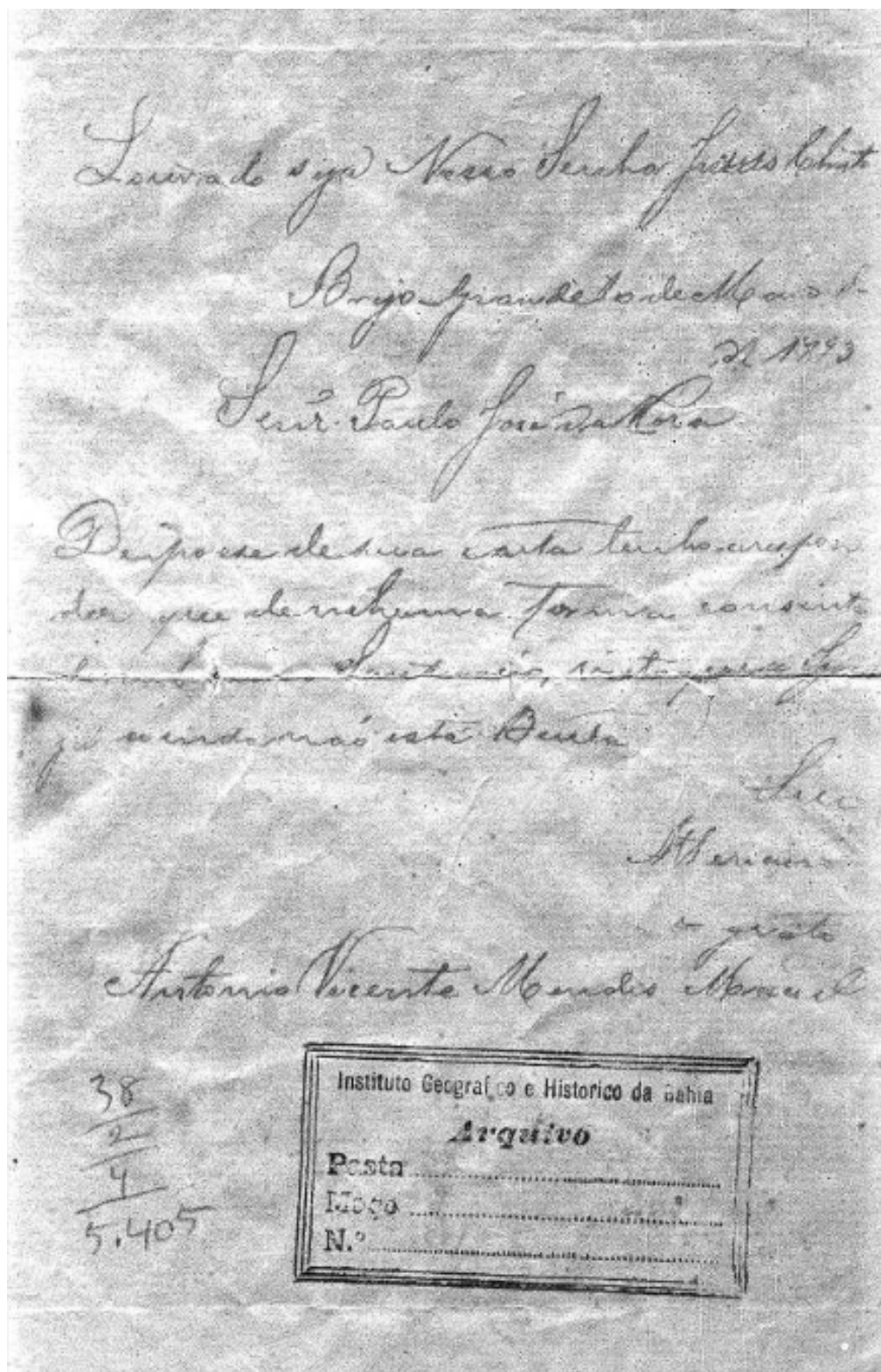
SEVCENKO, Nicolau; *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Loyola, 1999.

