

A cruz e o barrete: tempo e história no conflito de Canudos*

Marcos Guedes Veneu

(...) o tempo é um tecido
invisível em que se pode bordar
tudo, uma flor, um pássaro,
uma dama, um castelo, um túmulo.
Também se pode bordar nada.
Nada em cima de invisível é a mais sutil
obra deste mundo, e acaso
do outro.

Machado de Assis, in Esaú e Jacó

DURANTE LONGO TEMPO, A HISTORIOGRAFIA TRATOU o processo histórico brasileiro como se fosse uma rua de mão única, com um sentido obrigatório: o da realização de uma espécie de "destino nacional", que passava por formas sucessivas de organização política e econômica. Os fenômenos que porventura escapassem a esse curso central perdiam por isso a possibilidade de se tornarem inteligíveis; como ruídos que interferissem na música, eram colocados à margem do processo. É o caso dos movimentos sociais rurais que ocorreram no Brasil entre 1870 e 1920. "Existiam" apenas na medida em que eram considerados obstáculos à consolidação da

República, ou do progresso: definiam-se pela negativa. Nos últimos anos, esses movimentos vêm atraindo outro tipo de atenção, e motivaram uma série de trabalhos que procurou levar em conta a sua diferença cultural específica, sem reduzi-la aos nossos próprios critérios de construção da realidade (cf. Queiroz, 1977; Della Cava, 1975; Monteiro, 1974 e 1978).

Entre os conflitos rurais com marcas religiosas, a guerra de Canudos assumiu ao longo do tempo uma importância de paradigma, consolidada pelo êxito literário da obra de Euclides da Cunha. Canudos mobilizara intensamente a opinião pública de sua época, transformando-se em "questão nacional" e dando margem a uma variedade de interpretações a seu respeito, conforme as divisões na sociedade e na política brasileiras de então (cf. Galvão, 1974; Sússekind, s.d.). Neste ensaio, vamos nos deter sobre dois desses conjuntos de interpretações: aqueles elaborados pelos militares e pelos sertanejos diretamente envolvidos na campanha. Mais exatamente, procuraremos discutir como os contextos culturais dos dois grupos informavam noções específicas de "tempo" e de "história", através das quais os agentes conferiam inteligibilidade ao seu comportamento e ao de seus contrários.

Para os que nela tomaram parte, aquela guerra representava mais que uma disputa por interesses materiais ou poder político: o que estaria em jogo naqueles sertões da Bahia seria a possibilidade de ordenar a vida social de acordo com padrões considerados justos e desejáveis. Por isso, a representação construída por cada lado para seu oponente envolve uma forte condenação moral; para os militares, os sertanejos são "bandidos", "fanáticos" e "traidores"; para estes, os soldados são os próprios agentes da "lei do cão". Assim, cada grupo elabora e justifica sua conduta através de um sistema coerente de idéias, no interior do qual o "outro" não é visto apenas como inimigo, mas como a "mentira" que se opõe à "verdade", o "mal" que se opõe ao "bem".

A disputa que travam em Canudos o "bem" e o "mal" não é lida pelos seus contendores como um acontecimento isolado; ao contrário, os dois lados a compreendem e explicam através da referência a determinadas concepções da temporalidade humana. Em outras palavras: tanto militares quanto sertanejos vêem aquela disputa realizar-se no âmbito da

história. Cada um dos grupos, no entanto, tem uma forma de concebê-la, bem como ao próprio tempo: enquanto os militares a entendem como progresso humano, para os seguidores do Conselheiro ela é a história da salvação dos homens. Em cada uma dessas histórias, a oposição básica "bem versus mal" manifesta-se diversamente, associada a conjuntos diferentes de representações e valores.

Propomos aqui que esses conjuntos podem ser articulados através dos pares antinômicos "progresso versus atraso" e "santidade versus pecado", que constituiriam os eixos em torno dos quais se aglutinariam as concepções dos agentes, permitindo-nos compor uma interpretação do seu comportamento.

A história e o tempo do progresso

No que diz respeito aos militares, o bem e o mal assumiriam as formas respectivas de progresso e atraso.¹ Mas é preciso atribuir a esses termos seu conteúdo específico. A partir da década de 70 (1870), novas correntes de idéias passam a dominar os debates do público leitor brasileiro sobre a organização e os destinos do país. O positivismo comtista, o spencerismo e o materialismo vitalista alemão convergiam, apesar de suas diferenças, para o naturalismo cientificista, o evolucionismo e o anticlericalismo, traduzindo a crença generalizada de que a humanidade estava destinada a adotar o modelo das ciências naturais como forma geral do conhecimento e como meio de realizar sua perfectibilidade terrena. Os novos princípios "científicos" eram invocados, ao lado do ideário liberal clássico, para legitimar a reivindicação de reformas profundas na política e na sociedade brasileira do final do século XIX (cf. Cruz Costa, 1967, p. 277-301).

Talvez a corrente de maiores repercussões nesse "bando de idéias novas" tenha sido o positivismo, ramificado em matizes diversos a partir da obra de Auguste Comte. Abrangia desde os ultra-ortodoxos membros do Apostolado Positivista do Brasil até a dissidência

¹ É preciso deixar claro que, quando mencionamos neste trabalho os militares, estamos nos referindo aos oficiais.

littréista que rejeitava a proposta da "religião da humanidade" e abria caminho ao positivismo inglês de Stuart Mill e de Spencer (cf. Paim, 1981, p. 4). Embora o elemento de maior visibilidade na propaganda positivista tenha sido o Apostolado, ao que parece os principais responsáveis pela "atmosfera carregada de positivismo difuso" na opinião pública do fim do século foram os positivistas independentes, que aceitavam apenas o espírito geral da doutrina (cf. Lins, 1967, p. 11-12). Estes possuíam um de seus maiores redutos na Escola Militar, que, sobretudo após a entrada de Benjamin Constant para seu quadro de professores, em 1872, tornara-se um centro de estudos de matemática, filosofia e letras. Suas revistas publicavam artigos sobre "A poesia científica", "A positividade do século", "Evolução cósmica". Os jovens oficiais assim formados consideravam-se cidadãos-soldados e buscavam, através de sua intervenção na política, promover reformas sociais, defendendo a idéia de uma "ditadura republicana" para eliminar o atraso do país (cf. Carvalho, 1978).

