

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

CANUDOS: MESSIANISMO E CONFLITO SOCIAL

JOÃO BATISTA ARRUDA PONTES

CAMPINA GRANDE - PARAÍBA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE HUMANIDADES

MESTRADO EM SOCIOLOGIA

TÍTULO: CANUDOS: MESSIONISMO E CONFLITO SOCIAL

DIGITALIZAÇÃO:
SISTEMOTECA - UFCG

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Sociologia, com área de concentração em Sociologia Rural do Centro de Humanidades da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre.

Aluno: João Batista Arruda Pontes

Orientador: Professor André Haguette

Campina Grande, Paraíba, agosto de 1992.

AGRADECIMENTOS

A elaboração de uma dissertação, apesar da aparência de uma produção individual e solitária, envolve o concurso de um conjunto de pessoas que, embora de maneira diferenciada, contribuem decisivamente para os seus resultados finais.

Fruto de uma realização coletiva, esse trabalho teria sido impossível se não tivesse contado com a colaboração das seguintes pessoas:

Professor André Haguette, participe e incentivador de todas as fases do trabalho. Antes de orientador, colega e amigo de quem encontrei apoio, solidariedade e dedicação nas horas de maiores incertezas.

Professores B. Rabehl e Lúcia Helena, pela presteza e dedicação manifestadas nas discussões iniciais do trabalho.

Professores Pedro Airton Queiroz Lima e Dilmar Miranda pela colaboração e zelo no processo de revisão e nas sugestões oferecidas.

Professora Lena Lúcia Espíndola Rodrigues Figueiredo que com paciência e maestria didática me possibilitou ter acesso aos textos em idioma francês.

Colegas de turma Amilton, Cláudio, Eugênio, Gilberto,

Madaíde, Ofélia, Tânia, Vera e Xênia, de quem sempre encontrei o mais humano e irrestrito apoio e amizade.

Dr. Francisco Ibiapina Barbosa, que, com seu espírito crítico e entusiasmo pela utopia de Canudos, muito contribuiu para os seus resultados.

Dr. Francisco Arruda que com sua ajuda financeira tornou possível minha permanência no Mestrado.

João da Costa Lima (Joãozinho) e Verônica Maria Rodrigues Nóbrega (Vera), do corpo técnico-administrativo do Mestrado, que com dedicação e carinho facilitaram todas as pendências burocráticas.

A todos manifesto os meus mais sinceros agradecimentos.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	1
<u>I - MESSIANISMO E CONFLITO SOCIAL</u>	7
I.1 - <u>Movimentos Messiânicos. Algumas Definições Preliminares</u>	8
I.2 - <u>Contextualização dos Movimentos Messiânicos</u>	25
I.2.1 - O Messianismo Judeu.....	25
I.2.2 - A Idade Média Cristã Européia.....	27
I.2.3 - África, América e Oceania.....	37
I.2.4 - Conclusão.....	44
I.3 - <u>Vertentes Teóricas</u>	47
I.3.1 - Vertente Cultural-Funcionalista.....	47
I.3.2 - Vertente Sócio-Psicológica de Bastide.....	49
I.3.3 - Vertente Weberiana: Weber.....	51
I.3.4 - Vertente Marxista: Marx e Engels.....	57
I.4 - <u>Limites e Possibilidades Explicativas</u>	64
<u>II - CANUDOS: A Construção de uma Utopia</u>	70
II.1 - <u>Contexto Sócio-religioso do Surgimento do Peregrino</u>	71
II.2 - <u>Rumo a Canudos</u>	79
II.3 - <u>Os Últimos Antecedentes</u>	107
II.4 - <u>Canudos: A Canaã Sertaneja</u>	118

III - <u>VERTENTES TEÓRICAS</u>	173
III.1 - <u>Movimento Social de Canudos: Uma tentativa de Reinterpretação</u>	174
III.2 - <u>Vertente Funcional-Culturalista</u>	194
III.3 - <u>Vertente Marxista</u>	210
<u>CONCLUSÃO</u>	222
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	233

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar, dentro do contexto sócio-político-religioso da época, as condições que permitiram a eclosão do movimento social protagonizado por Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro.

Entendendo ser o discurso messiânico uma das formas possíveis de expressão dos movimentos sociais nos modos de produção pré-capitalistas, pretende-se mostrar que Antônio Conselheiro, em sua luta contra a dominação sócio-política do latifúndio, recorreu a sua memória religiosa e encontrou, a partir das experiências de vida comunitária dos primeiros cristãos, o paradigma de organização social que serviu de sucedâneo ideal à estrutura social vigente. Dentro dessa compreensão, a comunidade de Canudos é entendida como a contraproposta dos oprimidos social e politicamente à forma de organização social opressora.

Para a consecução dos objetivos propostos, foram desenvolvidos três capítulos. No primeiro, é feita uma contextualização de alguns movimentos messiânicos ocorridos em diferentes contextos sócio-históricos. Nesse capítulo, pretende-se estabelecer as pré-condições para a eclosão dos movimentos messiânicos. No segundo capítulo, é feita uma retrospectiva histórica da trajetória de Antônio Conselheiro desde sua saída do Ceará, sua peregrinação pelos sertões nordestinos, seus referenciais ideológicos, a formação da

comunidade de Canudos e as causas que levaram à sua destruição. Finalmente, no terceiro capítulo, faz-se uma discussão sobre os limites explicativos das diferentes vertentes teóricas.

O trabalho termina concluindo que: a) Canudos foi uma tentativa de reiver nos sertões nordestinos os momentos áureos do cristianismo primitivo. b) Sua organização sócio-econômica, na medida em que se firma como antítese às estruturas sócio-políticas vigentes, entrou em rota de colisão com a sociedade hegemônica, sendo por esse motivo esmagada. c) O sebastianismo não inspirou Antônio Conselheiro.

ABSTRACT

The present work has the objective of analysing, within the religious-socio-political context of that epoch, the conditions that permitted the emergence of the social movement protagonized by Antonio Vicente Mendes Maciel, Antonio Conselheiro.

Understanding that the messianic discourse is one of the possible forms of expression of social movements within precapitalist modes of production, the work intends to show that Antonio Conselheiro, in his struggle against the socio-economic domination of the "Latifundio", returned to his religious memory and found (discovered), through experiences of communitarian life of the first christians, the paradigm of social organization that served as a substituting ideal (model) of the existent social structure. Within that comprehension, the "Canudos" community is understood as a social and political counterproposal of the oppressed to oppressive social organization.

To realize the proposed objectives, three chapters were written. In the first, a diagnostic was made of some messianic movements that occurred in diverse socio-historic contexts. In that chapter, it was intended to establish the preconditions for the floreshing of messianic movements. In the second chapter, a historic retrospective of the trajectory of Antonio Conselheiro was established since his

departure from Ceara, his pilgrimage to northeastern "sertões" (drylands), his ideological background, the creation of the Canudos community and the causes that led to its destruction. Finally, in the third chapter there is a discussion of the diverse theoretical approaches to that issue.

The work concludes that: a) Canudos was an attempt to relive in the northeastern drylands the highlights of primitive christiandom, b) its socio-economic organization, to the extent that emerged as an antithesis to existent socio-political structure, collided with the hegemonic society, which led to its destruction and c) the "Sebastianismo" did not inspire Antonio Conselheiro.

INTRODUÇÃO

Os movimentos sociais que se enquadram na categoria dos movimentos messiânicos ocorreram com certa regularidade durante quase todo o desenvolvimento histórico brasileiro. Suas primeiras manifestações se deram entre os povos autóctones e coincidiram com a chegada e dominação dos colonizadores portugueses. Apesar do grande número de eclosões, o registro desses movimentos é marcado por um viés de caráter intrínseco, o que tem dificultado, sobremaneira, uma compreensão mais sistemática dos seus reais significados. As deformações apresentadas devem-se aos próprios agentes documentadores desses fenômenos que, em regra, eram formados por padres, autoridades judiciais, militares e jornalistas, todos envolvidos, com maior ou menor intensidade, com os interesses sociais estabelecidos e com as estruturas de poder e dominação vigentes, elementos responsáveis, em última instância, pelas explosões de surtos messiânicos.

Os missionários católicos, fontes privilegiadas a quem devemos o maior número de informações sobre o messianismo brasileiro, se constituem informantes suspeitos. Suas posições de agentes monopolizadores do sagrado e seu consequente comprometimento enquanto quadros pertencentes ao importante aparelho ideológico da Igreja, os impediam de elaborar qualquer relato com isenção ou objetividade. Seus textos estão sempre marcados por um etnocentrismo religioso e

por um acentuado zelo legalista. As manifestações messiânicas eram traduzidas, em geral, como sendo resultante de um comportamento selvagem e bárbaro do nosso silvícola ou, quando se tratava de populações não indígenas, como simples desvios teológicos, como variação deturpada da matriz cristã ou mero fenômeno de fanatismo religioso, todos eles merecedores de uma lição repressiva-corretiva. Exemplo claro dessa postura nos é fornecido pelo relatório sobre Canudos elaborado pelo frade capuchinho João Evangelista de Monte Marciano.

Os militares e as autoridades judiciais, pelos seus comprometimentos funcionais e em seus papéis de agentes mantenedores da ordem pública, interpretavam essas manifestações como selvageria fanática e seus membros eram acusados de assassinos violadores da ordem e da paz social. Os jornalistas, por sua vez, ao usarem lentes comprometidas com os interesses estabelecidos e identificados com a ideologia dos estamentos dominantes, interpretavam com a leitura dos interesses das elites regionais e nacionais, preservando e eximindo os detentores do poder de qualquer culpabilidade sobre o comportamento *"irracional e criminoso dos nossos retardatários e doentes mentais"*.

Nenhuma dessas categorias de informantes conseguia conferir qualquer significado lógico, inteligível, que justificasse a eclosão dessas manifestações sócio-religiosas. Para elas, tratavam-se de comportamentos irracionais que precisavam ser erradicados da nossa "sadia" convivência social. Essas leituras, além de terem sido responsáveis pelo

atraso de uma compreensão mais sistemática desses movimentos, transformou seus intérpretes em cúmplices dos massacres ocorridos nas comunidades messiânicas, pois eles, consciente ou inconscientemente, haviam fornecido um álibi perfeito para sua destruição.

Fora dessas tradicionais fontes de informação, as únicas reconhecidas como legítimas pela historiografia oficial da época, a memória histórica teimou em perpetuar um importante registro desses acontecimentos a partir da leitura dos dominados. A literatura de cordel, o cançãoeiro popular e a narração oral são referenciais que têm merecido uma atenção cada vez maior por parte dos investigadores contemporâneos. Ainda que vistas com desprezo e preconceituosamente pela intelligentsia nacional, essas fontes alternativas têm contribuído significativamente para o avanço da compreensão do significado e motivações do messianismo brasileiro.

A despeito de um conjunto de entraves, nas últimas quatro décadas temos presenciado um despertar excitante por parte de estudiosos, entre sociólogos, etnólogos, antropólogos, historiadores, etc., que se dedicam com muita obstinação a uma compreensão mais sistemática e rigorosa desses movimentos. Extirpar de vez as explicações estereotipadas e simplistas que caracterizavam as publicações sobre o assunto, produto das fontes comprometidas e dos preconceitos etnocêntricos dos nossos intelectuais, e, principalmente, resgatá-los dos limites estreitos da teologia e da patologia social, colocando-os no status de movimento dessacralizado e normal,

tem sido o grande desafio e, ao mesmo tempo, os agentes motivadores dessa empreitada.

Esse despertar acadêmico para o (re)estudo do nosso messianismo tem conseguido um relativo êxito. Centenas de trabalhos repensando esses movimentos foram produzidos a partir de então. A década de sessenta, particularmente, foi bastante fértil e contribuiu significativamente para o avanço nesse campo. Três trabalhos merecem destaques, pois contribuíram para marcar quase que uma ruptura com a antiga forma de pensar nossos movimentos. Rui Facó - Cangaceiros e Fanáticos -, Maria Isaura Pereira de Queiroz - Messianismo no Brasil e no Mundo - e Mauricio Vinhas de Queiroz - Messianismo e Conflito Social, revolucionaram toda a historiografia messiânica. Essas obras, desde suas publicações, se transformaram em referências obrigatórias para todos os investigadores do fenômeno messiânico. Eles tinham, mais do que quaisquer outros, não só dessacralizado como resgatado esses movimentos do campo de investigação da patologia social e os colocado em seu legítimo lugar: eram movimentos sócio-políticos e como tais deveriam ser entendidos.

Os anos setenta e oitenta foram bastante profícuos. Mesmo sem a produção de uma obra de grande envergadura, como ocorreu na década de sessenta, foram conseguidos notáveis avanços nessa área. Ataliba Nogueira, Ralph Della Cava, Douglas Teixeira, Edmundo Muniz, José Calasans, Walnice Galvão, René Ribeiro, entre outros, deram excelentes contribuições para o avanço na compreensão do messianismo brasileiro.

Porém, a despeito desse notável progresso, muita coisa ainda precisa ser feita, pois várias são as lacunas existentes que estão a merecer uma dedicação maior por parte dos estudiosos. É fundamental que a mobilização que teve início nos anos cinquenta continue a sensibilizar setores cada vez mais significativos de investigadores sociais para que toda a verdade contida nesses movimentos possam ser resgatadas, livres dos preconceitos, estereótipos e etnocentrismos ainda não totalmente debelados.

Nosso trabalho se enquadra nesse esforço coletivo de resgate dos movimentos sociais messiânicos e visa contribuir, a partir da reconstituição do movimento protagonizado por Antônio Conselheiro, em alguns aspectos que nos parecem ainda não suficientemente explicados, assim como desmistificar algumas "verdades" assacadas contra Conselheiro e sua pacífica comunidade de Canudos.

Para a consecução dos objetivos propostos partimos de quatro hipóteses que, ao nosso ver, se suficientemente comprovadas, constituirão valiosas contribuições ao aprofundamento da compreensão desse que foi um dos maiores movimentos de massa na história das lutas camponesas no Brasil:

- 1º) A comunidade de Canudos foi inspirada nos modelos de comunidade cristãs primitivas.
- 2º) O sebastianismo não serviu de referencial para Antônio Conselheiro.
- 3º) Como produto da luta de classes, Canudos foi a resposta

alternativa ao sistema sócio-político vigente.

- 49) A eliminação da comunidade de Canudos foi imperativa, porquanto sua organização sócio-política representava uma ameaça ao sistema opressivo que a gerou.

Para a comprovação dessas hipóteses, dividiremos o trabalho em três capítulos. No primeiro, faremos algumas precisões conceituais acerca do fenômeno messiânico, sua contextualização e as pré-condições para sua eclosão. Ao final da seção discutiremos os limites e possibilidades explicativas das diferentes vertentes teóricas que se propõem a explicar o fenômeno. No segundo capítulo, faremos uma reconstituição histórica de toda a trajetória de Antônio Conselheiro. Discutiremos o contexto sócio-religioso em que seu movimento se manifesta, seu conteúdo ideológico, os quadros referenciais que serviram de modelo para a construção da comunidade de Canudos e as causas que motivaram sua destruição. No terceiro capítulo, a partir dos trabalhos de Euclides da Cunha, Rui Facó e Maria Isaura Pereira de Queiroz, representando respectivamente as vertentes euclidiana, marxista e funcional-culturalista, faremos uma apreciação crítica sobre os limites e possibilidades explicativas dessas diferentes correntes de interpretação.

I - MESSIANISMO E CONFLITO SOCIAL

I.1 - Movimentos Messiânicos. Algumas Definições Preliminares

Uma das características básicas das sociedades, independentemente do estágio de desenvolvimento de suas forças produtivas e mesmo de suas tradições culturais, é a de que, periodicamente, elas se defrontam com movimentos ou ações grupais ou de classes que, munidos de objetivos comuns e orientados por princípios valorativos e sob uma direção mais ou menos organizada, se põem em marcha num processo de questionamento das estruturas sociais estabelecidas. Esses movimentos implicam, em princípio, em tentativas de subversão das estruturas de poder, assim, como de todas as relações de dominação-subordinação. Do ponto de vista da História, tais movimentos são mais ou menos constantes, embora suas manifestações, ideologias, estruturações e elementos motivadores tenham variado de uma sociedade para outra, assim como dentro de uma mesma sociedade.

O conteúdo desses movimentos tem assumido as mais variadas formas. a) movimentos sociais que se orientam pela dimensão do sagrado, onde a memória religiosa fornece referenciais ou modelos alternativos de sociedade; quando se fundamentam na vinda de um herói mitológico, com função específica de coordenar a luta dos oprimidos e garantir a vitória sobre os opressores sociais, eles se enquadram na categoria dos movimentos messiânicos; b) movimentos sociais de conteúdo híbrido, isto é, movimentos cujos projetos pos-

suem inspiração em segmentos de sua própria mitologia mas com forte presença de elementos seculares, c) movimentos sociais cujo conteúdo é de inspiração predominantemente laica. As duas primeiras categorias são comuns e quase que específicos das sociedades pré-capitalistas e caracterizam quase todos os movimentos ocorridos na História da humanidade. A última categoria - os movimentos laicos - é característica das sociedades que já atingiram um relativo desenvolvimento material assim como um maior controle sobre a natureza. São movimentos quase que específicos das sociedades industrializadas. Qualquer que seja, porém, a forma de expressão dos discursos e dos referenciais que tenham esses movimentos, eles têm em comum o fato de serem universais e de suas ocorrências refletirem o grau de conflito e de contradições existentes no seio de cada formação social. Independentemente da forma como exprimem seus projetos, e aqui compartilhamos a compreensão de Scherer-Warren (1978), os movimentos sociais são sempre movimentos políticos que se insurgem como resposta e recusa das estruturas de dominação impostas pelos grupos que detêm a hegemonia do poder. Sendo as relações sociais comandadas pela dialética da opressão e da contra-opressão - na medida que refletem a eterna luta entre o posto e o insurgente - os movimentos sociais passam a ser expressão desse eterno conflito e, historicamente, se constituem numa tentativa dos dominados imporem uma nova forma de dominação, pois a contra-opressão já traz o germe de uma nova forma de opressão.

Analisando a história das sociedades pré-capitalistas, é comum encontrar ocorrências de movimentos sociais

que se caracterizaram pela espera vinda de um redentor. Desse personagem, elemento em torno do qual gira e se fundamenta toda a trama do movimento, quer tenha existido realmente, quer seja criação mitológica, acredita-se que trará, com sua chegada, a eliminação de toda uma ordem existente e o consequente surgimento de uma nova e duradoura fase paradisiaca.

Há um questionamento sobre a legitimidade de limitar esses movimentos a realidades pré-capitalistas. O argumento corrente é o de que eles também se fizeram presentes nos primórdios dos movimentos operários modernos, o que equivale dizer que ocorreram em sociedades capitalistas¹. Embora verdadeira, a afirmação deve ser relativizada. Esses movimentos foram registrados em sociedades capitalistas, onde coexistiam, em larga escala, com relações de produção pré-capitalistas. Suas ocorrências se deram em momentos em que os movimentos sociais ainda não conseguiam se expressar sob a forma de organização sócio-política moderna, como os sindicatos e partidos políticos de massa, com programas e ideologias seculares. Tratava-se de realidades sociais em que o estágio de desenvolvimento capitalista ainda não tinha sido capaz de revolucionar todas as relações sociais de produção. Na Itália, por exemplo, o movimento liderado por Davide Larenzetti² ocorreu uma realidade tipicamente camponesa, que

1. sobre sua presença no incipiente movimento operário ver Engels, S/D, Hobsbawm, 1970 e Wilson, 1986.
2. ver Hobsbawm, 1970.

, embora sob a dominação do capital, as relações capitalistas de produção eram quase inexistentes. Esta constatação nos permite falar de ocorrências de movimentos messiânicos quase que exclusivas às sociedades pré-capitalistas. Sua presença nas sociedades capitalistas deve ser entendida como manifestação de sobrevivência dos modos de produção dominado

Tais movimentos têm em comum o fato de se manifestarem sempre em momentos de graves crises sócio-políticas, Assumem quase sempre um caráter revolucionário e, em sua essência, se constituem numa resposta dos povos oprimidos a uma situação de dominação de classe ou de nação - situação colonial³. O fato de se manifestarem sempre com uma roupagem religiosa, pois são produtos de uma reelaboração hierográfica, tem levado um número significativo de estudiosos a ver neles somente a cópia da religiosidade, constituindo-se, assim, no princípio e fim explicativos dos movimentos. Essa falsa leitura termina por reduzir os movimentos messiânicos a um mero cisma, isto é, a incompreensões ou disputas teológicas. Essa maneira simplista de encarar o fenômeno messiânico tem mantido uma grande atração sobre um número muito grande de estudiosos. Mesmo um analista de envergadura de um Hobsbawm se deixa influenciar por seus aspectos exteriores. Pelo simples fato desses movimentos não possuírem um discurso laico elaborado ou um programa que contenha definições claras sobre a organização, estratégia e tática, aquele autor me-

3. Weber, 1964, páginas 376 e seguintes.

nospreza seu significado e, eurocentricamente, os classifica como movimentos pré-políticos (Hobsbawm, 1970, 79) Nada mais equivocada do que esta visão. Ao contrário, o apelo contido neles deve ser entendido a partir do contexto sócio-cultural em que eles eclodem. Sua compreensão deve envolver duas variáveis dialeticamente relacionadas: a) O estágio de desenvolvimento material em que se encontram esses povos, na medida em que ele condiciona as formas de consciência social; b) O papel que a religião exerce no cotidiano dessas sociedades.

Nas formações sociais pré-capitalistas, o estágio limitado de desenvolvimento das forças produtivas engendra formas determinadas de relações sociais que não permitem que os interesses de classes aflorem com toda a clareza. Sua organização social é estruturada de tal forma que os elementos de sua estrutura econômica aparecem intrinsecamente ligados a dimensões políticas, religiosas, ideológicas, etc. Nesse quadro estrutural, as relações econômicas são ofuscadas e não permitem que venham à luz as contradições de classes, o que traz como consequência a quase impossibilidade de uma tomada de consciência por parte dos setores dominados e oprimidos da sociedade e os impossibilitam a elaboração de um projeto coletivo de uma nova sociabilidade.

Nessas formações sociais, o rudimentar desenvolvimento alcançado por suas forças produtivas implica também em um alto grau de subordinação à natureza, o que vem a consubstanciar um imaginário explicativo de cunho teológico para os

fenômenos ainda não dominados pelos homens. Por via de consequência, quase toda a concepção do mundo passa a ser de caráter religioso é nesse contexto que as instituições religiosas assumem lugar de destaque e se firmam como dominantes, pois a religião permeia todas as demais instituições e influencia diretamente todo o conjunto das relações sociais: a educação, a política, a moral, a jurisprudência e todas as demais atividades sociais assumem um caráter marcadamente teológico.

Esse lugar privilegiado assumido pelas instituições religiosas, com sua onipresença em todas as esferas de atividades, tem como consequência a sua presença também nas lutas sociais. Ora, na medida em que a própria organização social é explicada e legitimada por entidades sobrenaturais, qualquer questionamento à ordem estabelecida e qualquer tentativa de mudança do status quo, passa a ser vista como heresia. Nesse ambiente social, é quase inevitável que os insubmissos tentem elaborar seus projetos sociais a partir de propostas encontradas em sua própria mitologia. Porém, como chama atenção Engels, "*o fato de estas lutas de classes se realizarem sob o signo religioso, de os interesses, necessidades e reivindicações das diferentes classes se esconderem sob uma capa, em nada altera os seus fundamentos e é facilmente explicável, tendo em vista as circunstâncias da época*" (Engels, S/D, 50-51).

É nesse clima social, onde o sagrado e o profano se inter cruzam e se confundem, que se produz o ambiente propício

para saídas sociais com aparências religiosas. Quando os conflitos sócio-políticos aumentam e as contradições entre os diferentes segmentos sociais passam de latentes a manifestos, as classes subalternas tendem a elaborar seus projetos sócio-políticos a partir de sua mitologia. É através dessa reelaboração hierográfica, após a decodificação de sua mitologia, que o mito da igualdade celeste é transportado para a realidade terrena. É o momento da elaboração da utopia, onde a crença celeste em uma sociedade paradisiaca, sociedade ideal onde predomina a igualdade, fraternidade e solidariedade, começa a tomar corpo e a se transformar num projeto de sociedade terrena. É nessa ocasião que a sociedade perfeita projetada para o mundo sobrenatural, tende a ser posta em prática aqui e agora. Essa reelaboração hierográfica e a consequente formulação de uma utopia, que anteriormente só tinha existência num mundo de fantasia religiosa, passa a mover os indivíduos em sua caminhada de esperança, sucedânea de uma sociedade imperfeita e de desesperança. Nesse processo, a religião, ao lhes fornecer um conjunto de ideais, crenças e representações substitutivas da realidade opressora, se transforma na ideologia orgânica dos oprimidos, pois ela conecta a estrutura social, entendida como produção da vida material, com a dimensão superestrutural. A religião passa a ser a ideologia possível, pois é compatível com o desenvolvimento das forças produtivas.

O conceito de Messianismo tem assumido as mais variadas acepções. No sentido vulgar ou corriqueiro, o Messianismo significa a crença na existência de um personagem ou

de uma doutrina que, por suas qualidades intrínsecas ou mágicas - qualidades que Max Weber chama de carisma -, levará a sociedade humana a uma situação paradisíaca. Nesta compreensão se enquadram algumas personalidades históricas - líderes políticos, religiosos, pensadores sociais, etc - que por suas qualidades pessoais são capazes de mobilizar setores significativos da sociedade. A eles costuma-se atribuir poderes miraculosos, além de um poder de infalibilidade, qualidades responsáveis pelo surgimento de uma crença inquebrantável de que são portadores de uma missão a ser cumprida. Também se incluem nessa categoria doutrinas sócio-políticas que, por se acreditarem possuidoras e reveladoras das "verdades" universais, chegam a mobilizar multidões em busca de uma sociedade perfeita, longe das imperfeições da sociedade presente.

No sentido sócio-antropológico, o termo messianismo assume uma forma particular e específica que caracteriza um conjunto dos movimentos sociais que ocorreram durante toda a História e que estão circunscritos, como já mostramos anteriormente, aos modos de produção pré-capitalista. Seu aparecimento está ligado ao judaísmo, sendo, no sentido etimológico, uma composição do sufixo ismo (crença, doutrina) e de Messias - o ungido, o esperado, o que há de vir. Na concepção estrita do termo, o conceito Messianismo está ligado à religião hebraica e significa a crença no caráter salvador e redentor de um personagem que aparecerá no futuro: o Messias, o ungido, o futuro Rei da casa de Davi, prometido por Deus,

predito pelos profetas e esperado pelo povo, que virá libertá-lo do jugo estrangeiro para restaurar a glória de Deus no Reino de Israel. Nessa perspectiva o conceito Messianismo está ligado à tradição judaico-cristã. No sentido lato, todavia, o termo é usado para designar qualquer crença religiosa na vinda de um redentor, do qual se espera o fim da ordem existente, caracterizada pelo mal e pela injustiça, e a instalação de uma nova era de paz, justiça e felicidade. O Messianismo implica na crença de que uma salvação total é inevitável e iminente; que a nova ordem trará consigo não uma simples melhoria, mas uma transformação completa e radical da ordem estabelecida. Seus membros, os escolhidos por Deus, estão imbuídos da idéia e convicção de que a crise que caracteriza a sociedade só será resolvida definitivamente com a vinda do redentor. Eles acreditam que sua chegada coincidirá com a inauguração, aqui na terra, do reino sem a presença do mal, o que corresponde ao modelo de sociedade imaginária existente e povoada por divindades.

É nesta último sentido que iremos trabalhar o conceito Messianismo, pois ele tem a virtude de ampliar o campo de compreensão além de tirá-lo da esfera restrita da tradição judaico-cristã. Nessa perspectiva se enquadram movimentos que não derivam nem do judaísmo e nem do cristianismo, mas que elaboraram também a crença na vinda de um Messias, herói cultural, herói este que teve existência real ou que simplesmente povoa a mitologia da sociedade que o elaborou. Incluem-se, pois, na categoria de movimentos messiânicos todos os movimentos sociais que tiveram como projeto a utopia, e como

ideologia - entendida como um conjunto de idéias, crenças, mitos, representações, etc. -, elementos extraídos do seu próprio universo mitológico. São movimentos que, não possuindo uma linguagem ou projeto laico de sociedade, buscam, após um processo de reelaboração hierográfica, saídas em sua própria mitologia e têm como característica fundamental, a crença na vinda de um personagem que provocará uma grande transformação sócio-política.

Analisando a ocorrência dos movimentos sociais que assumiram características messiânicas, acreditamos que obedecem a determinadas regularidades, pois sua contextualização aponta sempre na direção de momentos de graves crises estruturais, expressas por um processo de dominação interna de classes bastante acentuada ou por uma situação de dominação de povos ou nação - situação colonial⁴. Surgem quase sempre como uma resposta revolucionária, na medida em que visam uma inversão da estrutura social, de uma situação de dominação que passa a não mais ser aceita pelos oprimidos. Nesta perspectiva o fenômeno é, em sua essência, político, sendo o Messias, o grande líder do movimento.

Até meados do século passado, acreditou-se que os movimentos messiânicos fossem específicos das sociedades cujas religiões hegemônicas fossem do tronco abraâmico; que esses movimentos se restringiam às sociedades com predominância das

4. ver Weber, 1964, páginas 376, 377 e 389).

tradições judaicas, cristãs e islâmica. Com o desenvolvimento e a intensificação do processo de colonização da África, Ásia, Oceania e das Américas, porém, os governos coloniais e seus agentes passaram a se deparar com os movimentos de resistência nativos que, em seu processo de contra-opressão, tinham em seus discursos, ideologias e rituais de guerras quase idênticos aos mais clássicos dos modelos encontrados no Velho Testamento. Era como se os arquétipos dos movimentos messiânicos judeus estivessem fornecendo referenciais aos movimentos contestatórios nativos. Eram movimentos quase sempre dotados de conteúdo religioso onde seus membros acreditavam na vinda, em breve, de um herói cultural ou no regresso iminente de todos os mortos, que se juntariam a eles no processo de resistência contra a opressão colonial (Lanternari, 1974)

O insistente aparecimento desses movimentos em regiões com tradições culturais tão diferentes, em contextos histórico-geográficos tão heterogêneos como o norte da África e Oceania, Sudeste da Ásia e as pradarias americanas, levantou pontos de intenso questionamento quanto a seu real significado. A questão posta era como explicar o fato de culturas tão heterogêneas responderem com conteúdos tão homogêneos. Porém, pouco a pouco, os estudiosos, notadamente os etnógrafos, se deram conta de que essas formas de manifestação, que antes se acreditavam como específicas de determinadas tradições religiosas, eram universais e que se constituíam formas específicas de manifestações das sociedades em estágio material de desenvolvimento bastante incipiente. Que

eram, dado o papel que a religião desempenhavam nessas formações sociais, uma das formas dos oprimidos social e politicamente exteriorizarem sua rejeição aos dominadores e a maneira possível deles elaborarem seus projetos alternativos. Todos eles, quando no processo de resistência aos opressores colonialistas, recorriam a sua memória religiosa e delas extraíam todos os referenciais de suas lutas contra-opressivas.

A reação inicial à constatação de que o Messianismo expressava uma manifestação mais ou menos universal, foi de perplexidade e resistência. Era difícil conceber, numa época em que as Ciências Sociais se caracterizavam pelo eurocentrismo, que povos selvagens e bárbaros utilizassem mecanismos semelhantes aos da civilização ocidental. Esse fato soava aos ouvidos de muitos como uma heresia, pois os povos de cultura inferior não podiam jamais se manifestar de forma idêntica ao nosso messianismo cristão, tão arraigado às nossas tradições sócio-religiosas.

As resistências, porém, foram aos poucos sendo quebradas, pois o desenvolvimento dos estudos comparativos dos diferentes movimentos tornou possível a aceitação de que se tratavam de movimentos que obedeciam a certas regularidades. Era a constatação de que, no processo de construção de um futuro sem opressão, os povos em movimentos tomam quase sempre como referência suas experiências passadas, pois, como diz Desroche, *"a nova era coincide quase sempre com o retorno arquetípico dos ancestrais. O futuro é garantido pelo passado, sendo o ponto ômega visado pela inauguração toma apoio*

num ponto Alfa reativado pela memória" (Desroche, 1985:159). Era a verificação de que esse ponto de apoio retrospectivo, em todos os continentes em que eclodiram, é sempre um tempo anterior à colonização, num tempo livre do cativoiro colonialista; num tempo da existência da terra sem mal. Todos os movimentos realizavam esta volta. A memória coletiva, enquanto reconstrução do passado, servia de referencial ao futuro. E nessa volta, os oprimidos resgatavam seus deuses, seus heróis e seus mortos. Todos seriam responsáveis pela construção do novo que tinha como inspiração um ponto marcante do passado.

A partir da contextualização dos movimentos messiânicos que foram registrados na história da humanidade foi possível, não a previsão de sua ocorrência, pois como bem mostra Desroche (1985:82,83), se assim fosse, as mesmas causas produziriam sempre os mesmos efeitos, mas a descoberta de algumas pré-condições universais e necessárias à sua ocorrência.

a) A existência do mito do retorno de um Messias - Pode-se dizer que a própria essência dos movimentos messiânicos é a crença na vinda de uma entidade mitológica. A análise da mitologia das sociedades que foram testemunhas da eclosão desses movimentos permite constatar que todas elas possuíam a possibilidade do retorno de suas divindades. Não há um só exemplo de explosão messiânica que tivesse ocorrido em sociedades cujas mitologias não previssem a volta de um Messias. Essas sociedades, mesmo submetidas a condições de

opressão colonial, usaram de outras formas de mobilização e de luta anticolonialista. Ao estudar os movimentos messiânicos entre as tribos do Oeste americano, Pereira de Queiroz (1965) registra o envolvimento de dezenas de tribos com o "Ghost Dance", movimento que se alastrou até às fronteiras canadenses. A autora, porém, chama atenção para o fato de que, embora estando submetidas às mesmas condições de exploração e opressão dos seus vizinhos, algumas tribos ficaram indiferentes ao movimento. Estavam impossibilitados de qualquer reação messiânica, pois suas mitologias não previam a vinda de um herói cultural em seu socorro. A mesma situação foi registrada entre tribos africanas. O estudo de diferentes movimentos messiânicos nos permite afirmar, com alto grau de certeza, que a existência do mito no retorno de uma divindade se constitui a condição sine qua non de sua ocorrência.⁵

b) Crises sócio-políticas - Se a existência do mito é o pano de fundo sobre o qual se erguerá e se fundamentará o movimento, a existência da crise sócio-política será o motivador do resgate dessa memória religiosa. É estéril pensar numa hierarquização de importância entre esses dois componentes do fenômeno. Nenhum movimento messiânico ocorreu sem que a sociedade não passasse por uma grave crise sócio-política. São sempre respostas a situações de dominação interna ou a uma situação colonial. Estudando as condições em que ocorreram, Max Weber afirma categoricamente que esta é

5. ver Desroche (1985), Weber (1964), Pereira de Queiroz (1965) e Lanternari (1974).

uma das formas de reação dos negativamente privilegiados face aos opressores internos e externos. Para ele, os camponeses só se fazem partícipe de uma religiosidade da salvação "quando sentem a ameaça de converter-se em escravos ou proletários, seja sob a pressão de poderes interiores - fiscais ou senhoriais - seja sob a influência de um poder exterior (político)" (Weber, 1964, 376).

Desde os modelos clássicos - os movimentos judeus -, os movimentos se constituíram sempre numa resposta a diferentes formas de dominação. A história recente do processo de colonização confirma esta constatação. As relações dos europeus com os colonizados americanos e africanos, enquanto pautadas por relações amistosas, foram cordiais e até de cooperação. Porém, a medida em que as relações colonizadores-colonizados iam assumindo conotações mais precisas e o processo de exploração, expropriação e opressão se intensificava, a resposta era quase imediata. Enfim, desde os movimentos relatados no Velho Testamento à Canudos, do movimento liderado por Jesus Cristo ao Contestado, passando pelo "Ghost Dance" dos Estados Unidos ao Culto Cargo da Melinésia, todos ocorreram em momentos de graves crises sócio-políticas, como resposta a um intenso processo de opressão

c) O aparecimento do Messias - O aparecimento do Messias é sempre antecedido de um momento de intensa espera messiânica. O estado de opressão sócio-política estimula os negativamente privilegiados a buscar saídas frente ao estado

de indignância a que estão submetidos. Esse clima social passa a se constituir numa fonte eficiente para o surgimento de alternativas à situação atual. Nessa situação de efervescência já é perceptível que o clima de espera messiânica é, simultaneamente, a espera também de uma nova sociedade. O aparecimento do Messias-guia pode ocorrer de várias maneiras. Pode ser que alguém se diga reencarnação da divindade, ou que se apresente como seu enviado - o movimento de Jesus Cristo se enquadra nesta categoria. Neste último caso ele passa a ser o intermediário entre a divindade e seu povo. Pode ocorrer também que o futuro Messias assuma esse atributo por outorga compulsória dos membros da coletividade em estado de espera - nesse caso se enquadra o movimento liderado por Antônio Conselheiro. Enquanto personagem-guia, terá a missão de conduzir seu povo à vitória contra o mal, e liderará a instalação de um paraíso terrestre. Nesse momento, o Messias funciona como elemento catalizador das aspirações sociais dos oprimidos. É porém com sua chegada que a ânsia de uma nova sociedade, fundamentada na crença do surgimento iminente de uma sociedade paradisiaca - elemento que fornece as condições subjetivas para o movimento -, se articulará com a necessidade de pôr fim ao estado de opressão vigente - condições objetivas. Caberá a ele articular os dois níveis e caminhar rumo à utopia que só se concretizará com a destruição total e irremediável dos opressores.

d) Estado de sublevação efetiva - Não basta o amadurecimento das condições subjetivas e objetivas para a eclosão

do movimento. Este estágio é necessário mas não o suficiente, pois, dependendo da interferência de variáveis difíceis de serem controladas, inclusive algumas de caráter subjetivos, o movimento pode caminhar para um esfriamento ou mesmo para um esvaziamento. Para sua efetiva eclosão é fundamental que a utopia posta seja capaz de transformar a espera messiânica em efetivo movimento rumo ao paraíso esperado. É necessário, como diz Desroche, *"para que destes regimes de desespero surja o impulso da esperança que é a esperança dos desesperançados é certamente necessário que, em sua própria trama, tais regimes alimentarem forças de contestação e sublevação, mas para isso, é mister que tais forças tornem-se operativas, e essas vontades volicionais se transformem em vontades volitivas"* (Desroche, 1985:83).

Pelo que foi exposto, a história comparativa dos movimentos messiânicos nos permite concluir que:

- 1) Os movimentos sociais messiânicos são circunscritos às sociedades pré-capitalistas,
- 2) Suas eclosões não se limitam às tradições judaico-cristãs,
- 3) Para suas plenas manifestações são indispensáveis:
 - a) Existência do mito do retorno do Messias
 - b) A existência de crises sócio-políticas
 - c) O aparecimento do Messias
 - d) Um estado de sublevação efetiva.

1.2 - Contextualização dos Movimentos Messiânicos

Como já tivemos oportunidade de nos referir anteriormente, e como tentaremos mostrar através da contextualização de diferentes movimentos messiânicos ocorridos e registrados pela história, a primeira observação que salta aos olhos dos investigadores mais atentos é o fato desses movimentos eclodirem sempre em momentos de graves crises sócio-políticas nacionais. Esta constatação nos permite afirmar, o que é quase consensual entre um número expressivo de autores, entre eles Engels (S/D), Max Weber (1964), Lanternari (1974), Max Beer (S/D), Queiroz (1966), etc, que o Messianismo é uma das formas que pode assumir a resistência dos povos oprimidos em seu confronto com as estruturas de dominação, é a linguagem da contra-opressão assumida por povos que ainda não conseguiram ferramentas teóricas capazes de elaborar projetos sociais laicos e que sirvam de alternativas aos modelos opressores. É a religião, enquanto uma das formas de consciência do mundo, fornecendo os referenciais de resistência contra-opressiva.

1.2.1 - O Messianismo Judeu

O arquétipo dos movimentos messiânicos nos é fornecido por Israel. Sua história assim como o próprio nascimento

do cristianismo se confunde com as predições da vinda do Messias. O exame das condições de surgimento das profecias de Ezaquiel, Daniel, Zacarias, Isaías, etc., nos mostra que eles coincidem com momentos bastante difíceis por que passava o povo de Israel. O Velho Testamento, com suas inúmeras passagens messiânicas, pode ser interpretado como a própria história de resistência de um povo, por seu direito de existir enquanto nação livre e soberana. Desde a opressão sob o domínio de sucessivas nações, sua história gerou em seu povo a convicção de que lhe era impossível sair dessa situação por seus próprios esforços. É nessa circunstância que se elabora a concepção acerca do reino messiânico, sendo que o auge das predições proféticas coincide com o quase extermínio de Israel em 711 AC. Em seu livro Cristianismo Primitivo, Engels diz que *"desde que o povo de Israel começou a achar-se em desgraça, isto é, desde que passou a ser tributário da Assíria e Babilônia, até que foi submetido aos selêucidas, ou seja, desde Isaías até Daniel, na hora de atribulações profetizou-se a vinda de um salvador providencial. No capítulo XII, 1, 3, de Daniel, acha-se a profecia da descida de Miguel, o anjo protetor dos judeus, que os livrará de sua escravidão"* (p. 41-42)

A própria elaboração de livros apocalípticos está geralmente relacionada com a época de crises nacionais e de perseguição dos judeus. Só sob o domínio romano, a história registra o aparecimento de vários messias, tais como Judas da Galiléia, Tendás, o líder Zelota Manakhem, Simeon Bar-Kochba,

tendo este último, dizendo-se emissário de Deus, liderado a rebelião contra o Imperador Adriano (132-135 DC) é no clima social de revolta contra a dominação romana que a efervescência política atinge seu auge. Segundo Max Beer, neste momento, o antigo desejo do advento do Reino de Deus ressurgiu mais ardente do que nunca: *"o Messias, o Rei designado por Deus, ia aparecer em breve e reinar sobre o mundo... foi nesta atmosfera incandescente que Jesus entrou para o cenário da história"* (S/D, 116).