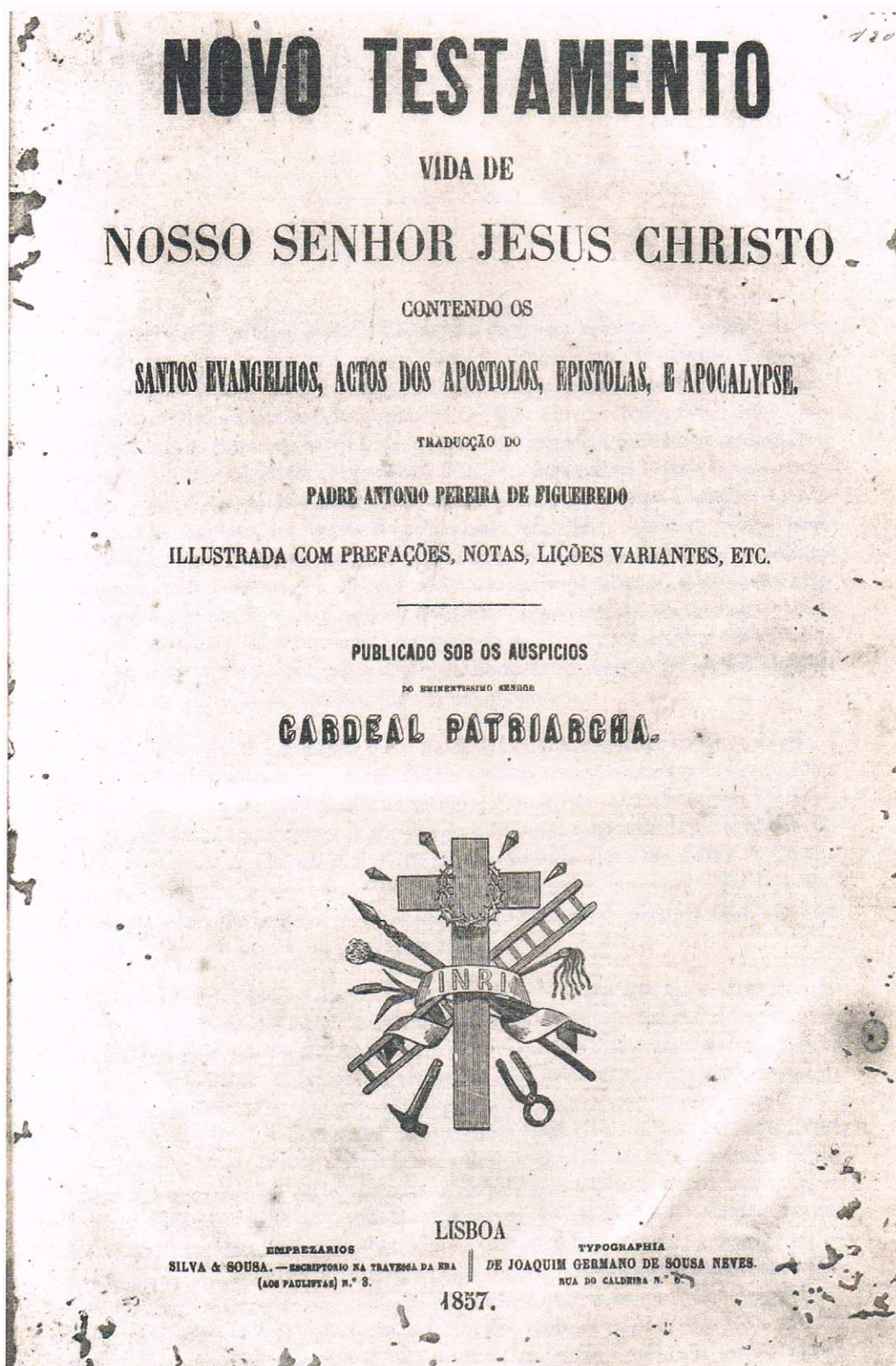
VENEU, Marcos Guedes. A cruz e o barrete: tempo e história no conflito de Canudos. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 38-56, jul. 1986. Disponível em: <<http://www.casaruibarbosa.gov.br>>. Acesso em: 17 out. 2011.

WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

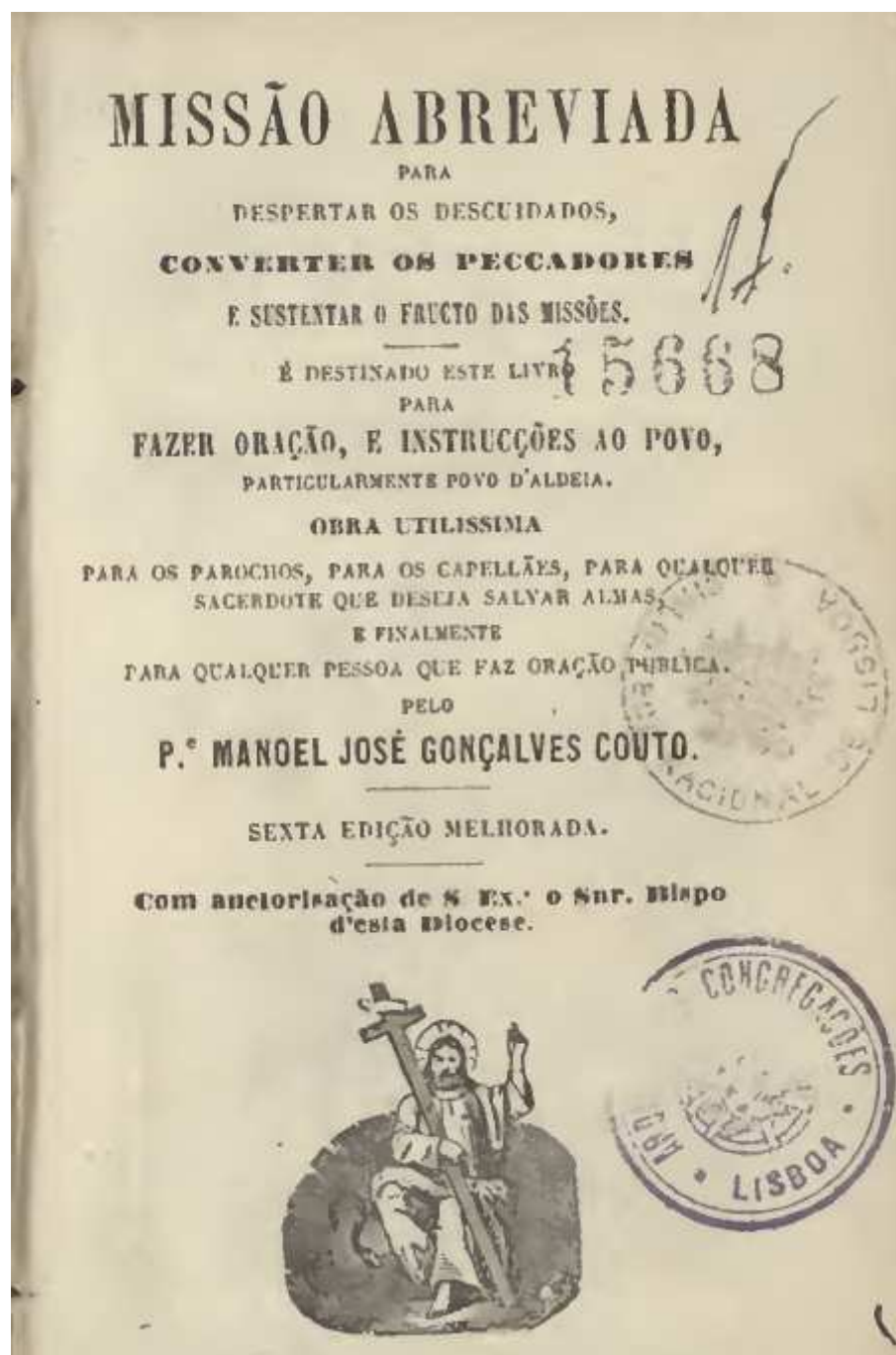
ANEXO B – CARTA DE ANTONIO CONSELHEIRO A PAULO JOSÉ DA ROSA
DATADA DE 10 MAIO DE 1893



ANEXO C – FOLHA DE ROSTO DA EDIÇÃO PORTUGUESA DA BÍBLIA
UTILIZADA POR ANTONIO CONSELHEIRO



ANEXO D – FOLHA DE ROSTO DO SERMONÁRIO “MISSÃO ABREVIADA”



ANEXO E – FOLHA DE ROSTO DA SEGUNDA PARTE DO MANUSCRITO DE
1895 DE ANTONIO CONSELHEIRO

Apontamentos dos Preceitos
da Divina Lei de Nosso Senhor
Jesus Christo, para a salvação
dos homens.

Pelo Peregrino
Antonio Vicente Mendes Maciel.
No Tocardo do
Bello Monte, Provincia da
Bahia em 24 de Maio de
1895.

ANEXO F – FOLHA DE ROSTO DO MANUSCRITO DE 1897 DE ANTONIO
CONSELHEIRO

Este livro obra mandou subs-
crever.

Antônio Bisente Mendes e Maciel
No Coroadado do
Bello Monte, Província da
Bahia em 1.º de Janeiro de
1897.