A Proclamação da República, seguindo-se à abolição do trabalho escravo, acelerou de forma decisiva a difusão da ideologia do progresso e da modernização, entendidas como a aproximação do modelo das nações capitalistas mais avançadas da Europa e da América. Buscando romper com o passado colonial e escravocrata, que identificavam ao Império, as elites políticas republicanas sonhavam com a industrialização e com a urbanização. Como diz Gilberto Freyre, "acentuara-se nos brasileiros da classe dominante a disposição ou o empenho de se parecerem mais com seus contemporâneos dos países tecnicamente mais adiantados do que com seus pais e avós do tempo do Império" (Freyre, 1949, p. 454).

Participando ativamente do golpe que criara o novo regime, os militares positivistas viam então aberta a possibilidade de pôr em prática seus projetos regeneradores, ameaçados entretanto pela concorrência do projeto liberal das elites tradicionais. A Revolta da Armada e a rebelião federalista, acenando à imaginação dos republicanos com a ameaça restauradora, dão ao governo de Floriano Peixoto o pretexto para tomar "medidas de força" e aos militares a chance de intervir politicamente na capital e nos estados. A legenda do "Marechal de Ferro" ultrapassa os limites do Exército e aglutina, nos "batalhões patrióticos" formados por voluntários, segmentos das camadas médias da sociedade, dando origem ao "jacobinismo florianista". Tendo sua influência política diminuída

grandemente com a subida ao poder de Prudente de Moraes e a morte do Marechal, os jacobinos viram em Canudos uma evidência da compactação entre o novo governo civil e os defensores do "atraso" monarquista, e uma oportunidade para retomarem as posições perdidas (cf. Carvalho, 1978; Costa, 1984). São freqüentes as manifestações de jacobinismo por parte das tropas enviadas ao arraial, como quando os homens de Moreira César, herdeiro da mística de Floriano, convidados a "almoçar em Canudos", irrompem em vivas "ao Coronel César, à República e à memória do Marechal Floriano".²

O que desejamos ressaltar é que a idéia de progresso disseminada na época, e reforçada pelo positivismo, remete a uma forma específica de conceber o tempo, numa associação que toma conta da mentalidade ocidental com a ideologia iluminista e a revolução industrial: um tempo linear, cronológico, proposto como referência única para a duração de todas as atividades humanas, no qual os diferentes momentos sucedem-se uns aos outros numa escala evolutiva ascendente em direção à realização do ideal de progresso. Uma idéia de tempo que, embora tenha se tornado nosso senso comum, está longe de ser universal (cf. Thompson, 1979; Le Goff, 1977). Como aponta Hannah Arendt, a concepção da temporalidade como um processo é o cerne do conceito de história elaborado a partir da época moderna. Desde então, os feitos e eventos singulares deixam de possuir um sentido em si mesmos, passando a ser vistos como partes dos processos em cujos termos se entende a história. Aí residiria a conexão básica entre esse conceito de história e as ciências naturais:

As palavras-chave da Historiografia moderna - "desenvolvimento" e "progresso" - foram também, no século XIX, as palavras-chave dos novos ramos da Ciência Natural, em particular a Biologia e a Geologia, uma tratando da vida animal e a outra até mesmo de assuntos não-orgânicos em termos de processos históricos (Arendt, 1979, p. 93).

² Cf. a carta do alferes A. Montes Flores ao Barão de Jeremoabo, transcrita em Dantas Jr., 1958.

O positivismo desenvolve uma das possibilidades contidas na proposta iluminista, reforçando a tradição empirista de Bacon e Hume e afirmando que a única forma válida de conhecimento é aquela baseada na experiência dos sentidos. Desistindo de indagar sobre a essência das coisas, os positivistas pretendem limitar-se a estabelecer as relações constantes que regeriam os fenômenos observáveis, ou seja, a descobrir as "leis naturais". Alimentam assim a corrente do cientificismo triunfante no século XIX, adotando como modelo as ciências naturais e postulando a identidade dos processos físico-biológicos com os sociais, já que todos eles estariam englobados na mesma natureza material.

As leis da sociedade seriam, assim, leis naturais que determinariam a história humana no sentido do progresso e encontrariam sua síntese na "lei dos três estados". Base da concepção de história do positivismo, a "lei dos três estados" identifica uma evolução retilínea, iniciada no "estado teológico-fictício", no qual os homens atribuem as causas dos fenômenos a poderes sobrenaturais. Segue-se o "estado metafísico-abstrato", cuja referência é a filosofia do século XVIII, no qual a explicação da realidade é baseada em construções racionais porém apriorísticas, embora não religiosas. Finalmente, a humanidade atingiria o "estado científico-positivo", em que os fenômenos são explicados através de leis experimentalmente demonstradas, renunciando à metafísica e acumulando conhecimentos supostamente objetivos sobre a realidade física (cf. Ribeiro Jr., 1982).

Certamente, nem todos os oficiais republicanos enviados a Canudos seriam adeptos declarados de Comte ou conhecedores profundos de suas idéias. Entretanto, já tivemos oportunidade de ressaltar a influência positivista no ensino e na corporação militar, bem como o relativo consenso de que gozavam na sociedade brasileira do final do século XIX os ideais de progresso e evolução. A penetração do jacobinismo nas tropas fica evidente nos vivos a Floriano e à República que iniciavam os ataques ao arraial; além disso, o fato de a bandeira sob a qual lutavam os soldados trazer estampado o lema positivista não era ainda apenas uma informação a mais nos compêndios escolares.

Na verdade, a própria denominação "jacobinos" remete a um dos marcos simbólicos mais importantes dos republicanos brasileiros: a identificação com a Revolução Francesa, evento

paradigmático da destruição do Antigo Regime, ocorrido cem anos antes da Proclamação da República no Brasil - coincidência de datas que não passou despercebida pelos seus contemporâneos. O General Artur Oscar, comandante da 4ª expedição e também jacobino, compara em seu relatório os soldados brasileiros aos revolucionários de 1789, destruindo a "herança das misérias feudais", isto é, o arraial de fanáticos monarquistas às margens do Vaza-Barris (cf. Brasil, 1898, p. 6-7). Como afirma Walnice N. Galvão, a Revolução Francesa é uma referência central também para Euclides da Cunha: os primeiros artigos que este engenheiro militar e republicano ardoroso escreve sobre Canudos levam o título de "A Nossa Vendéia", comparando o conflito ao levante monarquista dos camponeses daquela região francesa contra o governo revolucionário. N'Os Sertões, embora critique essa identificação, Euclides a reitera pouco depois, dizendo ainda que "o chouan (camponês vendeano) e as charnecas emparelham-se bem como o jagunço e as caatingas". É ainda Euclides quem nos relata que as tropas que cercavam Canudos fizeram uma salva de artilharia de 21 tiros para comemorar uma "data nacional": o 14 de julho. É corrente, nos primeiros anos após 1889, civis e militares darem-se o tratamento de "cidadão" e utilizarem a saudação "saúde e fraternidade" em sua correspondência (cf. Galvão, 1981).