I.2.2 - A Idade Média Cristã Européia

As lutas de classes na Idade Média estão grandemente marcadas por apelos milenaristas. Com maior ou menor intensidade, sua presença povoa o inconsciente coletivo e, sempre que os conflitos sociais se aguçam, os estamentos dominados, através de uma reelaboração religiosa, põem em marcha sua utopia do reino milenar. Só que esse reino não é o do além. O mito cristão do reino eterno é redecodificado e a igualdade celeste é traduzida como igualdade terrena. O surpreendente nesses movimentos europeus é que, em sua quase totalidade, é possível perceber, incorporado ao discurso messiânico, a existência de uma compreensão intuitiva de que a propriedade privada é o fator responsável pelo sistema de dominação, exploração e opressão vigentes e é o responsável pela discórdia social. Ela é associada à "besta fera". Somente com sua eli-

minação e a de seus representantes, incluindo o alto clero, será possível a construção do Reino de Deus na terra. Uma análise sucinta dos movimentos liderados por John Ball na Inglaterra, dos Taboritas na Bohemia e dos Anabatistas na Alemanha, para citarmos apenas alguns, comprova facilmente isto.

Toda a Idade Média européia é marcada por uma intensa espera messiânica. As comunidades cristãs primitivas faziam parte da memória histórico-religiosa de quase todos os povos europeus e vários são os movimentos sócio-religiosos que tentaram revivê-las. Essa tentativa de volta às origens cristãs é responsável pelo desencadeamento de graves lutas entre a estrutura para-estatal da Igreja Católica e os movimentos "heréticos" que tentam resgatá-las. Vários escritos quiliásticos são produzidos por toda a Europa, o que contribui para agucar ainda mais o clima religioso e a espera messiânica. Joaquim de Fiore, também conhecido como Calabrês (ver Engels, S/D/, 63), o mais célebre dos escritores quiliastas, com sua obra Evangelhos Eternos, faz pesadas críticas à estrutura sócio-política da Igreja, ao poder e à opressão da nobreza, além de atacar severamente a propriedade feudal. Conclama com veemência a volta da pobreza apostólica e afirma que a era do Espírito Santo - O Reino Milenar - está próxima. Seu trabalho, que será depois condenado e proibido pela Igreja, porque herético, termina por exercer uma enorme influência sobre os movimentos que passam a eclodir em todo o continente europeu. Esses movimentos tinham como lema o retorno imediato ao cristianismo primitivo e à pobreza evangélica. Seu questionamento sobre a corrupção do clero e a legitimidade da

propriedade feudal foram suficientes para que uma onda de repressão se abatesse sobre cada um deles. Foram perseguidos em todo o continente. Genericamente eram conhecidos como os Cártaros - os puros -, mas assumiam as mais variadas denominações, dependendo do País ou da região em que surgiam: pí-fios, tecelões, pobres de Lyon, valdeses, albigenses, búlgaros, paulinos, patarenos, pobres de Lombárdia, etc. Quase todos os Países europeus foram atingidos por seus movimentos, e nenhum grande movimento sócio-político medieval existiu sem que eles não se fizessem presentes com suas incisivas críticas sócio-religiosas. Suas ações estimularam a emergência de vários surtos messiânicos, constituindo-se na forma mais radical que os camponeses oprimidos e os expropriados errantes urbanos encontravam para manifestar seu repúdio às formas de opressão impostas pela nobreza feudal laica e eclesiástica.

A crise social provocada pela excessiva exploração à qual estava submetida a população inglesa, tendo como algozes o clero e a nobreza, fez surgir em 1368 um movimento sócio-religioso liderado por John Wycliff que, pouco a pouco, convulsionou todo o país. Sua crítica visava a diminuir o poder da Igreja sobre o Estado e ao mesmo tempo defendia as comunidades rurais da exploração e opressão a que estavam submetidas por esses dois poderes dominantes. A semente plantada por Wycliff resultou na revolta camponesa de 1381 e teve no setor liderado por John Ball, sua expressão mais radical. Partindo de uma interpretação mística do processo de

dominação de classes a que estava submetido seu povo e acreditando contar com inspiração divina, Ball conseguiu liderar a grande revolta dos camponeses e proletários urbanos contra o sistema opressivo de sua época. Seu movimento se opunha a qualquer tipo de autoridade e de propriedade que não fosse a coletiva. Preconizava a volta ao estado de natureza em harmonia com o direito natural. Ficou célebre pela indagação constante que fazia em suas prédicas onde, tendo como referência o Velho Testamento, questionava a legitimidade ética da propriedade da terra e do direito de existência da nobreza: "*se lavrava Adão e Eva fiava, onde, pois, o gentil-homem?*" (Beer, S/D, 244). John Ball foi executado em 1381, após liderar uma insurreição camponesa frustrada.

A Bohemia foi palco de um dos maiores movimentos messiânicos da Idade Média, influenciando inclusive vários outros movimentos na Europa, como, por exemplo, o liderado por Thomas Munzer na Alemanha. Na segunda metade do século XIV, o reino da Bohemia era um dos mais desenvolvidos e poderosos dos Estados europeus. Porém, a partir das últimas duas décadas do século, as crises começaram a surgir. Eram crises do sistema feudal que se agravavam com a super exploração que a Igreja exercia sobre o povo da Bohemia. As exigências de impostos eclesiais cresciam dia a dia. A promiscuidade no seu interior era motivo de revolta de todo o povo cristão. Era o estopim da revolta popular contra o sistema feudal e a dominação gritante da igreja, que tinha, seguramente, um poder temporal maior que o do Rei e da nobreza. John Huss, sobre forte influência de Wycliff, foi o grande

líder reformista de toda a Bohemia, tendo sido preso, condenado e morto na fogueira em 1416. Sua semente havia germinado e seus ideais reformistas mobilizavam grandes multidões. As populações pobres pegavam em armas em defesa da "palavra de Deus" e exigiam a moralização e o fim da exploração da Igreja e dos senhores feudais. Na medida em que a revolução se ampliava, os bens eclesiásticos passaram a ser expropriados para uma posterior reforma da propriedade. *"Os husitas queriam voltar aos tempos da Igreja de Cristo porque mais se aproximavam da fórmula ideal; as idéias divinas, a fé, o amor, a justiça e a paz se encontravam nela de maneira mais pura"* (Macek, 1975:65)

Esse movimento não era unitário. Duas correntes se destacavam em seu seio: a ala moderada e conciliadora e os radicais taboritas, grupo messiânico que esperava a volta iminente de Cristo. Estes se autodenominavam de ELEITOS. Os chamamentos quiliastas, que descreviam em termos sombrios o fim iminente do mundo pecador e o advento do juízo final, constituíam, ao mesmo tempo, uma forma particular de organização e de preparação ideológica do movimento revolucionário em escala nacional.

Os taboritas chegaram a criar cinco cidades santas. Segundo acreditavam, só escapariam as pessoas que se refugiassem numa delas, pois foram as únicas escolhidas por Deus para o momento em que acabasse o reinado do anticristo e Jesus voltasse à terra para reinar sobre seus fiéis. Nesse reino não havia lugar para os ímpios. Nessas cidades, foram

abolidas quaisquer formas de propriedade privada, prevalecendo a comunidade de bens. A espera messiânica era intensa. Jesus Cristo regressaria a qualquer momento e assumiria o troco tcheco para instalar o reino de justiça, paz e amor. Acreditavam que Deus lhes falava pela boca dos profetas (Wenceslau Koranda, Martim Huska e Pedro Kanis), conclamando-os a preparar o advento de Cristo. As cidades comunistas dos taboritas foram edificadas da noite para o dia. Elas passaram a exercer uma influência e uma atração muito grande sobre os povoados circunvizinhos. Algumas aldeias próximas chegaram, inclusive, a desaparecer, tal a quantidade de pessoas que eram atraídas para essas comunidades de bens. Antes do ingresso, queimavam seus bens materiais, tudo que simbolicamente representava o passado, e se integravam à nova comunidade. Era como se quizessem cortar as amarras com a ordem presente. Em Tabor, cidade que emprestou o nome ao movimento, imperava a propriedade coletiva dos bens, *"os antigos ideais de igualdade e a pureza bíblica se havia realizado... se alguns fiéis traziam bens ou dinheiro, deviam depositá-los em uma urna, instalada no centro da praça, para a utilização comum. Os magistrados distribuíam os recursos comuns segundo as necessidades"* (Macek, 1975:111). A hierarquia da comunidade era encabeçada pelo bispo, escolhido democraticamente entre os sacerdotes. O princípio hierárquico se completava com a eleição dos chefes militares, chefiados por Nicolás de Hús. Esse princípio hierárquico e a própria organização social deveriam se estender paulatinamente por toda a Bohemia, posteriormente para todos os países do mundo.

cristão. Essa forma de organização social aguçou mais ainda o já conturbado quadro revolucionário, o que fez com que os taboritas perdessem o apoio dos burgueses e de alguns setores mais moderados do movimento. Após vários conflitos, inclusive com antigos aliados, foram esmagados pelos calicistas moderados. Seus ideais igualitários, porém tinham extrapolado as fronteiras e germinado em vários países, principalmente na vizinha Alemanha.

Na Alemanha, assim como na Bohemia, a massa camponesa vivia esmagada pela exploração da nobreza feudal e do clero. Este último, aproveitando sua condição de instituição monopolizadora do poder espiritual, intensificava mais ainda sua sede insaciável de acumulação de bens materiais, o que enfurecia não só os camponeses como colocava contra si o ódio e a inveja dos cavaleiros e outros setores dominantes da estrutura feudal. O clero "não só explorava os seus súditos com tanto ou maior zelo do que a nobreza e os príncipes, como atuava de maneira ainda mais desavergonhada. À violência, acrescentaram todas as sutilezas da religião, ao horror das torturas o horror da excomunhão, valendo-se de todas as intrigas do confissionário para arrancar aos súditos o último centavo e aumentar a parte da Igreja nas heranças. A falsificação de documentos era o meio preferido que esses dignos senhores empregavam. Mas apesar de receberem o dízimo, além dos direitos feudais e censos correntes, não lhes bastavam todas estas fontes. Para arrancar mais tributo ao povo recorreram ao fabrico de imagens e relíquias religiosas, à

comercialização das peregrinações, a venda de bulas, o que conseguiram com bastante êxito durante algum tempo" (Engels, S/D, 38). Para os camponeses essa situação era insustentável. Eram explorados por todos: príncipes, funcionários, nobreza, frades, patricios e burgueses. Se isso não bastava, sua própria pessoa, assim como de sua família, pertenciam ao senhor, tendo este, inclusive, o direito à pernada.

O ambiente sócio-político era de insurreição e revolta. A Alemanha se encontrava dividida em três campos mais ou menos definidos: a) A Igreja conservadora que insistia na manutenção do status quo; b) Lutero e os reformistas burgueses - estes queriam apenas uma reforma parcial na estrutura de exploração eclesiástica, ou de uma maneira caricata, uma Igreja mais barata; c) Os revolucionários radicais liderado por Thomas Munzer e os anabatistas, grupo messiânico com forte penetração nas camadas mais exploradas da população.

Com a eclosão da guerra camponesa, Lutero recua e se alia aos setores mais conservadores e reacionários - incluindo a outrora inimiga Igreja - contra Munzer e os anabatistas. Estes, com forte influência das experiências taboritas e dos escritos quiliásticos de Joaquim de Fiore, pregam abertamente o começo de uma nova era que ocorreria com a instalação do Reino de Deus na terra. Seu programa político exigia o estabelecimento imediato do Reino milenar, a volta da Igreja a sua condição de origem e a supressão de todas as instituições que estivessem em oposição a este cristianismo.

primitivo. O Reino milenar implicava numa sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e sem poder estatal. A exemplo dos taboritas, pregavam a extensão do Reino a todo o mundo cristão. Todos os poderes que não se adaptassem aos princípios revolucionários dos anabatistas seriam destruídos. O refinamento deste "partido de Deus" teve um impacto tão grande sobre a população explorada da Europa que chegou a influenciar vários movimentos sócio-religiosos que eclodiram posteriormente em vários Países. O próprio Engels reconhece que "*muitas seitas comunistas modernas em véspera da revolução de Fevereiro não dispunham de um arsenal teórico tão rico como os da Münzer*" (Engels, S/D/66).

A história dos movimentos messiânicos europeus não se resume somente na espera da vinda de Jesus Cristo. Algumas sociedades europeias, quando em presença de grandes convulsões sócio-políticas, também elaboraram lendas baseadas na vinda de heróis nacionais mortos ou desaparecidos. Esse fato não é de todo estranho aos quadros do Messianismo cristão. De certo modo, o cristianismo havia legitimado esta possibilidade, pois há muito incorporara à sua tradição, a possibilidade da vinda de um personagem fabuloso predito pelos oráculos sibilinos (Desroche, 1985:61). Segundo essa tradição, um imperador redivivus, um Imperador dos últimos tempos iria a Jerusalém coroar a Cruz com sua própria coroa; seria um imperador guerreiro e libertador da Igreja. No Ocidente, o personagem predito pelos sibilinos foi identificado como o Imperador Carlos Magno. Algumas sociedades, porém em momentos de atribulações, reinterpretaram ou nacionalizaram a lenda, o

que resultou na espera da ressurreição de seus heróis encobertos que, à frente de um grande exército, ajudaria seu povo a resgatar seu antigo prestígio sócio-político

Com a morte de Balduino IX em 1224, por ocasião das cruzadas, os territórios de Flandres e de Hainaut são anexados pelos franceses, o que dá início a um longo período de agitação social. A opressão francesa criara um clima de revolta generalizada. A partir do referencial do mito do Imperador Redivivus, encontrado em sua memória religiosa, Balduino IX é identificado com o Imperador predito pela tradição, e o seu retorno é esperado para redimir seu povo do opressor. O surgimento de um eremita com longos cabelos, de aspecto imponente, fez espalhar a notícia de que Balduino havia regressado (Pereira de Queiroz, 1963:100), tendo sido aclamado como o conde redivivo, o que levantou todo o povo contra o dominador opressor.

Também a decadência do Sacro Império Romano Germânico fez surgir a lenda na volta de Frederico Barba-Roxa que, desaparecido nas cruzadas, regressaria à frente de doze dos seus cavaleiros para reestabelecê-lo. Vários foram os que se apresentaram como o Imperador redivivo. Em 1273 apareceu um Messias que foi aceito e coroado como sendo a própria reencarnação de Frederico Barba-Roxa. Acabou vencido por Rodolfo de Habsburgo que também tentava, com bases legais, a reunificação do Império (idem, 101).

A Península Ibérica, há muito, já conhecia a lenda do

Encoberto Seu surgimento data do século VII e teria sido elaborado por Santo Isidoro, arcebispo de Servilha, quando da dominação gótica (Valente, 1968:37). Em 1520, quando o destino de Castela trazia preocupações e incertezas, a lenda do Encoberto é resgatada e várias profecias foram escritas. Em 1530, Gonçalo Anes, o Bandarra, sapateiro de Trancoso, reinterpreta a lenda e a incorpora à tradição portuguesa. Com a morte de D. Sebastião em Alcacêr-Kibir, em 1578, e a fusão do reino de Portugal à Espanha, o povo de Portugal reage a essa situação "colonial" e a efervescência político-religiosa eclode por todo o território português. À medida em que a efervescência cresce, as profecias elaboradas por Bandarra se identificam com D. Sebastião. Acredita-se que ele, comandando um grande exército, voltaria para reestabelecer a honra e a glória do Reino de Portugal. Nessa época, vários são os que se apresentam como reencarnação de D. Sebastião. Esse movimento que ficou conhecido por sebastianismo, teve, após um processo de reinterpretação e de adaptação às condições nacionais uma grande influência no Brasil, se fazendo presente em vários movimentos messiânicos, entre eles "Monte Ralador", no "reino Encantado", em Canudos e na guerra de Contestado.

I.2.3 - África, América e Oceania

A existência de mitologias que prevêm o regresso de

um herói cultural ou qualquer outra entidade é comum entre as sociedades da África, das Américas e da Oceania. Sua presença se faz sentir em todo o processo de resistência colonial. Em todos os continentes citados, eles foram evocados para, à frente de seu povo, comandar a resistência aos invasores colonialistas.

O aparecimento de movimentos messiânicos entre as tribos de índios norte-americanos, se confunde com a própria história da resistência desse povo aos invasores colonialistas ingleses. Sua manifestação se intensificou com o aumento das invasões e expropriações das terras tribais. É necessário salientar que o Messianismo só começou a eclodir após o surgimento dos primeiros conflitos por posse da terra entre os índios e os colonizadores europeus, isto é, enquanto as relações entre ambos eram pautadas por cordialidades recíprocas, a história não registra nenhum surto messiânico. Porém, à medida em que a postura colonialista começa a se delinear e a mostrar sua real face e as terras indígenas passam a ser alvo de invasões e seu povo subjugado, as reações foram imediatas, sendo o Messianismo uma das principais formas de resistência anticolonialista.

Um dos mais antigos movimentos de resistência messiânica à colonização inglesa foi liderada por um profeta delaware de Michigan em 1762. Os brancos tinham invadido suas terras e submetido seu povo e sua cultura. Essa situação colonial gerou na comunidade um clima de efervescência sócio-religiosa, assim como as condições para sua resistência.

efetiva. Um anônimo delaware diz ter-se comunicado com o Grande Espírito e recebido o anúncio da libertação dos índios, mediante a luta aberta. O profeta, como mediador entre o Grande Espírito e seu povo, prega a fraternidade e a união entre todos os índios, a cessação das guerras intertribais e requer o abandono de usos e costumes pertencentes à cultura branca. Ele ordena que a luta cruenta deveria atingir os invasores ingleses, enquanto que os franceses - é interessante observar que apesar de europeus os franceses mantinham excelente relações com esses povos indígenas - deveriam ser tratados como amigos e aliados. Sua profecia culminava com a anunciação de que uma nova era de fraternidade e liberdade, uma nova era imune a doenças e mortes, mas este tempo paradisiaco só seria conseguidos com o extermínio total dos brancos (Lanternari, 1974:145).

A repercussão do conteúdo profético desse movimento foi imediata; ele se alastra por todo o Oeste americano e chega aos limites do Canadá. Serão esses movimentos de resistência sócio-religiosos que se prolongaram intermitentemente por mais de um século que os etnólogos classificarão na categoria de Ghost Dance - a Dança dos Espíritos. Suas mensagens serviram de referencial, à exceção das tribos que não conheciam o mito do retorno de um herói cultural, à quase totalidade dos movimentos aborígenes dessa vasta região em sua luta de resistência anticolonialista. Apesar de pequenas alterações de um movimento para outro, a doutrina do Ghost Dance pode ser resumido da seguinte maneira: "*mantinham con-*

tactos com as divindades ou com os antepassados mortos, que lhes garantiam para muito em breve a união de todos os indígenas, sem distinção de tribos, mortos e vivos numa terra regenerada, para viverem de acordo com o ideal de felicidade aborígine, livre da morte, da doença e da miséria; a grande mudança seria anunciada por catástrofes que liquidariam os brancos, mas que os índios sairiam incólumes" (Pereira de Queiroz, 1963:53) Em todos eles encontra-se presente a convicção de que a existência paradisiaca só ocorreria com a expulsão ou extermínio total dos brancos colonizadores.

O continente africano foi palco nos últimos cento e cinquenta anos de um conjunto de movimentos de resistência anticolonialista que eclodiram e se espalharam por quase todos os seus países: Congo Belga, África Equatorial Francesa, Quênia, África Ocidental, África do Sul, etc. Estas explosões de resistência colonialista eram, na maioria das vezes, acompanhadas de surtos messiânicos. Como bem chama atenção Lanternari (1974:15), "na raiz de toda a revolta política e militar dos povos indígenas - africanos - encontram-se outros movimentos premonitórios de renovação religiosa, os cultos proféticos de libertação".

Na África do Sul e na África Central, principalmente pela concentração de grandes reservas minerais, foram as regiões onde os interesses Ocidentais se fizeram sentir com maior intensidade. Nessas regiões, com a instalação de uma administração central, as estruturas sócio-culturais sofreram maior impacto. A estrutura de poder nativo sucumbiu. Na

esfera religiosa, a cristianização é imposta em detrimento de cultos autóctones. Todo um universo de valores, inclusive os que definiam as relações de poder e autoridade, é subvertido, causando a própria desintegração das sociedades africanas. Essa situação explosiva proporciona o aparecimento de dezenas de movimentos de resistência nativa, alguns deles de caráter messiânico.

Assim como na América do Norte, a chegada dos europeus provocou inicialmente pouco impacto sobre a cultura e a autonomia nativa, já que as relações entre ambos eram bastante superficiais e amistosas. Na África, os contactos com os europeus se resumiam a poucas relações comerciais, principalmente de escravos e marfim. Por sua superficialidade elas não chegavam a comprometer a estrutura dessas sociedades enquanto realidades sócio-culturais autônomas. Porém, na medida em que as relações de troca se transformam em relações colonialistas e seus povos são submetidos a um intenso processo de subordinação, surge o antagonismo aberto. É nesse clima de relações explosivas que, no Congo, eclode um movimento messiânico que logo se alastra por toda a região habitada pelos bantos. Seu grande líder foi Simão Kimbangu, ex-catequista cristão, que passou a ter visões reveladoras. Segundo descrição de Pereira de Queiroz (1963), essa visão revelava que ele tinha a elevada missão de intermediário entre a divindade e seu povo. Simão começa, então, a pregar de aldeia em aldeia, instalando-se definitivamente numa que veio a chamar-se Nova Jerusalém. Ele se autodenominava de Cristo Negro e dizia possuir a missão de redimir toda a raça

negra

Os preceitos de seu movimento giravam em torno do breve regresso do Salvador e de seus apóstolos, sendo que seriam precedidos de catástrofes que destruiriam os brancos. So então, conduziriam os fiéis aos "primeiros lugares" do mundo, onde seriam donos de todos os bens materiais dos brancos (Pereira de Queiroz, 1963:63). Várias foram a resistências violentas que esse movimento desencadeou contra os brancos opressores. Com sua prisão e deportação, Simão Kimbangou tornou-se mártir e ao mesmo tempo símbolo de resistência à dominação branca.

A exemplo de movimentos como o de Kimbangou, a história recente registra dezenas de outros movimentos messiânicos difundidos por toda África (ver Lanternari, 1974, Pereira de Queiroz, 1963, Balandier, 1953). O messianismo foi uma das maneiras encontradas para expressar o repúdio colonialista. Uma análise mais acurada dos preceitos desses movimentos nos levará, inevitavelmente, a nos defrontarmos com a crença da necessidade de eliminação do branco como condição necessária para o surgimento de uma África justa e fraterna.

A Oceania foi, seguramente, a região que testemunhou o maior número de ocorrências de movimentos messiânicos. Desde 1867, quando o primeiro foi registrado, eles vem eclodindo periodicamente em todo o Continente (ver Pereira de Queiroz, 1963 e Lanternari, 1974). O contacto dos europeus com o continente oceânico ocorreu a partir do século XVI e se

deu de maneira muito superficial, o que parece não ter deixado grandes sequelas em seu universo sócio-cultural. Paulatinamente, todavia, esses contactos foram se intensificando, verificando-se razoável aumento, a partir do século XIX, por conta do desenvolvimento comercial de ouro, da borracha e do cobre. A atividade extrativa, para o seu pleno funcionamento, necessita de um número cada vez maior de mão-de-obra, que passa a ser recrutada entre as comunidades autóctones. O trabalho obrigatório e as novas relações sociais impostas pelos colonizadores termina tendo reflexo imediato sobre a estrutura sócio-econômica das comunidades nativas; o processo se agrava mais ainda com a instalação e funcionamento das administrações coloniais. O trabalho semi-escravo, a nova estrutura de poder e autoridade e a intensificação da cristianização forçada provocam consequências nefastas no universo sócio-cultural das populações.

A resposta mais comum dos nativos a essa situação de desagregação social e de subjugação é a via messiânica. Com pequenas diferenças, eles giram sempre em torno do regresso dos mortos que, num grande navio, trarão bens materiais e felicidade eterna. O retorno é quase sempre precedido de catástrofes que só atingirão os brancos colonizadores, sendo sua eliminação a condição necessária para a concretização da profecia.

Lanternari (1974) fornece alguns exemplos desses movimentos. Entre eles, fizemos a escolha de dois dos seus relatos por serem representativos. Em Buka, nas ilhas Salomão,

surgiu em 1913 um culto de mercadoria - Cargo-Cult -, cujos profetas pregavam um dilúvio iminente - que destruiria os homens brancos - seguido da chegada de um navio carregado com todo tipo de mercadoria (P 220). O segundo movimento ocorreu em Tanna, nas Novas Hébridas, onde um profeta que se dizia representante de um espírito sobrenatural, fez inúmeros prosélitos pregando a iminente transformação da ilha e das condições dos habitantes: eterna juventude e abundância seriam dadas a eles, mas isso só se realizaria depois que os europeus fossem expulsos e todo o dinheiro europeu fosse distribuído ou devolvido aos portadores (P 221).

I 2 4 - Conclusão

Se analisarmos atentamente as condições históricas em que esses movimentos messiânicos eclodiram perceberemos que, apesar de suas especificidades, os mesmos não ocorreram ao acaso, mas estão submetidos a certas regularidades ou traços comuns. Entre as tribos da América do Norte, da África e da Oceania, por exemplo, é fácil perceber que as manifestações messiânicas só começam a aparecer após a subordinação dos nativos pelos colonizadores europeus. Não há registro dessas manifestações anteriores a efetivação da colonização, isto é, enquanto as relações entre aborígenes e europeus eram pautadas por cordialidade e entre povos autônomos. Seu surgimento só se concretiza quando as relações são invertidas e

transformadas em relações de dominação. O segundo elemento comum é a existência de uma percepção de que a condição básica para alcançar a sociedade perfeita é a eliminação total e definitiva dos colonizadores. Esse componente perceptivo permeia todos os discursos e, independentemente de tribo ou de continente, é a consciência de que a luta anticolonialista é a condição de sua liberdade. O terceiro elemento que dá unidade e uniformidade a esses movimentos é o resgate de divindades mitológicas para comandar a luta contra o inimigo comum. A divindade unifica a luta, fortalece seus protegidos e fornece o caminho de resistência e da libertação.

Nos movimentos europeus vamos encontrar mais ou menos as mesmas regularidades. Ao contrário dos movimentos africanos, americanos e oceânicos, os europeus lutavam contra os inimigos de classe, já que a opressão a que estavam submetidos tinham origens nas estruturas internas de dominação. Algumas diferenças devem ser entendidas a partir das especificidades das próprias mitologias. Na Europa, os setores explorados e oprimidos recorriam, quando do confronto com os grupos opressores, a uma decodificação do seu mundo sobrenatural e iam buscar inspirações em sua memória religiosa para expressar seus projetos políticos radicais. John Ball, os taboritas e Thomas Munzer e os anabatistas tiveram como referência o cristianismo primitivo e propunham, em seu nome e como representantes de Deus, a instauração de um reino milenar na terra, o que implicava na transformação radical das estruturas sócio-políticas das respectivas sociedades.

Em síntese, se analisarmos atentamente a estrutura e o significado dos discursos dos movimentos citados e a situação sócio-política em que eclodem é fácil perceber que se constituem formas específicas dos oprimidos social e politicamente expressarem sua reação ao inimigo opressor.

A nível simbólico, haverá diferença entre a profecia de Daniel, quando este evoca a vinda de Miguel para salvar o povo judeu da escravidão, e o Cargo-Cult, que esperava seus antepassados para destruir o branco opressor? Haverá diferença entre a profecia dos taboritas, que esperavam o retorno de Jesus Cristo para livrá-los da opressão sócio-política a que estavam submetidos, e aquelas do Ghost Dance, que evocavam a vinda de um herói cultural para libertá-los da opressão estrangeira? Acreditamos que não. Em todos os casos citados o que existe são mecanismos de compensação frente a um inimigo poderoso; é o recurso a saídas mágicas e míticas, dado a impotência diante de uma situação de opressão e carência. É a linguagem possível da contra-opressão das sociedades que ainda não conseguem produzir projetos alternativos e laicos de sociedade.

I 3 - Vertentes Teóricas

A análise dos trabalhos acadêmicos produzidos sobre os movimentos messiânicos nos leva à conclusão de que poucos temas sociais têm dado margem a produção com resultados tão diferenciados. Sem medo de estar cometendo nenhum exagero, somos forçados a afirmar que existem tantas interpretações quanto seja o número de trabalhos publicados. Mesmo os autores que partem de um pressuposto teórico comum normalmente costumam apresentar conclusões bastante diferenciadas. Parece, porém, possível classificar essa vasta produção intelectual em pelo menos quatro grandes categorias ou vertentes teóricas: a) cultural-funcionalista; b) sócio-psicológica; c) weberiana; d) marxista.

I 3 1 - Vertente Cultural-Funcionalista

A vertente cultural-funcionalista é seguramente a que comporta o maior número de variações e a de maior número de trabalhos produzidos. Situam-se nessa categoria os trabalhos que analisam os movimentos messiânicos como resposta dos povos tribais à desorganização sócio-cultural gerada pelo contato com culturas européias - no caso dos movimentos tribais ocorridos na África, América e Oceania - ou com culturas estrangeiras quando se tornam hegemônicas. Seriam

movimentos contra-aculturativos e se definiriam como uma resposta consciente e organizada, por parte dos membros da sociedade atingida, para neutralizar o avanço da cultura alienígena, ou para perpetuar parte de sua cultura que o contato com a outra está por destruir. Nessa categoria se incluem os trabalhos de Barber (1941) e Linton (1943), possíveis de serem vistos como expoentes da visão contra-aculturativa. Nessa mesma linha de pensamento, temos a corrente que analisa o fenômeno a partir do caráter anômico que é produzido pelo choque cultural, isto é, a partir da análise das consequências desestruturizantes dos contactos que os povos de cultura hegemônicas causam às culturas dominadas. O Messianismo seria, por conseguinte, uma resposta a uma situação de anomia causada por esse contato (Cohn, 1958; Monteiro, 1977; Pereira de Queiroz, 1965). Dentro dessa mesma vertente, com pequena variação das duas primeiras, encontramos uma posição liderada por Balandier (1953) e Lanternari (1974). Estes compreendem o movimento messiânico como uma resposta dos povos dominados a uma situação de opressão quando a via de resistência política ainda se encontra impraticável. Para esses autores, o movimento se constituiria a infra-estrutura religiosa a partir do qual se ergueria o nacionalismo.

I 3 2 - Vertente Sócio-Psicológica de Bastide

A vertente sócio-psicológica rejeita os pressupostos de que os movimentos messiânicos se reduzam a simples movimentos contra-aculturativos ou que venham a se constituir em mero processo de resistência dos povos oprimidos a uma situação de opressão e de dominação imposta pelos colonizadores. Para essa vertente, o processo de dominação colonial, na medida em que impõe novas relações sócio-políticas e novas estruturas de valores sócio-religiosas aos aborígenes, termina por provocar um processo de desestruturação bastante acentuado, o que resultará, inevitavelmente, num intenso estado de anomia nas sociedades dominadas. Essa constatação, porém, não permite que se reduza o movimento messiânico a um mero restaurador de uma ordem de desequilíbrio, pois o que o movimento busca não é simplesmente o retorno da antiga ordem. A análise dos movimentos ocorridos na América, Oceania e África mostra que há sempre uma tolerância em relação a alguns valores ocidentais assim como a rejeição de algumas práticas antigas. Essa observação por si, é suficiente para negar o caráter restaurador e xenófobo do movimento, que ele busque simplesmente a volta da velha ordem sócio-cultural ou que se constitua num simples movimento contra-aculturativo, de rejeição às tradições alienígenas. Esses movimentos buscariam modificações radicais nas relações sociais caracterizadas por hostilidades. Buscariam mudanças nas relações de dominação-subordinação a que estão submetidos. Visariam, e

este é o principal motivo do movimento, novas relações de equivalência, passo inicial para o surgimento de uma nova dignidade, o que resultaria, em consequência, na elaboração de uma nova identidade étnica, social e cultural, comprometidos que foram com a chegada dos colonizadores Segundo Bastide (1975:153), o movimento messiânico traduz o desejo ardente de restauração de uma consciência de grupo comprometida pela irrupção de uma cultura estrangeira superior. Ainda segundo ele, o contato traumático que caracterizou as relações entre as culturas nativas e alienígenas, na medida em que esta submeteu a primeira, terminou por desestruturar todos os referenciais de identidade, ocasionando nos nativos um profundo sentimento de anomia. Ora, sendo o estado de equilíbrio do indivíduo função das normas da sociedade por ele interiorizadas, o estado anárquico causado pelo contato com o europeu produz inevitavelmente o seu desmoronamento e a consequente perda de identidade. Para a vertente sócio-psicológica, o Messianismo é entendido como mecanismo elaborado pelos dominados e que tem por função fornecer nova identidade baseada o sentimento de dignidade étnica ou social. São mecanismos de parte dos indivíduos tocados por estas mutações para moldar uma nova identidade. Como bem reforça Bastide (1975:151), é a estratégia de procura de uma nova identidade e dignidade.

I.3.3 - Vertente Weberiana Weber

A rigor, Max Weber não chegou a desenvolver nenhum estudo específico sobre os movimentos messiânicos, porém, em seus textos, notadamente no capítulo V "Tipos de Comunidade Religiosa" do livro Economia y Sociedad, é possível encontrar algumas passagens sobre o Messianismo, muito embora diluídas em estudos das variadas formas de manifestação religiosa e de religiosidade. Apesar de não ter elaborado uma teoria específica que fosse capaz de explicar as diferentes formas de aparição do Messianismo, seus trabalhos têm servido de ponto de referência teórica a um número significativo de estudiosos. A leitura atenta de sua obra nos permite perceber sua visão sobre o assunto bem como estabelecer os pré-requisitos para sua ocorrência. Segundo Weber, o Messianismo não é um fenômeno universal, por estar ligado a certas formas de ética religiosa. Para sua ocorrência se faz necessária a presença de pelo menos três pré-requisitos: a) A primeira condição é que haja uma crise sócio-política generalizada, pois seu surgimento deriva exclusivamente da desgraça política de um povo. Segundo Weber, toda necessidade de salvação é expressão de uma indignação e por isso a opressão sócio-política é uma fonte eficiente do seu nascimento, o que faz com que seu aparecimento parta sempre dos negativamente privilegiados quando submetidos a forte pressão interna - dominação de classes - ou externa - situação colonial. b) Concomitante à primeira condição, é necessária a presença de compo-

nentes subjetivos que possam traduzir essa necessidade de redenção: a existência de uma religião ética da salvação, isto é, uma religião que contenha em suas promessas e anúncios recomendações específicas sobre a legitimidade de inversão das estruturas hierárquicas da sociedade. As religiões contemplativas ou qualquer outra que não forneça recomendações de intervenção do mundo sobrenatural sobre as desgraças que assolam as sociedades tornam impossível sua manifestação. A eclosão do Messianismo seria impossível entre as castas hindus, pois sua população espera com o cumprimento de suas obrigações religiosas a melhora de sua sorte pessoal na reencarnação, que se traduz pelo acesso individual a uma casta superior. Sua espera de salvação, além do caráter individual, não contempla a intervenção sobrenatural sobre sua desgraça: se ela existe deve-se aos pecados dos seus antepassados (1964:395). c) A terceira pré-condição está relacionada à racionalidade e a ética dos estamentos ou classes oprimidas ou em estado de indigência. Sendo assim, nem todos os segmentos sociais são susceptíveis aos apelos messiânicos. O nobre guerreiro, a aristocracia feudal, os estamentos burocráticos e mesmo a burguesia e o proletariado moderno estão imunes a essa forma de manifestação. O ethos do nobre guerreiro e a aristocracia feudal, na medida em que possuem valores e sentimentos de dignidade específicos dos estamentos dominantes, são incompatíveis com alguns conceitos correntes como o pecado, redenção, humildade e fraternidade religiosa, etc. Aceitar uma religiosidade que opera com tais conteúdos seria algo indigno e não nobre. O racionalismo dos

burocratas que personificam a ética da ordem e da disciplina como critérios absolutos de valores, também o deixa de fora e imune à sua manifestação. A burguesia e o proletariado moderno estariam livres de apelos messiânicos porque possuem postura de indiferença ou mesmo aversão por qualquer forma de manifestação religiosa. Segundo Weber, a consciência de depender do próprio rendimento é completada pela consciência de que seu nível de sobrevivência está atrelado às conjunturas sociais e econômicas, assim como às relações de poder sancionadas por leis; a religião, nesse caso, é substituída por outros sucedâneos ideais. Essa situação objetiva os excluem de todo o pensamento de dependência a respeito dos processos cósmicos, meteorológicos ou quaisquer outros fenômenos naturais (1964: 389). Porém, as camadas mais negativas de privilegiados, como os escravos, camponeses pobres, jornaleiros, as camadas mais baixas do proletariado, a pequena burguesia ameaçada de proletarização, etc são presas fáceis para missões religiosas mágicas, pois sobre estes é mais fácil prosperar os elementos emotivos. Essas camadas são potencialmente receptoras de uma mensagem messiânica, mas para que tal ocorra é necessário que suas reclamações socio-políticas encontrem fundamentações na própria ética religiosa. Isto não quer dizer que as camadas privilegiadas são imunes a uma religiosidade da salvação. Ao contrário dos negativamente privilegiados, onde a religiosidade se manifesta como necessidade de salvar-se dos seus sofrimentos, nos positivamente privilegiados, a necessidade de salvação se manifesta como legitimadora do seu estilo de vida e de sua situação de mando.

(idem, 393).

Apesar de Weber ligar o aparecimento do Messianismo a uma forma específica da ética religiosa, sua compreensão é a de que o fenômeno é essencialmente sócio-político e constitui uma das maneiras dos oprimidos social e politicamente expressarem sua revolta a essa situação. Analisando as diferentes sociedades em que eles eclodem, sua contextualização e as camadas portadoras de sua manifestação, Weber termina por estabelecer uma relação de causalidade recíproca entre o estado de carência e ameaças dos grupos sociais ou povos negativamente privilegiados com a necessidade da afirmação de uma religiosidade de salvação. Segundo suas conclusões, era nos momentos de opressão que os povos subjugados construíam apelos religiosos como forma de contra-opressão. Estudando a manifestação religiosa a partir dos judeus, na medida em que estes se constituíam povos párias, Weber percebe que, sempre os judeus se encontravam ameaçados como povos, cuja identidade sócio-cultural se achava ameaçada e sob o perigo de desaparecer, invocavam a vinda de um Deus-herói que subverteria a ordem sócio-política e os colocaria em posição de mando, pois essa era a missão enquanto povo eleito por Deus. Para ele, os povos párias mostram sempre a mesma ação religiosa específica: quanto maior for a ameaça à sua existência, quanto maior for a opressão, mais forte será a esperança da salvação. Para os judeus, por exemplo, os laços que os uniam a Jeová são tanto mais intensos quanto mais profunda é a desgraça (P. 348). Eles esperavam para seus descendentes a participação em

um reino messiânico, cujo Messias salvaria a totalidade da comunidade para converter sua posição de oprimido em posição de dominador do mundo. O reino messiânico passaria, necessariamente, pela inversão da hierarquia social vigente. Este era o lugar que o esperava, pois seu povo foi chamado e escolhido por Deus não para uma posição de paria, mas de mando (p. 395).

No estudo da religiosidade camponesa, Weber declara não existir uma religiosidade específica para esta categoria, mas percebe que dada a sua grande subordinação à natureza e a sua dependência de modo acentuado aos processos orgânicos e aos acontecimentos naturais, o camponês se faz partícipe de uma religiosidade qualquer quando se sente ameaçado: de converter-se em escravos ou proletários, ameaça que tanto pode ser interna, que se caracterizaria por um intenso processo de dominação de classe, quanto externa, situação típica das condições coloniais. No caso das ameaças internas, fruto da ameaça de expropriação e proletarianização, Weber cita como exemplos os taboritas na Bohemia, os anabatistas na Alemanha, o movimento radical liderado por John Ball na Inglaterra e as seitas camponesas russas. Segundo Weber, todos esses movimentos se constituíram respostas às ameaças que estavam submetidos (p. 377).

Também segmentos sociais urbanos, em momento de grande privação ou quando ameaçados de perder sua identidade enquanto categoria social, são susceptíveis aos apelos messiânicos. Segundo ele, "as camadas mais baixas do proleta-

riado. As mais instáveis do ponto de vista econômico, com muito difícil acesso às concepções racionais, e as camadas da pequena burguesia em decadência proletaroides ou em constante instabilidade e ameaçadas de proletarianização, são fácil presa de missões religiosas. Porém de missões religiosas sobretudo de forma mágica" (idem, 389).

Dentro da perspectiva da análise weberiana, a religiosidade da salvação é quase que específica das camadas negativamente privilegiadas, sendo que quanto maior for o perigo de perda de identidade, como categoria social ou como povo, tanto mais radical é a forma de luta e, conseqüentemente, o surgimento de uma grande necessidade de redenção. A necessidade de salvação se converteria, para os oprimidos, em mudanças no plano social e político. Isto ocorreria porque, como já citamos anteriormente, toda necessidade de salvação é expressão da miséria e, por isso, a opressão social e política é uma fonte eficiente de seu nascimento. Esta elaboração da religião da salvação contempla a necessidade específica dos desprivilegiados em salvar-se dos seus opressores e de seus sofrimentos. Para Weber, na medida em que as sociedades passam a elaborar a figura de um Deus supremo e universal, de um Deus justo e poderoso, uma situação conflituosa aparecerá entre o seu poder e a sua bondade, de um lado, e, de outro, uma situação de injustiça e opressão. Compatibilizar a perfeição de Deus com a imperfeição da terra só será eficiente via a escatologia messiânica, onde o processo escatológico corresponde a uma transformação social e política do mundo. Para ele, na medida em que uma religiosidade das camadas

negativamente privilegiadas contém a expectativa da salvação, que contemple a possibilidade de uma intervenção do sobrenatural sobre as injustiças aqui na terra, além do caráter da retribuição. essas camadas passam a elaborar a crença na vinda de um herói poderoso, de um Deus, que colocará seu povo em lugar privilegiado e merecido no mundo, através da inversão da hierarquia social

I 3 4 - Vertente Marxista Marx e Engels

A teoria marxista também não chegou a elaborar uma teoria específica sobre os movimentos messiânicos. Sua compreensão é a de que esses movimentos devem ser analisados e entendidos dentro de uma teoria geral dos movimentos sociais, pois o Messianismo se constitui numa das formas possíveis em que se pode manifestar os movimentos sociais nas formações Pré-capitalistas⁶. Para essa vertente, o surgimento e as manifestações de apelos messiânicos nas lutas sociais devem ser entendidos não de uma maneira isolada, mas no contexto sócio-histórico em que se manifestam. Em seu trabalho As Guerras Camponesas na Alemanha, após analisar alguns movimentos que assumiram roupagem messiânica, Engels chama atenção para o fato das circunstâncias em que eclodiram o

6. Ver especialmente os trabalhos de Engels, S/D, Macek, 1975 e Beer, S/D

estadio de desenvolvimento material bastante limitado dessas sociedades, o que implicava em um alto grau de subordinação à natureza; o papel das instituições religiosas como agente formador do conhecimento e da consciência social, além do agravante de ser a instituição legitimadora do sistema social estabelecido. Esse contexto sócio-histórico, como desenvolveremos posteriormente, seria o responsável pelo seu surgimento. O fato, porém, desses movimentos assumirem um discurso e uma prática específica, não invalida os fundamentos explicativos dos movimentos sociais, enquanto manifestação de contradições de classes e de interesses materiais.

O que se deve levar em conta é o fato que, quando do estudo dos movimentos sociais, qualquer que seja o caráter que assumam, qualquer que seja o discurso ou sua manifestação aparente, a concepção materialista da história não parte de pressupostos superestruturais, aleatórios ou mesmo teológicos. A vertente marxista não trata os movimentos messiânicos como epifenômenos - como tem sido constantemente e de maneira simplista acusado -, na medida em que nenhum momento desconhece ou subestima a importância das idéias, da filosofia, do sistema valorativo, etc. no cotidiano das sociedades. O que esta concepção descarta é que esses elementos sejam determinantes no processo explicativo de movimentos de transformações sociais. Porém, isso não quer dizer que ela desconheça o papel dos aparelhos ideológicos, inclusive como elementos fundamentais na formação de consciências sociais; como elementos produtores e reprodutores dos valores e das tradições sócio-culturais. Sua visão é a de que esses mecanismos de

criação do mundo espiritual estão atrelados a formas específicas de interesses sociais, que a dimensão superestrutural, mesmo possuindo um autonomia capaz de definir as formas de consciências sociais, são determinadas, em última instância, pela base material da sociedade, expressão de interesses materiais concretos.

Apesar dessa vertente não subestimar a dimensão superestrutural, ela parte de indivíduos reais e em suas ações e em suas condições de vida, no processo de produção e reprodução da vida humana. É aí que vai buscar as explicações das motivações primárias de todo e qualquer movimento social, independentemente do seu discurso ou face aparente. Sua compreensão é a de que, assim como na natureza, os fenômenos sociais não ocorrem ao acaso, mas obedecem a regularidades. Isto é, são subordinados, submetidos e governados por "leis históricas". Por isso, as causas determinantes dos movimentos sociais não devem ser buscadas nas idéias e projetos que os indivíduos consciente ou inconscientemente elaboram, mas na própria economia política. São nas relações que os indivíduos estabelecem no processo de produção e reprodução da vida material que se deve buscar as origens e causas primárias de todo o processo de transformação social, pois, segundo seus pressupostos, nada existe fora da natureza e dos homens. São, nas relações concretas que os indivíduos estabelecem com a natureza e com os homens, que se encontra o lugar privilegiado para a compreensão das leis que regem os indivíduos enquanto categoria histórica em movimento. É a partir do modo

de produção, elemento que constitui a base de toda a estrutura social, que se deve indagar as causas últimas de todas as transformações sociais, de todos os movimentos sociais e de todas as revoluções políticas. É aí que se deve buscar as causas de todo o processo de antagonismo social e não na filosofia, na religião, nos costumes ou mesmo nas normas sociais, como querem, por exemplo, os estudiosos situados na categoria cultural-funcionalista. Sendo as relações sociais mediadas por relações econômicas e políticas - políticas enquanto expressão de interesses econômicos -, será sempre inútil tentar compreender na esfera religiosa ou em qualquer outra dimensão superestrutural, as causas últimas dos movimentos e das lutas sociais.

Analisando os movimentos messiânicos ocorridos na antiguidade, a partir da história do povo judeu, ou a partir de suas eclosões na Idade Média, Engels (S/D e 1976) percebe que o discurso religioso que dava forma e unia as classes sociais subalternas escondia os mais puros interesses materiais; que era a forma específica, dada as condições da época, de expressão de interesses materiais das classes sociais em luta. Referindo-se especificamente aos movimentos ocorridos na Idade Média, Engels diz que "*o fato destas lutas de classe se realizarem sob o signo religioso, de os interesses, necessidades e reivindicações das diferentes classes se esconderem sob essa capa, em nada altera seus fundamentos e é facilmente explicável, tendo em vista as circunstâncias da época*" (S/D:50). As circunstâncias a que o autor se refere são o clima sócio-religioso da época. Ora, como mostra

Engels, na medida em que a Igreja detinha o monopólio da educação, ela transformava todo o seu conteúdo em conceitos a serviço da teologia, onde a política, a jurisprudência, a astronomia e todas as outras ciências ou formas de conhecimento se constituíam em mero apêndice da teologia. Segundo sua interpretação, numa realidade onde a própria ordem feudal era ordenada e legitimada pela Igreja, tendo esta não só o poder espiritual como também temporal, qualquer ataque contra a estrutura de dominação feudal assumia, necessariamente, a forma de protesto contra a instituição que é identificada com a própria ordem vigente: a Igreja. Nesse clima social em que os valores religiosos se confundem com o próprio universo valorativo da sociedade, numa situação em que o sagrado e o profano se mesclam, onde sua onipresença se faz sentir em todas as dimensões do cotidiano, onde a própria consciência social era religiosa, nada mais previsível que as lutas sociais assumissem o caráter místico e herético.

Foi nesse ambiente religioso que a Idade Média viu florescer um número substancial de movimentos messiânicos. Esses movimentos são quase sempre interpretados por sinais exteriores, isto é, por seus discursos ou roupagem mística. Porém, o materialismo histórico não se contenta em analisar só a aparência dos fenômenos. Para essa vertente, a aparência e a essência dos fenômenos não se confundem. É necessário buscar explicações para os fatos não em sua manifestação aparente, mas nas suas relações concretas, pois este é o lugar privilegiado onde se escondem os interesses e objetivos

materiais das diferentes categorias sociais. Para Marx, se a essência e aparência dos fenômenos se confundissem, a ciência, enquanto produção do conhecimento, seria supérflua. É nessa linha de análise que as investigações sociais devem ser feitas e os movimentos sociais messiânicos entendidos

Os fatos comprovam a exatidão desses pressupostos

A história dos movimentos sociais ocorridos em sociedade pre-capitalistas nos mostra que sempre que as contradições entre as diferentes classes sociais atingem níveis acentuados, sempre que as condições históricas são favoráveis e permitem a passagem dos conflitos sociais do nível latente ao manifesto, os setores oprimidos da sociedade tendem a recuperar - na maioria das vezes por falta de um modelo alternativo de sociedade -, em sua memória histórica, momentos referenciais sob o qual se construirá o futuro. Esse momento resgatado pode ter por base referenciais religiosos, o que sempre implica em uma adaptação ou uma reelaboração hierográfica, como também pode ser o resgate de uma passagem de um momento ainda muito vivo de sua história e que se confunde como algo considerado como sendo o paraíso perdido.

Marx já chamava atenção para esta tentativa de volta ao passado quando da construção do futuro. Nos mais diferentes momentos da história da humanidade os homens se mostraram presos a tempos vividos pelos antepassados e que a tradição ou a memória histórica teimava em manter presente. Interpretando essa volta ao passado para a construção do futuro, Marx diz que "*os homens fazem sua própria história, mas não a fa-*

zem como quer: não a fazem sob circunstância de sua escolha e sim sob aquela com que se defrontam diariamente, legada e transmitida pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. É justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e as coisas, em criar algo em que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crises revolucionárias, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos dos antepassados, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupas, a fim de apresentar-se nessa linguagem superada" (1978:329). Ora, a própria história dos movimentos messiânicos é a história da busca de reviver os momentos de um paraíso perdido, registrado por sua história religiosa. Foi a tentativa de reviver o cristianismo primitivo que movimentos como o de John Ball, os taboritas, os anabatistas, etc, se organizaram e lutaram contra a ordem opressora feudal. Foi a tentativa de reviver o tempo da sociedade sem mal que os índios americanos se mobilizaram e construíram sua resistência contra a colonização branca. Foi também, na tentativa de reviver o mito da igualdade celeste, que tinha como referencial as comunidades cristãs primitivas, que Antônio Condeheiro construiu sua grande utopia em Canudos.

I 4 - Limites e Possibilidades Explicativas

Acreditamos que a análise das diferentes vertentes teóricas dos movimentos sociais messiânicos nos permite tecer algumas considerações e fazer algumas inferências sobre seus limites e suas possibilidades explicativas bem como suas capacidades de generalização. Sobre a primeira vertente, em sua variante culturalista, não nos parece legítima a tentativa de redução dos movimentos a uma mera reação contra-cultural. Queremos limitar sua eclosão a momentos de desorganização sócio-cultural causadas pelo contacto com culturas superiores e hegemônicas é restringir suas possibilidades de manifestação a realidades coloniais, o que viria reduzir substancialmente seu poder de generalização. Esses pressupostos excluem, necessariamente, todos os movimentos que ocorram nas sociedades ocidentais e que não conheceram a presença de uma cultura alienígena como hegemônica. A análise histórica dos movimentos acontecidos na Europa e no Brasil - à exceção dos movimentos tribais aqui ocorridos -, não nos permite ratificar esses pressupostos. Não há evidência histórica de que choques culturais tivessem existido nessas sociedades, inclusive no Nordeste brasileiro, sua possibilidade de generalização parece aumentar quando levamos em conta o encontro da cultura aborígine com a européia, mesmo assim é uma possibilidade aparente, pois os movimentos messiânicos entre as diferentes tribos nacionais só eclodiram após a subordinação destas por parte dos brancos coloniza-

dores. A análise mais acurada desses movimentos nos leva a acreditar que não se tratavam de movimentos contra-aculturativos, mesmo porque os índios, na elaboração de seus movimentos, incorporaram vários traços da cultura branca. É mais plausível supor, e aí invocamos as visões marxista e weberiana, que se tratavam de respostas dos oprimidos ao intenso processo de dominação a que estavam submetidos. Isto porque - e este fato merece registro - as relações entre as culturas estrangeiras e nativas não foram inicialmente conflituosas. Como já tivemos oportunidade de chamar atenção no relato dos movimentos tribais ocorridos na América, África e Oceania, enquanto as relações entre nativos e colonizadores foram pautadas por referenciais de igualdade, elas sempre foram cordiais e cooperativas. A reação violenta à presença dos brancos só se fez sentir no momento em que os índios se viram subjugados. Somente então é que o Messianismo, como forma de contra-opressão, passa a se manifestar.

A variante anômica possui as mesmas limitações. Nenhum movimento messiânico registrado na história visou reequilibrar o antigo sistema normativo em crise. Se tomarmos o movimento liderado por Antônio Conselheiro como referência de análise, somos forçados a reconhecer a inaplicabilidade dos pressupostos de uma situação de anomia como condição para seu aparecimento. A crise por que passava a sociedade brasileira, e a nordestina em particular, por ocasião do movimento de Canudos, era muito mais uma crise nas estruturas sócio-políticas do que uma crise no sistema normativo e va-

lorativo da sociedade. A anomia reinante, se é que se pode falar de um estado de anomia, era a própria desintegração de um sistema de dominação caduco, sendo que o movimento social de Canudos era uma resposta alternativa de organização de sociedade e não uma tentativa saudosista de reestabelecimento do modelo de dominação com "ordem".

Dizer também que os mesmos se constituíam mecanismos de elaboração de uma nova identidade e dignidade, carece de qualquer poder de generalização. A análise concreta dos movimentos messiânicos ocidentais nos mostra que as respectivas sociedades em que ocorreram, ao contrário do que aconteceu na África, Oceania e entre as tribos americanas, não passaram por qualquer desestruturação sócio-cultural causadas por contactos com culturas desestruturadoras. Talvez os membros dos movimentos procurassem uma nova dignidade, mas como cidadãos que não aceitavam mais ser tratados como sub-raça, talvez buscassem uma nova identidade entre os iguais social e politicamente. A dignidade de classe oprimida que rejeitava o status quo vigente e por isso, ousava elaborar uma saída digna e uma maneira alternativa de viver.

Ao contrário das vertentes teóricas que analisam o fenómeno messiânico a partir de variáveis superestruturais, ou dos que elegeram fatores sócio-psicológicos como elementos centrais sobre os quais se deve buscar explicações para o messianismo, Max Weber, apesar de sua preocupação com o componente ético religioso presente no movimento, parte das condições materiais vivenciadas pelas diferentes categorias

sociais e elege as condições sócio-políticas dos grupos negativamente privilegiados como o lugar precioso para a explicação do fenômeno. Sua compreensão é a de que o Messianismo não deve ser explicado a partir do caráter exterior do movimento, mas a partir das motivações e carências dos grupos que elaboraram a escatologia messiânica. Nessa perspectiva, o Messianismo deve ser entendido não como uma simples manifestação religiosa, mas como um movimento sócio-político específico dos segmentos marginalizados social e politicamente (Weber, 1964: 412-13). Nesse momento, percebemos que há um conjunto de convergências entre as vertentes marxista e weberiana, notadamente com o trabalho de Engels. Em vários momentos da análise é surpreendente como ambos se aproximam e se completam no estudo do Messianismo. Essas linhas de aproximação começam na própria explicação do messianismo judeu. Para eles, toda vez que os judeus se encontravam ameaçados social e politicamente, sempre que se viram tributários de diferentes nações, profetizou-se a vinda de um salvador providencial para inverter sua posição de povo oprimido ou pária e os transformar em dominantes, pois seu povo tinha sido escolhido por Deus para uma posição de prestígio (Weber, 1964: 395 e Engels, 1969: 41-42). Esta coincidência de análise continua presente no estudo dos movimentos messiânicos ocorridos na Idade Média. Para Weber, o messianismo é expressão de uma situação de indignância, sendo a opressão sócio-política a causa primária do seu nascimento. Para ele, os movimentos taboritas na Boêmia, os anabatistas e Thomas Munzer na Alemanha, Ball na Inglaterra e as seitas radicais

russas refletiam essa situação de carência, pois todos estavam ameaçados de proletarização e ou expropriação. O discurso messiânico que caracterizava os diferentes movimentos tinha o significado de uma inversão nas hierarquias sociais (Weber, 1964 377 e 412-13). Sobre os mesmos movimentos, Engels diz que o fato destas lutas de classes se esconderem sob um manto religioso, das necessidades, interesses e reivindicações usarem uma capa mística em nada altera seus fundamentos e motivações materiais (Engels, S/D). O surpreendente é constatar que ambos, Weber e Engels, chegam a mesma conclusão. O messianismo é um fenômeno essencialmente sócio-político e se apresenta como uma das possibilidades das camadas sociais oprimidas expressarem seus interesses materiais.

Ao término de algumas considerações sobre as vertentes weberiana e marxista, é forçoso reconhecer que Weber, ao contrário de Engels, Macek e outros marxistas, aprofundou mais o estudo sobre o papel que a religião desempenha na trama do Messianismo. O estudo exaustivo das diferentes éticas religiosas permitiu a Weber perceber que esses movimentos não se constituem fenômenos universais, mas que suas ocorrências estão condicionadas a determinadas éticas religiosas. Sua conclusão é a de que o enlace religioso com as reivindicações sócio-políticas só se torna possível em sociedades que professassem religiões éticas que contenham recomendações específicas de uma intervenção sobrenatural sobre as injustiças cometidas na terra. Essa descoberta de Weber se constitui não só um passo a mais na compreensão das possibilidades ou não da eclosão dos movimentos, mas também, associado de maneira cor-

reta aos pressupostos do materialismo histórico, estão dadas as ferramentas teóricas necessárias a elucidação definitiva do significado desses movimentos

II - CANUDOS: A Construção de uma Utopia

II 1 - Contexto Sócio-religioso do Surgimento do Peregrino

A ocupação econômica do Ceará ocorreu no século XVII e se constituía em subsidiária da economia açucareira. A pecuária passou a ser sua principal atividade e sua produção se direcionou no sentido de atender às necessidades - carne e animal de tiro - da economia pernambucana, cuja demanda por esses produtos era sempre crescente. A fase inicial se caracteriza pela exploração de áreas próximas aos grandes rios, principalmente o Jaguaribe, sendo que aos poucos novos espaços foram sendo incorporados. A pecuária extensiva e as condições geo-climáticas exigiam áreas cada vez maiores para que a economia se viabilizasse. Essa ocupação se fazia desordenadamente e se dava em detrimento da população indígena, que ia sendo, pouco a pouco, exterminada.

No ano de 1663, começou oficialmente a partilha do solo cearense, com a concessão de fabulosos latifúndios para as famílias dos grandes fazendeiros. Essas concessões, ao invés de ordenar a ocupação, redundou em violentos conflitos entre os fazendeiros, pois a definição dos limites territoriais de cada propriedade era sempre motivo de ferrenhas lutas. Não havia lugar nesse sistema para a pequena propriedade, tendo como resultado o domínio absoluto dos grandes fazendeiros sobre a população excluída, sendo que esta, para sobreviver, se abrigava sob a proteção dos grandes fazendeiros, submetendo-se a uma perversa relação de trabalho semi-

servil. Essa estrutura fundiária engendrou uma estrutura social definida basicamente pela existência de senhores proprietários, vaqueiros, escravos e agregados. Todos estavam a mercê dos grandes fazendeiros, cuja autoridade era incontestável, pois personificavam a própria lei e a ordem. Seus crimes, em regra, eram contemplados com a total impunidade.

É nesse clima de guerra constante entre famílias pelo aumento e consolidação do seu espaço de domínio e de mando que nasceu Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro. Sua família, os Maciéis, tinha sido quase totalmente exterminada, resultado de um longo tempo de luta com os poderosos Araújo, clã de grande poder econômico e político em todo o sertão central do Ceará.

Antônio Conselheiro nasceu na cidade de Quixeramobim, Ceará, no ano de 1828, filho do comerciante Vicente Mendes Maciel e de Joaquim Maria de Jesus. Sua infância não foi das mais tranquilas, pois muito cedo, aos seis anos de idade, ficará órfão de mãe, sendo suas relações com a madrasta cheias de conflitos. Muito cedo, aprendeu a ler e a escrever. Estudou português, latim, aritmética e francês. Logo na infância já mostrava tendências religiosas, frequentando com certa regularidade os atos religiosos e lendo com certa avidez, os textos religiosos disponíveis. Entre os livros de sua predileção destacavam-se Lunário Perpétuo, Princesa Magalona, As Guerras do Imperador Carlos Magno e os Doze Pares da França e Horas Marianas, posteriormente ele entra em contacto com Missão Abreviada, livro do Pe. Gonçalves Couto

publicado em 1867, bastante lido em todos os quadrantes do Brasil. Missão Abreviada se constituía numa coletânea de meditações e instruções extraídas dos Evangelhos, principalmente da Paixão de Cristo, seguido de resumos das vidas de vários santos. Esse livro iria ter influência decisiva em sua vida e suas prédicas seriam elaboradas, em parte, sob sua influência. Há toda uma controvérsia sobre o nível de alfabetização do Antônio Conselheiro, consequência direta do preconceito contido nos primeiros trabalhos sobre o peregrino, principalmente o de Euclides da Cunha, porém, sabemos hoje, que para a média de alfabetização da época, Antônio Conselheiro podia ser considerado privilegiado.

Com a morte do pai em 1855, Antônio Maciel assume os negócios assim como a responsabilidade e guarda das irmãs menores. Casa-se em janeiro de 1857 com sua prima legítima de nome Brasilina Laurentina de Lima, com quem teve um relacionamento bastante tumultuado. Por falta de vocação para o comércio e enfrentando um endividamento crescente, fecha definitivamente seu estabelecimento comercial em setembro do mesmo ano. Em 1858, abriu uma escola primária onde passou a lecionar português, aritmética e geografia. No ano seguinte, desloca-se para Tamboril onde passa a exercer a função de caixeiro. Nesse mesmo ano, nasce o seu primeiro filho, com o fechamento do estabelecimento comercial onde trabalhava, Antônio Conselheiro começa a atuar no fórum local como advogado provisionado, mudando-se com a família para a cidade de Ipu em 1861, onde continua a atuar no fórum. Já nesse período, era visível sua preocupação com os mais carentes, fa-

zendo de graça todo o acompanhamento do processo. Essa sua opção pelos pobres e injustiçados termina por lhe trazer graves privações econômicas, o que torna bastante difícil a sobrevivência de sua família. Esse fato agrava ainda mais suas relações domésticas, já conflituosas. Com a separação da mulher, surpreendida em flagrante adultério, viaja para a cidade de Tamboril e passa a dedicar-se ao magistério. Em Santa Quitéria, cidade que residirá por dois anos, Conselheiro conhece Joana Imaginária, artesã mística que se dedicava à fabricação de santos em madeira, com quem passou a viver. Parece existir uma grande afinidade entre eles, pois ambos eram bastante religiosos. Dessa relação nasce um filho, porém a vida errante que lhe era peculiar fez com que se separasse da mulher e do filho definitivamente. No ano de 1871, na comarca de Quixeramobim, é processado por dívida. Mesmo recebendo a notificação do Juiz de Direito, recusa-se a comparecer ao fórum e é condenado à revelia. Nesse período, desloca-se para o sul do Ceará, onde reside efemeramente em várias cidades. Foi nessa região que teve contacto com o Pe. Ibiapina, missionário que atuava nos Estados da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, cuja missão evangélica consistia em angariar donativos para a construção de açudes, igrejas, cemitérios e casas de caridades. Dotado de uma oratória quase mágica, suas prédicas eram ouvidas com atenção por um número sempre crescente de nordestinos. Os povos humildes o tratavam como um santo. Sua fama de milagreiro extrapolava as fronteiras das áreas onde atuava. As práticas e prédicas de Ibiapina exerceram influências decisivas sobre Antônio Conselheiro

que, a partir de então, resolve assumir por conta própria e com características específicas, seu apostolado. No ano de 1873, abandona definitivamente o Ceará.

Sua história de vida, do nascimento até o período que abandona o seu Estado natal, é muito rica de experiências e cheia de atribulações. Para uma pessoa com o nível intelectual e a sensibilidade social de Antônio Conselheiro, essas experiências irão influenciar decididamente sua vida e suas pregações futuras.

Conselheiro conhecia bem a realidade da opressão e da impunidade. Sua experiência como advogado provisionado o fez vivenciar a injustiça que reinava em todos os sertões do Estado. Com certeza, Conselheiro sabia que podia generalizar esse quadro para todo o Nordeste brasileiro. Sabia ele, e sobre isso falava de cátedra, que a polícia e a justiça subordinavam-se ao poder do latifúndio; tinha consciência de que os juizes, promotores e delegados policiais não passavam de instrumentos dos chefes políticos que os nomeavam e os transferiam como bem desejavam. Em suas prédicas (Nogueira: 114) ele deixa seu registro de indignação e de revolta: "*...o que mais estranho e tomara que se emendasse, é o que hoje vejo tão praticado no mundo, vem a ser, uns certos juizes com capa de virtude, os quais muitas vezes tiram a justiça a quem tem, para darem a quem não tem. Ação digna de um grande castigo e repreensão, tanto pela ofensa de Deus, como ao próximo*". Continuando seu grito de repulsa ele se interroga: "*como se há de ajustar à lei divina e, ainda, às humanas, o*

que só são os olhos no interesse e os cuidados nos respeitos humanos ?"

Era esta a realidade sócio-política do Ceará. Essa era a realidade do Nordeste brasileiro.

Do ponto de vista religioso o ambiente predominante nos sertões do Nordeste era de completa efervescência. A religião sertaneja era, no definir de Abelardo Montenegro (1973: 121), um misto de animismo índio e fetichismo africano, mesclado pelo caráter supersticioso trazido pelos portugueses. Era o próprio sincretismo religioso. A religião, porém, desempenhava um papel fundamental no cotidiano das populações rurais, pois se constituía praticamente na única forma de consciência do mundo e da sociedade das populações interioranas. Nesse universo social, a moral, a educação, a política, enfim, quase todos os setores e instituições sociais tinham um conteúdo marcadamente teológico. Era uma realidade sócio-cultural onde a religião povoava o inconsciente coletivo, possuindo, inclusive, funções pragmáticas, quando doenças, irregularidades pluviométricas e até mesmo questões existenciais eram resolvidas via esfera sobrenatural.

O caráter penitencial ascético era a forma básica de vivenciar a religiosidade no Brasil rural e se constituía numa espécie de sublimação de sua dolorosa vida de oprimido. Frei Hugo Fragoso traduz bem o clima e as manifestações religiosas do povo interiorano quando diz que esse caráter penitencial refletia o próprio estado de opressão a que es-

tava submetido quase a totalidade da população. Segundo ele "essa canalização da violência em forma penitencial, encontra nas santas missões um momento sagrado para sua expressão, quando todo o povo se acotava em público, sob a voz do santo missionário, pregando sobre o pecado, a cólera de Deus e sobre a misericórdia divina para os penitentes. Toda uma temática das santas missões, sobre a gravidade do pecado e a ameaça do castigo iminente, levava o povo a procurar, através da mortificação, abrandar a cólera do Céu... e na alma esmagada pelo sofrimento, ele podia muito bem dar lugar à interpretações de que todo esse esmagamento era decorrência de uma punição de Deus" (Fragoso, 1986:47).

Esse contexto terminava por produzir sobre a comunidade interiorana uma intensa espera messiânica. Peregrinos e benzedores eram classificados nos referenciais dessa população na categoria de "santo". A extrema miséria, provocada pelo monopólio da terra, e as constantes secas que assolavam os sertões nordestinos eram interpretadas como sinais de que o Messias estaria prestes a chegar; vários foram os peregrinos que foram identificados como o Messias. Não só o messias da tradição judaico-cristã, mas também D. Sebastião, Rei de Portugal, que havia desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir, na África em 1578, herói cultural português que foi reinterpretado e incorporado ao imaginário coletivo como herói com poderes sobrenaturais e que voltaria para inverter a hierarquia social.

A predisposição ao sobrenatural era alimentada ainda

mais pelas santas missões, seus rituais e suas leituras prediletas - Missão Abreviada e Horas Marianas - e constituía num terreno fértil para a proliferação de pregações religiosas de toda ordem, isto paralelo ao nível de indigência em que vivia a população rural, pois, como chama atenção Weber (1964:393), a opressão econômica e social é uma fonte eficiente para o nascimento de uma necessidade de salvação e a possibilidade de elaboração de saídas mágicas ou milagrosas para resolver uma situação de penúria material.

As pré-condições necessárias para a eclosão de um movimento messiânico estavam estabelecidas, faltava somente um Messias que fosse capaz de conduzir seu povo a uma sublevação efetiva. Que transformasse a espera messiânica em um reino milenar em construção.

É pois, nesse ambiente social caracterizado pela opressão, crises sócio-políticas, efervescência religiosa e de intensa espera messiânica que Antônio Conselheiro desenvolve suas pregações e práticas apostolares e começa a elaborar, tendo como referencial a ética do direito natural encontrada no Velho e Novo Testamentos, além de profunda inspiração no modelo apostolar dos primeiros cristãos, sua utopia de uma sociedade igualitária e fraternal, versão aproximada das comunidades cristãs primitivas.

II.2 - Rumo a Canudos

Antônio Conselheiro demonstrava, já na infância, profundo interesse por literatura de caráter religioso. Uma análise acurada de suas prédicas nos deixa a certeza de que era um profundo conhecedor dos textos bíblicos e da história do cristianismo. Os escritos legados comprovam que tinha uma dedicação especial por livros que narravam a vida dos apóstolos e dos primeiros cristãos. As "Atos dos Apóstolos", enquanto documentos que descreviam a vida comunitária ou itinerante dos cristãos primitivos marcaram profundamente a consciência cristã de Conselheiro e forneceram as bases de uma predisposição à vida asceta. Sua vida, porém, transformase radicalmente a partir do momento em que entra em contacto com o Pe. Ibiapina. Este missionário, ex-Juiz de Direito em Quixeramobim, renunciara à vida profana para dedicar-se de corpo e alma à evangelização e à construção de obras destinadas às pessoas carentes. Esse encontro foi suficiente para despertar de maneira definitiva o apóstolo latente que há muito estava adormecido no futuro peregrino. Pe. Ibiapina passa a se constituir no paradigma de Antônio Conselheiro e, associado a referenciais encontrados em sua memória religiosa a partir dos apóstolos intinerantes dos primeiros anos do cristianismo, fornece os elementos definidores de seu modelo apostolar.

Conselheiro abandonou o Estado do Ceará em 1873. Numa

tentativa consciente de imitar Jesus Cristo e a maioria dos apóstolos dos primeiros anos de cristianismo, deixou crescer a barba e os cabelos, trocou as vestimentas tradicionais por um hábito azul e passou a fazer uso de um robusto cajado. Era o começo de uma tentativa de resgate de um momento áureo muito significativo de sua memória religiosa.

Antônio Conselheiro se mostrava muito angustiado pelos rumos trilhados pelos homens. Para ele, a humanidade não tinha saída fora dos marcos e ensinamentos deixados pelo Bom Jesus. Sua compreensão era a de que a vida em pecado e o gradual afastamento dos homens das palavras de Deus se constituíam nos verdadeiros responsáveis pela existência de calamidades, escravidão, miséria e opressão social que infernizava a vida de todos. As próprias secas que assolavam regularmente a região deviam ser vistas como sinais de descontentamento do Senhor para com os homens; eram avisos de que a humanidade estava em desacordo com os bons ensinamentos e que era chegada a hora do reencontro com a palavra e a vida verdadeiramente cristã. Para Antônio Conselheiro, a sociedade humana, na medida em que continuava no pecado e insistia em desconhecer os bons caminhos ensinados por Deus, tinha enveredado por um caminho quase sem volta. Na leitura mística de Conselheiro, a única alternativa que restava à humanidade estava em praticar os ensinamentos do Evangelho. Para isso, os homens deveriam abandonar todas as práticas pecaminosas e, irmanamente, dedicar-se a orações e a uma vida social onde predominasse a fraternidade e a solidariedade, longe de qualquer preocupação com as coisas materiais. Era a necessidade

de observância dos exemplos deixados pela primitiva Igreja de Cristo.

São com essas idéias fixas e de posse de um novo visual de apóstolo, que Conselheiro rompe com o passado e começa a peregrinar pelos sertões nordestinos.

Sua trajetória começa pelo Estado de Pernambuco. Várias são as cidades e povoados visitados por ele. Sua prédica, que desde o início, atraíam centenas de pessoas, tratavam invariavelmente do amor ao próximo, da solidariedade humana, das injustiças sociais, das expiações dos pecados, da observância dos mandamentos da Igreja e da ira de Deus para com os pecadores. Condenava sistematicamente a riqueza e propunha como alternativa ao mundo de desesperança o retorno à pobreza evangélica. Para ele, a riqueza, o luxo e o apego aos bens materiais eram incompatíveis com a moral e a ética cristã. Suas críticas à apropriação individual dos bens materiais tinham por base a ética do direito natural, pois Deus havia criado o mundo para que o mesmo fosse usufruído coletivamente, constituindo-se num grave pecado e ofensa mortal aos ensinamentos do Bom Jesus qualquer outra forma de propriedade que não fosse a de comunhão de bens. Todos tinham o direito de viver dignamente. Em suas prédicas, costumava insistir no preceito bíblico "*dá a todo aquele que te pedir*" (Luc. Cap. 6, V. 30). *E nessa doutrina está ensinando que não devemos excluir a pessoa alguma para a deixarmos de socorrer. Porque todo o próximo tem direito natural de pedir e ser remediado*" (Nogueira, 1978: 132). Insistindo no erro moral de

quem acumula bens materiais, Conselheiro diz ser "um grande erro em que se costuma cair a maior parte dos cristãos é fazarem por adquirir muitos cabedais com grandes encargos de suas consciências; para depois os deixarem talvez a quem os despedissem, podendo em suas vidas restitui-los a quem os tirara tão mal e indevidamente" (Idem:134) Sua abominação pela riqueza e pela prosperidade privada chegava ao paroxismo quando, invocando Lucas (Cap. 14, V. 33), diz "assim pois qualquer de vós que não der de mão a tudo o que possui, não pode ser meu discípulo". Era, a seu ver, a incompatibilidade da riqueza com o Reino de Deus, pois pressupunha que a apropriação privada de qualquer bem material feria mortalmente a ética e a moral cristã.

Para Conselheiro, a própria Igreja havia traído suas origens; sendo a riqueza obra do Satanás, a ostentação, o luxo e a acumulação de bens materiais praticadas por seus representantes os tornavam inconciliáveis com os ensinamentos de Cristo. Em suas investidas contra o fausto da Igreja, denunciava também o comportamento imoral dos padres que, ao contrário de levar uma vida dedicada a Deus e ao próximo, viviam na riqueza e na mancebia. Suas palavras e denúncias impressionavam a todos que as ouviam. Seu exemplo de vida, o seu completo despreendimento das coisas materiais, enfim, sua vida de asceta servia como referência para a inevitável comparação com a dos padres que, além de possuírem mulheres e filhos, num flagrante desrespeito e agressão aos valores morais e religiosos da população católica, exigiam pagamentos

por todos os atos religiosos oficiados. Nenhum serviço religioso, fosse ele batismo, casamento, missa de sétimo dia, extrema-uncção, etc., era celebrado gratuitamente. Os padres os vendiam como se mercadorias fossem, cobrando sempre por todos os serviços prestados. A Igreja havia caído em descrédito. As denúncias de atos ilícitos praticados pelos padres eram generalizadas em todo o País. Somente a título de exemplificação, Manoel Benício (1899:50) cita o documento intitulado "Itinerário de Visitas na Sua Diocese", elaborado pelo Bispo de Pernambuco, onde o mesmo teria repreendido quarenta e um sacerdotes por irregularidades nas cerimônias. Entre estes *"estavam deztoito por amancebria, vivendo alguns na mesma casa com filhos e concubinas, alguns parentes próximos dos incestuosos párocos"*. Também no Ceará a situação não era muito diferente. Segundo Della Cava (1976:31), *"dos trinta e três padres existentes na diocese em 1861, mais de dois terços tinham famílias constituídas. Esta situação era generalizada em todo o Nordeste"*.

Sua prática apostolar não se limitava a fazer pregações. Além destas e dos conselhos costumeiros que dava a todos que o procuravam, Conselheiro construía igrejas, capelas, cemitérios, açudes e qualquer outra obra que entendesse ser de interesse comunitário. A opção pela construção de uma ou outra benfeitoria era determinada pela necessidade mais imediata da população. Em geral, o estado de carência a que estavam submetidos os habitantes da maioria dos povoados e cidades sertanejas era gritante, não possuindo estes os mais elementares direitos. Além da opressão sócio-política, suas

necessidades sócio-religiosas estacam comprometidas pela ineficiência e pelos descaso dos seus orientadores espirituais. O nível de conservação das igrejas, por exemplo, era deprimente e nada compatível com o grau de religiosidade popular e com os custos cobrados pelos ofícios religiosos. Os próprios cemitérios, que, segundo o direito real era da competência administrativa das paróquias, estavam, em sua quase totalidade, abandonados ou por construir. Esses fatos comprovam o descompromisso e a falta de seriedade dos padres para com seus paroquianos e para com suas obrigações sacerdotais. Se levarmos em consideração o que os serviços religiosos significavam para os fiéis, entenderemos o grau de revolta destes para com os representantes da Igreja e, ao mesmo tempo, a própria reverência do povo simples para com o Conselheiro. Era humilhante saber que os setores pobres e oprimidos não possuíam o mais elementar direito de viver ou de morrer como cristãos.

É nesse contexto social marcado pela opressão, extrema desigualdade, omissão dos párocos e, principalmente, a divisão entre os que tinham acesso precário aos bens religiosos e os que tudo possuíam, inclusive capelas e cemitérios particulares, que Conselheiro dá tudo de si para diminuir tal situação de carência e desigualdade. Do ponto de vista do Evangelho, era inconcebível que o dualismo social se refletisse até mesmo no direito às coisas de Deus. Conselheiro se propõe a reverter essa situação. Obstinação, dedicação, mão-de-obra e recursos materiais para tal empreendimento não

constituíam problemas insolúveis. Mesmo em sua fase inicial de peregrinação, já contava com um número significativo de seguidores dispostos a todo e qualquer sacrifício para atender ao chamamento do santo peregrino. Sua credibilidade fazia com que recebesse doações para a construção de qualquer obra que começasse. Mesmo os mais carentes estavam dispostos a vender o pouco que lhes restava para contribuir para a sua realização.

Conselheiro peregrinava nos sertões de Pernambuco, Sergipe e Bahia. Com o passar dos tempos, sua ação apostolar concentrou-se principalmente nos sertões baianos. Difícil era encontrar uma cidade nestes sertões em que não houvesse passado e deixado sua marca. Sua fama de homem santo crescia, seu prestígio e autoridade moral junto aos deserdados e desesperançados começaram a incomodar e a preocupar as elites laicas e eclesásticas que viam, aos poucos, sua base de influência sendo abalada pelas pregações e conselhos do Peregrino. O fascínio e a confiança que exerciam sobre o povo humilde irritavam profundamente os párocos, pois se viam preteridos pela massa de conselheristas que preferiam ouvir palavras e ensinamentos do líder popular às dos depravados e irresponsáveis padres.

Suas sábias palavras, seu exemplo de correção, sua dedicação aos humildes e necessitados faziam com que o número de seguidores crescesse incessantemente. Por onde andava, era sempre acompanhado por um grande séquito, constituído de velhos, crianças, inválidos, escravos foragidos, índios acul-

turados, etc. Eram, em última instância, os deserdados e oprimidos pelo sistema vigente nos sertões nordestinos, pessoas que encontravam o conforto e a verdade nas palavras e conselhos do mestre.

Quando os moradores dos povoados e fazendas tinham conhecimento da vinda ou passagem de Conselheiro por dentro de sua freguesia, formavam grandes préstitos que lhe iam ao encontro e entravam todos no povoado ao som de rojões, tiros de ranqueiras e bacamartes, como sinal de regozijo e distinção. Segundo Manoel Benício (1899:69), "*a multidão fazia-se tão numerosa que não cabia dentro da Igreja. Se a prática versava sobre uma obra de interesse comum, centenas de carentes engrossavam o batalhão de Conselheiro*". Era a apoteose. Todas as atividades da cidade, em um raio de vários quilômetros, paravam. Sua simples presença era capaz de entorpecer as mentes e corações de milhares e milhares de nordestinos miseráveis que ouviam atentamente, de maneira quase hipnótica, as prédicas e conselhos do santo homem. A veneração e o respeito do povo para com o Conselheiro chegavam ao ponto em que, quando de suas pregações, "*ninguém ousava contemplá-lo. A multidão sucumbida abaixava, por sua vez, as vistas, fascinada, sobre o estranho hipnotismo daquela insânia formidável*" (Cunha, 1914:169). Enquanto durasse sua permanência na cidade, "*o penitente errante e humilde monopolizava o mando, fazia-se autoridade única*". (Idem 169). Era esta ameaça potencial que irritava e atemorizava as elites sertanejas.

Conselheiro levava uma vida bastante simples. Seu cotidiano se resumia a rezar, dar conselhos e, dependendo das necessidades da população, construir obras de interesses comunitários. Sua alimentação frugal, constituída basicamente de peixe, farinha e rapadura, era suficiente apenas para mantê-lo vivo. Não aceitava excesso. Se durante a noite lhe era oferecido uma rede ou uma cama para que repousasse o corpo excessivamente cansado por uma labuta de intensa atividade, recusava. Ficava satisfeito com uma simples tábua, ritual que se repetia todas as noites, como necessidade de mortificar ainda mais sua existência material. A exemplo dos antigos apóstolos, vivia de esmola e recusava sistematicamente qualquer ajuda que lhe garantisse a sobrevivência por mais de um dia. *"Se alguém lhe dava, por exemplo, uma esmola de quatro mil reis, tirava mil reis, e entregava o resto dizendo: - é muito dinheiro, não preciso de mais"* (Benício, 1899: 47)

A ajuda e o amor ao próximo se tornaram para o peregrino uma verdadeira obsessão. Não havia limites, lugar ou hora para que demonstrasse sua dedicação integral ao povo humilde. Esta era a própria razão de sua existência. Se de um deslocamento de um povoado para outro, ele se deparasse com alguém precisando de alguma forma de auxílio, nunca media esforços para fazê-lo. Se *"em marcha tinham que descansar ao meio dia para se abrigar do sol e do mormaço, sob a sombra das árvores, e, viam famílias moradoras daquelas bandas, brocando as matas para fazerem roçados, organizavam potirões e juntos iam auxiliá-las. E em uma hora faziam, gratuitamente para os pobres moradoras, o trabalho de uma semana"*

(Benício, 1899:68).

Os sertões nordestinos por onde Antônio Conselheiro passava e predicava, pareciam querer entrar em estado de ebulição. A situação de êxtase pela qual a massa sertaneja reagia à sua simples presença era a certeza de que o conteúdo de sua pregação conseguia sacudir a consciência sócio-religiosa dos oprimidos do campo, há muito em estado de letargia. Essas reações populares, que tanto pavor causavam às elites tradicionais do Nordeste, era a comprovação de que Antônio Conselheiro descobrira que o Evangelho era uma fonte eficiente e capaz de fornecer o caminho para a libertação material e espiritual dos povos oprimidos. A aceitação popular de seu apostolado era uma prova incontestável de que ele tinha conseguido, a partir da evangelização, conectar as aspirações materiais, traduzidas por uma sociedade mais justa e fraterna, com o universo superestrutural, em sua dimensão religiosa. Era um forte indicio de que tinha a competência de fazer o enlace entre a dimensão superestrutural - religiosa - e as reivindicações sócio-políticas do esmagado povo sertanejo.

Foi esta sensibilidade político-religiosa que transformou o apostolado de Antônio Conselheiro qualitativamente diferente de outros conselheiros e peregrinos que atuavam em diferentes regiões do Brasil. Foi essa maneira sui generis a responsável pelo fato do Conselheiro, com menos de três anos de peregrinação pelos sertões nordestinos, já ser considerado o inimigo número um das elites sertanejas. Manoel Benício

(1899:45), com muita propriedade, já chamava atenção de que "à proporção que aos olhos e aos espíritos dos sertanejos crescia o prestígio de Antônio Vicente, o clero azedava-se, denunciando-o, como criminoso no Ceará, e influenciando no ânimo das autoridades civis no sentido de prendê-lo". Sobre a obstinação da Igreja em perseguir Conselheiro, José Calasans (1969:11) registra o fato de que só nos primeiros meses de 1876, inúmeras foram as cartas de vigários interioranos endereçadas às autoridades pedindo providências no sentido de pôr um fim nas práticas político-religiosas do peregrino. Essa quebra-de-braço entre a Igreja e o peregrino atinge seu ápice no dia 26 de maio desse mesmo ano, quando o vigário capitular envia ofício ao sr. Chefe de Polícia pedindo formalmente providências cabíveis contra os atos subversivos de Conselheiro. Era a hierarquia da Igreja Católica atuando mais uma vez como polícia das classes dominantes, pois mesmo defendendo seu espaço político-religioso, a Igreja Católica alertava para os riscos da perda de controle que este movimento poderia acarretar para o poder civil.