Os militares brasileiros, diferentemente de Comte, aceitavam a idéia de que o progresso pudesse ocorrer através de uma revolução. É bem verdade que se tratava de uma revolução dentro da ordem, levada a efeito pela corporação militar, como a de 15 de novembro, e não pela massa; uma forma de ruptura controlada que fosse compatível com a idéia de evolução. A identificação com os revolucionários franceses, no caso, não traduzia idéia de repetição cíclica dos acontecimentos, e sim uma proposta de continuidade histórica. Sendo as etapas da evolução as mesmas a serem cumpridas por todos os povos, conforme as leis naturais do progresso, chegara a vez do Brasil ingressar no estágio que a França atingira cem anos antes, superando o atraso em que o haviam mantido a monarquia, a escravidão e o romantismo espiritualista. Para os militares, a defesa da República em Canudos representava assim a garantia da posição conquistada pelo país na escala de evolução das sociedades, ameaçada por uma rebelião que fazia parte de uma época anterior. Falando,

embora de um ponto de vista crítico, sobre o papel histórico da sociedade brasileira na campanha, diz Euclides:

(...) vivendo parasitamente à beira do Atlântico, dos princípios civilizadores elaborados na Europa, e armados pela indústria alemã - tivemos na ação um papel singular de mercenários inconscientes. Além disto, mal unidos àqueles extraordinários patrícios pelo solo em parte desconhecido, deles de todo nos separa uma coordenada histórica - o tempo. Aquela campanha lembra um refluxo para o passado (Cunha, 1985, p. 86).

Para os militares, portanto, seus inimigos estavam associados ao atraso, à volta no tempo, e eram invariavelmente identificados como fanáticos irracionais ou jagunços criminosos. Na opinião de Euclides, eles eram sobretudo "primitivos", que não conheceriam em sua comunidade a diferenciação interna e a racionalidade próprias dos organismos sociais evoluídos:

Canudos surgia com a feição média entre a de um acampamento de guerreiros e a de um vasto kraal africano. A ausência de ruas, as praças que (...) nada mais eram que o fundo comum dos quintais, e os casebres unidos, tornavam-no como vivenda única, amplíssima (...) (Id., p. 234). De sorte que ao fim de algum tempo a população constituída dos mais díspares elementos do crente fervoroso (...) ao bandido solto (...) se fez a comunidade homogênea e uniforme, massa inconsciente e bruta, crescendo sem evolver, sem órgãos e sem funções especializadas, pela só justaposição mecânica de levas sucessivas à maneira de um polipeiro humano (Id., p. 237).

Como o contraste estabelecido por Durkheim entre a solidariedade mecânica, típica dos povos "primitivos", e a solidariedade orgânica, característica das sociedades "evoluídas" e dotadas de especialização funcional, Euclides vê Canudos como uma homogeneidade amorfa, antítese do progresso, comparável às formas biológicas "simples" (como o polipeiro).

Após a derrota da 2ª expedição, os militares passam a ver no "atraso" conselheirista, mais do que a desordem, uma antiordem, com poderes eficazes contra o "progresso". Os boatos que apresentam Canudos como um elo de uma vasta conspiração monarquista, articulada com a revolta no Sul e recebendo dos exilados no exterior - os nossos émigrés - armas de último tipo, criam o clima de "pátria em perigo" em meio ao qual são formadas as expedições seguintes. É significativa a resposta que dá Moreira César, já moribundo, à hipótese de retirada levantada por seus oficiais: "Uma retirada será inconveniente e a República perigaria" (cf. Dantas Jr., 1958).

A natureza das relações entre a ordem republicana e essa antiordem ajuda-nos a entender, em parte, o significado da forma extremamente violenta que assumiu a repressão aos sertanejos, pois em sua marcha contínua, o progresso deve necessariamente eliminar o atraso, sendo impensável a convivência dos dois opostos. Os "bárbaros monarquistas" não podem ser apenas vencidos, devem ser extirpados, como um câncer, do corpo social. As operações militares dirigem-se para a destruição total do arraial:

(...) para acabar-se com aquele covil torna-se necessário muita artilharia para arrasar aquelaimensidão de casinholas, todas de aspecto sinistro (apud Dantas Jr., 1958).

Mesmo Euclides, que depois da campanha critica o morticínio e denuncia a guerra como "um crime", considera a eliminação do atraso algo inevitável:

A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável "força motriz da história" que Glumpowicz (...) lobrigou (...) no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes. (Cunha, 1985, p. 86)

Note-se que o tempo modelado pela idéia de evolução difere do tempo da Física, igualmente cronológico e linear, pois este último é de natureza neutra: cada momento é, em si mesmo, igual ao que o antecedeu e ao que o sucederá, o que torna esse tipo de tempo, em princípio, reversível. Era ele que informava as esperanças revolucionárias do século XVIII numa ruptura radical da história que propiciasse a "refundação" da sociedade. Diversamente, o tempo que no século XIX passa a ser descrito pelas metáforas biológicas

do "desenvolvimento" e da "vida" torna-se um elemento alterador da qualidade de suas etapas: passado, presente e futuro. A idéia de evolução transforma a própria duração temporal num agente histórico: o tempo cronológico, em sua marcha inexorável, surge na cena da história como uma espécie de novo personagem que engloba e subordina todos os demais.

A história e o tempo da salvação

Enquanto os militares interpretam suas experiências através de categorias geradas no âmbito da "ciência" e da "política" em sentido estrito, para os sertanejos é a dimensão religiosa que permite conferir um sentido à realidade, classificando as ações dos homens por referência ao que se presume ser a vontade de Deus. Aos gritos de "viva a República" e "viva Floriano", os conselheiristas respondem "viva o Bom Jesus"; no encontro de Uauá, sua bandeira é a do Divino, e as imagens de santos misturam-se aos mosquetões.