As hostilidades contra a prática apostolar de Conselheiro cresciam mais e mais, era o começo da tomada de consciência por parte das elites laicas e eclesiásticas do perigo que a experiência de peregrinação do penitente estava causando à ordem estabelecida. Esse cidadão, que com suas prédicas tanto mal fazia à religião e à sociedade, tinha que ser contido a qualquer custo e por qualquer pretexto, raciocinavam elas. Esse fato não se fez muito esperar, tendo sua

prisão ocorrida em junho de 1876, na vila de Itapicuru de Cima.

Este acontecimento provoca, incontinenti, uma onda de indignação e de revolta entre os seus adeptos, sendo que seu resgate só não ocorreu de imediato, pois essa era a disposição dos conselheiristas, devido à interferência do próprio conselheiro, que exigiu calma e moderação, além da garantia dada por ele mesmo de que estaria de volta num espaço de tempo muito curto. Em 29 de junho é escoltado para Salvador com o pedido expresso do Delegado de Polícia de Itapicuru ao Chefe de Polícia da Província para que não permitisse, sob nenhuma hipótese, seu retorno aos sertões da Bahia, pois os conselheiristas prometiam "desmoralizar" as autoridades quando do retorno do líder. Seu ofício dizia que "*à vista deste plano que, em face das circunstâncias executarão, peço a V. S. para dar providências, a fim de que não volte o dito fanatizador do povo ignorante*".

Sua prisão se dera sob a acusação de ter assassinado sua esposa e sua própria mãe. Ora, sabendo que ficara órfão aos seis anos, fica claro que tal artimanha foi a maneira que seus inimigos encontraram para legitimar a prisão e deportação do peregrino, ao mesmo tempo em que se livravam de uma presença bastante incômoda para os interesses das elites dominantes. Seu deslocamento entre Itapicuru e Salvador deu-se sob intensa tortura, tendo ele reagido, segundo a brilhante descrição de Euclides da Cunha (1914: 167), "*na tranqüilla indiferença superior de um estoíco*". Chegando a Salvador doi

submetido a um intenso interrogatório, ao qual recusou, sistematicamente, responder. Após uma infinidade de humilhações, Conselheiro foi deportado para o Ceará com a recomendação do Chefe de Polícia da Bahia ao seu colega do Ceará para que "*se por ventura não for ele aí criminoso, peço em todo caso a U.S. que não perca de sobre ele suas vistas, para que não volte a esta província, ao lugar referido, para onde a sua volta trará certamente resultados desagradáveis, pela exaltação em que ficaram os espíritos dos fanáticos com a prisão do seu ídolo*". A recomendação do Chefe de Polícia da Bahia bem demonstra o clima de inquietação causado pela injusta prisão de Conselheiro, assim como o pavor que as elites sentiam por sua prática apostolar. Esta trama, porém, mereceu o repúdio não só do povo humilde do sertão baiano, como também setores mais conservadores da sociedade chegaram a exteriorizar sua reprovação por tal procedimento desrespeitoso e ilegal. Até mesmo o conservador Diário da Bahia, em sua edição de 7 de julho de 1876, comenta o ato de deportação com o seguinte questionamento: "*é de crer que para fazê-lo (a deportação) tenha a polícia tido alguma requisição da autoridade daquela província; do contrário seria uma violência que afinal equivaleria a uma deportação para a qual não julgamos autorizado o sr. Chefe de Polícia*".

Sua prisão em Itapicuru, a recomendação do delegado deste termo ao sr. Chefe de Polícia para que fosse evitada a todo custo sua volta aos sertões baianos, e a recomendação deste último ao seu colega do Ceará para que detivesse Antônio Conselheiro nessa província, mesmo sendo este inocente,

eram provas incontestes de que Conselheiro, em sua missão apostolar, tinha entrado definitivamente em rota de colisão com a estrutura de poder estabelecida nos sertões nordestinos

Chegando ao Ceará, logo a verdade dos fatos é restabelecida. Conselheiro era inocente de todas as acusações e tudo não passava de uma grande conspiração das elites baianas para afastá-lo de vez dos sertões nordestinos. Impedido legalmente de cumprir as recomendações de mantê-lo sobre severa vigilância feitas por seu colega baiano, o sr. Chefe de Polícia do Ceará, após provada a inocência da vítima, não teve outra alternativa a não ser libertá-lo. Antônio Conselheiro passou pouco tempo em seu Estado natal, regressando quase que imediatamente ao interior da Bahia, mais precisamente Itapicuru, sendo recebido triunfalmente pela população humilde e marginalizada, e com desprezo e muita desconfiança por parte das elites

Sua volta, segundo relata Euclides da Cunha (1914: 167), coincide com o dia em que prefixara no momento de sua prisão, fato este que teve como consequência a excitação da imaginação religiosa e a retomada das tradições messiânicas, ainda muito vivas no imaginário sertanejo. A notícia de seu regresso e a coincidência da data que prefixara se espalharam pelos sertões, sendo estes fatos interpretados como mais um milagre praticado por este ente superior. Do ponto de vista dos desesperançados, era também a certeza de que podiam contar novamente com a presença e o apoio espiritual do

mestre e líder Antônio Conselheiro. As atenções das populações sertanejas dos Estados da Bahia e Sergipe, por conta do impacto de sua volta sobre o imaginário sertanejo, estavam quase que totalmente voltadas para Itapicuru, havendo de imediato, a retomada da efervescência sócio-religiosa que se alastraria por todo o Nordeste.

Com pouco tempo de seu retorno, ele já não era mais um simples peregrino ou conselheiro. Seu prestígio cresce em proporção quase que geométrica; seu status ascende nos referenciais de santidade da população, pois a partir de então ele passa a ser identificado como um santo ou o próprio Deus, o Bom Jesus Conselheiro, a própria imagem do Messias que a população oprimida há muito esperava. Essa metamorfose sofrida pelo Peregrino foi presenciada e descrita pelo Barão de Jeremoabo, grande fazendeiro dos sertões baianos e inimigo mortal de Conselheiro, no Jornal de Notícias, em sua edição de 04.03.1897, com a seguinte observação: "*(com a prisão de Conselheiro) reentrou a população no labor costumeiro quando, algum tempo depois reaparece inesperadamente este indivíduo. Então atuou com maior intensidade o jogo do fanatismo e Antônio Conselheiro já não era um penitente, era um enviado de Deus, o próprio Deus*". A grande verdade é que seu movimento, com o seu retorno, entra em ascensão. Seu prestígio extrapola as fronteiras nordestinas. Em 1877 já é notícia nacional. Euclides da Cunha (1914:164) registra este aparecimento na Folha Lammert, anuário de grande circulação e prestígio na capital do Império, que ressalta o prestígio de Conselheiro

entre os mais humildes. "Apareceu nos sertões do norte um indivíduo que se diz chamar Antônio Conselheiro, e que exerce grande influência no espírito das classes populares... vive a rezar terços e ladainhas e a pregar e a dar conselhos às multidões... movendo sentimentos religiosos, vai arrebanhando o povo e guiando a seu gosto"

Para o desespero das elites sertanejas, Antônio Conselheiro continuava sua peregrinação por todo o Estado de Sergipe e Bahia. Em escala crescente, sua chegada às cidades era sempre recebida com grandes festas e apoeteoses. Uma multidão estava sempre a segui-lo. Em todas as cidades visitadas, à exceção dos padres e das elites econômicas, era sempre recebido como se tratasse de uma encarnação de um santo muito poderoso. Tudo que tocasse assumia propriedades miraculosas: a sombra do vegetal sob o qual repousasse, bem como suas folhas se tornavam objetos milagrosos. Em quase todas as cidades visitadas, havia sempre um referencial de milagre atribuído aos poderes sobrenaturais do peregrino. Euclides da Cunha registra um desses casos em Chorrochó: "...e mais venerável talvez, pequena árvore, à entrada da vila, que foi por muito tempo objeto de uma idolatria extraordinária. A sua sombra descansara o peregrino. Era um arbusto sagrado. À sua sombra curavam-se doentes; as suas folhas eram panacéia infalível" (Cunha, 1914:168).

Conselheiro, por suas práticas e prédicas, serva cada vez mais de paradigma para a população oprimida, enfraquecendo, conseqüentemente, o poder da outrora toda poderosa

Igreja Católica Romana. Os ensinamentos dos curas e os preceitos oficiais da Igreja já não mais serviam como referência para as massas despossuídas do sertão nordestino. O Clero estava acuado, na defensiva. Em 1882, o arcebispo da Bahia procura pôr um paradeiro a essa situação e ao mesmo tempo recuperar o prestígio da Igreja Oficial junto às populações oprimidas. No dia 16 de fevereiro, D. Luiz envia uma circular a todos os párocos com proibições expressa à concessão de Púlpitos para a pregação de Antônio Conselheiro. Ao contrário das expectativas do bispo, essa circular não trouxe nenhuma consequência imediata, pois, além da credibilidade de Conselheiro, alguns padres tinham interesse que sua ação continuasse, porque suas prédicas resultavam sempre em fonte de renda para suas paróquias.

Sem dar a menor importância para a circular de D. Luiz que o proibia de fazer uso dos púlpitos, Conselheiro continuava cada vez mais comprometido com sua missão de levar a verdade evangélica aos mal-aventurados, compreendidos por ele como sendo todos aqueles que sofrem alguma forma de injustiça e precisam de uma palavra de conforto. Seu movimento já tem adeptos até mesmo em Salvador. O contingente de seguidores que estavam dispostos a qualquer sacrifício e que o obedeciam cegamente, era cada vez mais numeroso. Esse ajuntamento de povos humildes e explorados, quase todos armados e sob um alto grau de excitação, apavorava os grandes comerciantes e proprietários rurais das áreas de atuação sócio-religiosa de Conselheiro. Barão de Jeremoabo, em artigo no Jornal de Notícias do dia 04 de março de 1897, dá seu

testemunho do ambiente de intranquilidade vivido pelos grandes comerciantes e fazendeiros em toda a região de influência do peregrino. Aristides Milton (1897:15), relatando o clima de terror dos poderosos para com o movimento de Antônio Conselheiro e seus seguidores, diz *"embora nenhum fato positivo houvesse ainda denunciado, por parte de Conselheiro, intentos verdadeiramente criminosos, bem certo é que os fazendeiros e proprietários, residentes na zona por ele frequentada, mostravam-se receosos e alarmados. Nem era, certamente para tranquilizar a grande comitiva de Antônio Conselheiro, formada exclusivamente por pessoas fanatizadas, entre os quais ele dominava como mestre infalível e senhor absoluto"*

Se nos debruçarmos sobre este e outros depoimentos que ressaltam o grau de temor das categorias mais privilegiadas para com o movimento conselheirista, facilmente concluiremos de que os mesmos são indicadores da existência de uma percepção quase intuitiva por parte dos segmentos sociais dominantes de que a tendência de tal movimento seria evoluir para um conflito de dimensão imprevisível, já que ele começava a espelhar com muita nitidez os interesses e as contradições entre as diferentes classes no meio rural. Este aguçar das contradições era prova incontestável de que a discussão sobre a ética do direito natural invocada pelo peregrino começava a produzir seus primeiros resultados. Era o efeito esperado de que sua ética se chocava frontalmente com a estrutura de propriedade existente no meio rural. Todo esse clima sócio-político-religioso resultou na convicção dos

privilegiados de que este movimento caminhava naturalmente para um questionamento das estruturas de poder e propriedades estabelecidas, fato este que se concretizará a partir de 1893

Compartilhando da quase certeza de que o movimento liderado por Antônio Conselheiro trazia em si os germens da negação do sistema social estabelecido, muito embora a maneira de negar o posto e construir o novo se desse via discurso religioso, o delegado de Itapicuru, Luis Gonzaga de Macedo, como que antevendo os resultados de tal envolvimento, em novembro de 1886, redige uma carta bastante apreensiva e ao mesmo tempo muito elucidativa ao Chefe de Polícia da Bahia pedindo providências repressivas contra Conselheiro e seus seguidores. Apesar de encontrarmos contradições em sua longa carta, o sr. Luiz Gonzaga nos fornece, com sua descrição do movimento, material suficiente para entendermos o ambiente de apreensão que tomava conta da população mais abastada, assim como o conflito latente que perpassava o conjunto das relações sociais de então. A expectativa de conflito iminente já é denunciada logo no começo da carta quando ele, fazendo referência à construção de uma capela que Conselheiro e seus seguidores realizavam em Itapicuru, diz: *"conquanto esta obra seja de algum melhoramento, aliás dispensável para o lugar, todavia os sacrifícios e excessos não compensam este bem, e, pelo modo por que estão os ânimos, é mais do que justo e fundado o receio de grandes desgraças"*. Descrevendo a deferência do povo simples para com o peregrino e mostrando sua própria impotência, enquanto autoridade policial, frente ao

movimento, o delegado relata: "Para que V.S. saiba quem é Antônio Conselheiro, basta dizer que é acompanhado por centenas e centenas de pessoas, que ouvem-no e cumprem suas ordens de preferência às do vigário desta paróquia. O fanatismo não tem mais limites, e assim é que, sem medo de erro e afirmado nos fatos, posso afirmar que adoram-no como se fosse um Deus vivo. Nos dias de sermões e terços, o ajuntamento sobe a mil pessoas". Quando faz referência à disposição dos sertanejos de se submeterem a qualquer sacrifício para cumprir uma ordem ou função determinado pelo Bom Jesus Conselheiro, Luiz Gonzaga ressalta o fato de que não havia limites para sua concretização, sendo todos os meios válidos, desde que a missão fosse cumprida: "e esse dinheiro sai dos crédulos e ignorantes, que, além de não trabalharem, vendem o pouco que possuem e até furtam para que não haja a menor falta". Ainda sobre a liderança incontestada de Conselheiro afirma: "faz medo os transeuntes passarem por ali, vendo aqueles malvados reunidos de cacetetas, facões, facas, clavinotes, e aí daquele que for suspeito de ser infenso a Antônio Conselheiro". Sobre o poder absoluto de Antônio Conselheiro no termo de Itapicuru, ao ponto de intimidar o próprio clero local, ele constata que "os vigários das freguesias têm lido a pastoral do exmo. sr. arcebispo, proibindo os sermões e mais atos religiosos de Antônio Conselheiro, e exortando o povo para o verdadeiro caminho da religião: nesta, ainda não foi lida, sem dúvida pelo receio que tem o vigário de se revoltarem contra ele os fanatizados". Finalmente, traduzindo o grau de tensão que se fazia no simples ajuntamento de in-

justiçados sociais, o sr delegado termina fazendo o seguinte apelo: *"não convido esta ameaça constante ao bem público, e antes cumprindo prevenir atentados e desgraças, solicito de V.S um destacamento de linha para dispersar o grupo de fanáticos"* Não resta a menor dúvida de que este grito de pavor era compartilhado em todas as zonas de atuação apostolar do peregrino

Não só as elites econômicas estavam apreensivas. A Igreja Católica não se conformava com a perda crescente de sua hegemonia, como também não compreendia a omissão dos poderes constituídos para com tal movimento, pois, durante os últimos doze anos, ela já tinha solicitado medidas repressivas contra o "fanatizador" sem que houvesse o Estado tomado qualquer atitude capaz de inibir Conselheiro e seus séquitos. Era inaceitável que um pregador solitário continuasse a ameaçar impunemente o prestígio de uma instituição milenar e que por direito se considerava a única e legítima representante e intérprete das Palavras Sagradas. Era necessário agir com maior rigor, pois a simples emissão de circular proibindo o uso do Púlpito ou desautorizando-o de qualquer outra atividade religiosa já mostrava-se inócua. Em 1887, a diocese da Bahia mais uma vez tenta impor seu poder de polícia política: na mais vil de suas representações, envia um ofício calunioso ao presidente da província, exigindo do mesmo providências cabíveis e capazes de conter o *"indivíduo Antônio Vicente Mendes Maciel que pregando doutrinas subversivas, fazia um grande mal à religião e ao Estado, distraíndo o povo*

de suas obrigações e arrastando-o após si, procurando convencer de que era Espírito Santo"

Neste período, os sertões nordestinos estavam em efervescência. Por quase todos os recantos existiam movimentos insurretos ou insubmissos. O latifúndio escravista, base de toda a economia nordestina, entra em colapso. O açúcar, seu principal produto de exportação, perde a competitividade com a entrada de novos produtores que desfrutavam de um maior aperfeiçoamento produtivo, abarrotando o mercado europeu com um produto de melhor qualidade e preços mais atraentes. Na Bahia, por exemplo, a indústria açucareira reduz sua produção a *"menos de uma quarta parte de sua potencialidade produtiva"* (Garcez, 1799:11). Os dois outros setores básicos da economia baiana, a fumageira e a de exploração diamantífera, entram em decadência acelerada. As exportações desse Estado caem bruscamente, sofrendo o setor importados um processo inverso. As secas, que periodicamente assolavam a região, contribuíam para agravar ainda mais a crise sócio-econômica e aumentar as tensões sociais que tradicionalmente já eram explosivas. A produção de gêneros de primeira necessidade é cada vez menor, o que obriga o governo a fazer crescentes importações a um preço bastante elevado para o nível de renda da população, resultando, como consequência, um aumento da fome e da miséria em toda a zona rural.

Em 1888, o já conturbado sistema produtivo nordestino é surpreendido com um verdadeiro tiro de misericórdia: o fim do trabalho escravo. Essa atitude, muito embora socialmente

justa e louvável, contribui para desarticular quase por completo a combalida economia nordestina, pois não foi precedida de medidas que se faziam necessárias para que o sistema dependente do trabalho escravo reagisse sem grandes traumas. Por não terem sido indenizados com a libertação de seus escravos, os senhores proprietários passaram por um processo de descapitalização imediata, o que veio afetar diretamente todo o sistema produtivo. Na direção inversa, na medida em que o fim do trabalho escravo não foi precedido de uma ampla reforma fundiária capaz de absorver um contingente expressivo de ex-escravos, não restou a estes outra alternativa a não ser a de continuar na antiga propriedade como semi-escravos ou sair e se transformarem em errantes, engrossando a corrente de deserdados que vagueavam pelos sertões. Enfim, o Nordeste brasileiro, no último quartel do século passado, era o próprio retrato de uma economia em decomposição e de um quadro social prestes a explodir. Era o caos generalizado.

A libertação dos escravos teve um reflexo imediato sobre o movimento liderado por Antônio Conselheiro. Sendo uma das categorias sociais que desde o início de seu apostolado mereceu uma atenção toda especial, tendo, inclusive, realizado centenas de atos religiosos exclusivamente para os escravos¹, era de se esperar que, com sua libertação, um número significativo de antigos escravos - inclusive por não terem

1. Sobre a relação entre Conselheiro e os escravos, ver, entre outros, José Calasans: "Antônio Conselheiro e a Escravidão"

sido absorvidos produtivamente na condição de trabalhadores livres e nem poderem se reproduzir como produtores autônomos, já que se encontravam impedidos de ter acesso à terra - viesse engrossar as fileiras dos que acompanhavam Bom Jesus Conselheiro em suas missões intinerantes. A presença do negro não era algo estranho aos quadros conselheiristas, pois, como já nos referimos anteriormente, vários eram os escravos fugitivos que entravam na eclética composição social do séquito de Antônio Conselheiro.

Tal evasão de mão-de-obra, fenômeno não previsto pelas elites brasileiras, passou a ser um complicador a mais no já tumultuado quadro sócio-econômico da região. Os grandes proprietários rurais, até então senhores absolutos e autoridades incontestes em todo o meio rural, estavam imobilizados. Pela primeira vez, como classe dominante, sentiam-se impotentes para agir por conta própria, pois, contraditoriamente, o contingente de jagunços que sempre garantiu o domínio absoluto do grande coronel, se constituía, agora, uma ameaça efetiva a esse próprio poder que, de armas em punhos, garantiu durante séculos. Estavam agora em lados opostos, como inimigos da classe. Era, também, a primeira vez em sua história de dominação, que se viam questionados enquanto estrutura de poder. A solução foi apelar para que as autoridades constituídas intervissem diretamente no que julgavam ser a causa primeira de todo o processo de desorganização sócio-econômica: o movimento liderado por Antônio Conselheiro.

Assim como outros grandes fazendeiros da região,

Barão de Jeremoabo insistia em confundir causa e efeito. Em artigo já citado, onde acusa Conselheiro e seus seguidores de fazerem parte de uma seita comunista, não tinha a menor dúvida de que o único responsável pela quebra de rotina de trabalho nas grandes propriedades chamava-se Antônio Conselheiro. Sua compreensão era de que o apelo fanatizador do peregrino tirava o povo pacífico de seu labor costumeiro, pois *"o povo em massa abandonava suas casas e afazeres para acompanhá-lo"*. Nesse momento ele começa a reconhecer explicitamente a impotência das elites locais para deter o avanço deste movimento: *"Não havia com quem força bastante pudesse demover o povo dessa faina... tal foi o desvio de costumes que as autoridades deste termo se dirigiram aos governos pedindo providências"*. Apesar de todo o ódio nutrido contra Conselheiro, ele reconhece a liderança e a atração que o movimento conselheirista exercia sobre os mais humildes, principalmente os ex-escravos: *"Com a abolição do elemento servil ainda mais se fizeram sentir os efeitos da propaganda pela falta de braços livres para o trabalho. A população vivia como em delírio e a tudo que não fosse útil e agradável ao inculcado enviado de Deus, facilmente não se prestava"*. Continuando suas lamentações contra os efeitos desse movimento, Barão de Jeremoabo reconhece que as elites locais, outrora tão poderosas, não possuíam mais o controle absoluto sobre os destinos da população rural, pois Conselheiro agora era quem exercia de fato o controle pleno sobre a população humilde do sertão, fato este que acarretava consequências devastadoras sobre as estruturas sócio-políticas da região.

Sobre a força de trabalho, elemento fundamental na manutenção da unidade econômica e definidor da estrutura de poder, ele reconhece a perda de controle das elites locais sobre ela: *"Assim foi escasseando o trabalho agrícola e é atualmente com grande dificuldade que uma ou outra propriedade funciona, embora sem a devida regularidade"*

Na medida em que as contradições de interesses entre as diferentes categorias sociais se aguçavam, o ambiente social explosivo daí resultante criava as condições objetivas e subjetivas para a eclosão de movimentos sociais de toda a ordem, inclusive em sua variante messiânica. O Nordeste, como já nos referimos anteriormente, tinha uma vasta tradição desses movimentos, fosse em sua matiz indígena, sincrética, sebastianista ou simplesmente judaico-cristã. A região desfrutava de uma longa experiência com esses movimentos sociais, sendo difícil encontrar um momento em sua história em que não tivesse em andamento uma de suas manifestações².

No século passado, vários foram os movimentos sócio-religiosos que eclodiram na região nordestina, muito embora não tivesse ocorrido, pelas próprias características desses movimentos, nenhuma articulação entre si. Paralelo ao movimento de Antônio Conselheiro, por exemplo, no Cariri, região sul do Ceará, se desenvolvia desde o começo dos anos setenta, tendo a frente o polêmico Pe. Cícero, um movimento social de

2. Sobre a ocorrência de diferentes movimentos e suas diferentes matizes, ver Pereira de Queiroz, 1965

intensa espera messiânica. Um detalhe obscuro ainda hoje é se houve ou não uma tentativa de articulação entre ambos. Honório Vila Nova, destacado personagem da comunidade de Canudos, afirmou ao jornalista Nertan Macedo (Macedo, 1964) que um emissário do Pe. Cícero teria se deslocado até o arraial de Canudos, possivelmente, para articular formas de ações conjuntas entre esses dois movimentos. Porém, dada as características de cada movimento, é pouco plausível que esse fato tivesse acontecido realmente, pois, como chama atenção Ralph Della Cava (Della Cava, 1977:96), "*A causa do Pe. Cícero, ao contrário de Antônio Conselheiro, não era uma revolução social mas a redenção individual de cada um... Pe. Cícero, diferentemente de Antônio Conselheiro, inúmeras vezes procurou, obteve e cultivou a proteção da hierarquia política local*". Independentemente do direcionamento que o movimento de Juazeiro tenha tomado, o fato é que, a despeito de contar com mais de um século de existência, esse movimento ainda consegue manter acesa a chama da esperança, pois a espera messiânica é, simultaneamente, a espera de uma nova sociedade, e mobiliza centenas de milhares de pessoas humildes espalhadas por todos os Estados nordestinos.

A verdade dos fatos é que, ao contrário da historiografia oficial que insiste em reduzir esses movimentos a uma simples dimensão do fanatismo, a tradição messiânica na região se confunde com a própria história dos movimentos sociais do Nordeste, pois a história social e política desta região, desde a ocupação econômica até o começo do século XX,

nos mostra que toda vez que as contradições sociais se aguçavam, sempre que os conflitos sociais assumiam um caráter de luta aberta, os setores socialmente dominados e oprimidos tendiam a elaborar seus projetos sociais a partir de algum referencial presente em sua memória religiosa. Esta foi a história, com pequenas variações, dos movimentos sociais do Nordeste. Este foi o caso do movimento social liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel.

II.3 - Os Últimos Antecedentes

A proclamação da República tinha ocorrido em um passado ainda muito recente. As consequências desse acontecimento só muito lentamente iam se fazendo sentir nos sertões nordestinos, e, mesmo assim, produzindo poucas alterações na dinâmica e no cotidiano da população rural. Porém, as mudanças trazidas no bojo dessa nova forma de governo, notadamente as de natureza superestruturais, traduzidas principalmente pela separação da Igreja do Estado, tiveram influências profundas e decisivas na redefinição que iria sofrer a partir daí o movimento conselheirista.

A separação da Igreja do Estado, uma das exigências filosóficas da nova elite no poder, foi acompanhada de um conjunto de outras providências que iriam garantir de maneira definitiva a laicização das relações sócio-políticas. Estavam incluídas aí, entre outras medidas, a obrigatoriedade do casamento civil, a administração dos cemitérios pelas prefeituras municipais e a garantia de liberdade de expressão religiosa. Esses fatos não só abalaram o prestígio da Igreja como agrediram os valores religiosos da população sertaneja. A Igreja Católica que montara toda uma estrutura de prestígio, poder e dominação às expensas do Estado, e como aparelho ideológico, sempre se mostrara competente em suas realizações, além de muita fidelidade e subserviência ao poder estabelecido, encontrava-se agora desprotegida e até mesmo

perseguida pelos grupos que detinham a hegemonia do poder estatal.

Longe dos benefícios e favores do poder civil, inclusive das concessões pecuniárias, a hierarquia eclesiástica sentia-se impelida a reagir, até mesmo por instinto de preservação. Claro estava que esse conjunto de alterações ocorridas nas relações entre a Igreja e o Estado, teria reflexos imediatos sobre os valores sócio-religiosos da população. Vai ser em cima do choque causado nos valores religiosos que a Igreja iria se apegar como elemento de mobilização contra o "*Estado ateu*" que ameaçava e perseguia a "*única e verdadeira religião*". É contra essas mudanças e pelo seu novo status que ela se insurge e passa a estimular a desobediência civil. É quase certo que ela tenha estimulado Antônio Conselheiro em seus discursos antirepublicanos. Manoel Benício (1899:159) afirma que a Igreja teria se aproveitado da organização do serviço de estatística, onde o Estado buscava conhecer o perfil sócio-econômico da população, para lançar mão "*deste fato e divulgar pela boca de Conselheiro, que a República não só queria acabar com a religião como escravizar de novo todo aquele que fosse religioso, por isso mandara saber a religião de cada um*". É possível que o fato tenha acontecido realmente, pois, aos primeiros sintomas do conflito entre o Estado e a Igreja, Antônio Conselheiro incorpora ao seu discurso sócio-religioso denúncias explícitas contra a República, onde passa a acusá-la de ser ilegítima e perseguidora da "santa religião". Claro que setores da Igreja devem ter estimulado vários antigos

inimigos, porém não devemos supervalorizar esse fato em relação específica a Antônio Conselheiro. Independente do oportunismo assumido pela antiga igreja oficial, e esta tem sido sua marca histórica, não devemos esquecer que toda a cosmovisão de Antônio Conselheiro é de natureza teocrática e, por isso mesmo, incompatível com qualquer forma de governo que não a imperial. Daí poder se esperar como quase inevitável sua oposição "aos usurpadores" do poder legitimado por Deus. Essa reação do peregrino era quase previsível, independente de qual fosse a posição da Igreja.

Para Antônio Conselheiro, a Re-pública, - era assim que o peregrino costumava se referir à nova forma de organização política do Estado - pela sua própria terminologia, já era intrinsecamente ilegítima, por isso mesmo deveria ser condenada. Sua interpretação teleológica dos fatos sócio-políticos é levada às últimas consequências em seus discursos sobre a proclamação da República e a libertação dos escravos. A deposição da Família Real teria se dado como resposta vingativa dos senhores escravocratas ao fim da escravidão, e sobre esse fato ele denunciava: *"é preciso, porém, que não deixe no silêncio a origem do ódio que tendes à família real, porque sua alteza a senhora Dona Isabel libertou a escravidão, que não fez mais do que cumprir a ordem dos céus; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano"*. (Nogueira, 1978:180). Antônio Conselheiro vê a libertação dos escravos como a única respon-

sável pelo fim do Império, pois a classe escravocrata não perdoava tão magnânimo ato "Os homens (os escravocratas) ficaram assombrados com tão belo acontecimento, porque já sentiam o braço que sustentava o seu trabalho, donde formava seu tesouro, correspondendo com ingratição a insensibilidade ao trabalho, donde formava seu tesouro, correspondendo com ingratição a insensibilidade ao trabalho que desse povo recebia" (idem, 181). Finalmente, sobre a legitimidade da República, fica mais nítida ainda sua cosmovisão teocrática "Logo o poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como na espiritual, de sorte que, obedecendo ao pontífice, ao príncipe, ao pai, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a Deus só obedecemos... é evidente que a república permanece sobre um princípio falso e dela não se pode tirar consequência legítima: sustentar o contrário seria absurdo... porque vai de encontro à vontade de Deus, como manifesta ofensa a lei divina" (idem, 176) Pelo conteúdo do discurso de Antônio Conselheiro, podemos inferir que ele se recusava terminantemente a reconhecer a legitimidade nas novas autoridades da República, sendo mesmo sua postura um desafio aberto e um chamado ao confronto com o poder estabelecido, por não ter este a bênção do Oniciente.

A tendência observada no comportamento do peregrino era a de radicalizar suas posições contra o poder constituído - que ele identificava como a República - e seus aliados de classe. O ambiente de tensão cresce. No ano de 1892, refletindo esse aumento, três expedições policiais são enviadas

para conter a todo o custo Antônio Conselheiro e seus seguidores. Todas frustradas. Era a materialização do cerco imposto por todos os que se sentiam prejudicados ou ameaçados pelos efeitos do apostolado de Conselheiro. A própria Igreja Católica, que, por questão tática, mostrara, imediatamente após a proclamação da República, simpatia e que estimulara o peregrino contra o governo, agora o acusara "*como subversivo, contra a religião, à ordem pública e ao novo regime*" (Benício, 1899: 159-60).

Com a autonomia dos municípios, segundo o que rezava a constituição da Bahia de dois de julho de 1891, cabiam a esses arrecadar seus próprios impostos. Com a regulamentação do que dispunha a constituição e na ausência de um órgão de imprensa onde pudesse publicar os editais de cobrança de impostos, passou a ser muito comum sua afixação nas Câmaras e Prefeituras locais. Esse fato gerou de imediato uma reação de revolta e de indignação de todos aqueles que de fato se constituíam o alvo dos editais: a camada mais pobre e sofrida da população, pois, como era de costume, ninguém ousava cobrar impostos dos grandes proprietários, fossem esses comerciantes ou fazendeiros.

O ato dos editais repercutiu tão negativamente entre a população mais humilde, que forçou Antônio Conselheiro a sair de sua postura de relativa moderação para uma reação material concreta contra mais um ato de espoliação dos trabalhadores e, num ato de rebeldia declarada, reúne a população em praça pública, faz um discurso contra a República e

conclama a população à insubordinação e a não pagar imposto nenhum. Em meio a uma grande ovação, os editais são rasgados num gesto de coragem e sentimento de repugnância à República dos cororéis. Este ato de desafio aberto às autoridades ocorreu em vários municípios. Segundo Manoel Benício, o primeiro ato concreto de rebeldia teria ocorrido em Chorrochó, por ocasião de uma feira. Na feira em questão "chegara uma pobre curuca para vender uma esteira que deitara no chão. O arremate do imposto exigia cem réis pela porção do terreno que a esteira e a pobre velha ocuparam. Esta, que apreciara o valor da esteira em oitenta réis, reclamou, queixou-se em voz alta ao povo, chorando, lastimando-se

Juntou-se gente e todos davam razão à velhota.

- Pois como se há de pagar um tostão de imposto, quando o gênero todo que se vende vale quatro vinténs? Diziam.

Conselheiro, na prédica que fez essa noite referiu-se ao caso da velha alegando: 'eis aí o que é a República, o cativoiro, trabalhar só para o governo, é a escravidão anunciada pelos mapas (serviço de estatística), que começa. Não viram a tia Benta? É religiosa e branca, portanto a escravidão não respeita ninguém'" (Benício, 1899:161-62). A partir desse momento, segundo ainda o mesmo autor, vários foram os municípios que, estimulados pelo exemplo de Chorrochó e sempre sobre a firme liderança de Antônio Conselheiro, se insurgiram contra mais esta forma de espoliação do Estado.

Também Barão de Jeremoabo, em artigo citado anteriormente, nos lega seu depoimento, enquanto testemunha ocular, do que foi na realidade a reação contra os atos de cobranças de impostos. Seu depoimento é de grande valor histórico pois, além de ter vivenciado a rebelião popular, sua posição de líder político e de grande fazendeiro na região, nos permite perceber o sentimento de indignação das classes dominantes às respostas insubmissas das massas populares que se sucediam em cadeia. Segundo seu relato, ao serem cobrados no Soure os impostos em um dia de feira, o povo, "obedecendo a doutrina de Antônio Conselheiro contra a República, fêz em pedacos as tabuletas em que estavam afixados para a devida publicidade, na falta de imprensa, o orçamento e a postura municipal, e prorrompeu em gritarias infernais aos atos de foguetes contra o pagamento de impostos... uma horda de mais de quinhentos homens, carregando armas de fogo, facões, cacetes e chucos, fora os índios de mirandela com arcos e flechas, percorrendo as ruas com ameaças, insultos e impropérios protestando se se de novo fossem colocadas tabuletas seriam outra vez depredadas e ninguém, absolutamente ninguém, pagaria um real de imposto porque não reconheciam e nem obedeciam às leis da 'República'". Era a colheita das sementes que havia plantado desde sua chegada aos sertões baianos em 1874. As massas em delírio e sob a firme liderança de Antônio Conselheiro agora desafiavam abertamente e de maneira direta as autoridades constituídas. O sermão do peregrino, como que em mensagem direta às autoridades estaduais, agora afirmava não reconhecer o governo republicano nem a autoridade dos seus assecias

estaduais. Avisava que o povo explorado passaria a reagir a qualquer nova tentativa de espoliação.

O Pânico, como era de se esperar, tomou conta das elites sertanejas. Mesmo em cidades onde a insubmissão camponesa ainda não havia eclodido, o ambiente era de medo e perplexidade.

Após os protestos de Chorrochó, Soure e Amparo, lugares onde as autoridades municipais se viram impotentes para esboçar qualquer reação às manifestações enfurecidas das massas, Conselheiro percebeu que o poder dos grandes proprietários, representado em cada município nas figuras do Prefeito, Juiz, Padre e Delegado de Polícia, não ficaria por muito tempo de braços cruzados. Ele entendia com muita lucidez que a atitude das quebra e queimas dos editais de cobrança de impostos era muito mais profunda do que um mero protesto a uma simples cobrança de imposto. Sabia que, simbolicamente, com este ato, eles estavam desafiando a própria estrutura de poder e ao mesmo tempo, questionando todas as formas de injustiça do sistema social vigente. Conselheiro, enfim, tinha a certeza de que seu encontro com as forças da repressão era só uma questão de tempo.

A notícia de que estavam ocorrendo vários focos de insubordinação nos sertões baianos explodiu em Salvador como uma grande bomba. Medidas capazes de freiar a insubmissão e de eliminar definitivamente Antônio Conselheiro e seus seguidores eram exigidas por lideranças políticas, econômicas

e eclesiásticas. De pronto, o Governador envia ao encalce dos insurretos um contingente policial bastante numeroso que, sob o comando do tenente Virgílio de Almeida, tem ordem expressa de eliminar a todo o custo esses agentes da subversão e da desordem. Após uma viagem cansativa de alguns dias, chegando em Maceté, lugarejo situado entre os povoados de Tucano e Cumbe (atual Euclides da Cunha), o embate entre as forças da repressão e as forças da nova ordem ocorre finalmente. O confronto foi assim registrado por Euclides da Cunha: "*As trinta praças, bem armadas, atacaram impetuosamente a turba de penitentes depauperados, certo de os destroçarem à primeira descarga. Deram, porém, de frente, com os jagunços destemerosos. Foram inteiramente desbaratados, precipitando-se na fuga, de que fora o primeiro a dar exemplo o próprio comandante*" (CUNHA, 1914:180). Apesar da surpresa causada entre os agentes da repressão, o desbaratamento da expedição policial não intimida as autoridades de Salvador que, incontinente, enviam um novo contingente policial aos sertões baianos. Esta, ao contrário da primeira expedição, não se aventura a um confronto em uma região conhecida pelo inimigo como a palma da mão. Chegando à Serrinha, bem antes das armadilhas dos sertões, as forças policiais resolveram encerrar a missão, voltando para Salvador sem que um só tiro houvesse sido dado.

A notícia do desmantelamento das forças repressivas pelos conselheiristas se propagava com a velocidade de um raio. Ao contrário da reação de indignação e perplexidade causada em Salvador e entre as elites sertanejas, no interior

do Estado, nas camadas mais humildes e exploradas da zona rural, a resposta foi a explosão de uma enorme euforia e de grande contentamento. O momento de êxtase da população parecia refletir a certeza de que a vitória de Conselheiro e seus seguidores era, simultaneamente, a vitória de cada um dos milhões de oprimidos em sua luta contra a opressão do latifúndio, pelo direito ao resultado de seu trabalho e pela própria vida.

O sucesso militar das forças populares teve, de imediato, duas consequências que iriam se refletir profundamente sobre o cotidiano da população e sobre a dinâmica que assumiria, a partir daí, o movimento liderado por Antônio Conselheiro. A primeira delas foi o fim da crença tão difundida, entre os socialmente dominados, da invencibilidade das forças governamentais. Esse tabu, que durante alguns séculos inibiu movimentos de revolta popular, estava, a partir de agora, definitivamente desmoralizado. O povo pobre e explorado do sertão passou a acreditar, para o desespero das elites baianas, que era possível vencer seus inimigos e exploradores. Estava começando, embora de uma maneira incipiente, o fim da era do medo e da submissão.

A segunda consequência vai se refletir diretamente sobre o imaginário religioso da população e terá como resultado imediato o crescimento da efervescência religiosa e do messianismo. Para esse fato miraculoso - a vitória militar dos conselheiros -, a população pobre tinha uma certeza e uma explicação: o Santo Peregrino possuía mesmo, poderes sobre-

naturais e era um enviado de Deus que viera com a missão de proteger e salvar a humanidade. A partir desse fato, Bom Jesus Conselheiro passou a ser, para muitos, o Messias de que há muito o sertanejo esperava.

II 4 - Canudos A Canaã Sertaneja

Os acontecimentos recentes de Meceté tinham provocado uma repercussão bastante intensa em todos os quadrantes dos sertões nordestinos, principalmente entre os setores mais humildes da população. Como já mencionamos, os choques entre as forças do governo e os conselheiristas há muito já eram esperados pelos diferentes agentes sociais. Desde o início do apostolado de Antônio Conselheiro, as relações entre ambos já eram marcadas por hostilidades recíprocas. Nos anos setenta e oitenta do século passado, vários foram os documentos enviados às autoridades governamentais pedindo providências contra o movimento conselheirista e antevendo conflitos sangrentos. Apesar da parcialidade desses documentos, o certo é que o potencial de antagonismo de interesses entre eles já se fazia presente desde o início das peregrinações de Antônio Conselheiro. A radicalização das posições, principalmente por parte dos inimigos do peregrino, já era perceptível desde a prisão deste em 1876. Recorde-se que este incidente só não teve consequências desastrosas para ambos os lados porque o próprio Conselheiro interveio junto a seus partidários e os persuadiu a não esboçarem nenhuma forma de reação. A partir desse fato, tornou-se possível perceber uma certa regularidade no crescimento das tensões que perpassavam as relações entre os conselheiristas e os agentes da "ordem", o que permitia ao observador mais atento prever encontros violentos entre estes dois grupos antagônicos. Apesar desse

quadro de radicalismo, Conselheiro parecia manter, até então, uma postura de quase indiferença para com os perigos e ameaças causados por sua peregrinação.

Tendo sempre como referencial a prática apostolar dos cristãos primitivos, modelo em que se inspirava desde sua saída do Ceará, em 1873, Conselheiro tinha predicado pelos sertões nordestinos durante exatos vinte anos. O ódio crescente que as elites nutriam pelos resultados dessa prática sócio-religiosa passou a exigir do peregrino uma redefinição de seu modelo apostolar. Após o encontro com as forças de repressão ocorrido em Maceté, ele percebe que se tornava impossível manter sua experiência intinerante, pois compreendia que a vitória obtida sobre as forças policiais estava longe de significar que a guerra contra seus inimigos, todos eles bastante poderosos, estivesse ganha. Conhecedor do espírito vingativo das classes dominantes, inclusive a ira que esta alimentava contra seu trabalho, o peregrino tinha certeza da vinda de novos e maiores contingentes policiais. Tudo era só uma questão de tempo. Não sendo nenhum ingênuo, pois já demonstrara conhecer perfeitamente os mecanismos utilizados pelas elites rurais quando se tratava de defender seus interesses, tinha ele o exato conhecimento da dimensão do seu apostolado e a consciência de que essa prática se chocava, frontalmente, com um conjunto de interesses bastante poderosos. Com o fechamento do cerco sobre ele e seu movimento, o peregrino reconhece que, definitivamente, não tinha mais condições de manter sua peregrinação com um mínimo de

segurança para si e para seus acompanhantes e ouvintes. Já que a motivação básica dos seus inimigos, e isto eles já haviam deixado bastante claro com o incidente de Maceté, era sua eliminação física. É, pois, dentro desse quadro de ameaças concretas e crescentes que Antônio Conselheiro se vê compelido a redefinir sua prática apostolar.