Diversamente do tempo linear e racional dos militares, os valores religiosos que dão forma ao tempo da salvação remetem a uma visão de mundo cosmicizante, na qual o próprio tempo está relativizado pela sua subordinação ao Absoluto e à eternidade.

A referência religiosa dos sertanejos constitui uma variante do catolicismo, que surge com relativa homogeneidade no meio rural brasileiro e cuja base é a tradição do catolicismo popular português, com adaptações locais (cf. Oueiroz, 1973, p. 76-80). De acordo com Duglas T. Monteiro, essa variante mantém com o catolicismo oficial uma continuidade de práticas e crenças, embora suas tendências à autonomia entrem ocasionalmente em choque com a afirmação do monopólio espiritual por parte da Igreja. Ainda segundo o mesmo autor, encontramos nessa variante sertaneja do catolicismo a possibilidade de coexistirem concepções cíclicas e lineares do tempo, variando a ênfase dada a cada tipo de acordo com as circunstâncias do momento e local (cf. Monteiro, 1974, p. 84-6, 96).

O catolicismo sertanejo tem entre seus componentes mais importantes o culto aos santos e as festas dos padroeiros locais. Estreitamente vinculadas ao ritmo dos trabalhos agrícolas e à organização do trabalho coletivo dos "bairros rurais", as festas de santo constituem marcos essenciais para a apreensão do tempo pelos sertanejos. Da mesma forma que outros cerimoniais renovados periodicamente, não como lembrança de eventos históricos passados, mas como celebração de algo que está efetivamente ocorrendo naquele momento, essas festas fazem parte de um calendário cíclico, como as estações do ano e as horas do dia (cf. Matta, 1981, p. 41-43). Por outro lado, a doutrina católica atribui ao tempo uma finalidade, um telos: a parusia, que trará o julgamento definitivo da

humanidade e a união com Deus. Esse telos na verdade já começou a se completar com a Redenção, na primeira vinda de Cristo, evento único e sem repetição que dá ao tempo, no dizer de J. Le Goff, "uma dimensão histórica, ou melhor, um centro" e um sentido em função do qual é interpretado o passado, conferindo à história da salvação um caráter linear (cf. Le Goff, 1977, p. 49).

Para compreendermos em que consistem a circularidade e a linearidade específicas do tempo dos canudenses, é preciso que nos aprofundemos no que poderíamos chamar a sua cosmovisão. O universo, tal como é idealmente concebido pelos sertanejos, não é um espaço de tipo newtoniano, infinito e internamente homogêneo, mas um "cosmos" estratificado, no qual, como na física aristotélica reelaborada pela Igreja medieval, cada ser tem o seu lugar natural (cf. Koyré, 1982, p. 181-196). Dentro dele, os homens não são vistos como indivíduos isolados, mas como elos de um conjunto de cadeias, de relações sociais que se entrecruzam, formando um sistema geral que tem em Deus o seu ápice (cf. Dumont, 1985, p. 35-62).

A manutenção do contato com esse ápice é a condição indispensável para o funcionamento justo do sistema; em outras palavras, o que torna possível a vivência individual e coletiva da santidade é a Graça divina, que criou o universo e o mantém em funcionamento. Contrariamente, o afastamento de Deus é a essência do pecado, e o objetivo do Diabo, potência do mal. Adquire assim um significado mais preciso a defesa da união entre a autoridade secular e a religiosa por Antônio Conselheiro, quando ele sustenta que

todo 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 (grifo nosso).³

³ O volume dos sermões do Conselheiro, que leva o título de "Tempestades que se levantam no Coração de Maria por ocasião do mistério da Anunciação", foi publicado em Nogueira, 1978, e será doravante

A irrupção do pecado no mundo dá origem à história humana, atribuindo-lhe conteúdo dramático: com a queda de Adão, a humanidade é expulsa do paraíso e sujeita à ação do tempo e da morte. Daí por diante, a história é o lugar onde se realiza o "plano da benéfica Providência", que segundo o Conselheiro levará à salvação dos homens através do conflito entre a santidade e o pecado (AC, p. 98). O tempo dessa história, governado simultaneamente pelas potências do bem e do mal, será marcado pela ambigüidade e pelo jogo ilusório de aparências, próprios do mundo que habitam os homens. A maior glória de Deus reside na pobreza e na ascese, ao passo que o desejo de riquezas e bem-estar conduz ao seu contrário. No pensamento religioso, o mundo é o espaço de vigência de uma lógica da ambigüidade, onde o positivo e o negativo aparecem como potências antitéticas, mas complementares e inseparáveis. Como em outros tipos de pensamento baseado numa "lógica dos contrários", a ambivalência aqui não é incompatível com a verdade.⁴

O impulso reformador que tem lugar na Igreja da segunda metade do século XIX amplia entre as populações sertanejas o papel indispensável da religião católica como a mediadora

designado pelas Iniciais AC. A citação do texto está na p. 176. Os sermões são largamente baseados na Missão Abreviada, sermonário de uso comum na época (cf. Florim, 1980).

⁴ A questão de uma lógica baseada na ambivalência é discutida por Marcel Detienne em seu trabalho sobre as transformações do conceito de verdade na Grécia antiga. Segundo esse autor, "ao nível do pensamento mítico, a ambigüidade não tem problemas, uma vez que todo esse pensamento obedece a uma lógica dos contrários da qual a ambigüidade é um mecanismo essencial" (Detienne, 1973, p. 78-79). Mais tarde, contrapondo-se a essa aceitação da ambigüidade o pensamento de tipo filosófico procura separar claramente os contrários, percebendo sua coexistência ambígua não mais como parte da ordem das coisas, e sim como contradição lógica. "O homem não vive mais em um mundo ambivalente, onde os 'contrários' são complementares, onde as oposições são ambíguas. Ele é precipitado num universo dualista, de oposições marcadas: a escolha se impõe com urgência" (id., p. 132). O pensamento católico, embora reduza a ambigüidade na esfera cósmica, separando os pólos positivo (Deus) e negativo (Demônio), mantém o domínio daquela na zona de intercessão do bem e do mal, o mundo terreno (cf. Fernandes, 1982, p. 67-72).