Com a decisão tomada, pois como acabamos de demonstrar, o modelo intinerante oferecia sérios riscos, e por isso mesmo, tornava-se impraticável, Antônio Conselheiro mais uma vez faz uso de sua memória religiosa. Sendo um profundo conhecedor da história do cristianismo, principalmente em sua fase inaugural, ele não teve muita dificuldade em rememorar uma das formas clássicas que tinha marcado profundamente o estilo de vida dos primeiros cristãos. É no Novo Testamento, principalmente nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, e em um grande número de livros apócrifos que descreviam os primeiros anos do cristianismo, onde se relata a vida das comunidades cristãs primitivas, nas formas prediletas que aqueles cristãos encontravam para vivenciar os ensinamentos evangélicos, que Antônio Conselheiro encontra inspiração para a criação de sua nova forma de apostolado.

Conselheiro não foi o primeiro a tentar reviver o cristianismo em sua fase inaugural. Como um dos marcos de referência dos primeiros anos do cristianismo, a forma de organização social, que se caracterizava pela fraternidade entre irmãos e por uma rígida comunhão de bens, tinha extrapolado os limites reais de sua existência e tido uma influên-

cia decisiva sobre um conjunto de movimentos sócio-religiosos que eclodiram na Europa durante as Idades Medieval e Moderna. Em quase todos esses movimentos, como tivemos oportunidade de comentar alguns deles no início deste trabalho, o modelo de organização social das comunidades cristãs era sempre oferecido como sucedâneo ideal à estrutura de organização vigente. Constituiu-se, em última instância, na contraproposta dos oprimidos social e politicamente às formas de organização social opressora.

Conselheiro, mesmo desconhecendo a ocorrência desses movimentos, elabora um processo de resgate histórico mais ou menos semelhante. Sendo ele um crítico feroz do modelo de sociedade existente, tendo inclusive rompido com tudo o que pudesse se identificar com a recém proclamada República, vê-se, em um curto espaço de tempo, na contingência de ter que oferecer alternativas ao modelo que denunciava como opressor, ateu e ilegítimo.

Para a construção da comunidade a que se propunha, Conselheiro necessitaria escolher com urgência um espaço que comportasse seu desenvolvimento e fornecesse a infra-estrutura mínima que permitisse seu pleno funcionamento. Para sua instalação, era imprescindível que o lugar escolhido recaísse sobre uma região que fosse capaz de fornecer, a um só tempo, condições mínimas de defesa contra os inimigos externos, acesso fácil a outras comunidades - condição indispensável para eventual suprimento de gêneros de primeira necessidade - além de facilidade de comunicação, o que garantiria, simul-

taneamente, a continuidade de suas pregações religiosas e o recrutamento de novos adeptos, bases mínimas de funcionamento autônomo. A comunidade teria, prioritariamente, de se situar numa região que, estrategicamente, garantisse seu desenvolvimento como epicentro de irradiação de seus ensinamentos e experiências para outras áreas sertanejas. Era necessário, portanto, que a densidade populacional da região fosse suficiente para lhe oferecer condições de crescimento quase ilimitado. A escolha da área recaiu sobre Canudos, fazenda abandonada à margem do rio Vasa-Barris e entrecortada por vários afluentes deste. Este local, que há muito já era conhecido por Antônio Conselheiro e seus seguidores, fornecia as garantias para a instalação desta nova experiência sócio-religiosa.

Do ponto de vista da estratégia defensiva, Canudos estava situada numa região privilegiada, pois oferecia, simultaneamente, as condições favoráveis de defesa e de ataque. A peculiaridade do terreno, envolto por altas serras e colinas separadas por profundos vales e desfiladeiros, apresentava uma defesa natural e segura para seus habitantes. Ninguém podia chegar ao arraial de Canudos sem ser obrigado a penetrar em grandes e acidentados vales e desfiladeiros, armadilhas quase sempre fatais para quem desconhecesse as artimanhas e peculiaridades do terreno. Essas condições geofísicas, por si só, já garantiam uma relativa proteção aos moradores de Canudos contra eventuais investidas militares. A vegetação da região, por sua vez, também se constituíam num forte aliado para os moradores da área. Estes, exímios conhe-

cedores da flora local e vestidos com roupas apropriadas, todas feitas em couro, se protegiam contra as agressões dos amolados espinhos e cipoais. O mesmo não ocorria com os não nativos, que viam seus corpos dilacerados por afiados espinhos quando da menor tentativa de se embrenhar na vegetação. Essa flora, característica dos sertões, mostrar-se-á, durante a guerra, como um dos mais temíveis inimigos das forças invasoras, tendo merecido de Euclides da Cunha a poética descrição: "*Sob o influxo das chuvas, revestem-se os amplos tabuleiros, as encostas das serras e os fundos dos vales, de uma vegetação exuberante e forte, vegetação intensamente tropical, cerrados extensos impenetráveis, em cujo seio a trama inextrincável das liamas se alia aos acúleos longos e dilacerantes dos cactos agrestes*" (CUNHA, 1966:580).

Canudos oferecia também as condições privilegiadas no que diz respeito ao abastecimento de água. Elemento raro e indispensável para a sobrevivência nos sertões, a comunidade possuía um considerável potencial hídrico. Além da existência de vários afluentes, Canudos dispunha do caudaloso Rio Vasa-Barris que, das costas das montanhas e penhasco, corria sinuosamente até a praça central, onde abastecia a população.

Sobre a existência de fácil acesso a outras comunidades, uma das condições indispensáveis para o processo de irradiação dos exemplos e ensinamentos da Santa Comunidade, Canudos se situava numa posição geográfica bastante estratégica. Situada na Comarca de Monte Santo, distante apenas 14 léguas da sede, por ali passavam as estradas do Cambaio, do

Calumbí ou do Rosário, de Massacará, de Jeremoabo, caminho aberto à penetração do Rio São Francisco De Canudos, na direção do Oeste, partiam as estradas de Uauá e Canabrava. Além dessas estradas, que eram por todos conhecidas, passavam outras que davam acesso a Rodelas, Várzea da Ema, Vargem do Rio São Francisco, Pambu e Capim Grosso, porém essas só eram conhecidas pelos moradores de Canudos, o que se constituiu num excelente meio de propagação de nova missão apostolar. (FERREIRA DA CUNHA, 1973 489)

Após a definição do lugar que sediaria a santa comunidade, Antônio Conselheiro se dirige para o arraial de Canudos, chegando com sua comitiva de aproximadamente 600 pessoas em junho de 1893. Segundo o relato do Dr. Salomão de Souza Dantas, procurador público de Itapicuru, que teve contacto com o peregrino e seus acompanhantes dias antes de sua chegada a Canudos, o número de mulheres era bem maior, representando aproximadamente 2/3 do total.

Imediatamente após sua chegada, uma das primeiras iniciativas de Conselheiro e de seus seguidores foi a criação da Guarda Católica, também conhecida por Santa Companhia ou Companhia do Bom Jesus. Essa instituição, além de outras atribuições, teria funções paramilitares, ficando sobre sua inteira responsabilidade a guarda pessoal do peregrino e a defesa permanente da comunidade de Canudos. Sob a firme liderança de João Abade, também conhecido como "Comandante da Rua", ela controlava todas as atividades e movimentos no arraial. Ninguém entrava ou saía de Canudos sem a autorização

prévia da chefia da Guarda. Nesta, havia uma elite, constituída por 12 pessoas da mais inteira confiança do peregrino, que formavam o conselho político da Santa Comunidade. Numa cabal prova de que esse movimento se inspirava na vida de Jesus, os componentes desse conselho passaram a ser chamados e tratados de apóstolos. A nível de instância de poder, eles se encontravam abaixo somente da autoridade do Conselheiro, que se reservava o direito da última palavra. Abaixo deste, o conselho de apóstolo era a instância de decisão máxima de Canudos.

A criação da Guarda Católica, longe de significar qualquer postura belicosa por parte de Conselheiro e seus seguidores, como pregavam abertamente os inimigos de Canudos - incluindo neste rol a Santa Missão chefiada por Frei João Evangelista, que em seu relatório fez graves e mentirosas acusações sobre os objetivos da Guarda - ela era a expressão material da consciência de Conselheiro de que seu apostolado apresentava uma ameaça potencial às estruturas de poder e propriedade vigentes nos sertões. Era a certeza de que o ódio dos eternos inimigos tendia a aumentar com seu novo modelo apostolar, pois agora ele não mais se limitava aos tradicionais sermões e conselhos, mas procedia à operacionalização de suas prédicas, traduzidas na criação de um espaço alternativo onde os humildes e desesperançados pudessem viver. Uma realidade social nova e longe de qualquer forma de opressão, miséria, prepotência e injustiça social.

Claro estava, e parece que o peregrino tinha cons-

ciência disto, que este novo modelo de organização social iria aguzar ainda mais as contradições da classe nos sertões nordestinos, principalmente porque esta nova forma de organização social iria, inevitavelmente, servir de paradigma e de referência a todas as regiões limítrofes de Canudos, situação que levaria mais cedo ou mais tarde a um questionamento das formas tradicionais de vivência social. Paralelamente aos resultados que estes referenciais fatalmente causariam sobre os sertões, incluindo aí a descoberta por parte da população social e politicamente marginalizada da existência de novas formas possíveis de organização social, a atração que Canudos exercerá sobre essa população será suficiente para minar definitivamente toda a estrutura sócio-política baseada em relações semi-servis. A descoberta de novas formas de existência social e a possibilidade de ser participante desse novo mundo são suficientes para quebrar todos os compromissos sócio-políticos que os prendiam aos grandes proprietários como condição de acesso à terra. A criação da Guarda Católica foi, portanto, a antevisão - e isto está bastante patente no citado relatório do frei João Evangelista - de que Canudos, pela forma "sui generis" de sua organização social, seria incompatível com o modelo tradicional e opressor vigente, o que resultaria inevitavelmente em choques entre ambas as formas de organização sócio-política.

As precauções tomadas, portanto, eram procedentes, pois o impacto que Canudos causou em todos os quadrantes dos sertões nordestinos foi, simplesmente, arrasador. A notícia

de que Antônio Conselheiro resolvera criar uma comunidade autônoma em relação ao poder estatal e, ao mesmo tempo, imune à prepotência dos grandes proprietários, se espalhou pelos sertões com muita rapidez. A informação de que ela se encontrava aberta, à exceção dos republicanos, protestantes e maçons, para todos os que quisessem viver de acordo com os ensinamentos do Bom Jesus Conselheiro, causou uma grande onda de agitação entre os sertanejos desesperançados. Um clima social de quase histeria sacode as áreas mais próximas da comunidade e as regiões onde o peregrino anteriormente havia desenvolvido seu apostolado. Era quase uma apoteose sertaneja e motivos para tal euforia não faltavam. Os últimos acontecimentos - a vitória em Maceté ontem e, hoje, a existência de uma comunidade paradisíaca - estimulavam intensamente o potencial messiânico da população. O fato de camponeses mal armados desbaratarem um contingente policial, tido e havido como invencível, e a criação de um espaço social livre de doenças, fome e opressão, não deviam se constituir coisas normais. Algo de miraculoso, segundo a opinião camponesa, sempre muito dotada de um sentimento místico e com esperança de que uma intervenção sobrenatural, estava por acontecer. Em sua leitura mística, e esta era uma das formas possíveis de analisar os fatos sócio-políticos, estas ocorrências só se justificavam com a confirmação da justeza da espera secular da vinda do Messias. Para o imaginário sertanejo, os fatos se encaixavam perfeitamente. o Bom Jesus Conselheiro era mesmo o Messias esperado e Canudos a Canaã sertaneja. Em seu universo místico, todos os sinais apontavam para o início do milênio.

O grande comentário nos sertões nordestinos era a criação de Canudos. A imaginação criativa dos sertanejos logo atribuiu poderes miraculosos ao novo espaço santo. Era o lugar da promessa. Numa adaptação dos textos bíblicos à nossa realidade sócio-cultural, Canudos passou a ser descrita como o lugar onde "*no leite do seu rio (Vasa Barris) corre leite e que são de cuscut suas barrancas*". Segundo a crença difundida, a simples presença de um necessitado em seu território, desde que contasse com a graça do Bom Jesus Conselheiro, fazia com que todos os seus problemas fossem resolvidos. Por todos os sertões, o cancioneiro popular improvisava suas impressões e alardeava os poderes miraculosos do lugar e do peregrino. Dezenas de notícias de milagres ocorridos em Canudos eram espalhados quase diariamente por todas as regiões sertanejas. Conselheiro passou a ser comentado até mesmo no litoral, inclusive Salvador. Os limites territoriais dos sertões são extrapolados e seus poderes são cantados em prosas e versos, fora mesmo da região nordestina. Verso como: "*Quem quiser remédio santo, lenitivo para tudo, procure Conselheiro, que ele está lá em Canudos*" (CALASANS, 1959:62), retratava bem a mística que se criou em torno do novo líder espiritual dos oprimidos. Definitivamente, Conselheiro havia se consolidado nos padrões de santidade da população.

Uma das consequências imediatas do impacto desses acontecimentos sobre o comportamento sócio-religioso da população foi a atração que Canudos passou a exercer sobre os sertanejos mais humildes. De repente, parecia que todos os

sertões queriam migrar para a nova Canaã. Segundo Calasans (1974:466), se dirigia para lá gente de Sergipe, Pernambuco e Bahia, sobretudo de Itapicuru, Entre Rios, Inhambe, Conde, Pombal, Monte Santo, Alagoinha, Massacará, Jeremoabo, etc. Eram pessoas de recursos, que vendiam sua terra e seu gado, homens e mulheres paupérrimos; índios do aldeamento de Miradela e Rodela; pretos libertados pela lei áurea, doentes mentais, aleijados e incapacitados. A composição social era muito heterogênea, mas com a predominância de inválidos e da população mais humilde dos sertões. Segundo notícia publicada no Jornal Diário de Notícias da Bahia, em sua edição de 19 de julho de 1893, portanto menos de um mês de fundação de Canudos, "*mais de duas mil pessoas havia tomado a direção de Canudos; destas, somente 500 eram válidas*". A presença de um contingente tão numeroso de doentes justifica-se pela crença no poder curativo que era atribuído ao santo peregrino. A insistência com que eram repetidas as notícias dos milagres estimulavam a crença dos que eram física e psiquicamente incapazes de que a única solução para suas deficiências encontrava-se no santo povoado. Somente o santo peregrino poderia restabelecer seu estado de saúde. Esse ambiente de boatos e notícias de que acontecimentos fantásticos estavam acontecendo em Canudos, contagiava, também, os que possuíam apenas carência material. Todos acreditavam que Canudos, a terra prometida e esperada, tinha resposta para todos os desesperançados. A crença de que se iria encontrar um lugar miraculoso e uma nova forma de vivência social, longe de qualquer forma de injustiça social, opressão ou mesmo doenças, faz

dezenas de famílias se deslocarem diariamente para Canudos. Segundo o registro de Euclides da Cunha (1914:187), "chegavam (diariamente) sucessivas caravanas de fiéis. Vinham de todos os pontos, carregando os haveres todos, e, transpostas as últimas voltas do caminho, quando divisavam o campanário humilde da antiga capela, caíam genuflexos sobre o chão as-pérrimo. Estavam atingindo o termo da romagem. Estavam salvos da pavorosa hecatombe, que vaticinavam as profecias do evangelizador. Pisavam, afinal, a terra da promessa - Canaã sagrada, que o Bom Jesus isolara do resto do mundo por uma sincura de serras". Esta parecia ser a sensação de todos que chegavam a Canudos

O impacto de Canudos era crescente. Num espaço de poucos meses, num raio de mais de 100 Km do arraial, as vilas e povoados pareciam ficar desertos, tal a migração massiva para o santo povoado. As fazendas vão se esvaziando. O sistema produtivo da região, quase todo ele baseado no trabalho semi-servil, ameaça entrar em colapso. As elites rurais passam a entrar em pânico. Estava em jogo o próprio poder tradicional, poder este que se estruturava a partir de um conjunto de relações tácitas de dominação/subordinação, produto do monopólio da terra e da relativa abundância de mão-de-obra barata existente nos sertões. O Barão de Jeremoabo, um dos ameaçados da perda de poder, bradava no Jornal de Notícias do dia 04 de março de 1897: "Alguns lugares desta comarca e de outras regiões circunvizinhas, e até do Estado de Sergipe ficaram desabitados tal a aluvião de famílias que subiam para Canudos, o lugar escolhido por Antônio Conselhei-

ro para o centro de suas operações. Causava de verem-se expostas à venda, nas feiras, extraordinárias quantidades de gado cavalariço, vacas, caprinos, etc. O anelo extremo era vender, apurar algum dinheiro e ir repartir com o Santo Conserveiro". Este relato reflete bem o estado de desespero que se apoderou das elites e, em contraste, o clima de euforia por parte da população humilde que se via, de repente, em condições de romper definitivamente com as amarras do sistema de relações opressor e poder optar pela construção, como partícipe efetivo de uma nova e justa ordem social

Os recém-chegados, após a triagem feita pela guarda católica, e a constatação de que não se tratavam de maçons, republicanos, protestantes e nem de agentes espiões do governo, recebiam terrenos para a prática de agricultura e lotes de terra em lugares previamente estabelecidos para a construção de suas casas. A maneira peculiar de construção e a forma de distribuição espacial das habitações pareciam obedecer a uma ordem anteriormente estabelecida, pois as construções em forma de xadrez mostraram, durante toda a duração da guerra, se constituir num eficiente sistema de defesa e de ataque, permitindo, de qualquer ponto, atirar para os quatro flancos. Euclides da Cunha, em várias reportagens para o jornal O Estado de São Paulo e em vários momentos em Os Sertões, principalmente quando usa brilhantemente a figura "tróia de taipo" (1914:183), compartilha desta mesma compreensão. Em reportagens nas edições dos dias 22.09 e 11.10.97, ele chama atenção para o fato dessas construções peculiares servirem

eficientemente para o sistema de defesa do arraial. Na primeira reportagem, ele diz que *"as casas dispõem-se de modo tal que de qualquer das quatro esquinas, o inimigo, sem mudar de lugar, rodando apenas sobre os calcanhares, atira para os quatro pontos do horizonte"*. Na segunda, relata a eficácia militar de tais ordenações espaciais: *"É um quadro surpreendente, o deste acervo incoerente de casas - todas com a mesma feição e a mesma cor, compactadas e unidas no centro de cada um dos bairros distintos, esparsos e militarmente dispostas em xadrez nos intervalos entre elas"*.

Os relatos trazidos pelos que conheceram Canudos e a dificuldade com que esta aparente distribuição caótica bloqueou às forças inimigas, parecem confirmar que Conselheiro, um exímio construtor, usou todos os conhecimentos arquitetônicos que possuía para a edificação de uma eficiente forma de defesa e ataque. A convicção desta postura intencional fica clara em vários trabalhos publicados posteriormente. O Dr. César Zama, médico e deputado baiano por várias legislaturas, e uma das personalidades da época a denunciar a barbárie cometida pelo exército brasileiro contra os habitantes de Canudos, assim escreveu sua percepção da intencionalidade e a eficiência da grande armadilha que era Canudos: *"Não há mal absoluto, já disse alguém. Se o Coronel Moreira César não tivesse sido a primeira vítima, e penetrasse na praça com todas as forças de seu comando para arrasá-la, como provavelmente era sua intenção, ninguém teria escapado; talvez não ficasse quem nos trouxesse notícias do desastre"*. (ZAMA, 1989:27).

Tais dados nos são importantes, não pela dimensão da estratégia militar em si, mas por eles esconderem a certeza de que Conselheiro e toda a comunidade de Canudos tinham consciência da ameaça constante que pairava sobre suas cabeças. Dentro de uma perspectiva sociológica, a descrição da arquitetura ou a distribuição espacial das habitações só é relevante na medida em que expressem o estado de espírito de um povo subalterno em sua luta pela sua autonomia e contra todas as formas de opressão social. A maneira peculiar da construção de Canudos, longe de refletir a decrepitude de uma raça, como afirma Euclides da Cunha (1914:185), nos atesta a convicção de todos os que faziam a comunidade de Canudos, ou pelo menos a de seus dirigentes máximos, de que a sua organização social era incompatível com o sistema social excludente baseado no latifúndio e na opressão de classes. Era, em última instância, a expressão da consciência de que, pelos danos que causavam ao modo de produção opressor, as elites rurais tentariam a todo o custo destruir essa experiência de vida comunitária.

Como já mencionamos anteriormente, nem todos tinham acesso fácil ou automático a Canudos pois, além de comungar com os valores sócio-religiosos da comunidade, o futuro pretendente tinha que provar que não era maçom, protestante e nem republicano. Uma vez aceito como novo membro da família canudense, fato este que se materializava na indicação do espaço para a construção da futura habitação e na definição de sua futura atividade no sistema produtivo - a única exceção dos enfermos e dos incapacitados física e mentalmente -,

cabia ao recém-ingresso abrir mão de seus bens materiais, em proveito da comunidade. Ela era responsável por gerir todos os bens e toda a riqueza produzida ou incorporada ao seu meio.

Há uma controvérsia bastante grande sobre o quanto o novo integrante da comunidade devia entregar à Guarda Católica. Frei João Evangelista, em seu famoso relatório, diz que o princípio geral pregado por Conselheiro era o de que "*quem tiver bens, disponha deles, e entregue o produto da venda ao Dom Conselheiro, não reservando para si mais que um vintém em cada 100\$*". O mesmo percentual, isto é, 99% de tudo que possuía, é testemunhado por Euclides da Cunha (1914:191). Abelardo Montenegro (1973:131) fala em 50%. José Calasans (1974:473) afirmam não existir um percentual fixo, cabendo ao recém-ingresso dar para a comunidade o que bem entender. Porém a nosso ver, pela própria característica da santa comunidade, pela maneira como era coletivizada a propriedade dos meios de produção e de todos os bens que ingressavam em Canudos, pelos próprios referenciais que serviram de inspiração para sua organização social, as comunidades cristãs primitivas, o percentual devia se aproximar dos 100%. As informações transmitidas por estudiosos da época, ou por depoimentos de sobreviventes de Canudos, a exemplo do cearense Honório Vila Nova, irmão do famoso comerciante Antônio Vila Nova, uma espécie de secretário econômico da comunidade, nos deixa a certeza de que este percentual se aproximava da totalidade dos bens possuídos, pois a apropriação dos bens

materiais, à exceção da habitação, vestimentas, apetrechos de trabalho e das armas de uso privado, se chocava frontalmente com os valores e os modelos que norteavam a sociedade canudense. Também uma leitura atenta das prédicas de Antônio Conselheiro nos permite inferir que a quantidade entregue à comunidade era em torno de 100%, pois, entre os textos extraídos da Sagrada Escritura e que foram incorporados às suas prédicas (ver NOGUEIRA, 1978) encontramos, por exemplo, na página 151, uma citação de Lucas, cap. 14, v. 33, onde ele diz: *"Assim, pois qualquer de vós que não der de mão a tudo o que possuir, não pode ser meu discípulo"*. Dentro do mesmo espírito de repulsa às coisas materiais, pois sua apropriação individual fere o princípio da ética do direito natural, Conselheiro busca sua inspiração em Mateus, cap. 19, v. 24: *"Mais fácil é passar camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino do céu"*. (NOGUEIRA, 1978:150). É possível que Antônio Conselheiro tenha levado esses ensinamentos até as últimas conseqüências.

Canudos já nascia sob a égide da propriedade coletiva. A partir da chegada de Conselheiro e da conseqüente instalação da comunidade, todas as terras e todos os bens encontrados nessa área passaram a integrar o patrimônio da comunidade canudense. Num raio de vários quilômetros, em toda a região denominada "área de Canudos", foi abolida, definitivamente, a propriedade privada dos meios de produção, pois ela não encontrava, segundo os referenciais cristãos de Antônio Conselheiro, qualquer fundamentação ética que justificasse sua existência.

Para quase todos os sertanejos - a exceção dos índios aculturados e os caboclos nordestinos que possuíam registros da propriedade coletiva em sua memória histórica, tempo quase sempre anterior à chegada dos colonizadores europeus -, essa nova forma de conceber a propriedade era algo bastante diferente de tudo o que se conhecia até então. Pensar a terra sem a presença de um senhor que a possuísse e tivesse o controle absoluto de tudo e de todos, se constituía em algo absurdo para os que nasceram sob o signo do latifúndio. Claro que a coletivização da propriedade iria implicar num conjunto de modificações nos padrões de comportamento que norteavam as relações sociais entre os sertanejos. As modificações ocorridas a nível das relações entre os indivíduos e os meios de produção e a possibilidade concreta da apropriação do próprio produto do seu trabalho terminaram por produzir alterações profundas no significado das relações sociais de todos os que constituíam a comunidade de Canudos e na própria significação do trabalho. Os conceitos "meu" e "teu", por exemplo, tão comuns no aparente individualismo camponês, fruto de sua maneira solitária de produzir e reproduzir sua existência material e do caráter privado dos meios de produção, aos poucos iam sendo substituídos pelo "nosso". A produção e a apropriação coletiva do produto do trabalho refletia na própria maneira de encarar e de se relacionar com o outro: o "eu" e o "tu" passaram a dar lugar ao "nós". Não se sentiam mais estranhos. Agora se tratavam como irmãos. Era a coletivização do mundo material se reproduzindo a nível das representações simbólicas e espirituais. Da mesma forma como a propriedade

dos meios de produção e toda a produção social eram sentidas como propriedade e produção coletiva, os agentes sociais, agora possuidores do controle do produto do seu trabalho, se sentiam participantes ativos e responsáveis pela produção e reprodução dos destinos da santa comunidade de Canudos.

Em Belo Monte, era assim que Antônio Conselheiro gostava de se referir a Canudos, à exceção dos enfermos e incapacitados, todos os seus habitantes, incluindo aí crianças e mulheres, tinham que cumprir uma cota parte de trabalho. Seu sistema produtivo não chegava a estabelecer nenhuma rígida divisão do trabalho, o que vinha permitir aos homens e mulheres trabalharem simultaneamente em mais de uma atividade. A competência ou habilidade de realizar é que iria definir se sua atividade principal seria desenvolvida na agricultura, na pecuária, no sistema de coletas, no artesanato, no comércio ou na indústria de couro. Apesar da expectativa existentes de que todos contribuíssem com sua cota de trabalho, essa pressão implícita não era sentida como obrigação. Para o camponês que tinha vivenciado a exploração e a opressão do latifúndio, poder agora trabalhar para a manutenção da comunidade de Canudos era, antes de tudo, um privilégio. Essa manifestação do espírito de satisfação e da sensação de liberdade que tomava conta dos canudenses nos é transmitida por Honório Vila Nova quando afirma: *"Grande era Canudos do meu tempo. Quem tinha roça trabalhava na roça, na beira do rio. Quem tinha gado, tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos, tratava da mulher e filhos. Quem gostava de rezar, ia rezar."*

De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada por Conselheiro" (Macedo, 1964:67).

Não havia lugar em Canudos para a ociosidade. Todos se sentiam motivados na realização de suas tarefas. E é dentro de um espírito de solidariedade e de fraternidade entre irmãos que Antônio Conselheiro consegue transformar a outrora abandonada e improdutiva fazenda Canudos no segundo maior centro populacional da Bahia e num dos maiores centro produtivos do Nordeste. O insuspeito jornal O Estado de São Paulo em sua edição de 13 de agosto de 1897, constata este fato: *"Canudos relativamente é um dos territórios mais povoados e trabalhados do Estado. Nas suas cercanias, as rocas, pastos e lavouras são a perder de vista. Encontram-se engenhocas e casas de farinhas em grandes quantidades".* Na realidade, quase todo espaço útil agricultável era trabalhado. Pelas margens do rio Vasa Barris eram encontrados dezenas de curtumes de couro de bode, produto, por sinal, de excelente valor comercial e de grande aceitação no mercado europeu. Segundo depoimento de César Zama (1989:54), *"Aquele povoação proporcionava ao Estado pingues fontes de receitas de imposto de exportação sobre peles".*

Segundo descrição de Manoel Benício, em seu livro O Rei do Cangaco, páginas 171 a 173, as margens frescas do rio Vasa Barris eram cultivadas com plantações de diversos legumes, milho, feijão, fava, batata, melancia, girimuns, melões, cana, etc. Nos terrenos mais arenosos via-se milhares de

covas de mandioca. Pelas vizinhanças, os pequenos cultores de terra, em Canudos, possuíam sítios, pomares, fazendola de criação de bodes, animais vacuns e cavalares. Ninguém escavava à realização de uma atividade. As mulheres fabricavam a farinha de bró e parreira, onde se extraía uma goma que dava excelentes beijus e um gostosíssimo mingau. As moças fabricavam redes de craruá, outras preparavam o sal da terra que, conseguido através de métodos rudimentares, iria servir para o consumo humano e atender à demanda dos curtumes. Os ferreiros atendiam as necessidades da comunidade na produção de facas, foices, facões, chuchos, machados e armamentos rudimentares. As crianças também tinham funções produtivas, pois além de ajudar os pais em suas atividades, eram responsáveis pelos fabricos de surrões de couro de bode ou de carneiro. Canudos também produzia a pólvora que era utilizada no fabrico de balas e na produção de foguetes, muito utilizados nos festejos religiosos. Segundo Euclides da Cunha, Canudos *"tinha o carvão, tinha o salitre, apanhado à flor da terra mais para o norte, junto ao S. Francisco, e tinha, desde muito, o enxofre. O explosivo surgia perfeito, de uma dosagem segura, rivalizando bem com os que adotavam nas caçadas. Não faltavam balas. A guela larga dos bacamartes aceitava tudo: seixos rolados, pedaços de prego, pontas de chifres, cacos de garrafas, esquirolas de pedras"*. (CUNHA, 1914:309). A comunidade de Canudos tendia para a auto-suficiência.

Apesar das ameaças que pairavam sobre Canudos, nada conseguia abalar o moral e o entusiasmo de sua população. O reflexo positivo da coletivização dos meios de produção sobre

o nível de vida e sobre as relações sociais entre os canudenses era sentido logo no primeiro contacto que se mantinha com a comunidade. A despeito de sua alta taxa de mortalidade, consequência direta da atração que Conselheiro e a própria comunidade de Canudos exerciam sobre a população enferma de todo Nordeste, o padrão de vida dos seus habitantes era bastante privilegiado. Ao contrário do que ocorria fora de Canudos, a comunidade não conhecia a fome como elemento do cotidiano da população. Ela nunca teve problema de abastecimento, mesmo tendo um crescimento desordenado provocado pela chegada diária de mais de uma dezena de famílias. Segundo constatação de Euclides da Cunha, ao contrário do que se costumava afirmar, *"o certo é que (Canudos) abria aos desafortunados os celeiros fartos pelas esmolas e produto do trabalho comum"*. (CUNHA, 1914:196). Canudos mantinha um nível de renda suficiente para cobrir seus gastos. Os recursos despendidos na construção da igreja nova, na manutenção da guarda católica, com os piquetes permanentes mantidos em todas as estradas que davam acesso ao arraial e na manutenção dos doentes e necessitados, provinham de doações e esmolas que chegavam ao arraial de Canudos diariamente, além da produção interna, incluindo os rendimentos conseguidos com a exportação do couro de bode e carneiro. Tais doações eram feitas por pessoas que se deslocavam até Canudos para fazer suas ofertas diretamente ao peregrino. Segundo dados do Prof. José Calasans, *"entre os que se deslocavam para fazer doações ao Conselheiro, muitos eram pessoas ricas"* (1974:422). A esmola, outra modalidade de receita da comunidade, era obtida pelos

beatos de Canudos que saíam para pedir donativos em nome de Antônio Conselheiro. Não é exagero dizer que quase todo o sertão nordestino contribuía para a manutenção do que passou a se constituir o símbolo da resistência camponesa à opressão dos ricos e poderosos. O montante dessa contribuição não era desprezível. Segundo depoimento de Manoel Benício, "*havia em cofre dinheiro suficiente para a construção de dez igrejas e povo devoto para trabalhar por penitência, devoção e pouco jornal*" (1899:174).

Como resultado desse afluxo de recursos de diferentes fontes, Canudos passou a desconhecer problemas crônicos que assolavam todo o Nordeste brasileiro. Além de garantir trabalhos para todos, durante todo o ano, a Santa Comunidade estava imune a outras mazelas, provocadas pelo monopólio da terra e pela dominação de classe. A prostituição, por exemplo, presença marcante e quase obrigatório em todos os povoados nordestinos, não encontrava acolhida em Canudos. Além de abominável do ponto de vista da moral cristã, as causas sociais responsáveis pelo seu surgimento tinham sido erradicadas. A violência, outro mal crônico da realidade sertaneja, não encontrava ambiente propício para sua manifestação. O roubo, um outro componente do cotidiano nordestino, produto, principalmente, da má distribuição da riqueza social, era desconhecido na comunidade, pois, "*não havia precisão de roubar em Canudos porque tudo existia em abundância, gado, roçado, provisão não faltava*" (Macedo, 1964:70). Esta situação atípica para as condições e realidade do Nordeste refle-

tia, em última instância, a superioridade da organização sócio-econômica posta em funcionamento em Canudos.

Tudo o que se fazia na comunidade era mantido com muita disciplina e dedicação. A ordem conseguida na realização das tarefas definidas cotidianamente era um reflexo direto do estado de espírito que prevalecia entre todos os canudenses. Para uma comunidade que recebia diariamente uma média de 12 família, tendo que abrigá-las e sustentá-las até que estivessem definitivamente integradas à sociedade local, a disciplina e mesmo o envolvimento emocional de cada um, com a tarefa que lhe cabia, eram indispensáveis para que Canudos funcionasse a contento. E isto era conseguido. Essa regularidade no cumprimento das tarefas foi mantida até mesmo durante a guerra. Euclides da Cunha, em correspondência ao jornal O Estado de São Paulo, na edição do dia 22.09.97, portanto já no final da guerra, chamava a atenção de seus leitores para a rígida disciplina conseguida pelos canudenses: *"imaginem que, enquanto o exército lhe ocupa grande parte de casas e os fulmina cotidianamente, num bombardeio incessante, os fanáticos distribuem de um modo notável a atividade, reveesando-se na linha de fogo para o campo onde cultivam mandioca, feijão e milho"*.

Apesar das redobradas tarefas e inevitáveis imprevistos, Antônio Conselheiro continuava mantendo fidelidade às origens. Mesmo com a instalação de Canudos, situação forçada pelo cerco montado por seus inimigos, continuava ele suas visitas apostolares às comunidades sertanejas, sempre que o

tempo Ihe permitia, já que a administração de Canudos e a edificação da igreja nova lhes exigiam quase uma dedicação exclusiva. Ele saía em companhia de seus seguidores mais próximos, visitando diferentes cidades e povoados dos sertões dos Estados da Bahia e Sergipe, onde eram sempre recebidos, com vivo entusiasmo, por quase todos os membros das comunidades visitadas. Claro que a Igreja e as elites laicas repudiavam, e temiam impotentes, esta aglomeração de gente humilde e desesperançada em torno do peregrino, a quem via e obedecia cegamente como se um Deus fosse.

Antônio Conselheiro mantinha fidelidade também às formas e aos rituais mantidos pelos apóstolos itinerantes dos primeiros anos do cristianismo. A tentativa de reprodução era visível até mesmo na maneira como adentravam nas cidades ou povoados. O jornal Diário da Bahia, em sua edição de 12 de dezembro de 1895, publicou depoimento do juiz preparador de Bom Conselheiro, Dr. Pedro Batista do Espírito Santo, onde o mesmo descreve a entrada solene do Messias, seus apóstolos e demais seguidores em sua cidade: "*...densa nuvem de poeira, a primeira era composta de 12 homens vestidos de camisola azul, no centro da qual destacava-se um vulto magro de cor macilenta, barba longa e grisalha, cabelos compridos e esparsos em desalinho sobre os ombros, vestido de uma túnica branca e segurando um bastão, que Ihe servia de arrimo aos vacilantes passos. Os 12 homens vestidos de camisola azul, atada à cinta por um grosso e comprido cordão arrematado por duas bolas, tendo sobre a cabeça um gorro da mesma cor, são os de sua maior confiança e por isso têm a denominação de apóstolos e*

como tais são tidos e havidos". Pelo que se pode apreender da descrição do Dr. Pedro Batista, era uma clara tentativa de reprodução, embora com algumas adaptações, como o uso do gorro, por exemplo, do movimento liderado por Jesus. O próprio Antônio Conselheiro nunca tentou esconder em quem se inspirava. Segundo depoimento que Honório Vila Nova deu a Nertan Macedo, o peregrino teria lhe confessado que *"ando nesse mundo imitando a Deus nosso Senhor"* (MACEDO, 1964:129).

Assim como os apóstolos itinerantes do movimento de Jesus saíam por terras distantes pregando a palavra sagrada do Messias, o movimento liderado por Antônio Conselheiro também usava seus apóstolos nas tarefas de pregação, proselitismo e aliciamento de novos adeptos. Era necessário que a palavra do peregrino e as experiências sócio-religiosas postas em prática em Canudos atingissem um número cada vez maior de pessoas. Sempre que Conselheiro se via impossibilitado de se ausentar de Canudos, cabia a seus seguidores mais próximos, a missão de manter acesa a chama dos ideais praticados na Santa Comunidade. Segundo relatório de Frei João Evangelista, *"os aliciadores da seita se ocupam de persuadir o povo de que todo aquele que se quiser salvar precisa vir para Canudos, porque os outros lugares tudo está contaminado e perdido pela República. Ali, porém, não é preciso trabalhar, é a terra da promessa, onde correm um rio de leite e são de cuscuz de milho as barrancas"*. É notório o exagero do documento produzido por Frei João Evangelista, mesmo assim ele é importante na medida em que registra o clima sócio-

religioso que prevalecia em Canudos.

A tarefa de divulgação e aliciamento de novos adeptos não se restringia só a Conselheiro e seus apóstolos. Todos, indistintamente, deviam contribuir de alguma forma para ampliar o raio de ação das palavras e atos de Antônio Conselheiro. Segundo José Calasans, era comum entre os fiéis a convocação de novos adeptos, chamados entre amigos e parentes para a "nova arca de Noé". Essa convocação se dava através de visitas de persuasão ou através de cartas. Representando este clima de persuasão, é significativa a carta de José Felix, o Taramela, homem de confiança de Conselheiro, em resposta a Romão Soares dos Santos: *"Recebi sua estimada carta, e sobre ela respondo-lhe que em tendo vontade e gosto de vir, faça por vir o mais breve que lhe seja possível, com sua família, pois a marca do Senhor já está dada para os cristãos que quiser gozar de sua Santa Companhia"* (CALASANS, 1974:467).

O processo de aliciamento posto em prática nos sertões da Bahia e Sergipe a partir de Canudos encontrou boa acolhida entre sua população, notadamente na camada mais humilde. Tratando-se de uma região em que o povo vivenciava, secularmente, um acentuado estado de indigência social e opressão política, as mensagens e exemplos emanados da Santa Comunidade encontravam o caldo de cultura ideal para seu pleno desenvolvimento, pois elas, na medidas em que conseguiam fazer, competentemente, o enlace religioso com as reivindicações sócio-políticas, atendiam, simultaneamente, às necessidades materiais e espirituais das amplas massas campo-

nessas dos sertões nordestinos.

Essa receptividade fazia com que a influência de Antônio Conselheiro fosse crescente nessas áreas, o que ofuscava, conseqüentemente, o poder e o prestígio das elites laicas e eclesiásticas. Para seu desespero, havia, cada vez mais presente, entre os sertanejos pobres e humildes, um novo e sólido referencial: o líder - o Messias - Antônio Conselheiro e sua paradisiaca comunidade de Canudos.

Seus exemplos e ensinamentos causavam efeitos devastadores e desagregadores sobre as bases das estruturas de poder e propriedade vigentes em toda a região de influência conselheirista. O esvaziamento do latifúndio terminava por decretar a falência do mandonismo tradicional, pois a Santa Comunidade, na medida em que provocava uma migração massiva em sua direção, desfalcava a força de trabalho semi-servil que dava sustentação e garantia esta forma tirânica de poder. Os exemplos das relações sociais que prevaleciam em Canudos, além de servir de modelo para a população que vivia fora da comunidade, era prova concreta de que eles próprios podiam encontrar, fora das condições de exploração vigentes, formas alternativas e autônomas de viver um social baseado na fraternidade e na solidariedade. Tudo dependia só de querer coletivo.

Nem mesmo o poder eclesiástico saiu imune a tal devastação. A outrora toda poderosa Igreja Católica não mais detinha a hegemonia do poder espiritual sobre os sertanejos. Os exemplos e os ensinamentos "heréticos" de Antônio

Conselheiro causaram uma repercussão tão positiva e intensa sobre os camponeses nordestinos que, a despeito do prestígio e da tradição milenares da Igreja Católica, passaram a servir como os únicos e verdadeiros ensinamentos cristãos observados por eles. Para as velhas e tradicionais elites temporais e espirituais, essa situação era insustentável. Era imprescindível, do ponto de vista dos seus interesses imediatos, e no mais rápido espaço de tempo, a reversão desse quadro de perda de poder e de autoridade. Todos os esforços deveriam ser empregados para eliminar, definitivamente, com esse "antro de subversão e insubmissão" que era Canudos. Fazia-se necessário, pois, uma nova e urgente aliança entre os poderes civil e religioso, já que eles estavam com suas relações estremecidas desde a proclamação da República, para fazer frente a essa ameaça concreta e devastadora que se espalhava e se consolidava num raio cada vez maior e que tinha como epicentro a comunidade igualitária de Canudos.

À medida em que a necessidade dessa aliança tomava corpo, em Salvador era crescente a pressão para que o governador saísse do imobilismo e tomasse uma atitude concreta contra Antônio Conselheiro e sua gente. Os pronunciamentos políticos alertando para o perigo potencial que representava esse "ajuntamento de fanáticos" ou a "seita comunista", como Barão de Jeremoabo costumava se referir aos canudenses, tornaram-se cada vez mais frequentes. E de certo modo, do ponto de vista dos interesses dos grandes proprietários rurais das áreas circunvizinhas de Canudos, o temor tinha algum funda-

mento pois, uma das características do movimento conselheirista era não reconhecer, numa área cada vez maior a partir de Canudos, qualquer legitimidade à propriedade privada da terra, posto que a mesma não encontrava fundamentos históricos na ética conselheirista: a ética do direito natural. Esse clima de antagonismo de classes fica bem patenteado quando Barão de Jeremoabo, em artigo já citado, defendendo-se das acusações de seus inimigos políticos de que dava cobertura política às atividades de Conselheiro - acusar o inimigo político de servir a Conselheiro tornou-se quase uma obsessão no jogo político das elites baianas -, responde: *"Protetor de Conselheiro, eu, um dos alvos mais salientes de sua cólera, estou esperando a todo momento, a devastação de minhas propriedades e a partilha das mesmas aos sub-chefes da seita, cuja doutrina é o comunismo ! Protetor de Conselheiro eu que, na pessoa de minhas queridas sobrinhas, lamento, com profundo sentimento, a destruição das fazendas Canudos e Cocorobó, a elas pertencentes" ?!*

Com o crescimento das pressões políticas em Salvador, o então governador da Bahia, Dr. Joaquim Manoel Rodrigues Lima, em comum acordo com D. Jerônimo, arcebispo do mesmo Estado, articulam o envio de uma "santa missão" com o intuito de dissuadir os conselheiristas de permanecerem em Canudos. Essa missão é confiada ao capuchinho italiano Frei João Evangelista de Monte Marciano. Era o restabelecimento, na prática, da secular aliança do Estado com a Igreja Católica, voltando esta última a desempenhar o papel de polícia política do Estado. Vigilante como um cão de guarda, ele

voltava de maneira eficiente a zelar para que os interesses do latifúndio ficassem intactos contra qualquer tipo de ameaça, inclusive, a da pretensão popular de desapropriá-los para uso coletivo. Note-se que a Igreja Católica já tinha se mostrado super eficiente no apaziguamento dos movimentos populares do Ronco da Abelha, na Revolução Praieira, na Guerra dos Cabanos, etc, onde, após dias de dedicação integral e com a eficiente ameaça de excomunhão para os rebelados, tinha garantido a integridade do latifúndio escravista.

Sem perda de tempo, a comitiva viaja e chega a Canudos no dia 13 de maio de 1895. Frei João Evangelista, chefe da missão, não se caracterizava por nenhum excesso de diplomacia. Além de não dominar a língua portuguesa, também não conhecia as tradições e os valores sócio-religiosos vigentes no meio rural nordestino, fatos esses que iriam contribuir para inevitáveis choques com a população alvo da missão. De fato, sua prepotência em tratar com os canudenses dificultou ainda mais qualquer relacionamento amistoso com a Comunidade. Desde o momento de sua entrada na cidade até o momento em que declara o fim de sua missão, as relações entre ele e os conselheiristas seriam marcadas por extrema hostilidade recíproca, tendo Conselheiro, algumas vezes, intervido para acalmar os ânimos dos seus liderados, recomendando-os que não revidassem às provocações da "santa missão". Esta que tinha como objetivo *"aconselhar o povo a dissipar-se e a voltar aos lares e ao trabalho no interesse de cada um e para o bem geral"*, segundo as próprias declarações do Frei João

Evangelista ao Conselheiro, foi encerrada bruscamente, sem que se conseguisse o menor êxito, no dia 21 de maio, oito dias após sua chegada.

O resultado esperado não podia ser diferente: a missão católica saiu enxovalhada de Canudos. Além de não entender o significado da Comunidade para sua população, a única proposta concreta que o Frei João Evangelista tinha a oferecer era o retorno imediato ao latifúndio opressor. Ele não entendia que Canudos nascera como uma proposta alternativa na vida social imune às formas de opressão vigentes na sociedade por ele defendida.

Conselheiro entendeu o significado da vinda da "santa missão". Sabia ele que este era um sinal claro de que as tropas militares não tardariam a atacar Canudos. Conhecedor da forma de atuação da Igreja Católica, tinha convicção de que sua vinda era para abrir caminho às forças da repressão armada: "*Tudo isto é para poder haver a guerra*" (MACEDO, 1964:129), este foi o comentário feito pelo peregrino, logo que a comitiva católica deixou o povoado. Ele estava certo. Não só Frei João Evangelista, com seu relatório, estimulou a intervenção armada, como ele próprio fez o croqui da cidade para facilitar a operação. Era o retomar de um conjunto de provocações que a Igreja e os setores da classe dominante da Bahia iriam desencadear sobre seus inimigos de Canudos, provocações que culminariam com o confronto de Uauá, começo definitivo de uma guerra de extermínio que as classes dominantes desencadearão sobre a Santa Comunidade.

Os anos de 1895 e 1896 foram excessivamente violentos em todo o território baiano. Todo o Estado parecia entrar em ebulição política. Insurreições armadas eclodiam em diferentes cidades do interior e até mesmo no litoral sul do Estado: Lençóis, Lavras Diamantinas, Brito Mendes, Paraguaçu, Canavieiras e Belmonte são sacudidas por sublevações armadas. Ato de banditismo são praticados e diferentes cidades são invadidas e saqueadas por grupos armados. O nível de insegurança causado por essa quase guerra civil contagia a todos. O próprio Luiz Viana, governador da Bahia que tomou posse em maio de 1896, foi forçado a eleger como tarefa principal do seu governo a pacificação de todo o Estado. (Ver: Amorim, 1946, Cunha, 1914:217 e Jeremoabo, 1897). Apesar da violência a anarquia generalizadas em todo o Estado, Canudos continuava a crescer e a produzir sossegadamente. Constituíam-se num oásis de paz na conturbada Bahia.

Para seus inimigos que não paravam de fustigá-la, era necessário encontrar um motivo ou desculpa para justificar, perante a opinião pública, o extermínio total de Canudos, nem que fosse às custas de muita carnificina. O estrago provocado no latifúndio pela simples existência dessa comunidade de bens, justificava sua eliminação a qualquer custo.

O pretexto finalmente ocorreu em novembro de 1896. Durante quase dois anos trabalhando diuturnamente, Conselheiro se entregara à árdua tarefa de construir a igreja do Bom Jesus, já que a igreja de Santa Antônio, antiga e pequena, não mais atendia às necessidades espirituais da crescente

Canudos. Não possuindo a região próxima da comunidade madeira que atendesse às exigências e especificações de cobertura e acabamento da igreja nova, Conselheiro, através de seu homem de confiança, Macambira, encomendou todo o madeiramento necessário ao Cel. João Evangelista Pereira de Melo, um espécie de comissário comercial de Canudos, responsável pela comercialização de todo o excedente da comunidade, em Juazeiro, e pela exportação de peles de bode para o mercado europeu. Tendo havido atraso na entrega da encomenda, o que se refletiu no retardamento do término da construção da igreja nova, Conselheiro manda avisar a seu representante comercial que, se a demora estivesse a dever-se à falta de gente para transportar a madeira, ele mesmo providenciaria para que seu pessoal fosse apanhá-la. Essa notícia se espalha em Juazeiro como uma grande bomba, pois os eternos inimigos do Peregrino espalharam que os "fanáticos" de Antônio Conselheiro iriam invadir e saquear a cidade. O responsável principal por esta trama maquiavélica foi o seu arqui-inimigo Dr. Arlindo Leoni, juiz de direito de Juazeiro, que solicitou ao governador do Estado o envio imediato de tropas policiais para a defesa da cidade. A motivação de tal ódio a Conselheiro, além de sua natural postura e ranço de classe, devia-se ao fato de que, durante os incidentes de queima dos editais de cobrança de impostos, o Dr. Arlindo Leoni, então juiz de direito na comarca de Bom Conselho, foi desmoralizado e obrigado a fugir da cidade para não ser linchado pela massa que reagia, enfurecidamente, a mais uma espoliação praticada contra os camponeses pobres. O Dr. Arlindo nunca perdoou Conselheiro e

seus seguidores por esse ato de afronta.

Mesmo o Governador Luiz Viana, ponderando essa necessidade, até porque quase todo o contingente policial baiano encontrava-se em missões no conturbado interior do Estado, novo e aflitivo telegrama lhe foi enviado pelo fatídico juiz. De imediato o governador envia um contingente de cem praças sob o comando do Tenente Pires Ferreira que, ficando sob às ordens do juiz de direito, deveria zelar pela defesa da cidade. Apesar de ter convicção de que o alarme era falso, pois foi o próprio quem o propagou, o Dr. Arlindo continuava a estimular o pânico na cidade. Com a autoridade sobre a tropa que o governador lhe conferira, já que o Ten. Pires Ferreira recebera ordem de proceder de acordo com as determinações do juiz de direito, passou a encorajar o comando da tropa a sair ao encalço de Antônio Conselheiro e sua gente.

O Dr. Arlindo Leoni não demorou muito a conseguir seu intento. No dia 12 de novembro, as forças da repressão partem na direção de Canudos. Após longa e penosa marcha, chegam exaustos em Uauá no dia 19, portanto, sete dias após sua saída de Juazeiro. A notícia desse deslocamento militar logo se espalha por todos os quadrantes dos sertões nordestinos. A expectativa de todos os sertanejos era para o resultado desse inevitável encontro. Era o encontro entre as forças do bem e do mal; era o inevitável confronto entre a ordem camponesa e a desordem do latifúndio.

No dia seguinte à chegada das tropas, estas tiveram a

primeira e grande surpresa, além do sinal claro de que o apoio popular a Antônio Conselheiro era muito maior do que se imaginava: toda a população da cidade, sem nenhuma exceção, havia fugido durante a noite. Segundo Euclides da Cunha, *"este fato era um aviso. Uauá, como os demais lugares circunvizinhos, estava sob o domínio de Canudos. Habitavam-no dedicados adeptos de Antônio Conselheiro"* (CUNHA, 1914 231). Na madrugada do dia 21 aconteceu o confronto. Apesar de um grande número de baixas entre os defensores de Canudos, na proporção de mais de dez para cada um, as tropas do governo são literalmente desbaratadas, regressando os remanescentes à cidade de Juazeiro, famintos, maltrapilhos e com o moral bastante abalado. Antes, porém, da fuga desordenada, saquearam e incendiaram todas as casas de Uauá.

A notícia do revés das tropas do governo em Uauá espalhou-se rapidamente. As versões do confronto e da vitória conselheirista foram as mais variadas e exageradas possíveis, porém, independente da versão de cada um, a verdade é que, tal como aconteceu em Maceté em 1893, o resultado favorável dos canudenses, além de aumentar de imediato o prestígio popular de Antônio Conselheiro, levou a população humilde e explorada dos sertões a um acentuado estado de delírio. Pela segunda vez elas assistiam as forças a serviço da opressão serem derrotadas pelos bravos e destemidos conselheiristas. Os sertões nordestinos festejavam esse feito com grande regozijo e apoteose. Durante vários dias o comentário em todo o sertão é sobre o desfecho da guerra. Todos narravam de maneira minuciosa os lances da guerra. Cada indivíduo tinha

sua versão para a vitória das tropas de Conselheiro. Porém, o que mais se ressaltava nas explicações sobre os motivos de vitória era o caráter acentuadamente místico que perpassava cada uma das diferentes versões da guerra. Quase todas as versões evocavam a presença de um componente sobrenatural que vinha favorecer Conselheiro e sua gente. Para eles, o que aconteceu já estava escrito nas profecias. Todos já esperavam há muito tempo o inevitável choque entre o bem e o mal, saindo este último derrotado. O bem, claro, era representado por Conselheiro, que sempre esteve ao lado da lei de Deus. A República, obra do Satanás, inspiração macabra da "besta-fera", representante maior da lei do cão, tal como previa o apocalipse de São João, seria definitivamente derrotada. Os camponeses simpáticos a Conselheiro, mas que tinham dúvida sobre sua santidade, agora, após essa vitória não mais a tinham. Este resultado era a confirmação: O Bom Jesus Conselheiro era realmente o representante de Deus na terra. Por esse motivo ele era invencível.

Era o retomar de mais uma explosão messiânica que ocorria no Nordeste Brasileiro.

Em pleno momento de êxtase camponês, corre a notícia de que uma poderosa força militar, sob o comando do temível Major Febrônio, tinha partido de Salvador em direção à Canudos. Como já era esperado, tal o clima de inquietação provocado pelo primeiro confronto, a notícia deixa os sertanejos em verdadeiro "pé de guerra". O raciocínio dos nordestinos simpáticos a Antônio Conselheiro era mais ou menos o mesmo,

qual seja, se eles não tiveram oportunidade de dar demonstração de amor e respeito ao Bom Jesus Conselheiro no confronto de Uauá, agora, com a segunda ameaça, estavam dispostos a sacrificar suas próprias vidas em defesa de seu líder e dos ideais materializados em Canudos. Era uma espécie de autocritica produzida por uma sensação de culpa por não ter, mesmo involuntariamente, participado da luta contra as tropas comandadas pelo Tenente Pires Ferreira.

O deslocamento do Major Febrônio e seu bem armado exército causou nos sertões um efeito oposto ao esperado pelos estrategistas militares. Ao invés do acovardamento e da fuga em massa dos habitantes de Canudos, seus moradores e seus aliados espalhados por todo o Nordeste se mobilizaram e prepararam a resistência com o moral nunca antes tão alto. Esse processo de mobilização massiva se estende por todos os sertões; grupos armados, vindos das regiões mais longínquas, confluíam para Canudos. O grande ideal exteriorizado pela massa camponesa era poder matar soldado e defender seu grande líder espiritual. Morrer, segundo a maioria dos depoimentos, não tinha o menor problema. Segundo as interpretações correntes, a morte em combate defendendo Conselheiro, seu Bom Jesus, representava sua ida para o céu. A possibilidade de morte não aterrorizava ninguém. Sua alma estava salva. São levados por esta crença e motivados na defesa intransigente dos ideais igualitários de Conselheiro. seu Deus mais imediato, que todos se mobilizavam. O conselheirismo já se constituía numa grande força social.

Como já havíamos deixado explícito em nossa reconstituição histórica, desde o momento que saiu do Ceará e começou a pregar pelos sertões, Antônio Conselheiro passou a se constituir num referencial para as massas pobres e desesperançadas do Nordeste. Seus ideais sócio-religiosos se transformaram, desde o início de suas pregações, numa poderosa força social capaz de mobilizar uma multidão crescente de oprimidos e injustiçados. Sua influência sobre a população marginalizada do Nordeste brasileiro se espalhava sobre uma região cada vez maior, tendo extrapolado as próprias fronteiras nordestinas e atingido uma grande área do Estado de Minas Gerais. No período imediato que antecedeu o início da guerra, seu domínio quase absoluto já se fazia sentir num raio aproximado de 200 Km a partir de Canudos. Quase a totalidade da população das comunidades dos sertões baianos, e até mesmo do Estado de Sergipe, observava cegamente seus preceitos e demonstrava que estava disposta a todo o tipo de sacrifício na defesa dos ideais de Antônio Conselheiro e de Canudos, a materialização desses ideais. O combate de Uauá serviu para mostrar às forças da opressão que o Conselheirismo já havia se transformado numa grande força social capaz de pôr em xeque todo o poder do latifúndio e todas as formas de relações de produção baseadas na exploração e opressão humanas. Nesse período, a utopia de Canudos já havia revolucionado todos os padrões e modelos de referências existentes no universo sertanejo, tentando sepultar, definitivamente, o latifúndio, suas relações semi-serviis e o poder gerado a partir de seu ventre. Por essas razões, o tumor maligno - Canudos -

deveria ser extirpado a qualquer custo, pois ele era incompatível com a saúde sócio-política do latifúndio.

Contrastando com o sentimento de êxtase compartilhado pelos camponeses, as autoridades interioranas e os grandes proprietários territoriais entraram em pânico. As contradições de classes, a partir do momento que ocorreu o primeiro conflito entre o exército e as forças conselheiristas, tinham atingido seus níveis mais altos de antagonismo. Apelos para que o governador aumentasse sua pressão militar sobre Conselheiro e seus seguidores eram publicados diariamente na imprensa de Salvador. No Rio de Janeiro, capital da República, os jornais, refletindo o pensamento conservador dos grandes proprietários rurais, faziam pressão sobre o governo federal para que o mesmo intervisse com mais eficiência e determinação contra o antro de subversão comandado pelo "fanático" Antônio Conselheiro. Os militares identificados como florianistas, ansiosos pela consolidação do poder político, faziam coro e pressão por uma intervenção militar arrasadora nesse covil de "restauradores" instalado no interior da Bahia. A pressão estava montada. As autoridades e as elites sertanejas, regentes de uma grande orquestração nacional contra as experiências de Belo Monte, bradavam exigindo garantias de vida e de propriedade. Em Salvador, gritos de desespero chegavam diariamente às autoridades pedindo que medidas energéticas fossem tomadas. Dos muitos documentos que chegavam do interior do Estado relatando o ambiente de tensão vivenciado em quase todo o sertão, destaca-se uma carta enviada

ao chefe de policia da Bahia pelo comissário de policia de Pombal. Nela o autor consegue traduzir os estados de euforia e pânico, respectivamente, das massas camponesas e das elites rurais. Por sua importância histórica e por ser ela representativa das muitas cartas chegadas à Salvador, optamos por reproduzi-la na íntegra.

Exmo. Sr. - Corre-me o dever de levar ao vosso conhecimento, além do estado de aflicção em que se acha a população desse município, em consequência do terror que tem incutido as ameaças de devastação e aniquilamento, que todos os dias lhes fazem os fanáticos de Antônio Conselheiro, as ocorrências posteriores ao combate de Uauá, que se tem dado no território deste termo e nos circunvizinhos.

Parece que se decorreram mais alguns dias sem que se trave novos combates entre as forças legais e os sequazes de Antônio Conselheiro, a população deste município e dos limites ficarão reduzidas a menos da metade, tendo em vista os numerosos grupos que têm saído em direção à Canudos, no propósito de reforçar os fanáticos de Antônio Conselheiro.

Todos os dias chegam a esta vila notícias verdadeiras, trazidas por pessoas que moram à margem das estradas que conduzem a Canudos, da passagem de grandes grupos de homens armados que se dirigem para ali no empenho por ele confessado de se baterem e morrerem pelo Bom Jesus, pois tal é o modo por que eles tratam esse homem pernicioso e pelos seus, de maiores danos.

Ainda hoje tive informação de terem sido encontrados, ontem, entre as fazendas Salgado e Junco, no extremo desta freguesia com a de Massacará, cento e muitos homens armados, que diziam ir para Canudos 'cortar soldados'. Estes e todos que lá estão asseveram - que não têm medo de morrer, porquanto a morte para eles, segundo a garantia que lhes dá Antônio Conselheiro, importa uma mudança para o céu.

Infelizmente, não são somente os municípios desta zona que têm contribuído com reforços numerosos para a continuação da luta entre Antônio Conselheiro e o governo, pois é público e notório nesta vila, por notícias vindas de diversas partes do Rio São Francisco, que de diversas localidades daquele sertão têm descido para Canudos grande contingente de homens armados e de munições bélicas.

Contam como certo - que somente da Varzea da Ema, município de Capim Grosso, que é homizão de criminosos daquele termo e de outros, foram duzentos e muitos homens armados e de Rodelas, termo de Curral dos Bois, trezentos e tantos.

As autoridades de vários municípios, além de muitos outros cidadãos, que têm de alguma sorte feito oposição à propaganda dos supostos milagres do célebre fanático, estão ameaçados de morte por ele e pelo seu séquito. A notícia das retiradas das tropas de linha causou profunda e geral desânimo em todos os sertões, e inspirou grande vigor aos fanáticos, que vêem nisto um milagre do santo cuja vitória eles já garantem. Saúde e fraternidade. Ass. Alcides do Amaral Borges".

Pelo que podemos sentir com a leitura da carta do Sr. Alcides Borges, trata-se de um documento bastante elucidativo do nível das contradições de classes vivenciados nos sertões nordestinos durante todo o período que durou o conflito, de movimento popular de apoio as idéias conselheiristas e do caráter sagrado da vitória final sobre os ímpios.

Corroborando, em parte com as informações do comissário de policia de Pombal, o jornal O Estado de São Paulo, em sua edição de 31 de janeiro de 1897, publica que "*depois que as forças expedicionárias se retiraram das imediações de Canudos, deixando portanto as estradas livres, tem aumentado extraordinariamente o número de conselheiristas. De diversos pontos do Estado seguem para Canudos homens, mulheres e crianças, quase todos armados e que além disso levam tudo o que possuem para o santo Conselheiro*". Nesta mesma edição referindo-se ao abastecimento regular do arraial de Canudos, o jornal publica que "*Conselheiro recebe mantimentos e gado de Bom Conselho, Garemoabo e Simão Dias, e munição de Alagoinha, Santa Luzia e Feira de Santa'Ana*". Convém notar que na edição de 16 de dezembro de 1896 o mesmo jornal já trazia notícias do boicote da população sertaneja para com o corpo expedicionário: "*Os chefes locais, interessados em negociações comerciais com Conselheiro, se retraem criminosamente a prestar auxílio às forças*".

O deslocamento de um número substancial de nordestinos armados e dispostos a engrossar as fileiras conselheiristas e o boicote sistemático às forças expedicionárias se-

rão uma constante nas manchetes dos principais jornais do País durante quase todo o ano de 1897. Para quem conhecia o fascínio que Canudos e Conselheiro exerciam sobre quase a totalidade da população rural, essa migração massiva e o boicote sistemático aos inimigos da Santa Comunidade não devem ter causado nenhuma surpresa. Frei João Evangelista, em seu famoso relatório de 1895, já denunciara que todas as regiões que davam acesso à Canudos estava infiltradas de conselheiristas. Segundo seu depoimento, três léguas antes de chegar a Cumbe já se deparara com um grupo hostil que ele identificou como sendo uma guarda avançada de Antônio Conselheiro.

Um levantamento parcial de algumas edições do jornal O Estado de São Paulo, durante o ano de 1897, nos dá uma pequena amostra da real dimensão do que foi a mobilização camponesa no Nordeste brasileiro, permitindo se ter uma idéia de força dos ideais de Antônio Conselheiro e o grau de sua inserção entre os camponeses pobres e desesperançados. Várias foram as notícias publicadas sobre a adesão de comunidades inteiras e seus deslocamentos em direção a Canudos. No dia 12 de janeiro de 1897 o jornal publica que *"da vila de Pombal tem seguido grande número de homens armados ... a fim de reforçarem os fanáticos de Conselheiro... mais de 400 homens seguiram do município de Capim Grosso para Canudos"*. Na edição de 15 de abril, num tom simultâneo de denúncia e desespero, pois tem que admitir, implicitamente, que o conselheirismo já se transformara numa grande força social capaz de mobilizar multidões em longínquas regiões nordestinas, ele

notícia: "Não só dos municípios que circundam Canudos, como mesmo de outros pertencentes a Estados diferentes, chegam diariamente grupos e mais grupos de pessoas, todas armadas". No dia 7 de maio o jornal publica que "de Itabaianinha seguiram em direção de Canudos mais de 300 homens em auxílio de Conselheiro". Na edição de 11 de julho encontramos a informação de que "da Estação de Itiuba... passou por aqueles lados um grupo numeroso de fanáticos para combater em Canudos". Em agosto, em sua edição do dia 13, a informação diz que "de Itapicuru, seguiram para Canudos 5000 homens". Na mesma edição o correspondente denuncia que "(em Itapicuru) quase todos os seus habitantes são conselheiristas... e um sacerdote ali continua a pregar em favor dos fanáticos". No dia 25 do mesmo mês, o jornal noticia que "um dos oficiais recém-chegados diz que os jagunços além das trincheiras erguidas na serra de Caypan, também se fortificaram em Várzea da Ema". Na edição do dia 27 de agosto aparece a notícia de que "nas estradas se encontram jagunços que seguem para Canudos. Ainda ontem, às cinco horas da tarde, passou aqui um grupo de mais de 1000 que levaram grande quantidade de armas e munições". Reconhecendo mais uma vez o poder popular de Conselheiro e que seus ideais de muito extrapolavam às fronteiras de Canudos, Euclides da Cunha, correspondente da guerra do jornal, escreve que "de Monte Santo para cima quase todos os habitantes auxiliam o Conselheiro". Notícias como essas se repetem dezenas de vezes durante o ano de 1897.

Essa migração massiva tinha reduzido a população de alguns municípios a menos da metade. Itapicuru, Várzea da

Ema, Jeremoabo, Bom Conselho, Pombal, entre outros, foram os municípios que mais forneceram braços armados para a defesa de Canudos. Em 9 de setembro, portanto a menos de um mês do fim dos combates, o jornal paulista destaca que "lugares remotos como Nova Mundo e Entre Rios, ficaram, por assim dizer, desertos. As povoações relativamente mais próximas como Inambupeba, Tucano e Cumbe perderam igualmente grande número de habitantes... sob uma atração irresistível, famílias inteiras mudaram-se para Canudos". Todos os sertões contribuíram para essa grande resistência popular, porém, nenhuma conseguiu manter a performance de Queimadas. Segundo o O Estado de São Paulo, em sua edição de 14 de setembro de 97, "Queimadas, comarca de Bonfim, que em 1892 contava com 4504 habitantes, em setembro de 1897, contava apenas três casas ocupadas".

O nível de apoio popular e a consequente inserção dos ideais conselheiristas nas camadas populares sertanejas não se expressavam somente pelo número de homens em armas. A complexidade da guerra exigia a montagem de uma rede externa de apoio que tivesse a mesma dedicação e competência dos que ficaram na comunidade e pegaram em armas. Algumas tarefas, como por exemplo, a garantia de um regular fornecimento de alimentos e armas; o boicote sistemático aos fornecedores de gêneros alimentícios e gado para as tropas inimigas; a garantia de continuidade do trabalho dos aliciadores itinerantes, que num esforço constante de agitação e propaganda garantisse manter vivas as causas conselheiristas, etc., eram fundamentais para a continuidade dos êxitos militares. Essas

tarefas nunca deixaram de ser realizadas. A história mostrou que esse apoio externo foi fundamental ao processo de resistência, garantindo que Canudos não se isolasse do resto dos sertões, que até o último dia de resistência lhe foi solidário e nada lhe deixou faltar.

O dia-a-dia da guerra comprova o pleno êxito das tarefas externas. Enquanto, e isto foi notório desde a primeira expedição, a fome foi uma constante entre as tropas do exército, mesmo dispondo este de ilimitada soma de dinheiro, Canudos conseguiu manter durante toda a guerra uma relativa situação de fartura. O jornal O Estado de São Paulo registra, com um certo realismo, a facilidade e a dificuldade com que Canudos e as forças do exército, respectivamente, tinham de conseguir fornecimento regulares de alimentos. Já em fevereiro de 1897, na edição do dia 2, em pleno começo da guerra e refletindo o boicote dos comerciantes à tropa do exército, o jornal publica uma denúncia do Major Febrônio contra os políticos e comerciantes baianos: "*No dia 16 (de janeiro) estava na zona perigosa dos bandidos de Canudos, acariciados por políticos sem entranhas nem caráter, por comerciantes que fazem profissão e farnel no mercado da própria honra*". Nessa região, o Major sabia que todo o terreno estava minado, sendo todo habitante um conselheirista em potencial. Numa declaração, um misto de preocupação e medo, afirma: "*É desconfiar de tudo e de todos. Daqui para diante os que mais se dizem adversários de Canudos sabem de tudo o que lá passa-se no dia anterior*". Em contraste com as dificuldades enfrentadas pelas tropas inimigas, que sofriam

as mais variadas formas de boicotes. "Conselheiro recebe mantimentos e munições de guerra, armas e roupas, de diversas localidades do interior do Estado da Bahia por onde andou sem encontrar embaraços por parte dos poderes estaduais, reunir gente, a pregar sua doutrina e a fazer, por conseguinte, prosélitos". (O Estado de São Paulo, 05.02.97). Canudos não tinha motivos para reclamar de sua sorte. Seus paióis de mantimentos permaneceram sempre cheios durante toda a guerra e eram renovados com muita regularidade. Essa facilidade de reposição de estoque e a certeza de sua ocorrência fazia com que eles se dessem ao luxo de queimar toda a comida apreendida dos inimigos. O mesmo jornal, em sua edição de 24.03.97, parece concordar com essa evidência: "*Os fanáticos mostram estar fornecidos de gêneros alimentícios, tanto que deitaram fogo aos que apreenderam no campo de luta e aos que estavam depositados no arraial de Cumbe*".

A eficiência do boicote às tropas parece aumentar no próprio desenrolar do tempo. Se as três primeiras expedições tiveram algum tipo de problema de abastecimento, a quarta expedição, a maior e mais longa de todas - de abril a outubro -, já teve que enfrentar a fome desde sua chegada à Queimadas (centro das operações da quarta expedição) em abril. Segundo Garcez, "*O Gal. Artur Oscar informa de Queimadas que sente grande dificuldade para adquirir víveres e animais para transportar alimentos*" (1977:23). Sobre esse mesmo problema, Fávila Nunes, correspondente do jornal carioca "Gazeta de Notícias", informando sobre a marcha das tropas, afirma que

"apenas três dias de viagem de Queimadas, já está a brigada sofrendo a necessidade de víveres; não há farinha, nem sal, nem açúcar, nem café; não há forragem para os animais; não há água para nenhum efeito, nem pastagem" (Galvão, 1974:151).

Tal situação de indigência perseguiu a quarta expedição até o fim dos combates, trazendo sérias conseqüências físicas e psicológicas para a tropa, o que iria, inevitavelmente, refletir em seu desempenho militar.

A guerra fratricida que começou em novembro de 1896 teve uma duração de mais de 10 meses. Durante todo esse tempo, os nordestinos mobilizados na defesa dos ideais conselheiristas, fizeram o que foi possível para garantir a integridade de Canudos, símbolo sertanejo da resistência camponesa à opressão sócio-política imposta pelo poder do latifúndio. Canudos tinha conseguido resistir, durante quase um ano, ao assédio de mais da metade do exército brasileiro e de dezenas de batalhões de policiais militares de 6 Estados da Federação. Nesse período, várias dezenas de milhares de humildes nordestinos, entre homens, mulheres e crianças, tinham sacrificado suas próprias vidas em defesa dos seus ideais e na garantia da integridade física do seu líder político-espiritual Antônio Conselheiro, o Bom Jesus, a quem adoravam como se um deus fosse.

Não houve rendição. No dia 5 de outubro de 1897 mais de 5000 soldados conseguiram neutralizar o último foco de resistência da Cidade. Eram quatro bravos e destemidos conselheiristas que ainda insistiam em permanecer vivos e conti-

nuar lutando pelo direito de existir e viver com dignidade. Segundo testemunho ocular de Euclides da Cunha, esses heróis anônimos eram constituídos de um velho, dois homens e uma criança (CUNHA, 1914:611). Ao final do dia, todos estavam mortos. A carnificina tinha sido completa. Além dos que morreram degolados ao caírem prisioneiros - Know-how desenvolvido e aperfeiçoado na guerra com o Paraguai e na "pacificação" do sul do País -, Canudos se transformara num grande cemitério à céu aberto. O jornal O Estado de São Paulo, em sua edição do dia 13 de outubro, publica que uma comissão oficial encarregada de contar os mortos insepultos entre os dias 1 e 5 de outubro afirmou que *"sobem a mais de 2000 jagunços entre homens e mulheres. O número de covas no cemitério feito depois do sítio é de 1772"*. Mais impressionante do que este dado é a correspondência quase macabra de Fávila Nunes publicado no jornal carioca Gazeta de Notícias, em sua edição de 26 de outubro: *"Pretendo seguir hoje (dia oito de outubro) para Monte Santo, porque a permanência aqui é insuportável em vista a situação de Canudos, transformado num vastíssimo cemitério com milhares de cadáveres sepultados, outros milhares apenas mal cobertos de terra e o pior de tudo, outros milhares completamente insepultos"* (Zama, 1989:39). Era a destruição total e irreversível da grande utopia camponesa, incompatível com o modelo explorador e opressor delineado a partir do latifúndio.

Em sua breve existência, Canudos tinha conseguido a proeza de sintetizar as aspirações espirituais e materiais do povo simples e desesperançado do Nordeste brasileiro. Antônio

Conselheiro, seu grande idealizador, com sua maneira simples e direta de comunicação e usando sempre a Bíblia Sagrada como fonte de inspiração, tinha tido a "audácia" de desmistificar para os camponeses a legalidade intrínseca da apropriação privada da terra. Ela, de acordo com as interpretações dos textos sagrados, não encontrava nenhuma fundamentação que justificasse sua existência. As próprias comunidades cristãs primitivas, organizações sócio-religiosas que inspiraram Conselheiro, já questionavam a apropriação da terra como uma atitude pecaminosa e egoísta. Segundo o raciocínio corrente entre estas, se Deus, ao fazer o mundo, deixou a terra livre para que os homens usufruissem irmanamente, não havendo nenhum documento que comprovasse sua partilha, qualquer apropriação individual se constituía numa grave agressão ao direito natural que nos foi legado por Deus. Foi com uma grande convicção da legitimidade do direito natural de acesso aos bens criados por Deus e na firme determinação de reproduzir nos sertões nordestinos as experiências vividas pelo movimento de Jesus (*"Ando neste mundo imitando o Deus Nosso Senhor"*, teria confessado Conselheiro a Honório Vila Nova, ver Macedo, 1964:129), que Antônio Vicente Mendes Maciel parte para a experiência de Canudos.

A Santa Comunidade de Canudos, por sua forma específica de organização sócio econômica, com a predominância absoluta da propriedade coletiva dos meios de produção, pela força espiritual do seu líder e com a ética do direito natural servindo como paradigma nas relações com as coisas

materiais, incluindo aí o direito à propriedade, entrou, desde o início de sua criação, em rota de colisão com as estruturas de poder e propriedade vigentes no meio rural nordestino. De certo modo, este choque já era esperado, pois, a garantia de participação na santa religião do Bom Jesus Conselheiro, o acesso garantido ao sistema de produção e na riqueza gerada, e as relações sociais caracterizadas pela fraternidade e solidariedade cristã, longe das formas de opressão semi-servil, passaram a exercer uma atração irresistível sobre a população marginalizada e desesperançada do Nordeste.

Esse fascínio sobre a população rural acabou por provocar dois efeitos imediatos sobre o sistema sócio-político da Região; além de ter subtraído as forças de trabalho necessárias à manutenção do latifúndio e do poder político gerado em seu ventre, tinha conseguido mostrar aos camponeses, até então dóceis e submissos, que eles podiam se organizar e viver autonomamente, longe do sistema de exploração em vigor em todos os quadrantes do território brasileiro

Se analisarmos esses fatos a partir da ótica dos interesses dos setores dominantes no meio rural, compreenderemos sem muita dificuldade que esses acontecimentos não podiam ser tolerados por muito tempo. Canudos passou a representar, na prática, o oposto mais imediato do latifúndio. Sua antítese. Além dos efeitos devastadores que causava sobre uma área cada vez maior a partir de seu epicentro, Canudos poderia estimular o surgimento de outras experiências idênticas,

o que poderia sepultar, definitivamente, todas as estruturas de poder e propriedade baseadas no monopólio da terra e no trabalho semi-servil. A experiência de Belo Monte era uma afronta que precisava ser erradicada e seus líderes punidos exemplarmente, antes que fosse tarde demais.

Foram esses, em última instância, os reais motivos da necessidade imperiosa de eliminação total da Santa Comunidade insubmissa. Porém essa destruição necessitava encontrar uma justificativa que encobrisse as reais motivações e ainda legitimasse, perante toda a nação, o bárbaro massacre que estava por vir. As desculpas para o extermínio não foram difíceis de ser elaboradas: antro de fanáticos, retardatários selvagens, centro de conspiração restauradora, etc. Os intelectuais da época, incluindo Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, embora não intencionalmente, tinham encontrado e fornecido um alibi perfeito para sua destruição. O latifúndio, dessa vez, estava salvo.

Tinham sido criados todos os pretextos necessários à intervenção armada. Tudo, uma grande trama diabólica das classes dominantes, da Igreja e do eficiente trabalho de alguns intelectuais e de setores significativos da imprensa brasileira. Poucas vozes respeitáveis ousaram denunciar isto que o próprio Euclides da Cunha classificou de "charqueada". Uma das exceções, na Bahia, foi a voz de César Zama, médico, intelectual atuante e deputado em várias legislaturas, nos deixa seu grito de protesto e denúncia: *"nada de extraordinário se passava com relação a Antônio Conselheiro e aqueles*

que o acompanhavam. Ninguém ignora que gênero de vida levava os canudenses: plantavam, colhiam, criavam, edificavam e rezavam.

"Rudes, ignorantes, fanáticos talvez pelo seu chefe, que reputavam como um santo, não se preocupavam absolutamente com política... era mais que normal o que se passava na Bahia: uma povoação de mais de vinte mil almas defendia - unguis et rostris - o seu direito de vida e propriedade contra um governo audaz, prepotente e sem a menor noção dos seus deveres... O correspondente da Gazeta de Notícias os qualifica de bandidos. A história dirá mais tarde com a imparcialidade e justiça que são o seu apanágio, quais os bandidos - se os degoladores ou degolados, se os incendiários ou os incendiados" (Zama, 1989:23, 24, 29, 55).

III - VERTENTES TEÓRICAS

III.1 - Movimento Social de Canudos: Uma Tentativa de Reinterpretação

É quase certo que nenhum outro movimento social no Brasil tenha estimulado uma leitura tão heterogênea e com conclusões tão diversificadas quanto o movimento liderado por Antônio Conselheiro. Talvez nenhum outro movimento social tenha suscitado uma produção literária de igual magnitude. É possível que uma das respostas para esse desencontro de conclusões e a motivação para a produção de tantos trabalhos se localize no impacto que a comunidade de Canudos causou em todos os quadrantes do território nacional. Sua organização social, sua influência crescente sobre a população de uma área significativa dos sertões baianos, a determinação em existir autonomamente, livre de qualquer ingerência das estruturas hegemônicas nacionais, resistindo bravamente até a exaustão, aos assédios do exército brasileiro, parece ter gerado entre os setores da sociedade com certo grau de instrução, mas sem nenhuma iniciação sobre o fenômeno messiânico, um misto de perplexidade e decisão de refletir sobre ele. Nessa empreitada, disposto a desvendar o grande "mistério" que envolvia Canudos, uniram-se religiosos, autoridades judiciais, militares, jornalistas e setores da intelectualidade brasileira. É importante salientar que até nos anos cinquenta, poucos foram os trabalhos produzidos sobre Canudos por pessoas com alguma habilitação acadêmica.

Esses trabalhos, apesar de frequentes observações in-
gênuas, etnocêntricas e mesmo preconceituosas, tiveram, pos-
teriormente, uma importância fundamental para o estudo mais
aprofundado e rigoroso do movimento liderado por Antônio
Conselheiro. Apesar de suas deformações intrínsecas¹,
eles forneceram não só descrições detalhadas da estrutura e
da organização social da comunidade como também um conjunto
de informações indispensáveis à reconstituição e melhor com-
preensão desse movimento. Foram essas fontes que permitiram
aos diferentes estudiosos, como sociólogos, antropólogos,
psicólogos sociais, historiadores, etc, aprofundarem, à luz
de seus quadros conceituais, o real significado de Canudos,
ponto de partida para a elucidação de suas verdadeiras causas
e motivações.

Nos últimos quarenta anos, temos assistido a uma
estimulante mobilização de estudiosos que se dedicaram obs-
tinadamente a uma compreensão mais sistemática e rigorosa dos
movimentos messiânicos brasileiros. Canudos, particularmente,
tem merecido uma atenção toda especial entre todos os movi-
mentos estudados. Extirpar de vez as explicações estereoti-
padas, simplistas e etnocêntricas que têm caracterizado um
número significativo de trabalhos sobre Canudos e outros
movimentos sociais de cunho messiânico, assim como resgatá-
los dos limites asfixiantes da teologia e da patologia

1. O movimento de Canudos, em geral, foi interpretado como fanatismo religioso, variação deturpada da matriz cristã, tara selvagem dos retardatários da civilização, movimento criminoso, seita paranóica, aberração selvagem, etc.

social, colocando-os definitivamente no status de movimentos sociais dessacralizados e normais, tem sido o grande desafio e, ao mesmo tempo, os agentes motivadores dessa empreitada

Muito já foi escrito sobre Canudos. Excluindo os documentos militares, políticos, eclesiásticos e judiciais, fontes sempre muito férteis em informações, Conselheiro e sua comunidade estimularam uma vasta produção bibliográfica. Segundo levantamento realizado pela Fundação Casa Rui Barbosa, até o ano de 1986, data da publicação do seu relatório, haviam sido editados 618 trabalhos entre livros e artigos. No que pese a heterogeneidade dessa produção, acreditamos ser possível classificar esse vasto acervo acadêmico em três grandes categorias ou vertentes teóricas: a euclidiana, a funcional-culturalista e a marxista.

Para efeito dos objetivos propostos, iremos tomar como fontes de referência de análise somente a produção mais representativa de cada uma dessas categorias. Assim, pois, serão analisados os trabalhos de Euclides da Cunha, representante maior da vertente que leva seu nome, os de Maria Isaura Pereira de Queiroz, intérprete da segunda, e os de Rui Facó representando a visão marxista

VERTENTE EUCLIDIANA

Entre todos os trabalhos produzidos sobre Canudos,

nenhum causou tanta repercussão quanto Os Sertões de Euclides da Cunha. Admirado e aplaudido desde o seu lançamento em 1902, esse livro passou a ser considerado pela quase totalidade de nossa mais sofisticada intelligentsia como a "ciência" inquestionável de Canudos. Seus preconceitos, suas interpretações e mesmo algumas das suas fantasias literárias - como caracterizar a comunidade de Canudos como sebastianista, para citar apenas uma - foram logo incorporados, sem que para isso fossem submetidos a qualquer exame crítico, a nossa historiografia oficial. Adjetivos não faltaram para brindar essa obra que já nascia grande. Refletindo esse clima de perplexidade gerado entre a nossa elite pensante, mesmo porque a obra traduzia o espírito intelectual da época, Joaquim Nabuco a denomina de "Bíblia da Nacionalidade Brasileira". Por conta desse sucesso, Euclides é eleito membro da Academia Brasileira de Letras. Ninguém ousava questionar suas "verdades". Qualquer ato de rebeldia crítica seria interpretado como uma heresia imperdoável.

Esse estado de reverência surpreende o próprio autor que, atônito, registra: *"Fui o primeiro a surpreender-me ante a recepção fidalga que obtive e para logo a atribuí menos ao valor próprio daquelas páginas que o reconhecimento por parte dos que tão bem as acolheram, da grande sinceridade com que foram escritas"* (Cunha, 1966b:587). De certo modo essa quase veneração era justificável, pois, mais que qualquer outro, Euclides da Cunha tinha conseguido a proeza de contemplar todas as vertentes do pensamento científico e filosófico com prestígio na época. O positivismo, por exemplo, corrente de

pensamento que exercia um grande fascínio entre as elites nacionais, tinha fornecido todo o substrato para a leitura de Canudos. A antropogeografia, as teorias raciais de Lombroso e Gumpłowicz, o evolucionismo de Spencer e o biologismo social de Darwin - fina flor do pensamento científico da época -, todos aplicados com grande maestria à Canudos, não podiam ser contestados. Sua importância chegou ao paroxismo de se constituir leitura obrigatória entre os brasileiros letrados. Walnice Galvão, com grande perspicácia, chama atenção para o fato de que *"nos lares brasileiros com um certo nível de cultura, é rigor se encontrar um exemplar d'Os Sertões na estante, o que não implica em que jamais tenha sido aberto"* (Galvão, 1974:88).