por excelência entre os homens e Deus. Esse movimento de reforma obedecia às diretrizes da "romanização" promovida pelo papado, que desejava fortalecer a autoridade espiritual da hierarquia católica para contrapor-se às correntes anticlericais que cresciam em importância desde a Revolução Francesa. No Nordeste brasileiro, a reformulação da estrutura eclesiástica, com a criação de novas dioceses, a fundação de seminários e a reforma dos já existentes procuravam aumentar o zelo espiritual da população, principalmente do clero, na defesa da doutrina católica contra o protestantismo, a maçonaria e as idéias republicanas. O português arrevesado dos missionários estrangeiros juntava-se ao sotaque sertanejo dos "beatos" e "beatas", organizados numa "ordem" semi-oficial, para fazer ecoar nas localidades do interior a proposta de uma Igreja Católica renovada dentro da ortodoxia.⁵

Neste contexto, é a presença da religião que demarca, em cada setor da atividade humana, a fronteira entre a santidade e o pecado; é ela o filtro que permite discernir entre uma e outro. "A religião santifica tudo e não destrói coisa alguma, exceto o pecado", diz o Conselheiro (AC, p. 177). As transformações por que vinha passando a Igreja nordestina a partir da década de 60 (1860) acentuavam uma representação específica do tempo. Como observa O. Cullman, segundo a doutrina eclesiástica católica,

O dever missionário da Igreja, a pregação do Evangelho, dá ao tempo compreendido entre a ressurreição e a parusia seu sentido dentro da história da salvação (apud Le Goff, 1977, p. 49).

⁵ Na disseminação do novo zelo religioso entre as populações sertanejas tem grande importância a atuação do padre-mestre Ibiapina. A partir da década de 50 (1850), esse sacerdote funda pelo Nordeste suas "Casas de Caridade", mistas de estabelecimento de ensino e orfanato, administradas por "beatas", mulheres que faziam votos, usavam véu e seguiam uma "regra" feita pelo padre-mestre, que formou, nas mesmas condições, grupos de "beatos". Após a morte de Ibiapina, os vigários do sertão continuaram estimulando a formação de beatos e beatas (cf. Della Cava, 1975; Monteiro, 1978).

É dentro desse movimento de reforma religiosa que se situa Antônio Conselheiro, que começa a atuar como missionário independente na década de 70 (1870). Usando o hábito de brim azul que caracterizava os beatos, o "peregrino", como se autodenominava, não parece ter pretendido jamais ultrapassar sua condição de pregador leigo, evitando assumir funções sacerdotais ou officiar cerimônias privativas do clero. Além de puxar terços e ladainhas, promover novenas e procissões, sua atuação marcava-se pela reconstrução de igrejas e cemitérios. Realizava também "autos-de-fé" em que eram queimados adereços de vestuário (cf. Oueiroz, 1977, p. 225, 228). Podemos perceber nessas práticas um significado convergente: o restabelecimento da ligação entre os homens e Deus, centro unificador do cosmos, e o primado dessa ligação sobre o mundo humano contingente. Comparado à eternidade, o tempo do homem "neste mundo, que é o nosso desterro" (AC, p. 68), adquire seu verdadeiro significado: o de "mera peregrinação, que vai caminhando com tanta pressa para a eternidade" (AC, p. 128). Nessa caminhada, o Conselheiro e os que o seguem têm uma tarefa definida: reconstruir a casa do Senhor. Como no exemplo franciscano, a restauração física dos locais onde ocorre a "ponte" entre Deus e os homens - igrejas e cemitérios - é o símbolo de sua restauração espiritual (AC, p. 172).

Restaurada a capela de uma localidade, o peregrino ruma para outra; terminado o primeiro templo do arraial de Canudos, os sertanejos iniciam a construção de outro maior. Relacionando tempo e espaço, a metáfora da vida humana como peregrinação individual, inscrita na peregrinação coletiva da Igreja, transforma o tempo no "terreno" de um deslocamento linear - embora não necessariamente retilíneo - orientado para um telos, o encontro final com Deus. Esse objetivo, contudo, não é aparente para a lógica do mundo. Neste, o trajeto do peregrino parece sem rumo certo, um zigzaguear aleatório de vila em vila, no qual as paisagens, como as atividades diárias do homem, podem repetir-se ciclicamente.

O telos oculto da história e o processo de sua obtenção estão ressaltados nos sermões deixados pelo Conselheiro. Neles, a maior parte dos temas propostos à reflexão se concentra nas figuras de Cristo e Maria e na missão da Igreja; em suma, nos acontecimentos que constituem, como dissemos acima, o centro mesmo da história da

salvação: a Encarnação, a Paixão e a Redenção, com suas implicações para a vida dos homens. Sobrepondo-se às devoções tradicionais dos diversos santos, a fé dos conselheiristas centraliza-se no Bom Jesus, o mediador universal, e em Maria, intercessora e mãe da Igreja, apontando para os eventos que transformam o tempo em história ao lhe conferirem um sentido.

Nossa opinião, portanto, é a de que o tempo dos sertanejos de Canudos privilegia a dimensão linear da temporalidade católica. Contudo, trata-se de uma linearidade muito diferente daquela de que falávamos ao analisar o tempo dos militares. Em primeiro lugar, lidamos aqui com um tempo limitado, que tem um começo, na criação do mundo, e um fim:

Quando Nosso Senhor Jesus Cristo vier a julgar todos os homens (...) então se cumprirá o que disse o anjo, tendo um pé no mar e outro na terra (...): Que não haveria mais tempo: Quia tempus non erit amplius (Apoc., 10,6). (AC, p. 156)

A história é assim, como diz D. T. Monteiro, um íterim (cf. Monteiro, 1978, p. 68). Diversamente da ascensão retilínea e constante do progresso, aqui a linha do tempo começa em Deus, afasta-se d'Ele pelo pecado do homem, para iniciar um movimento de retorno ao ponto inicial de equilíbrio através da reconciliação com Deus. Tomada em seu plano mais simples, portanto, a história da salvação desenvolveria um grande ciclo, ou melhor - já que as condições finais não são exatamente as mesmas do princípio -, uma parábola, cujo ponto decisivo de inflexão seria representado pelo sacrifício de Cristo.

Embora dotado de início, meio e fim, o tempo da salvação não é cronológico, pois está subordinado a uma potência absoluta, situada fora de qualquer tempo: a providência divina. É através dela que Deus transforma a história numa grande parábola, entendida agora não mais no sentido geométrico do termo e sim no literário, ou seja, uma história pontilhada de eventos que devem ser "lidos" como metáforas dos desígnios divinos, adquirindo assim valor instrutivo. Os acontecimentos-chave da história da salvação não são vistos como fatos acabados e separados no tempo, mas como "figuras" uns dos outros, ligados que estão ao objetivo central de Deus, a salvação. Assim, presente, passado e futuro

perdem seu caráter absoluto: a cruz de Cristo é "figurada" no cajado de Jacó, na cesta de junco e na vara de Moisés, e nas cruzes atuais (AC, p. 81). Comunicando uma verdade de tipo mágico-religioso, a história da Palavra de Deus aos homens ultrapassa as limitações temporais, englobando "o que foi, o que é, o que será" (Detienne, 1973, p. 59).

Examinando agora mais de perto essa história, tal como ela nos aparece das prédicas do Conselheiro, verificamos que seu curso é ainda mais complexo do que o descrevemos acima. Ele não possui apenas um ponto de mudança de sentido, e sim vários, todos eles comportando igualmente as possibilidades de aproximação ou afastamento de Deus. São várias as "alianças" que Deus faz com os homens, e seguem um aperfeiçoamento progressivo, que o Conselheiro descreve como uma sucessão de três "leis" às quais esteve sujeita a humanidade: a "lei natural", a "lei escrita" e a "lei da graça". A primeira, que vigorou desde Adão, norteava a conduta dos patriarcas. A natureza, porém, é para o Conselheiro uma força insuficiente para levar os homens a fazer a vontade de Deus:

(...) aquela [a natureza], fraca, quer rejeitar o que esta [a graça] exige; a qual, grandemente forte, anima àquela (...).

Para prover essa deficiência, Deus outorgou aos homens a lei escrita, o decálogo de Moisés, "juiz de vara vermelha, e por isso o mais rigoroso". A vinda de Cristo, porém, inaugura a vigência da "lei da graça", e com ela a possibilidade de existirem "juizes de vara branca". Desde então o "Deus das vinganças" se transforma no Deus da clemência e da misericórdia (AC, p. 114, 124).

Porque, suposto que logo no princípio do mundo houve a lei da natureza, que guardaram Adão e seus descendentes, e depois Deus deu a Moisés a lei escrita, foram ambas a respeito da lei da graça como um regimento por onde os homens se governassem para não se perderem, até que viesse ao mundo Jesus Cristo (...) o qual, depois que chegou (...) uma e outra lei encheu e reformou, fazendo-a lei da graça, por ser este Senhor o último fim no complemento da lei (...) (AC, p. 115-116).

Como vemos, numa curiosa coincidência com o esquema de evolução delineado por Comte na "lei dos três estados", o Conselheiro também divide a história humana em três fases progressivas, relacionadas pela idéia de "lei". As semelhanças, contudo, terminam aí. Para os conselheiristas, o aperfeiçoamento humano é avaliado por um critério exatamente oposto ao dos positivistas: a maior aproximação de Deus através da religião. Mais importante ainda, a natureza do "progresso" do Conselheiro e de suas "fases" não é de modo algum a mesma dos discípulos de Comte. A sucessão dos "três estados" é uma "lei natural", intrínseca ao comportamento humano, atuando sobre este da mesma forma que as leis da mecânica atuam sobre o movimento dos corpos, independente de qualquer ato de vontade. Os que pretenderem se opor a esse tipo de lei serão "naturalmente" superados pela marcha inevitável do progresso. De modo diferente, as "leis" conselheiristas, embora emanadas de um poder superior, têm sua origem fora do homem e lhe são propostas como padrões normativos de conduta. A concepção de natureza, nos dois casos, é bem diversa: entendida como natureza humana, para a doutrina do Conselheiro ela é o domínio de "fraqueza", do arbitrário ao qual se sobrepõem as leis; para os positivistas, entendida como natureza comum aos homens e às coisas, ela é o território do não-arbítrio, a partir do qual as leis gerais se impõem aos fenômenos particulares. Além disso - e este ponto é fundamental para compreendermos a noção de tempo com que lida o Conselheiro -, a lei da natureza, a lei escrita e a lei da graça não se anulam umas às outras à medida que se sucedem, mas cada uma delas se conserva na seguinte, nela englobada e por ela "transfigurada", da mesma forma que cada uma é prenunciada pela que lhe antecede.

Embora seu triunfo final seja inevitável, a "lei de Deus" admite a cada instante tanto a obediência quanto a desobediência, de acordo com o livre-arbítrio humano. Ao "plano da benéfica Providência" opõe-se a tentação do pecado, gerador da iniquidade na história. A vigência da "lei da graça" não impede que os homens se desviem do caminho correto, contrariando "anacronicamente", diríamos, a lógica da salvação:

(...) quem teria nunca imaginado que no século XIX, cujo povo foi educado nos santos salutareis princípios da religião cristã, que muitos deles deixassem de se nutrir do verdadeiro sentimento do amor de Deus; (...) ocorre que se movem pela

incredulidade, imitando assim os judeus; que eles não ligam a menor importância pela sua salvação, como são os maçons, protestantes e republicanos, porque eles também só acreditam na Lei de Moisés [isto é, a lei escrita, sem a graça santificante da Igreja], espalhando doutrinas falsas e errôneas aos ignorantes, arrastando assim tantas almas para o inferno, além das perseguições que eles fazem à religião do Bom Jesus (...)
(AC, p. 172).

A queda da monarquia viria consagrar no poder aqueles que eram, aos olhos do Conselheiro, os "perseguidores da religião"; as novas circunstâncias da política brasileira acentuavam a intensidade dramática do conflito entre a santidade e o pecado. A República separava o Estado da Igreja, quebrando a ligação do poder civil com a potência positiva de Deus, que até então lhe dava legitimidade, deixando-o assim à mercê das potências do mal. Dessacralizando os ritos da vida - com o registro e o casamento civis - como os da morte - com a secularização dos cemitérios -, o novo regime é mais que um erro, é anátema. Para o Conselheiro, reconhecer a autoridade das novas leis civis significa retroceder ao rigor dos "juizes da vara vermelha" e expor-se à ira do "Deus das vinganças". A ordem republicana é vista pelos sertanejos como antiordem, a serviço do "demônio que quer acabar com a fé da Igreja" (AC, p. 177). As referências do Conselheiro às instituições republicanas - Pilatos é chamado "presidente da judéia" - e monárquicas - Jesus vem ao mundo "despachado da Mesa do Paço da Santíssima Trindade (AC, p. 84, 115) - deixam claro que a República é um poder ilegítimo, "ludíbrio da tirania para os fiéis" (AC, p. 175). Sua própria origem está na oposição ao plano histórico da Providência:

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 que cumprir a ordem do céu; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado (...) tanto assim que na noite que tinha de assinar o decreto da liberdade, um dos ministros lhe disse: Sua Alteza assina o decreto da liberdade, olhe a república como ameaça; ao que ela não liga a mínima importância (...) (AC, p. 180).