Contraditoriamente, o livro que tirou Canudos do ostracismo dos sertões baianos tinha se transformado no grande empecilho para uma compreensão maior do seu real significado. Seu grande sucesso como obra científica e literária - ciência colonialista na definição de Werneck Sodré (Cunha, 1966b) - funcionou como uma camisa de força, inibindo qualquer leitura crítica e independente do movimento social liderado por Antônio Conselheiro. Os estudiosos sociais tinham passado a ser vítimas do que se pode chamar de "síndrome euclidiana". Felizmente, ainda que algumas de suas afirmações continuem tendo força de "lei", a mística infalível da "ciência" de Canudos foi quebrada e quase todos os seus pressupostos negados. Restou quase que só a grande obra literária. A grande miscelânea "científica" de Euclides da Cunha, tão ao gosto

das elites do começo do século, não resistiu ao avanço das ciências humanas.

Os Sertões, como já ficou implícito em parágrafos anteriores, foi, antes de tudo, uma tentativa de Euclides da Cunha de aplicar ao movimento de Canudos um conjunto de hipóteses pretensamente científicas no começo do século. Não houve de sua parte, a menor preocupação em saber dos limites e das validades epistemológicas dessa empreitada. Seu ecletismo científico, produto de uma falta de disciplinamento intelectual, resultou na produção de uma obra cheia de incoerências e contradições. É muito difícil, ao final de uma leitura atenta de Os Sertões, dizer quais as verdadeiras causas que, para o autor, explicavam o movimento social de Canudos. Teria sido esse movimento, comprovando a tese de Gumpowicz, o esmagamento inevitável das raças fracas pelas mais fortes? Seria a comprovação da inevitável luta entre raças, a verdadeira força motriz da história, a causa primária desse grande movimento social? Várias vezes o autor afirma que sim (ver, por exemplo, Notas Preliminares, 1966b: 93). Canudos foi realmente resultante de uma degenerescência e morbidez atávicas, produto de uma mistura muito diversa de raças contrariando, portanto, a fatalidade das leis biológicas? A "excrecência" de Canudos estaria ligada à morbidez do nosso clima e do nosso solo? Finalmente, Canudos refletia a religião mestiça, resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças que surgem, espelhando suas qualidades morais? Ou a guerra social de Canudos resumia o conflito inevitável entre o litoral civilizado e o sertão retardatário e selva-

gem ? Para Euclides da Cunha Canudos foi, simultaneamente, produto de todos esses fatores. A junção de todos esses elementos "mórbidos" teria produzido uma sociedade desequilibrada e de retardatários. O ambiente moral dos sertões terminavam por favorecer o "*contágio e o alastramento da nevrose*" (p. 246)

Quase todos os pressupostos que serviram de base para a feitura de sua grande obra já se achavam prefigurados e delineados em dois artigos publicados no jornal O Estado de São Paulo nos meses de março a julho de 1897, com o bizarro título de A Nossa Vendéia, e em Canudos (Diário de uma Expedição). Nos artigos publicados pelo jornal paulista, como o próprio nome já sinaliza, Euclides da Cunha já deixava clara sua convicção de que, assim como em Vendéia - Departamento da França, onde, em 1793, houve contra a República uma insurreição camponesa -, o movimento insubmisso existente no interior da Bahia tinha um caráter marcadamente restaurador. Não tinha ele a menor dúvida de que, tanto aqui como lá, "*o fantasma religioso que domina suas almas ingênuas e simples é habilmente aproveitado por propagandistas do império*" (p. 576). Euclides encontrava quase total semelhança entre o meio geográfico sertanejo e o de Vendéia. Ora, a premissa mais extremada da antropogeografia euclidiana permite legitimar a conclusão de que, sendo o homem um produto do meio, nada mais lógico supor que, mesmo se tratando de povos com história e experiências diferentes, as mesmas condições mesológicas produzem idênticas reações sociais. É interessante observar

que, no intuito de defender a tese de que Canudos se tratava de um movimento restaurador, e no afã de estabelecer paralelo com Vendéia, Cunha deixa de lado, momentaneamente, suas principais teses sobre o movimento conselheirista - as lutas raciais, as qualidades intrínsecas das religiões mestiças, o conflito litoral civilizado e sertões bárbaros, etc. - e se concentra na análise das determinações geográficas como o lugar privilegiado para a compreensão desse movimento. Como se tratam, segundo sua visão, de duas realidades mesológicas idênticas, inevitavelmente iremos encontrar a mesma resultante: *"a mesma coragem bárbara e singular e o mesmo terreno impraticável aliam-se, completamente. O Chouano fervorosamente crente ou o tabaréu fanático, precipitando-se impávido à boca dos canhões que tomaram a punha, patenteiam o mesmo heroísmo mórbido difundido numa agitação desordenada e impulsiva de hipnotizados"* (p. 578). Coerente com esta visão, o autor reforça a tese de que o meio e o homem se justificam: *"identificados à própria aspereza do solo em que nasceram, educados numa rude escola de dificuldades e perigos, esses nossos patrícios do sertão, do tipo etnologicamente indefinidos ainda, refletem naturalmente toda a inconstância e rudeza do meio em que se agitam"* (p. 578). Sendo essa premissa verdadeira, teremos como conclusão que a psicologia do nosso sertanejo irá refletir, necessariamente, os mesmos traços de desordem, a mesma inconstância e aspereza rude do seu sistema orográfico. Euclides da Cunha parece não ter a menor dúvida sobre isso, pois, segundo suas conclusões, a hostilidade do espaço físico nordestino *"parece haver este-*

reografado toda a desordem, toda a acção violenta e a tumultuada dos elementos que a assaltaram" (p. 579).

Euclides da Cunha não se restringia à sua antropogeografia como referencial científico para explicar a "aberração" de Canudos. Além do meio agreste que moldava o sertanejo à sua imagem, essa população era vítima de uma tara intrínseca, pois seus ancestrais ousaram desafiar a lei do desenvolvimento da espécie. Talvez este, mais que o primeiro, seja o grande responsável pela existência de um povo insano e paranóico. Para ele, todo o comportamento irracional e mórbido que caracterizava a experiência macabra de Canudos encontrava-se no cruzamento inter-racial a sua causa primária explicativa, pois *"a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto do influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso... é um estimulante a revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço é quase sempre um decaído. Como nas somas algébricas, as qualidades dos elementos que se justapõem, não se acrescentam, subtraem-se ou destroem-se segundo os caracteres positivos e negativos em presença. E o mestiço menos que um intermediário, é um decaído" (1966b:167).*

Como se pode notar, Euclides da Cunha desloca, ao sabor de suas conveniências, o centro de gravidade explicativo do fenômeno social. O meio geográfico continua tendo importância na modelagem comportamental dos indivíduos, mas é

na mestiçagem - uma excrescência aos olhos do evolucionismo - que se localizam todas as causas explicativas e responsáveis pelo comportamento anormal do sertanejo.

Mesmo aceitando as premissas básicas de Gumpłowicz, Euclides da Cunha diverge do mestre polaco e reconhece que a degenerescência provocada pela mestiçagem tinha sido atenuada entre os sertanejos nordestinos. Esse abrandamento das conseqüências nefastas do cruzamento racial, segundo ele, se deve ao isolamento a que estes foram submetidos. Seu grande distanciamento das civilizações superiores teve a função positiva de resguardá-los do constrangimento de adaptação a um estágio superior, situação sempre penosíssima para as raças inferiores; além do que, o fator étnico superior que transmitiu as tendências civilizadoras não lhes impôs a civilização. Concomitante a esses fatores de agregação e aperfeiçoamento racial, sua constante interação com o meio físico da região tinha lhe fortalecido estruturalmente.

Parece que para Euclides da Cunha, pelo menos é o que se apreende dos seus textos, foi muito difícil e penosa a descoberta de que o mestiço sertanejo não se enquadrava perfeitamente em seus referenciais teóricos. Essa dificuldade em administrar o conflito entre teoria e realidade se fará presente nas ambigüidades e contradições dos seus discursos sobre algumas virtudes do homem sertanejo. Sua fortaleza, bravura, agilidade, etc, serão sempre relativizadas e a narração desses fatos será marcada por um misto de afirmação e negação. Essa ambigüidade já se faz sentir desde a descrição

inicial sobre os habitantes dos sertões: "O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. Sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas. é desgracioso, desengonçado. Hércules-Quasimodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos... é um homem permanentemente fatigado. Reflete a preguiça invencível, no andar desaprumado, na cadência longorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude.

Entretanto, toda esta aparência ilude" (1966:170).

Essas contradições irão permear todas as narrações feitas sobre as reações sertanejas. é o reflexo direto da dificuldade em compreender como povos mestiços e, por conseguinte, representantes de todas as deformações das raças inferiores, sejam mais fortes e destemidos que os agentes da civilização, tonificados que foram pelos ideais das raças superiores. De fato, Euclides não compreendia nem o significado desta luta e, muito menos, o despreendimento do sertanejo em arriscar sua própria vida em defesa dos seus ideais. "Incompreensível e bárbaro inimigo" (p. 599). Era o reconhecimento da impotência em compreender o significado da heróica resistência de Canudos. Sua reação é de perplexidade desconcertante frente à obstinação camponesa de encarar todas as conseqüências da guerra com a mais estóica das indiferenças: "sejamos justos - há alguma coisa de grande e solene

*nessa coragem estóica e encoercível dos nossos rudes patri-
cios transviados" (p. 565). As realidades dos fatos obrigam
Euclides a reconhecer que "o homem do sertão tem, como é de
prever, uma capacidade de resistência prodigiosa e uma orga-
nização potente que impressiona. Não o vi ainda exausto pela
luta, conhaço, já, porém, agora em plena exuberância da vida.
Dificilmente se encontra uma espécime igual de robustez so-
berana e energia idômia" (533).*

De fato, o despreendimento dos conselheiristas o im-
pressionava. Era preciso encontrar uma explicação científica
que justificasse tal comportamento. É incompreensível, se-
gundo seus referenciais teóricos, tudo o que presencia. Sem
muita convicção, arrisca um palpite: "acredita-se quase numa
inversão completa das leis fisiológicas para a compreensão de
tais seres, nos quais a força física é substituída por uma
agilidade de símios, deslizando pelas caatingas como cobra,
resvalando céleres, descendo pelas quebradas, como espectros,
arrastado uma espingarda que pesa tanto quanto ele" (p. 499).
Esta inversão das leis fisiológicas parecia ser a única
explicação lógica para justificar a performance sertaneja.
Mas não era suficiente. Era preciso encontrar uma simile em
algum lugar para justificar essa bravura fantástica dos
conselheiristas. E ele o encontra: "O jagunço é uma tradução
justalinear quase do iluminado da idade média. O mesmo des-
preendimento pela vida e a mesma indiferença pela morte dão-
lhe o mesmo heroísmo mórbido e inconsciente de hipnotizado e
impulsivo" (p. 581). Pelo que se pode notar no texto, mais
uma vez as qualidades sertanejas são relativizadas. O próprio

heroísmo não tem valor absoluto. Para Euclides, como chama atenção José Augusto Bastos (1979:35), os verdadeiros heróis eram os soldados da República, visto que o heroísmo consiste precisamente numa opção em que se leva em conta o preço da vida; aqueles que são indiferentes ou inconscientes a esse valor não são verdadeiramente heróis. Como em sua interpretação os jagunços são indiferentes ao valor da vida, daí a necessidade de relativizar suas coragens e bravuras.

O fenômeno de reelaboração hierográfica feita por Antônio Conselheiro e seus seguidores nunca foi entendido por Euclides da Cunha. Seus vezos teóricos e etnocêntricos só permitiam ver esses movimentos como manifestação do fanatismo selvagem. Era a revelação dos registros atávicos das raças inferiores. O autor, que sempre tomou a cultura e a etnia européia como símbolo de manifestação da raça superior, parece desconhecer que o civilizado continente europeu foi palco de quase uma centena desses movimentos. Desconhecia também o fato de que no último quartel do século XIX, portanto, na sua contemporaneidade, a civilizada Itália tinha testemunhado, em monte Amiata, sudoeste de Toscana, um movimento milenário com quase todas as características do de Canudos. Ele não entendia que a religião, independente de "estádio de evolução", das condições mesológicas e das etnias que as professavam, desde que suas anunciações contemplassem a intervenção do sobrenatural nas imperfeições do mundo, pudessem fornecer referenciais de luta e modelos alternativos de vivência social a seus seguidores, quando em conflito

aberto com seus opressores.

Euclides da Cunha, como era previsível, estava preso aos modelos explicativos das ciências do século XIX. Essas amarras teóricas reduziam naturalmente os limites de suas análises e compreensões. Era na composição racial e no meio geográfico que deveriam se localizar os motivos de toda insânia. E é aí que ele tentava encontrar as explicações racionais para os comportamento irracionais.

Cunha tinha uma explicação toda especial para a religião do sertanejo. Segundo ele, o isolamento sócio-geográfico a que foi submetido e o círculo estreito de atividades num meio hostil, tinham dificultado seu aperfeiçoamento psíquico. *"Estavam na fase de um monoteísmo incompreendido, elevado de misticismo extravagante, em que se rebata o fetichismo do índio e do africano"* (p. 186). Este estágio de evolução permitia que o autor concluísse: *"Sua religião é como ele - mestiça. Resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças de que surgem, sumariam-lhes idênticas qualidades morais. É um índice de vida de três povos"* (p. 186).

Temos que situar Canudos em seu contexto de existência.

A ousadia de Antônio Conselheiro em tentar reviver em Canudos os tempos áureos do cristianismo primitivo, colocando, conseqüentemente, em xeque todas as estruturas de poder e de propriedade dos sertões baianos, levou, como era previsível, todos os grandes proprietários e seus aliados de classe

a um estado de pânico. A influência crescente da comunidade de Belo Monte sobre a população pobre sertaneja, sua prática sócio-política autônoma e, o que era mais grave, seu exemplo como possibilidade alternativa de vivência social longe dos domínios e opressões do latifúndio, parecem ter causado entre os defensores da "ordem natural das coisas" um clima de desespero. Era fundamental para os segmentos dominantes que todos se mobilizassem para garantir e ao mesmo tempo legitimar sua destruição. Euclides da Cunha, consciente ou inconscientemente, participou desta cruzada de difamação e de desmoralização contra Antônio Conselheiro e sua pacata comunidade. A prática religiosa de Canudos, por exemplo, foi maldosamente deturpada por ele. Mesmo sabendo que Antônio Conselheiro nada tinha de sebastianista² ele insiste em caracterizá-lo como tal e, desonestamente, a partir de um conjunto de textos apócrifos de caráter sebastianista, atribui sua autoria a Conselheiro.

Euclides encontrava nas "camadas inconscientes" da história as origens da religião mestiça de Antônio Conselheiro e de sua comunidade. Na composição desta *"estão francos, o antropismo do selvagem, o animismo do africano e, o que é mais, o próprio aspecto emocional da raça superior. Este último é um caso notável de atavismo, na história"* (p.

2. Bem antes de escrever *"Os Sertões"*, Euclides da Cunha havia recebido das mãos de Afrânio Peixoto as prédicas manuscritas do líder espiritual de Canudos. Esses documentos, recentemente publicados por Ataliba Nogueira, e que foram encontrados por João Pondé, no arraial de Canudos em 5 de outubro de 1897, são provas suficientes de que não havia nenhum conteúdo sebastianista em todo o movimento de Antônio Conselheiro.

187). Era a manifestação do sebastianismo. Ora, é inegável que este se fazia presente no imaginário sertanejo. Chegou, inclusive, a influenciar vários movimentos. Mas, daí dizer que Conselheiro era sebastianista, é uma generalização bastante imprópria.

A discussão sobre a religiosidade conselheirista é marcada pelas mesmas contradições e incongruências dos textos anteriores. Algumas páginas após à afirmação do caráter sebastianista desse movimento, ele constata que suas práticas se baseavam em símbolos e rituais cristãos. Descrevendo as manifestações religiosas de Antônio Conselheiro e seus seguidores, ele testemunhou: *"Um dos adeptos carregava o templo único, então, da religião minúscula e nascente: um oratório tosco, de cedro, encerrando a imagem de Cristo... entoavam, os devotos, terços e ladainhas... uma oratória bárbara e arrepiadora, feita de excertos truncados das Horas Marianas"* (p. 203-6). Como se vê, não são encontrados nem estandartes de D. Sebastião, nem os textos são de Bandarra. Todas as manifestações do líder espiritual, com algumas adaptações ao cristianismo praticado no Brasil, se baseavam nas tradições cristãs dos primeiros anos. Mesmo seus gestos de protesto se pautavam pela imitação dos seus primeiros ancestrais. O registro de uma dessas manifestações nos é legado pelo próprio Euclides da Cunha. Segundo sua descrição, ao ser proibido, por um padre, de predicar por ocasião de uma festa religiosa no interior da Bahia, o peregrino, então, *"encarou-o fito por algum tempo, e sem dizer palavra tirou de sob a túnica um lenço. Sacudiu o pó das alpercatas. E partiu."*

Era o clássico protesto inofensivo dos apóstolos" (p. 212).

Felizmente, num momento de bastante sobriedade e lucidez, Euclides da Cunha reconhece, mesmo se contrapondo às suas conclusões anteriores sobre as fontes religiosas do movimento, seu caráter milenarista judaico-cristão: "*O profetismo tinha, como se vê, na boca, o mesmo tom com que despertou na Frígia. Avançando para o Ocidente. Anunciava, idêntico, o juízo de Deus, a desgraça dos poderosos, o esmagamento do mundo profano, o reino de mil anos e suas delícias*". Ele mesmo reconhece que o movimento era um resgate do cristianismo primitivo. Num momento de dúvida sobre as fontes da "religião mestiça" de Conselheiro, ele se interroga: "*Não haverá, com efeito, nisto, o traço superior do judaísmo?*" Sua afirmação é afirmativa: "*não há encobrí-lo. Ademais este voltar-se à idade do ouro dos apóstolos e sibilistas, revivendo vetustas ilusões, não é uma novidade. É o permanente refluxo do cristianismo para o seu berço judaico. Montanus reproduz-se em toda a história, mais ou menos alternado consoante o caráter dos povos, mas delatando, na mesma rebeldia contra a hierarquia eclesiástica, na mesma exploração do sobrenatural, e no mesmo ansiar pelos céus, a feição primitivamente sonhadora da velha religião, antes que a deformasse os sofistas canonizados dos concílios*". Como que num processo de autocritica, Euclides conclui que, "*a exemplo dos seus comparsas do passado, Antônio Conselheiro era um pietista ansiando pelo reino de Deus*" (1966b:208-9).

Esse texto contradita não só sua visão sobre o hipó-

tético conteúdo sebastianista do movimento como a própria imagem descrita de Antônio Conselheiro. Se atavismo houve, com certeza não foi das crenças sebastianistas. Conselheiro aqui é descrito como um apóstolo que, como outros, periodicamente têm aparecido na história do cristianismo. Em nenhum momento ele se enquadra na anterior descrição de um gnóstico bronco e paranóico, ou que, sendo um documento vivo de atavismo, condensasse o "obscurantismo de três raças". Esse texto nega não só sua teoria das raças inferiores enquanto elementos explicativos desses movimentos sociais, como também toda sua antropogeografia, pois esse fenômeno, como ele mesmo reconhece, tem-se repetido independente de raças ou das condições mesológicas.

É perceptível não só a má vontade de Euclides da Cunha em relação à comunidade de Canudos, assim como uma total incapacidade em compreender o real significado de sua existência. Seus preconceitos teóricos associados a um incorrigível etnocentrismo, parecem ter produzido sobre sua mente um completo turvamento analítico. Sua fixação na influência decisiva do meio e nas qualidades negativas da população mestiça lhe direcionam a interpretar toda a organização sócio-política de Canudos como mero reflexo dos desajustamentos étnico-geográficos da região sertaneja. A própria distribuição espacial das unidades residenciais refletia a insânia mental de um povo decaído. Segundo sua interpretação, sempre bem fundamentada por pressupostos científicos da época, tudo em Canudos deixava transparecer alguma forma de desequilíbrio

sócio-psicológico. Descrevendo o processo de formação da comunidade de Antônio Conselheiro, assim interpreta: "*A edificação rudimentar permitia a multidão sem larra fazer até doze casas por dia: - e, à medida que se formava, a tapera colossal parecia estereografar a feição moral da sociedade ali acostada. Era a objetivação daquela insânia imensa. Documento iniludível permitindo o corpo de delito direto sobre os desmando de um povo... Se a edificação em sua modalidade evolutiva objetivava a personalidade humana, o casebre de fato de argila dos jagunços equiparado ao xilamaç dos peles vermelhas sugeria paralelo deplorável. O mesmo desconforto e, sobretudo, a mesma pobreza repugnante, traduzindo de certo modo, mais do que a miséria do homem, a decrepitude de uma raça". (p. 215-16).*

No que peso o fato de todo o interior do Estado da Bahia, por ocasião da guerra de Canudos, se encontrar em total estado de convulsão sócio-política, Euclides da Cunha consegue a proeza de não visualizar qualquer sintoma de conflitos de classe entre os sertanejos. As causas de toda essa agitação em nenhum momento eram buscadas nas deformações das estruturas sociais injustas e opressoras. Mesmo caracterizando o sistema social vigente como "feudalismo tacanho", a única vez que aborda as relações de produção no campo nordestino é para enaltecer a lealdade do homem sertanejo: "*Ac contrário do estanceiro, o fazendeiro dos sertões vive no litoral, longe dos dilatados domínios que nunca viu às vezes. Herdaram velhos vícios históricos. Como os opulentos sesmeiros da colônia, usufruem, parasitariamente, as rendas da*

terra, sem divisas fixas. Os vaqueiros são-lhes servos submissos... O verdadeiro dono, ausente, conhece-lhes a fidelidade sem par. Não os fiscaliza. Sabe-lhes, quando muito, o nome" (p. 175)

Chega a ser surpreendente a omissão de Euclides da Cunha em relação aos conflitos sociais subjacentes do movimento de Antônio Conselheiro. A leitura atenta desta e de outras passagens, onde as relações de produção são analisadas e definidas como não conflituosas, e que só são realçados os despreendimentos e fidelidades dos sertanejos, nos autoriza inferir que, tendo por substrato teórico o positivismo e as ciências afirmadoras do status quo, Euclides da Cunha sentia o peso da impotência epistemológica para pensar os conflitos e as revoltas sociais.

III.2 - Vertente Funcional-Culturalista

Com a publicação do livro O Messianismo no Brasil e no Mundo, em 1965, Maria Isaura Pereira de Queiroz, reconhecidamente, contribuiu de maneira significativa para uma maior compreensão dos movimentos sociais messiânicos ocorridos no Brasil. Ela marcou uma ruptura com as tradicionais formas de pensar o messianismo brasileiro. Sem negligenciar ou subestimar o componente religioso do movimento, pois reconhece que o sagrado constitui a condição prévia para sua eclosão, Maria Isaura elege critérios sociológicos como a dimensão legítima para sua análise e compreensão e, ao contrário da ênfase dada por quase todos os seus antecessores, o messianismo - doutrina - e o messias - o líder - só são tomados como referenciais de análises na medida em que possam esclarecer as reais motivações do movimento. Segundo essa perspectiva de abordagem, insistir no conteúdo da doutrina e/ou nas qualidades do líder como fontes privilegiadas para sua explicação, implicam em confinar esses movimentos aos estreitos limites da teologia ou da psicologia social. Sua proposta teórico-metodológica, e nisto a autora inova, é de pensar o movimento messiânico como uma ação grupal tendo em vista um determinado objetivo, "*que é o de instalar o paraíso na terra; que é o de transformar o mundo em que vive*" (1965:46)

A despeito de sua inegável contribuição ao aprofun-

damento da compreensão do fenômeno messiânico, a obra de Maria Isaura é portadora de um conjunto de incongruências e incorreções, traduzidas tanto em termos dos referenciais teóricos, que são incapazes de captar toda a complexidade do fenômeno, quanto em relação a algumas inverdades históricas assacadas sobre certos movimentos analisados. Do ponto de vista metodológico, a inapropriada separação feita pela autora entre a análise das causas que teriam motivado seu surgimento e as relações desse movimento com o restante da sociedade, como se se tratassem de duas ordens distintas de fenômenos, terminaram por comprometer os resultados finais do seu trabalho.

Para o estudo dos movimentos messiânicos, Maria Isaura recorre ao conceito durkheimiano de anomia como referencial de análise e entende que esses movimentos constituem uma reação contra um processo de intensa desorganização normativa que caracterizava então a sociedade. O messianismo, pois, seria a resposta ao estado de anomia reinante e visava restabelecer valores e padrões que, admitidos como válidos porque tradicionais, não eram, porém, efetivamente seguidos (p. 314). Segundo suas conclusões, tais movimentos são necessariamente circunscritos às sociedades regidas pelo sistema de parentesco e são uma forma peculiar de reagir às crises de estrutura e de organização provocadas por estado de anomia.

No estudo do movimento de Antônio Conselheiro, Maria Isaura encontrar nas formas peculiares de organização da sociedade sertaneja e caldo de cultura ideal para periódicas

eclosões de surtos messiânicos. Segundo sua linha de raciocínio, a sociedade sertaneja se estruturava a partir de uma justaposição de linhagens, compreendida por um núcleo consanguíneo, cercado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, todos sob o mando de um chefe, normalmente conhecido por coronel. Essa organização formaria uma estrutura mais ou menos independente e se regia segundo convênios tácitos de prestação recíproca de favores, envolvendo, em pé de igualdade, todos os componentes, inclusive agregados e moradores que viviam nos limites da propriedade.

Refletindo a impotência de seus quadros conceituais em perceber que os conflitos são componentes inerentes às estruturas sociais, Maria Isaura não detecta nesse universo de relações o menor traço de antagonismo ou de exploração entre os proprietários territoriais e seus moradores e agregados. As relações de produção renda-trabalho e a sobre-renda extraída de empréstimos, etc, que caracterizavam o conjunto de relações de exploração e dominação, são reduzidas à categoria de contraprestação recíproca de favores. O fazendeiro é sempre descrito como um benfeitor, pois, em geral, *"faz benefícios e favores materiais aos agregados - cessão de terra, empréstimos, etc; a retribuição não se coloca, porém, no plano material e sim no plano moral, ligando pela lealdade o agregado e fazendeiro que deste se torna o homem, apoiando-o nas lutas eleitorais ou outras"* (p. 313).

Maria Isaura parece caricaturar as relações de produção no meio rural como condição de adaptação aos pressupos-

tos integrativos da sociologia funcionalista. Para ela, as relações entre proprietários de terra e seus moradores se caracterizavam pela total interdependência. Nada existia que se pudesse caracterizar como relações de dominação-subordinação. Eram alianças recíprocas, pois a necessidade do fazendeiro em ter sob o seu comando um grande número de braços e votos diminuía significativamente seu despotismo. Qualquer desgaste nessa relação implicava na ameaça de desfalque no contingente de aliados, o que iria enfraquecê-lo nas contendas eleitorais ou outros embates. Para ela, *"a dependência encontra uma contrapartida na necessidade que deles tem o coronel, que faz com que este respeite privilégios e direitos tradicionalmente estabelecidos"*. (p. 314). Pelo que se pode notar, a autora consegue a proeza de transformar uma situação de dependência em interdependência.

Contrariando todas as evidências que caracterizavam as relações de produção no campo como sendo intrinsecamente de caráter exploradoras e opressivas, realidade definida pelo insuspeito Euclides da Cunha como modelo de "feudalismo tacanho", Maria Isaura parece ter encontrado nessas relações o mais belo exemplo de democracia social. Segundo sua perspectiva de leitura, a especificidade da realidade social sertaneja atenuava as distâncias entre os diferentes indivíduos. No interior de cada uma das estruturas de parentela, a diferença de riqueza não criava efetivamente diferenças de estilo de vida. A posse de grande extensão de terras não significava diferença entre os diversos componentes da linhagem, fossem eles chefes ou agregados. Desconhecendo as extremas

desigualdades sociais existentes no universo social nordestino, ela chega a inverter essa realidade: *"As classes dominantes quase se confundem com a dos sitiantes e rendeiros, quase se confundem ainda com a dos ribeirinhos, que apenas fazem o indispensável, ainda que sóbrios, para não morrerem à míngua, com a colheita simples"* (p. 341). Nessa realidade social caracterizada pela interdependência entre companheiros fraternos, cujas relações se baseavam em reciprocidade de prestação de favores, o relacionamento entre proprietários e empregados era definido como um de *"primus inter pares"*, pois, rigorosamente, *"o fazendeiro não é o patrão, é o indivíduo ao qual estão ligados por um contrato de benefícios mútuos"* (p. 315).

Contraditoriamente, Maria Isaura vai encontrar nas dimensão virtuosa e idílica dessa sociedade, os germens da sua própria negação. Coerente com os pressupostos da sociologia da ordem, ela neutraliza todos os conflitos existentes na estrutura da sociedade sertaneja e os projeta sobre idiossincrasias individuais. Era coerente seu raciocínio. Como a realidade estudada pela autora funcionava quase por consenso, onde ao invés de uma dependência sócio-política entre indivíduos desiguais havia era uma interdependência, nada mais lógico que os conflitos porventura existentes fossem gerados a partir de suscetibilidades feridas. Para a autora, *"por força justamente do sentimento de igualdade, exacerbavam-se as suscetibilidades com relação à honra pessoal, tornando extremamente frequentes brigas de toda ordem derivando de*

fato muitas vezes inócuos interpretados como ofensas" (p. 315)

É sobre esse potencial desestruturante que Maria Isaura vai encontrar as raízes mais profundas dos movimentos messiânicos sertanejos, pois as constantes lutas entre famílias, traço peculiar da sociedade "rústica" brasileira, provocavam sérias conseqüências sobre o conjunto de sua organização social. Seu eterno processo de desestruturação-reestruturação tem tido reflexos imediatos sobre suas bases de sustentação, formadas que eram por pirâmides familiares. Por conta desse estado quase permanente de lutas, as famílias se dissolviam em franco estado de anomia. As próprias unidades familiares eram desfeitas. Os referenciais normativos que orientavam o conjunto das relações sociais entre os sertanejos, mesmo continuando existindo enquanto valores desejados, não eram efetivamente seguidos. Era nesse ambiente, e como numa reação à desordem sócio-cultural, que surgiam os movimentos messiânicos. Segundo a percepção da autora, *"o intuito da reorganização e reordenação das relações sociais em tais movimentos é manifesto. O messias com sua com sua autoridade impõe regras que devem ser rigorosamente cumpridas e que em geral vão banir os desvios de padrões, que anteriormente se verificava." (p. 319).*

Nesse contexto sócio-cultural o movimento de Antônio Conselheiro encontra as condições ideais para eclodir e se desenvolver. Porém, por conta das circunstâncias históricas, esse movimento teria uma dupla função. A recém proclamada

República havia trazido um conjunto de mudanças com graves repercussões negativas sobre os valores sócio-religiosos de população rural. As transformações políticas, a separação da Igreja e o Estado, a criação de novos impostos e taxas, etc., agravaram ainda mais esse quadro de desorganização no campo. Segundo Maria Isaura, *"a intervenção da sociedade urbanizada, que se revela por novas exigências, é sentida como um fator de anomia no meio rústico, pois produzem o agravamento da situação econômica e a desestruturação religiosa. O movimento reage contra a anomia e ao mesmo tempo contra essa intervenção"* (p. 342).

Quando analisamos esse texto e o comparamos com a descrição feita sobre a dinâmica e as relações do movimento de Antônio Conselheiro com a sociedade hegemônica, é notória a descontinuidade que a autora consegue estabelecer entre esses dois momentos. Como já havíamos chamado atenção anteriormente, tem-se a impressão que se tratam de duas ordens distintas de fenômeno. A sensação que Maria Isaura nos passa é a de que Antônio Conselheiro e seus seguidores eram portadores de alguns traços de desequilíbrios e de condutas anti-sociais, e que por esse motivo as forças da ordem tiveram que agir com rigor para debelar a excrescência que era Canudos.

Na reconstituição histórica de Antônio Conselheiro e de seu movimento, a autora começa por traçar o perfil psicológico do Peregrino. Nessa descrição é patente a tentativa de estabelecimento de um nexu casual entre uma possível frustração que teria tido na infância e sua posterior opção pela

vida apostolar. Segundo suas palavras textuais, "*depois de infância e mocidade acidentadas, Antônio Vicente Mendes Maciel, que, reservado pelo pai à carreira eclesiástica, não pudera cumprir seu destino, dedicou-se a partir de 1867 ou 1868 totalmente à vida religiosa*" (p. 255). Essa tese, inicialmente defendida por Abelardo Montenegro (1973:114 e 125), se constitui numa maneira simplista de querer explicar as origens das motivações do grande líder espiritual de Canudos. Essa afirmação não encontra o menor respaldo histórico. Se ela se baseia no fato de Antônio Conselheiro ter estudado latim, francês e história, a inferência é falsa, pois essas eram as disciplinas básicas para qualquer formação humanística em sua época de adolescente. Se abraçar o sacerdócio fosse realmente a vontade de seu pai, nada o teria impedido de ingressar em um seminário, principalmente numa época em que a região nordestina se ressentia de uma grande escassez de padres.

O segundo traço que marcaria o perfil psicológico de Antônio Conselheiro seria o seu caráter agressivo. Indo de encontro a todas as evidências, Maria Isaura absolve as autoridades civis e eclesiásticas, imputando toda a responsabilidade pelos atritos e provocações às forças conselheiristas. Segundo seu relato, Antônio Conselheiro teria demonstrado tendências agressivas desde os primeiros anos do seu apostolado, pois, "*à medida em que sua fama se espalhava, adquiria o manso pregador certos traços de agressividade; passou a ter desavenças tanto com as autoridades locais quanto com as eclesiásticas, por motivos banais*" (1965:226). Insistindo na

defesa das forças dominantes, ela afirma que durante todo o Império as autoridades tinham admitido com benevolência o "Conselheiro e seu bando", tendo este sido perseguido somente "*depois de existir por vinte anos, e após importantes mudanças políticas no cenário do País*" (p. 237 e 325). Mais uma vez Maria Isaura distorce os fatos. Como já tivemos oportunidade de mostrar no capítulo anterior, toda a peregrinação de Conselheiro foi marcada por perseguições e agressões gratuitas por parte dos seus inimigos civis e eclesiásticos. Sua prisão em Itapicuru em 1876 foi o começo de um conjunto de provocações que iriam acompanhar toda a trajetória do peregrino, só terminando com a chacina de Canudos pelas forças do exército em 1897. Essa não é uma questão de somenos importância. É a montagem de todo um esquema interpretativo que termina por inverter a realidade dos fatos, direcionando a análise no sentido de imputar a possíveis idiosincrasias de Antônio Conselheiro e seus seguidores as verdadeiras causas de sua destruição. É a inversão da condição de comunidade vítima a agressora.

Além desses traços psicológicos, Maria Isaura destaca dois outros fatores que teriam atuado como determinantes no processo de agravamento dos conflitos e teriam apressado a intervenção armada das forças da "ordem" contra a comunidade de Canudos. O primeiro deles seria as alianças políticas celebradas entre Conselheiro e algumas lideranças regionais. O segundo seria as constantes invasões e saques praticados por conselheiristas às fazendas e propriedades dos que não

eram simpáticos ao líder espiritual e sua comunidade. Ambas as acusações são improcedentes e não resistem à investigações históricas.

Segundo sua linha de argumentação, Antônio Conselheiro detinha uma liderança incontestada por todos os sertões baianos. Essa posição privilegiada dava-lhe a condição de "chefe eleitoral de fato", pois seus fiéis votavam em quem ele indicasse. Qualquer que fosse o grupo político que contasse com seu apoio, teria eleição garantida. Isso fazia com que, ao se aproximarem as quadras eleitorais, Conselheiro fosse procurado por *"chefes políticos que vinham solicitar-lhe o apoio, valendo-se do prestígio do messias para alcançar o poder"* (p. 238). Pela sua capacidade de desequilibrar a disputa eleitoral em benefício do grupo político que contasse com seu apoio, os grupos preteridos passavam a nutrir contra Conselheiro e sua comunidade a mais feroz das oposições. Ora, uma análise mais conscienciosa do comportamento político de Antônio Conselheiro desautoriza qualquer inferência nesse sentido. Sua postura era de total abominação pelo sistema político vigente. Aos seus olhos, os governos central e estaduais não possuíam qualquer legitimidade. Tudo que se relacionasse à República era desprezado, pois ela não contava com o beneplácito de Deus. Uma leitura de suas prédicas é suficiente para jogar por terra qualquer interpretação em contrário. Sobre a participação ou comprometimento de qualquer cidadão com o sistema político estabelecido, Conselheiro era enfático: *"Admiro o procedimento daqueles que têm concorrido com seu voto para realizar-se a república, cuja idéia*

tem barbaramente perimido a Igreja e os fiéis: chegando a incredulidade a ponto de proibir até a Companhia de Jesus; quem pois não pasma à vista de tão degradante procedimento? Quem diria que houvessem homens que partilhassem de semelhante idéia. A república é o ludíbrio da tirania para os fiéis. Não se pode qualificar o procedimento daqueles que têm concorrido para que a república produza tão horroroso efeito!!" (Nogueira, 1978:175). Pelo que se pode apreender de suas próprias palavras, o sistema republicano era incompatível com sua cosmovisão teocrática, o que tornava impraticável qualquer forma de aliança entre Antônio Conselheiro e as forças políticas comprometidas com a ordem estabelecida.

O segundo fator que, na visão de Maria Isaura teria contribuído para aprofundar ainda mais as tensões entre as forças conselheiristas e os setores influentes dos sertões baianos, também é desprovido de qualquer fundamentação e não encontra o menor respaldo nos documentos históricos. Especificamente sobre este ponto, são notórias as contradições da autora. Na página 234, por exemplo, quando faz referência às fontes responsáveis pela manutenção da comunidade de Canudos, ela assegura que *"todo aquele que ingressa na comunidade de Canudos era obrigado a entregar uma parte do que possuía - um terço, ao que parece - ao Conselheiro, para a constituição do fundo comum do grupo. Além da Santa Companhia, que vivia em parte desses recursos, em parte do que obtinha nas plantações e nos saques, todos os desvalidos eram alimentados por eles"*. Como se percebe, fica bem clara na afirmação da autora que o

saque era um componente integrante na complementação das necessidades alimentares da comunidade de Antônio Conselheiro. Continuando sua descrição, logo na página seguinte, respaldada por Nina Rodrigues, Manuel Benício e Abelardo Montenegro, ela infirma sua observação anterior e reconhece que a prática de roubos e saques feriam os preceitos morais do peregrino, sendo por isso mesmo terminantemente proibidos. Segundo suas próprias palavras, *"desde a fase errante, os testemunhos são todos acordes em confessar que na população que o seguia jamais consentiu ou patrocinou desmandos ou atentados contra a propriedade ou contra pessoas, sendo raríssimos os crimes e as disputas; exigia dos adeptos um comportamento inteiramente conforme à sua noção de moral, combatia o roubo, a mentira, o homicídio"*. A despeito dessa afirmação, porém, coerente com sua visão de que o extermínio de Canudos se deu muito mais por força das atitudes de hostilidades das forças conselheiristas, Maria Isaura retoma sua postura de absolvição das classes dominantes e seus prepostos e abre espaço para reforçar sua tese de que os confrontos entre conselheiristas e autoridades constituídas tinham sido resultantes de uma reação de legítima defesa destes últimos. Tentando explicar o aprofundamento do conflito, ela recupera as hipotéticas alianças políticas que Antônio Conselheiro teria celebrado com lideranças regionais e, associando esses fatos aos constantes roubos e saques que seriam praticados pelos homens que acompanhavam o peregrino, traça, subliminarmente, o perfil das determinações últimas da generalização dos conflitos: *"A insatisfação se instalou entre os grandes*

proprietários, ao qual se agravou quando os conselheiristas começaram a arrebanhar gado para sua alimentação. Não agiam a esmo, atacavam ou deixavam em paz as fazendas de acordo com simpatias e amizades que mantinham, de acordo com a adesão ou não de seus donos. Saques e depredações tornavam dia a dia mais tensas as relações da gente de Conselheiro com aqueles vizinhos que não lhes eram simpáticos" (p. 237).

Ora, querer atribuir a essas pseudo-ocorrências o motivo principal da generalização dos conflitos nos sertões baianos é esvaziar de qualquer conteúdo de antagonismo todo o significado de luta materializado em Antônio Conselheiro e sua comunidade de Canudos. Suas explicações não resistem a qualquer investigação mais rigorosa sobre a postura ética e moral vigentes em Belo Monte. As próprias contradições e ambigüidades de Maria Isaura refletem a inconsistência de sua linha de argumentação e a insegurança de certeza de suas assertivas. É lamentável que a autora não tenha tido acesso às prédicas do líder espiritual de Canudos. Se as conhecesse, com certeza suas conclusões seriam diametralmente opostas, pois em várias ocasiões Conselheiro deixa clara sua posição de total abominação à prática de qualquer ato que pudesse ser caracterizada como roubo. À página 132 de suas prédicas, por exemplo, ele diz: *"Que ofensa terrível comete neste preceito aquela que furta qualquer coisa do próximo. Se a criatura considerasse na gravíssima responsabilidade de semelhante dano, nunca o havia de cometer. Se o primeiro passo dado pelo ladrão na carreira do crime fosse logo rigorosamente punido, a ponto de não sair da cadeia, não haviam de se ver tantas*

desgracias. Fugiam desse pecado que é enorme" (Nogueira, 1978). Essa citação de Antônio Conselheiro é bastante, por si só, para botar por terra qualquer afirmação em contrário; a não ser que se parta da premissa que suas prédicas não tinham nenhum valor prático na definição comportamental da comunidade de Canudos.

Maria Isaura comete também algumas impropriedades e contradições quando discute o caráter do messianismo de Antônio Conselheiro. Bastante influenciadas pelas fantasias e documentos apócrifos publicados por Euclides da Cunha, ela aceita acriticamente a versão contida em *Os Sertões* sobre o conteúdo das prédicas do peregrino e define a comunidade de Canudos como sebastianista. Segundo sua interpretação, "*Seus sermões, 'oratória bárbara e arrepiadora (...), misto inextrincável e confuso de conselhos dogmáticos, preceitos vulgares da moral cristã e de profecias esdrúbulas' giravam sempre em torno de determinados temas, ressaltando as profecias relacionadas com esperanças milenaristas em torno do iminente regresso de D. Sebastião*" (1965:226).

É interessante observar que Maria Isaura não só começa sua descrição das práticas e conteúdos religiosos conselheiristas com uma citação de Euclides da Cunha, como comete as mesmas incongruências e contradições deste. Dez páginas após ter afirmado o caráter sebastianista desse movimento, ela conclui que todos os símbolos e ritos praticados em Canudos eram privativos da Igreja Católica.