No entanto, a constatação de que o regime republicano significava a vigência da "lei do céu" não incompatibilizava de modo absoluto a convivência da santidade e do pecado, ao contrário do que ocorre no antagonismo irreduzível entre o progresso e o atraso. O tempo que tem seu termo na salvação, para uns, é o mesmo que leva à danação eterna, para outros. Na oposição santidade versus pecado, os dois pólos, embora antagônicos, são irremovíveis no âmbito da história, como o verso e o reverso da mesma moeda. Frente ao predomínio do pólo negativo no governo temporal, os sertanejos não tentaram eliminar o pecado do mundo, mas criar um espaço favorável à vivência da santidade retirando-se do mundo e rompendo os laços que o corrompiam. O Conselheiro e seus adeptos queimaram as tabuletas que anunciavam os novos impostos do Estado republicano e, após um choque com a polícia, fundaram na fazenda abandonada de Canudos a Vila de Belo Monte, onde eram proibidos o roubo, a prostituição e o dinheiro da República (cf. Queiroz, 1977), aguardando que esta "caísse por terra" (AC, p. 177).

A guerra tornaria inviável essa retirada, levando alguns a abandonarem o arraial, ou, ao contrário, radicalizaria a "saída do mundo", transformando a resistência encarniçada dos sertanejos na sua forma de martírio. O conflito, encarado por eles como luta entre a santidade e o pecado, aproxima-los-ia da paixão de Cristo e do exemplo dos mártires citados pelo Conselheiro, como os soldados do imperador Juliano que recusaram a apostasia, e Thomas Morus, "Chanceler-mor da Inglaterra (...) condenado à morte por não querer seguir a heresia (...)" (AC, p. 113, 156). O tema do sofrimento é constante em todo o manuscrito do Conselheiro; nas meditações mariais, até mesmo os mistérios considerados "jubilosos" pela Igreja são enfocados como momentos de sofrimento e dor (AC, p. 56).

D. T. Monteiro admite a possibilidade de que o sofrimento extremo da guerra, identificado à paixão de Cristo, tenha levado os canudenses a se considerarem numa posição especial, no curso do tempo, de "cidade santa" onde se realizaria de modo único a promessa messiânica, estando próximo o fim do mundo. Esse autor, entretanto, considera que não há indícios suficientes para confirmar essa hipótese (cf. Monteiro, 1978, p. 68-70). Antes, o que parece ser indicado pela pregação do Conselheiro e pela atuação de seus seguidores é a criação de uma "cidade separada" onde se pudesse viver a justiça dentro dos limites da

vida terrena. Ao nosso ver, a preocupação com a escatologia está presente nos sermões do Conselheiro, mas não como uma crença na proximidade do Milênio. Resultando da leitura particular que fizeram os canudenses do ultramontanismo característico do movimento renovador católico nos anos anteriores, a ênfase na finalidade do tempo, prefigurada na Paixão e Ressurreição de Cristo, era o que dava sentido à sua experiência histórica, inserindo-a como uma etapa crítica, mas não a última, na história da salvação.

Conclusão

Para sertanejos e militares que dele participaram, o conflito de Canudos encontra um lugar bem definido em suas respectivas concepções do tempo. Via-crucis da salvação para uns, etapa dolorosa do progresso para outros, a guerra se inscreve no tempo, para ambos os grupos, em função do que cada um deles julga ser o destino histórico da humanidade. Estamos diante de noções de tempo orientadas para um telos, nas quais a "matéria-prima" das ocorrências quotidianas e extraordinárias é organizada por uma visão prospectiva, que permite atribuir a cada acontecimento o seu valor e sua qualificação dentro do processo total. Ao realizarem essa operação, aqueles grupos atualizam idéias de tempo e de história que se aproximam, na medida em que podemos considerá-las como processos orientados, distanciando-se de noções que não atribuem à história "finalidade" alguma e nas quais o tempo oscila perpetuamente dentro de si mesmo. Os conteúdos atribuídos a esses processos são, entretanto, bem diferentes. tanto na sua forma de organização quanto no seu sentido final. Os sertanejos esperam a Promessa de salvação feita por Deus, e esforçam-se na fé e nas obras para fazer por onde merecê-la, ao passo que os militares procuram construir o progresso material, científico e moral do homem.

No que toca a estes últimos, a promessa do reino celestial é substituída pela promessa de realização terrena do ideal de progresso, apoiada nas conquistas da ciência e da técnica. A extensão ilimitada do tempo, imaginado como uma reta numerada à esquerda e à direita do ano zero, sem início e sem fim, confere à humanidade, na expressão de H. Arendt, uma "imortalidade terrena" (Arendt, 1979, p. 100-101), e reforça a rejeição positivista da metafísica, reafirmando a idéia de que só existe um mundo, dado pela experiência sensível,

e um tempo, o que nesse mundo transcorre. O homem torna-se sujeito de sua progressão, de sua "marcha para a frente", deixando de ser o objeto da promessa divina. Não é, porém, um sujeito livre, mas determinado pela "natureza" e subordinado às "leis naturais"; o que significa, ao fim e ao cabo, estar subordinado à racionalidade. Na sociedade, como no organismo biológico, a evolução identifica-se à progressiva especialização de funções, separando no seu interior os domínios da arte, da política, da economia, etc. (cf. Dumont, 1985). Nesses domínios separados de um único mundo, porém, imperam a mesma racionalidade e o mesmo tempo cronológico a ela associado, garantindo a unicidade do curso da história conforme as "leis naturais" (cf. Cassirer, 1943, p. 19).

A idéia de tempo manuseada pelos conselheiristas é bem diversa. Para começar, seu pressuposto básico é a existência de uma realidade transcendente, mais essencial que a fornecida pelos sentidos. "Este mundo" não é o único, mas um entre vários, e o homem, o tempo, a natureza são realidades limitadas. Seus limites são dados por Deus, que controla até mesmo a potência negativa do Diabo, embora esta possua liberdade suficiente para constituir um antagonista poderoso. Entre os dois pólos sagrados do bem e do mal, o homem habita uma realidade ambígua, onde se misturam as presenças da santidade e do pecado, e frente à qual, apesar de sua condição de criatura, ele goza de livre-arbítrio.

O movimento do homem em relação a esses dois princípios imutáveis dá forma ao tempo sagrado, à peregrinação que tem seu fim na salvação dos bons e na condenação dos maus. A esse tempo da salvação/condenação, já em si ambivalente, mescla-se o tempo profano das atividades humanas diárias. O fiel vive assim mais um nível de dualidades, já que pertence simultaneamente à "cidade de Deus" e à "cidade dos homens", na formulação de Santo Agostinho; dualidade irreduzível, mas que não separa entre si as duas "cidades", como nota Rubem C. Fernandes: "Vistas em conjunto, elas projetariam a imagem contraditória de um mundo que, por um lado, é regido pelo factual, o particular, o interesse e o arbitrário, mas que só faz sentido quando imaginado em termos de valores universais, boas razões e propósitos" (Fernandes, 1982, p. 85). Como parte de um "cosmos" que se desdobra em vários planos heterogêneos e hierarquizados, além da

realidade sensível, o tempo dos sertanejos é, ele também, diferenciado e ambíguo, comportando elementos lineares e não-lineares.

A coerência desse "cosmos" não é necessariamente de tipo racional, residindo antes na interpretação entre os diversos planos e no seu englobamento geral por Deus. A complementação dos opostos é a base da lógica dos sertanejos, ao passo que na lógica dos militares essa ambigüidade transforma-se em contradição, numa forma de pensamento em que o verdadeiro exclui o dúbio e a verdade se confunde com a "exigência de não-contradição" (Detienne, 1973, p. 146).

Mesmo a tentativa de purificação que representou a fundação da Vila de Belo Monte pelo Conselheiro e seus adeptos não eliminava totalmente a ambigüidade do mundo, mas apenas rompia com uma situação onde a oposição entre santidade e pecado havia ultrapassado os limites considerados admissíveis. Reafirmando sua fidelidade a uma Igreja que se autodefine como "povo santo e pecador", os sertanejos operam com uma lógica de ambivalência, na qual o tempo está ligado à esperança através de pares antitéticos como a morte e a vida, a Cruz e a Ressurreição.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. "O conceito de história - antigo e moderno". In: Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BRASIL. Ministério da Guerra. Relatório do Ministério dos Negócios da Guerra em maio de 1898; anexo A. Rio de Janeiro: Impr. Nacional, 1898.
- BURY, John. La idea del progreso. Madri: Alianza Editorial, 1971.
- CARVALHO, José Murilo de. "As forças armadas na primeira república: o poder desestabilizador". In: FAUSTO, B., dir. História Geral da Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, t. III, vol. 2, 1978.
- CASSIRER, Ernst. Filosofia de la Ilustración. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- COSTA, Wilma Peres. Notas preliminares sobre o jacobinismo brasileiro. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1984, mimeo.
- CRUZ COSTA. Contribuição à história das idéias no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CUNHA, Euclides da. Os Sertões. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS JR. "Recordando Canudos". Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 20.4.1958.
- DELLA CAVA, Ralph. "Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro". Revista de Ciências Sociais, vol. 6, n. 112, 1975.
- DETIENNE, Marcel. Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. 2. ed. Paris: Maspero, 1973.
- DUMONT, Louis. O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FERNANDES, Rubem C. Os cavaleiros do Bom Jesus; uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FIORIM, José Luís. "O discurso de Antônio Conselheiro". *Religião e Sociedade*, 5. Rio de Janeiro: ISEER/CER/Tempo e Presença, jun. 80, p. 95-129.

FREYRE, Gilberto. "República". In: MORAES, R. B. Manual bibliográfico de estudos brasileiros. Rio de Janeiro, 1949.

GALVÃO, Walnice N. No calor da hora. A Guerra de Canudos nos jornais. São Paulo: Ática, 1974.

_____. "Euclides e a revolução francesa". In: *Gatos de outro saco*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

KOYRÉ, Alexandre. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro/Brasília: Forense/UnB, 1982.

LE GOFF, Jacques. "Au Moyen Age: temps de l'Église et temps du marchand". In: *Pour un autre Moyen Age*. Paris: Gallimard, 1977.

LINS, Ivan. História do positivismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1967.

MATTA, Roberto da. Carnavais, malandros e heróis. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MONTEIRO, Duglas T. Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

_____. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: FAUSTO, B., dir. *História Geral da Civilização Brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, t. III, vol. 2, 1978.

NOGUEIRA, José Carlos de A. Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

PAIM, Antônio, org. O Apostolado Positivista e a república. Brasília: UnB, 1981.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. O campesinato brasileiro. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Univ. de São Paulo, 1973.

_____. O messianismo no Brasil e no Mundo. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

RIBEIRO JR., João. O que é positivismo. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SÜSSEKIND, Flora. "Os Sertões e os Jagunços: Canudos, linguagem e sucesso". In: Aspectos da realidade atual. PUC-RJ, s.d.

THOMPSON, Edward P. "Tiempo, disciplina del trabajo y capitalismo industrial". In: Tradición, revuelta y consciencia de clase. Barcelona, 1979.

* Este artigo é resultado de meu trabalho como pesquisador da Fundação Casa de Rui Barbosa. Uma primeira versão foi elaborada como monografia de bacharelado apresentada ao Departamento de História da PUC-RJ (1983); versões posteriores foram apresentadas no IX Encontro Anual da ANPOCS (1985) e como trabalho do curso "Problemas de análise etnológica", do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Gostaria de agradecer as sugestões e críticas recebidas dos membros do grupo de trabalho "Pensamento Social no Brasil", da ANPOCS; de Ilmar R. de Mattos, José Murilo de Carvalho, Luiz Guilherme S. Teixeira; Marcos Bretas, Margarida de Souza Neves, Otávio Guilherme Velho, Roberto da Matta, Rubem César Fernandes, Wandyr Hagge e, muito especialmente, de Ricardo B. de Araújo. Publicado na Revista Religião e Sociedade, 13/2, julho de 1986.