Após uma leitura global da obra O Messianismo no Brasil e no Mundo, a despeito das inegáveis contribuições da autora ao aprofundamento da compreensão dos movimentos messiânicos, são perceptíveis a necessidade teórica de se fazer um deslocamento do eixo central das verdadeiras causas que determinaram a eclosão do movimento de Antônio Conselheiro, assim como o escamoteamento dos motivos da selvagem repressão que as forças armadas da sociedade hegemônica desencadearam sobre a comunidade de Canudos.

A realidade social por ela estudada parece um mundo fictício e bastante distante das reais condições de existência do meio rural nordestino. O monopólio da terra e todas as conseqüências daí advindas, por exemplo, eternos focos de insatisfação e de lutas sociais, são subestimados e em nenhum momento colocados como fontes de desagregação ou elementos geradores de conflitos sociais. Mesmo porque Maria Isaura não encontra na má distribuição da propriedade fundiária qualquer elemento ou traço capaz de gerar uma situação conflituosa. Muito pelo contrário. No Nordeste por ela estudado, as causas responsáveis por sua constante desestruturação encontravam-se exatamente no exacerbado sentimento de igualdade entre os diferentes indivíduos. Nesta região, as relações entre os proprietários de terra e seus moradores e agregados em nada se enquadravam as tradicionais formas de relações entre patrão e empregado. Estas, ao invés de exploração e dependência, se estruturavam a partir de acordos tácitos de ajuda recíproca e de interdependência.

É compreensível a postura de Maria Isaura em escamotear de sua análise as verdadeiras causas que teriam provocado o surgimento e destruição do movimento de Antônio Conselheiro. Estando presa pelos limites de uma sociologia da ordem, é muito mais fácil imputar a idiosincrasias de alguns membros do movimento conselheiristas a culpa da reação armada sobre Canudos, do que reconhecer que Antônio Conselheiro representava a antítese de toda a estrutura de poder e propriedade vigentes no meio rural. É muito mais fácil, tendo em vista seus referenciais teóricos, caracterizar o comportamento dos conselheiristas como anti-social e agressor, repousando aí todo o motivo da reação legítima das forças da ordem, do que admitir que Antônio Conselheiro e sua comunidade refletiam todas as contradições de uma sociedade desumana e opressora e que, simultaneamente, eram os verdadeiros intérpretes das aspirações de todos os que sofriam com a tirania dos grandes proprietários e dos seus prepostos civis e eclesiásticos.

III.3 - Vertente Marxista

A despeito da notória atração que historicamente os movimentos sociais têm exercido sobre os intelectuais marxistas, a produção acadêmica dos movimentos camponeses ocorridos no Brasil estudados à luz do materialismo histórico data dos anos sessenta. Vítimas das vicissitudes políticas e do obscurantismo dogmático do Partido Comunista Brasileiro, agremiação que congregava quase a totalidade dos intelectuais de esquerda, esses movimentos foram relegados por décadas ao mais ingênuo dos ostracismos. Como os camponeses não constituíam uma classe verdadeiramente revolucionária na concepção obreirista dos dirigentes do PCB, todos os esforços intelectuais que visassem a uma maior compreensão do significado das lutas camponesas, a uma definição mais precisa do seu papel num processo global de transformação social, ou a um conhecimento mais aprofundado das especificidades desses movimentos, foram preconceituosamente desestimulados pela direção partidária. O resultado dessa postura sectária e de menosprezo a todos os movimentos que não fossem de operários foi a irrisória produção marxista nessa área dos movimentos sociais, ocasionando uma enorme lacuna, com graves consequências sobre a compreensão mais sistemática dos movimentos protagonizados pelos camponeses.

Somente em 1963, com lançamento do livro Cangaceiros e Fanáticos, Rui Facó consegue estabelecer, definitivamente,

uma ruptura com as amarras obreiristas dominantes entre a intelectualidade de esquerda. Esse fato representou, simultaneamente, o coroamento de vários anos de dedicação do autor ao estudo dos movimentos sociais ocorridos no Nordeste rural brasileiro. Nessa obra, como o próprio título denuncia, Facó se propõe, partindo dos referenciais teóricos fornecidos pelo materialismo histórico, a responder a um conjunto de questões ainda não suficientemente esclarecidas, tais como Por que surgiu o cangaceiro ? Por que surgiu o movimento "fanático" ? O que gerou o capanga ? O que os fez desaparecer ?

Esse estudo, não obstante algumas simplificações do autor, se constituiu num significativo avanço nessa área dos movimentos sociais. Além do resgate histórico dos diferentes movimentos protagonizados pelos camponeses nordestinos, Rui Facó teve a primazia em estabelecer a mais completa sistematização das diferentes formas que esses movimentos têm assumido em sua histórica luta contra o latifúndio. Sua obra tem como traço marcante, o fato de ter rompido pela primeira vez com toda uma tradição dualista, postura teórica que perpassava quase a totalidade dos trabalhos sobre os movimentos messiânicos desde a publicação de Os Sertões de Euclides da Cunha, assim como a vinculação desses à luta contra o monopólio da terra e todas as mazelas daí decorrentes.

Facó inicia seu trabalho denunciando com certa veemência a exploração indevida que a quase totalidade dos autores tem feito sobre o caráter místico dos movimentos sertanejos. Para ele, essa exploração não passava de um ardil

deliberado das classes dominantes para desviar o eixo central das verdadeiras motivações dos movimentos camponeses, além de preparar as condições para a legitimação do futuro massacre contra as comunidades insubmissas formadas em torno de um líder messiânico. Segundo sua linha de raciocínio, a partir da consolidação da idéia de que esses movimentos não passavam de ajuntamentos de perigosos fanáticos, que essas manifestações eram nocivas para uma convivência social sadia, nossas elites garantiam não só a perpetuação do status quo no campo, como a criação de um álibi perfeito para a destruição definitiva da comunidade de camponeses insurretos.

Essa denúncia não significa que Rui Facó desconhecêsse de todo a existência de um "fundo místico" nesses movimentos. O que ele questiona é a legitimidade de se reduzir a essa dimensão, a origem e o fim dos movimentos messiânicos. Considerá-los somente por esse prisma implica em restringir todo o seu significado a suas manifestações exteriores, desprezando, conseqüentemente, as verdadeiras motivações responsáveis por suas eclosões. Para o autor, é imprescindível que o investigador ultrapasse os limites da aparência dos fenômenos e consiga captar suas causas subjacentes. Sua visão, e nisto ele se limita a reproduzir as conclusões de Engels quando do estudo das manifestações messiânicas nas guerras camponesas na Alemanha (Engels, S/D:50), é a de que, por trás de todos os discursos messiânicos, esses movimentos *"têm um fundo perfeitamente material e servem apenas de cobertura a esse fundo"* (Facó, 1976:2).

Sua crítica é procedente. Principalmente quando se leva em consideração o fato de nossa tradição acadêmica ser a de confinar os movimentos sociais messiânicos aos estreitos limites do fanatismo religioso. Porém, é forçoso reconhecer que Rui Facó comete o grave erro de desprezar o componente religioso desses movimentos. Em todo o seu trabalho, poucos são os momentos em que esse fenômeno é merecedor de uma reflexão mais analítica. O descaso é explicado em função do fator religioso ser considerado vazio de significado e incapaz de responder a qualquer necessidade material dos camponeses. Sua postura frente a toda e qualquer manifestação religiosa exteriorizada pelos movimentos sertanejos é de desprezo por considerá-la um epifenômeno. É interessante observar que, no afã teórico de dessacralizar os movimentos messiânicos que, em sua opinião, é a única forma legítima de entendê-lo, o autor comete o equívoco de não considerar o componente religioso como parte integrante da dinâmica dos movimentos camponeses, como uma das formas possíveis de expressão dos sentimentos e reivindicações dos estamentos dominados das sociedades pré-capitalistas. Porém essa sua posição é perfeitamente explicável tendo em vista os seus pressupostos teóricos, em sua variante economicista mais extremada. A intransigência em não considerar o "caráter místico" como dimensão legítima susceptível de fornecer explicações sobre o significado e as motivações dos movimentos sertanejos se refletirá negativamente nos resultados finais do seu trabalho.

Essa notória incapacidade epistemológica de pensar a

religião fora dos limites do "ópio do povo", condição que o determina a interpretá-la somente enquanto aparelho ideológico alienador das amplas massas populares, incapaz de responder a qualquer necessidade material das classes subalternas, fará com que Facó, simplesmente, termine por reduzir todo o complexo processo de reelaboração hierográfica produzido por esses movimentos a uma mera e hipotética "exacerbação de sentimentos". Fundamentado em Feuerbach, que diz ser o "sentimento o órgão essencial da religião" ele atribui o surgimento do componente religioso ao estado de exaltação emocional dos sertanejos, situação que tendia a evoluir para apelos de salvação sobrenatural. Segundo ele, *"em populações submetidas a mais ignominiosa exploração e mergulhadas no mais completo atraso, sob todos os aspectos, a razão estava obscurecida e transbordavam os sentimentos de superexcitação. A própria natureza inclemente, e contra a qual não tinham meios de lutar, favorecia essa exacerbação de sentimentos"* (p. 2). Para o autor, as causas do estado de explosão de sentimentos coletivos que resulta quase sempre em tentativas de "saídas místicas" não deviam ser buscadas nem na psicologia e nem na teologia. Para ele, qualquer que fosse o discurso exteriorizado por esses movimentos, qualquer que fosse a forma que assumissem, eles tinham uma motivação perfeitamente material, causa primária de todo o processo de mobilização camponesa: a luta contra o domínio do latifúndio semifeudal. Essa era a verdadeira essência dos movimentos messiânicos ocorridos no Brasil.

Para Rui Facó, as condições objetivas que determinaram a eclosão de um conjunto de movimentos messiânicos por todo o Brasil, principalmente durante todo o século XIX e começo do século XX, tinham sido estabelecidas desde o início de nossa colonização. O modelo social excludente que teve seu início com a divisão do País em grandes capitânicas hereditárias haviam determinado o surgimento de uma estrutura social tremendamente injusta e bipolarizada, composta de poderosos senhores territoriais, de um lado, e do outro, da quase totalidade da população brasileira, formada de escravos e camponeses dependentes, todos submetidos à mais severa e ignominiosa tirania. Esse modelo de organização social, além da exploração e opressão que produzia, era responsável direto pelo atraso cultural, o analfabetismo e a ignorância absoluta

Nesse contexto social, a presença de elementos mitológicos no processo de lutas camponesas refletia apenas o estágio de desenvolvimento material em que as populações pobre do campo se encontravam, impossibilitadas ainda de traduzirem suas reivindicações sócio-políticas através de um discurso laico e sistematizado. Essa manifestação é perfeitamente compreensível, pois *"a reação de classe potencialmente revolucionária - os semi-servos da gleba - é de nível correspondente ao desenvolvimento das forças produtivas: uma reação primária em que o inimigo de classe não é percebido claramente, em que as desgraças parecem cair do céu, como castigo, e é necessário implorar as bênçãos do céu"* (p 38)

Essa observação de Rui Facó é bastante pertinente. Em uma realidade caracterizada por um baixo nível de desenvolvimento material e cultural, a luta de classe só pode corresponder ao nível em que se encontram econômica e socialmente os setores mais explorados e oprimidos da população. Ora, em um meio caracterizado pelo mais negro obscurantismo, "a única forma de consciência do mundo, da natureza, da sociedade, da vida, que possuíam as populações interioranas, era dada pela religião ou por seitas nascidas nas próprias comunidades rurais, variantes do catolicismo" (p. 8).

Segundo essa linha de raciocínio, se a religião era a única forma de consciência possível, nada mais previsível que, por ocasião do processo de reação e luta, as massas exploradas do campo expressassem suas reivindicações dentro de parâmetros oferecidos pelo seu próprio universo mitológico, e sua forma de organização se desse através de "formação de seitas místicas - fanáticas - em torno de um beato ou conselheiro, para implorar dídivas aos céus e remir os pecados, que seriam as causas de sua desgraça" (p. 29).

Toda essa linha interpretativa de Rui Facó, ao nosso ver, é correta. Porém, esta última citação traduz toda sua incompreensão sobre o verdadeiro significado dos movimentos messiânicos. É inegável que nos momentos em que as crises sociais se agudizavam, principalmente nos períodos de secas prolongadas, proliferavam pelos sertões nordestinos grupos de penitentes que se autoflagelavam, pedindo misericórdia divina. Acreditavam que seus sofrimentos eram as respostas do

céu contra os seus pecados. Todavia, essa prática primitiva de expressão religiosa difere radicalmente dos movimentos messiânicos, por serem estes, antes de tudo, movimentos de negação das estruturas sociais vigentes. Eles não se limitavam à prática contemplativa, nem eram de remissão suas propostas sócio-religiosas, como interpretava Facó. Eram movimentos ativos e revolucionários que, buscando inspiração no seu universo religioso, encontravam os caminhos para a construção de uma sociedade mais digna e justa aqui na terra, longe da imperfeição do mundo que os cercava.

Facó não conseguia entender essa dimensão dos movimentos messiânicos. Em seus quadros teóricos, era muito difícil aceitar que um movimento com conotações religiosas fosse capaz de oferecer alternativas fora dos limites do status quo. A simples coletivização da terra, modelo básico do projeto social de Canudos, causava não só perplexidade como era fator de incompreensão para os olhos de quem insistia em ver as comunidades messiânicas como simples "seitas semibárbaras" (p. 44). Exteriorizando sua incapacidade de perceber que esse fato era intrínseco à própria proposta do movimento, ele se questiona se esse fato não representaria uma etapa necessária na luta pela terra no Brasil ou se não estaria ainda influenciado pela organização social indígena. Conclui não ser, necessariamente, nem uma coisa nem outra, mas, apelando para sua visão economicista, termina por explicar a coletivização a partir do estágio de desenvolvimento da sociedade sertaneja, bastante rudimentar do ponto de vista capitalista. Sua justificativa terminou sendo a de que, dadas

as condições de aridez e esterilidade das zonas sertanejas nordestinas, *"o homem sertão não podia enfrentar o cultivo da terra sãfara, que reclamava a escavação de poços ou barragens, cacimbas para alcançar as águas profundas, cisternas para acumular água da chuva, irrigação, adubos, animais"* (p. 64). Era no mínimo uma explicação bizarra !

Uma das maiores dificuldades de seu trabalho, e que mais uma vez põe a nu seus preconceitos, além de exigir-lhe grande malabarismo e até mesmo flexibilidade semântica, é a de conciliar seu modelo laico de luta de classes com uma realidade de conflito social onde o componente religioso era onipresente e o líder incontestado do movimento de insurretos era o seu líder espiritual. A saída encontrada para o impasse foi a de subestimar sua efetiva liderança e forjar ou superestimar o surgimento de líderes laicos. Essa inversão de papéis ocorria, segundo a interpretação do autor, na medida em que a comunidade messiânica entrava em conflito aberto com a sociedade hegemônica. No caso específico de Canudos, Facó realça a liderança de João Abade, que teria suplantado a de Antônio Conselheiro já em 1895. Indo de encontro a todas as evidências históricas que atestam a liderança do líder espiritual até sua morte, ele afirma que *"em Canudos, esta fase (da heresia) corresponde a um acréscimo de autoridade de João Abade como chefe civil. Já o era, uma espécie de prefeito, 'comandante da rua', como ficou conhecido entre os habitantes de Canudos. Mas daí por diante é ele o chefe leigo de fato, incontestado, é quem decide na prática os destinos*

daquela comunidade, enquanto Conselheiro ficará como simples chefe espiritual, quase simbólico. Sua importância é mínima para o caso de deflagrar uma luta armada. E nesta, como veremos, ele se apaga" (p. 48).

Finalmente, e aproveitando a oportunidade para reafirmar sua convicção de que o projeto de Antônio Conselheiro se esgotava na promessa de uma vida melhor no além-túmulo, situação que não correspondia às expectativas e necessidades das populações miseráveis do campo, o autor conclui que: "*diante da figura de Fajá na luta ativa que se reduz às suas verdadeiras proporções aquele que fora inicialmente o chefe supremo dos insurretos - Antônio Conselheiro. Percebe-se que ele realmente congregou os camponeses pobres, em certo momento deu expressão ao seu descontentamento e à sua revolta. Mas, durante a luta armada foi completamente suplantado pelos verdadeiros líderes da sublevação dos pobres do campo: aqueles homens rudes que não se contentavam com promessas de salvação e felicidade no reino dos céus" (p. 99).*

Não obstante sua inestimável contribuição ao aprofundamento do estudo dos movimentos sociais messiânicos ocorridos no Nordeste brasileiro, rompendo não só com a tradição dualista dos trabalhos nessa área, como também, e o que é mais significativo, desmistificando o seu componente religioso - o fanatismo - como princípio explicativo, e vinculando-os à luta pelo acesso à terra, é forçoso reconhecer que ele não conseguiu compreender seus verdadeiros significados. Por maior que tenha sido seu esforço intelectual de por às

claras as verdadeiras causas dessas mobilizações, sua visão evolucionista e seus preconceitos teóricos contra todas as formas de manifestação religiosa se constituíram em empecilho intransponível para que pudesse perceber que por trás dos discursos, havia um complexo processo de reelaboração mitológica que fornecia ao camponeses insurretos referenciais alternativos à situação de penúria a que estavam submetidos.

É interessante observar que, apesar das severas críticas que faz aos autores que reduziram esses movimentos a simples manifestação de fanatismo, Rui Facó, contraditoriamente, ao desprezar o conteúdo religioso dos movimentos messiânicos enquanto fonte legítima de investigação dos anseios e reivindicações camponesas comete os mesmos equívocos e manifesta os mesmos preconceitos etnocêntricos dos seus criticados. Em nenhum momento é capaz de transcender os limites dos discursos exteriorizados e perceber que por trás dessa "confusa" e aparente alienação religiosa se escondia a mais positiva das reivindicações sócio-políticas. Que suas experiências comunitárias buscavam vivenciar na terra o modelo de sociedade perfeita que sua religião tinha projetado para os céus. Essa tentativa de construção da utopia celeste na terra, que é a própria essência do movimento messiânico, é invertida aos olhos do autor. Segundo sua interpretação, todo esse processo não passava de uma sublimação das necessidades materiais dos camponeses oprimidos, pois *"a sonha do pobre numa vida melhor se transferia para o além-túmulo"* (p. 43). Possivelmente, refletindo este equívoco de análise, encontra-se aí o motivo pelo qual Facó caracterizava as comunida-

des messiânicas como "seitas semibárbaras" (p. 43) que tinham como ideologia o "misticismo mais grosseiro" (p. 50)

CONCLUSÃO

Como havíamos ressaltado na introdução desse trabalho, nossa pesquisa se norteou por um conjunto de questões que, apesar de bastante relevantes, se encontravam ainda confusas ou não suficientemente explicadas. A resposta a essas questões representariam uma contribuição ao aprofundamento da compreensão do verdadeiro significado e das motivações do movimento protagonizado por Antônio Conselheiro.

Basicamente, os pontos obscuros que serviram de baliza para nossa investigações foram:

1) Qual tem sido, historicamente, o significado do Messianismo ?

2) Quais os paradigmas que teriam servido de referenciais para o movimento de Antônio Conselheiro ?

3) Teria sido sebastianista o movimento conselheirista ?

4) O que significou esse movimento para o conjunto da população humilde dos sertões nordestinos ?

5) Quais as motivações que levaram nossas elites a decretar a destruição de Canudos ?

Ao concluirmos esse trabalho, estamos convencidos de que estávamos certos e que se tratavam de questões bastante

relevantes, pois as respostas encontradas nos forneceram subsídios muito significativos para que pudéssemos avançar no entendimento desse que foi um dos maiores movimentos camponeses da história do Brasil.

Acreditamos que as descobertas alcançadas inovam a discussão sobre Canudos em pelo menos três pontos. O primeiro diz respeito à descoberta de que Canudos não pode ser interpretado fora de uma teoria geral dos movimentos messiânicos, entendendo Messianismo uma das formas de expressão das lutas de classes nos modos de produção pré-capitalistas. O segundo ponto, bastante inovador, leva à desmistificação do caráter sebastianista de Canudos e a consequente descoberta, através de farta documentação produzida na época, incluindo textos manuscritos do próprio Conselheiro, que esse movimento se propôs reproduzir o movimento de Jesus. O terceiro ponto, relacionado com o segundo, afirma que Canudos surgiu como uma resposta alternativa ao sistema sócio-político vigente e que foi fortemente influenciada pelas comunidades cristãs primitivas.

Longe de se constituir um fenômeno essencialmente religioso, como advoga a maioria dos estudiosos do assunto, o messianismo tem como base primária de suas motivações a transformação radical das estruturas sócio-políticas da sociedade em que eclodem. Não é difícil identificar, já em sua fase inicial, que a espera messiânica se confunde com a própria espera de uma sociedade, bastante distante das imperfeições da sociedade que os oprime.

No nosso modo de entender, e essa é uma conclusão a que chegamos, o grande obstáculo com que se depara a quase totalidade dos autores que trabalham nessa área dos movimentos sociais tem sido, exatamente, a dificuldade de percepção das motivações não religiosas. É a falta de percepção de que o movimento messiânico consegue fazer o enlace entre a dimensão superestrutural e as reivindicações materiais dos povos oprimidos social e politicamente.

As interpretações correntes do movimento liderado por Antônio Conselheiro refletem essas mesmas relutâncias e incompreensões. Apesar da vasta produção acadêmica nessa área, poucos são os trabalhos em que os referenciais ideológicos que nortearam a criação da comunidade de Canudos, elemento chave para o correto entendimento do seu significado, têm merecido a atenção à altura de sua importância. Em geral, esse componente religioso ou é tratado como epifenômeno, como tem sido a postura dispensada de Rui Facó (1976) e Edmundo Muniz (1978), por exemplo, ou tem sido confusamente interpretado como mero sintoma de fanatismo religioso, atitude assumida pela maioria dos estudiosos. Finalmente, há ainda aqueles que, embora fazendo um esforço analítico para entender Canudos dentro de uma teoria geral dos movimentos messiânicos, tendem a classificá-lo, impropriamente, na categoria de movimento sebastianista. Essa posição que inicialmente é defendida por Euclides da Cunha (1966b), encontra um número significativo de seguidores, como é o caso, dentre outros, de Câmara Cascudo (1954), José Calasans (1959), Maria

Isaura (1965) e Valdemar Valente (1986).

Interpretar Canudos como uma comunidade sebastianista é, com certeza, a mais infundada e inconsistente das interpretações correntes. Essa vertente explicativa, apesar da insistência com que é repetida e da notoriedade acadêmica de alguns dos seus defensores, não resiste a qualquer investigação mais sistemática. Se analisarmos a prática do seu líder espiritual, a forma como ele organizou e estruturou a sua comunidade e o conteúdo de suas prédicas, veremos, com certa facilidade, que os referenciais que serviram de inspiração para esse movimento em nada se aproximam do mito sebastianista. Muito pelo contrário. Todas as evidências confirmam que Antônio Conselheiro, um profundo conhecedor da história do cristianismo, tentou reviver nos sertões nordestinos, a partir do resgate de sua memória religiosa, os tempos áureos do movimento liderado por Jesus Cristo.

Se nos dermos ao trabalho de fazer uma retrospectiva histórica da prática sócio-religiosa do peregrino, veremos que era evidente, já em sua fase itinerante, a tentativa de reprodução da experiência apostolar dos primeiros cristãos. O próprio Conselheiro não fazia segredo desse seu objetivo. Ele mesmo, por diversas ocasiões, chegou a declarar publicamente que andava "*nesse mundo imitando a Deus Nosso Senhor*" (Macedo, 1964:129).

Nessa sua determinação de reviver o movimento de Jesus, Conselheiro não deixava escapar os mínimos detalhes. As evidências são bastante claras. Até no aspecto físico ele

tentou manter essa identidade. é sintomático o fato de ter deixado crescer o cabelo e a barba, ter trocado sua vestimenta tradicional por uma camisola azul e ter passado a usar um grande cajado. A aproximação não parava nisso. Sua recusa sistemática em receber qualquer esmola que excedesse as necessidades de sustento por mais de um dia, não era um ato isolado. Essa prova de despreendimento das coisas materiais era não só uma forma de mostrar a todos a sua mais completa confiança de que Deus não lhe faltaria amanhã, como mais uma das observâncias dos preceitos bíblicos. Seu costumeiro protesto de sacudir o pó das alpercatas quando era destrutado por qualquer autoridade da cidade em que predicava, era apenas a repetição do clássico protesto dos apóstolos e encontrava sua fundamentação nas palavras de Mateus (cap. 10, v. 11 a 15), Lucas (cap. 9, v. 9 a 12) e Marcos (cap. 6, v. 10 a 13). Como se pode constatar, todos os símbolos e ritos que orientavam a prática de Antônio Conselheiro se fundamentavam nos ritos e práticas cristãos.

Sua determinação em enfrentar todas as adversidades para levar a palavra de Cristo a todos os necessitados e o seu modelo exemplar de vida cristã tocavam profundamente nos sentimentos religiosos desse povo. é importante chamar atenção para o fato de que, na região em que Antônio Conselheiro desenvolveu seu apostolado, a tradição de espera messiânica era bastante intensa e povoava todo o imaginário coletivo. Essa crença na vinda providencial de um salvador se tornava mais acentuada nos momentos em que os conflitos sociais se

aguçavam e a desesperança do pobre do campo aumentava. Era o sentimento de impotência dos oprimidos, frente às estruturas sócio-políticas que os esmagavam, que estimulavam a crença da aproximação da chegada de um interventor sobrenatural.

Foi nesse ambiente sócio-religioso que Antônio Conselheiro, durante quase vinte anos, desenvolveu seu trabalho apostolar. Sua fama de homem santo, com o passar do tempo, se firmava com maior intensidade. Era uma lenda viva em todo o Nordeste. Coerente com a tradição messiânica desse povo, foi identificado, naturalmente, com o Messias esperado. A quase totalidade dos seus seguidores lhe atribuía poderes sobre-humanos e não tinha a menor dúvida de que se tratava de um mensageiro ou da própria reencarnação de Cristo, razão pela qual passou a ser tratado como Bom Jesus Conselheiro.

Com o aguçamento das contradições no campo, em parte estimulado por suas prédicas, Conselheiro passou a ser considerado o inimigo público número um das elites dominantes e dos representantes da "ordem". O choque armado ocorrido em Maceté entre conselheiristas e as forças da repressão se constituiu na gota d'água para que o peregrino se convencesse de que já não mais dispunha de segurança para continuar seu apostolado itinerante. Compreendeu que havia chegado o momento de redefinir sua prática religiosa e se fixar em um lugar onde, com o mínimo de segurança, pudesse edificar uma sociedade que contemplasse seu ideal bíblico.

Para a concretização desse objetivo, como era de se esperar, Conselheiro não dispunha de qualquer referencial

laico. Porém, - e esse foi o seu grande desafio - sentia necessidade de criar uma nova forma de vivência social que fosse capaz, a um só tempo, de se contrapor ao modelo opressor da sociedade hegemônica e que atendesse aos anseios das amplas massas sofridas no campo, que há muito nutriam a esperança de poder compartilhar da construção de uma sociedade que fosse isenta de qualquer imperfeição e injustiça.

Ao contrário dos que advogam uma inspiração sebastianista nesse movimento, uma análise mais acurada da forma como a comunidade de Canudos foi estruturada nos dá a certeza de que, mais uma vez, Antônio Conselheiro teria recorrido a sua memória religiosa e encontrado, a partir das experiências das comunidades cristãs primitivas, os paradigmas necessários para a concretização dos seus ideais.

Pelo que vimos quando da reconstituição da comunidade de Canudos, essas evidências são gritantes. Todos os grandes traços dessa comunidade encontram similaridades com as formas descritas pelos apóstolos. Se analisarmos o desprezo com que eles reagiam a qualquer tipo de acumulação de bens materiais, as motivações que os levaram a eliminar a propriedade privada da terra e de todos os outros meios de produção, e a maneira como instituíram a comunidade de bens, perceberemos que esses fatos não se originaram ao acaso, mas todos encontravam suas fundamentações e suas recomendações nos Atos dos Apóstolos (Cap. 2, v. 44, e cap. 4, v. 32 a 37).

Nesta mesma fonte encontramos as bases da justifica-

tiva da instituição da obrigatoriedade de todos, como condição de ingresso na comunidade, entregar os bens e pertences de uso coletivo para que fossem usados em benefícios de todos.

Temos ainda dois fatos que, para nós, evidenciam as fontes de referência que teriam servido de paradigma para a construção da comunidade. O primeiro diz respeito ao caráter teocrático em que se estruturou o poder em Canudos. Não há a menor dúvida de que todos estavam submetidos à autoridade incontestada do Bom Jesus Conselheiro. Secundariamente, e como poder intermediário, encontramos a presença dos seus 12 apóstolos, escolhidos sempre entre os mais dedicados e fervorosos dos seus discípulos.

O segundo fato está relacionado à existência de aliciadores itinerantes que, assim como os apóstolos itinerantes do movimento de Jesus, tinham a missão de fazer apologia da comunidade e de Antônio Conselheiro. Essa semelhança fica ainda mais patente se levarmos em consideração o depoimento de Frei João Evangelista. Segundo seu relatório encaminhado a diocese da Bahia, esses *"aliciadores se ocupam em persuadir o povo de que toda aquela que se quiser salvar precisa vir para Canudos, porque os outros lugares tudo está contaminado e perdido pela república; ali, porém, nem é preciso trabalhar, é a terra da promessa, onde corre um rio de leite e são de cuscuz de milho os barrancos"* Como se pode notar, o próprio Frei João Evangelista já percebia a intenção dos conselheiristas de aproximar Canudos de Canaã.

Apesar de suas fontes de referência serem de caráter essencialmente humanista e pacifista, a comunidade de Canudos já nascia sob o signo do conflito. Era, na prática, a incompatibilidade intrínseca de coexistência de dois modos de produção tão díspares e inconciliáveis. Antes mesmo de sua consolidação, pelos prejuízos devastadores que começava a causar às estruturas estabelecidas, era perceptível que o choque entre Canudos e a ordem dominante seria inevitável.

Ora, a notícia de que Antônio Conselheiro estava edificando uma comunidade independente às margens do Vasa Barris, e que a mesma se encontrava aberta a todos que desajassem viver de acordo com os preceitos e ensinamentos do peregrino, foi recebida com o mais vivo entusiasmo pelo conjunto da população desesperançada e explorada dos sertões nordestinos. Para a maioria que vivia sob o jugo do grande latifúndio, sem a menor perspectiva de poder levar uma vida digna com sua família, Canudos representava uma oportunidade única e atendia, simultaneamente, a uma dupla aspiração camponesa. Além de livrá-lo da tirania do dono da terra e da prepotência dos poderosos, estava aberta, pela primeira vez, a possibilidade de participar da construção de uma nova sociedade, com o privilégio de poder usufruir da santa companhia de Antônio Conselheiro, pessoa a quem atribuía poderes sobrenaturais.

A consequência imediata do surgimento de Canudos foi a explosão de uma intensa corrente migratória em sua direção. Não era para menos. Além do caráter sagrado que revestia essa

comunidade, a garantia de trabalho livre, a certeza de poder se apropriar de parte de tudo que produzisse, imune à opressão e à injustiça da sociedade hegemônica, se constituíam atrativos irresistíveis para todos os que não encontravam perspectiva de vida na grande propriedade

Mesmo não sendo essa a intenção consciente de Antônio Conselheiro, o impacto que o modelo de organização social posto em prática em Canudos causou sobre as populações humildes refletiu profundamente sobre as estruturas sócio-políticas dos sertões nordestinos, pois o esvaziamento da grande propriedade fundiária contribuiu não só para aprofundar ainda mais a crise de sua já combalida economia, como para pôr em xeque todo o conjunto das relações de produção vigentes, minando, conseqüentemente, todas as bases que davam sustentação às suas estruturas de poder e dominação.

Do ponto de vista dos interesses secularmente estabelecidos, a ousadia de Antônio Conselheiro em edificar uma sociedade de base cooperativa nas entranhas do latifúndio, além da afronta que representava, se constituía num precedente bastante perigoso que não poderia ser tolerado. Sua simples existência, na medida em que servia de exemplo e de referencial alternativo de organização social autônoma, representava uma ameaça concreta às estruturas de poder e propriedade existentes nos sertões nordestinos.

Havia portanto, uma incompatibilidade intrínseca entre essas duas formas de organização social. Qualquer

análise que leve em conta os perigos que Canudos representava para o status quo concluirá que sua destruição era inevitável e que ela passou a ser um imperativo das classes dominantes, porquanto Canudos representava uma ameaça concreta ao sistema opressivo que a gerou.

BIBLIOGRAFIA

AMADO, Janaima "Religiosidade Popular: Diálogo com a História sobre Movimentos Sócio-Religiosos Brasileiros", In Cidade e Poder, Anais V Encontro Estadual de História, Uberlândia, 1987.

AMARAL, Brás do "História da Bahia: Do Império à República". Revista do IGHB, Nº 37, 1946, p. 360-379.

AMORIM, Deolindo "Luís Viana". Revista do IGHB, Nº 73, Salvador, 1946.

ARAS, José "Sangue de Irmãos". Sem Referência, 174p

BALANDIER, Georges. "Messianismes et Nationalismes em Afrique Noire". Cah. Int. de Soc., 14, 1953.

BARBER, B. "Acculturation and Messianic Movement". Amer. Soc. Rev. VI, 1941.

BARROS, Souza. "Messianismo e Violência de Massa no Brasil". Civilização Brasileira, INL, Brasília, 1986.

BARROSO, Gustavo. "O Místico de Quixeramobim", In À Margem da História do Ceará Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1962, p. 209-213.

BASTIDE, Roger. "Le Sacré Sauvage et Autres Essais". Payot, Paris, 1975.

BASTOS, Josué Augusto Cabral Barreto. "A Ideologia dos Discursos sobre Canudos" Salvador, 1979, 115p. Mimeog.

BEER, Max "História do Socialismo e das Lutas Sociais". Centro do Livro Brasileiro, Lisboa, Porto, Luanda, s.d

BENÍCIO, Manuel. "O Rei do Cangaço". Typ do Jornal do Comércio, Rio de Janeiro, 1899.

BRÍGIDO, João. "Ceará: Homem e Fatos" Rio de Janeiro, Typ. Besnard, 1919

BUKHARIN, N. "Tratado do Materialismo Histórico" Centro do Livro Brasileiro, Lisboa, Porto e Luanda, s.d.

CALASANS, José. "Antônio Conselheiro, Construtor de Igrejas e Cemitérios". Revista Bras. Cult. Rio de Janeiro, abril/junho, 1973.

————— "Antônio Conselheiro e a Escravidão". Salvador, Artes Gráficas s.d.

————— "Canudos: Origem e Desenvolvimento de um Arraial Messiânico". In Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, Belo Horizonte, 1973.

————— "No tempo de Antônio Conselheiro". Salvador, Univ. da Bahia, 1959.

————— "A Guerra de Canudos na Poesia Popular". Salvador, Centro de Estudos Baianos. 1952.

- "Notícias de Antônio Conselheiro". Salvador, Centro de Estudos Baianos, Nº 56, abril de 1969.
- CÂMARA, José Aurélio Saraiva. "Um Documento do Conselheiro" In O Tempo e os Homens. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1967
- CARNEIRO, Luciano. "Os Conselhos de Antônio Conselheiro". Revista O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 5 de dezembro de 1953.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. "Dicionário do Folclore Brasileiro" Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954
- COHN, Norman. "Réflexion sur le Millénarisme". Arch. Soc. des Rel , 5, 1958
- CONSELHEIRO, Antônio. "Prédicas aos Canudenses e um Discurso sobre a República". Belo Monte, 1897. In NOGUEIRA, Ataliba, Antônio Conselheiro e Canudos, 2ª edição, São Paulo, Ed. Nacional, 1978 p. 47-190.
- CUNHA, Cláudia Pereira da & BLAJ, Ilana. "A urbanização em Canudos como Decorrência da Necessidade de Defesa". In Simposio Nacional dos Professores Universitários de História. Belo Horizonte, 1973.
- CUNHA, Euclides. "Os Sertões". 5ª Ed. Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1914.
- "Obra Completa". (2 Vol.), Comp. José Aguilar Editora, Rio de Janeiro, 1966.

- DANTAS, Paulo "Quem Foi Antônio Conselheiro ?" São Paulo, Arquimedes, s.d
- DELLA CAVA, Ralph "Milagre em Joazeiro". Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976
- "Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais". In Revista de Ciências Sociais, VOL. VI, Nº 1 e 2, Imprensa Universitária, 1975.
- DESROCHER, Henri. "Sociologia da Esperança". Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- DURKHEIM, emile. "A Divisão do Trabalho Social". In Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978
- "As Regras do Método Sociológico" In Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- ENGELS, F. "Cristianismo Primitivo". Editora Leammert, Rio de Janeiro, 1969
- "As Guerras Camponesas na Alemanha". Biblioteca de Ciências Humanas, Editora Presença/Livraria Martins Fontes, Lisboa, s.d
- "Anti-Duhring", Afrodite, Lisboa, 1971.
- "Ludwing Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã". In Textos Nº 1, Edições Sociais, São Paulo, 1977.
- FACÓ, Rui. "Cangaceiros e Fanáticos". Civilização Brasileira, 4ª Edição, Rio de Janeiro, 1976.

- FRAGOSO, Frei Hugo. "Nordeste no Segundo Império - O Apaziguamento dos Povos Rebelados Mediante as Missões Populares". In Revista de Ciências Sociais, Vol. 16/17, Nº 1/2, 1986.
- GALVÃO, Valnice Nogueira. "No Calor da Hora". Ed. Ática, São Paulo, 1974.
- GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. "Aspectos Econômicos do Episódio de Canudos". Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1977.
- GOLDMANN, Lucien. "Ciências Sociais e Filosofia". Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1976.
- GRAMSCI, Antônio. "Obras Escolhidas. Vol. 1, Coleção Teorias, Nº 21, Lisboa, Editora Estampa, 1974.
- GUIMARÃES, Alba Calular. "Os Movimentos Messiânicos Brasileiros Uma Leitura". In Revista Dados, Nº 20, Rio de Janeiro, 1979.
- HOUTALT, François. "Religião e Modos de Produção Pré-Capitalistas". Edições Paulinas, São Paulo, 1982.
- HOBSBAWM, E.J. "Rebeldes Primitivos". Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1976.
- JOSEFO, Flávio. "Uma Testemunha do Tempo dos Apóstolos". Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

- LANTERNARI, Vittorio. "A Religião dos Oprimidos". Editora Perspectiva, São Paulo, 1974.
- LINTON, Ralph. "Nativistic Movements". Amer. Anthropol. 45, 1943.
- LUCAKS, George. "Consciência de Classe". In Teoria da Estratificação Social, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1973.
- MACEDO, Nertan. "Memorial Vilanova". Edições O Cruzeiro, Rio, 1964.
- "Antônio Conselheiro" (Morte em Vida do Beato de Canudos). Gráfica Recorde Editora, Rio de Janeiro, 1969.
- MACEK, Joseph. "La Revolucion Husita". Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1975.
- MANGABEIRA, Francisco. "República e Socialismo no Brasil". Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.
- MARTINS, José de Souza. "Os Camponeses e a Política no Brasil". Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1981.
- MARX, Karl. "Prefácio Para a Critica da Economia Política". In Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1981.
- "O 18 Brumário de Luís Bonaparte". In Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1981.
- "Sociologia e Mudança Social". Biblioteca 70, Lisboa, s. d.

MARX, Karl & ENGELS, F. "A Ideologia Alemã" Editora Hucitec, 6ª Edição, São Paulo, 1987.

— "Textos" 3 Vol. Edições Sociais, São Paulo, 1976.

MELATTI, S.C. "O Messianismo Krahó". Ed. da USP, São Paulo, 1987.

MERTON, Robert. "Sociologia Teoria e Estrutura". Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1970.

MILTON, Aristides. "A Campanha de Canudos". Salvador, UFBA, 1979.

MONTE-MARCIANO, João Evangelista do. "Relatório Apresentado ao Arcebispo da Bahia sobre Antônio Conselheiro". In MILTON, Aristides "A Campanha de Canudos" Salvador, UFBA, 1979.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. "Um Confronto Entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In FAUSTO, Boris (Org.), O Brasil República, Tomo III, 2ª Vol. p. 39-92, 1977.

MONTENEGRO, Abelardo F. "Fanáticos e Cangaceiros" Editora Henriqueta Galeno, Fortaleza, 1973.

MUNIZ, Edmundo. "Canudos: O Suicídio Literário de Vargas Llosa". Encontro com a Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Nº 29, 1982.

— "Canudos: a Luta Pela Terra". Global, São Paulo, 1988.

- . "A Guerra Social de Canudos". Civilização Brasileira, São Paulo, 1978.
- NOGUEIRA, Ataliba. "Antônio Conselheiro e Canudos". 2ª Edição, Editora Nacional, São Paulo, 1978.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Messianismo no Brasil e no Mundo". Editora Alfa-ômega, 2ª edição, São Paulo, 1975.
- PLEKHANOV, G. "A Concepção Materialista da História", Paz e Terra, 5ª Edição, Rio de Janeiro, 1977.
- RAMOS, Jovelino P. "Interpretando o Fenômeno Canudos". Luso-Bras. Summer, 1974.
- RIBEIRO, René. "Messianismo e Desenvolvimento". In Revista de Ciências Sociais. Vol. III, Nº 1, Imprensa Universitária da UFC, Fortaleza, 1972.
- . "Movimentos Messiânicos no Brasil". In Antropologia da Religião e Outros Estudos. Recife, Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1982.
- SCHERER-WARREN, Ilse, "Movimentos Sociais: Um Ensaio de Interpretação Sociológica". Editora da UFSC, 2ª Edição, Florianópolis, 1987.
- SCHILLING, Voltaire. "Crítica à Crítica a Vargas Llosa". Cultura, São Paulo, Nov/Dez. 1982.
- THEISSEN, Gerd. "Sociologia do Movimento de Jesus". Vozes/Saraiva, Rio de Janeiro, 1989.

VALENTE, Valdemar "Misticismo e Região". Editora Asa, Pernambuco, 1986.

VINHA DE QUEIROZ, Maurício. "Messianismo e Conflito Social" Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966

WEBER, Max "Economia y Sociedad", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964, 2 Vol.

—— "A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" Editora Universidade de Brasília, 2ª Edição, São Paulo, 1981.

—— "Ensaio de Sociologia", Zahar Editores, 3ª Edição, Rio de Janeiro, 1974

WILSON, Edmundo. "Rumo à Estação Finlândia" Companhia das Letras, São Paulo, 1986

ZAMA, César. "Libelo Republicano Acompanhado de Comentários sobre a Campanha de Canudos". Typ. do Diário da Bahia, 1899.