



CELSO VIANNA BEZERRA DE MENEZES

Rituais de devoção:

os herdeiros do milenarismo do Contestado

Em meados do ano de 1986, na região central do estado de Santa Catarina, mais exatamente no lugarejo denominado Taquaruçu, distrito do município de Fraiburgo, a Comissão Pastoral da Terra de Santa Catarina organiza a Primeira Romaria da Terra, que

“[...] reuniu cerca de 20.000 pessoas, segundo a imprensa, em Taquaruçu, pequena localidade do Oeste Catarinense, que vinham de todas as partes do estado e, também, dos estados vizinhos, Paraná e Rio Grande do Sul. Chegavam rezando, cantando, tocando instrumentos musicais. Estavam identificados por grupos – das CEBs, das pastorais operárias e da juventude, da CUT, do PT, do Cimi, com a foto do ‘Chê’, fitas na cabeça, bandeiras, santo padroeiro, estandartes, botons, chapéus ou faixas. Enunciados de luta escritos em faixas de tecido eram lidos por toda

**CELSO VIANNA
BEZERRA DE
MENEZES**

é professor da Universidade Estadual de Londrina e pesquisador do Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama (Napedra) da USP.

Este artigo é uma versão modificada de um capítulo de minha tese de doutorado defendida recentemente no PPGAS-USP sob a orientação do professor John Cowart Dawsey (Menezes, 2009).

parte: ‘Povo unido, jamais será vencido’; ‘Reforma agrária já’; ‘Nossa raiz está na terra, nossa força na união’; ‘Terra é vida, lutaremos juntos’; ‘Da luta pela terra, brota a vida’; ‘Terra não se ganha, se conquista’ [...].

Uma grande cruz de cedro, de quatro metros de altura, era carregada pelos romeiros, para congregar em representação simbólica os objetivos da Romaria: celebrar a caminhada de luta e de fé do homem do campo e da cidade; celebrar a luta dos caboclos do Contestado; celebrar e demonstrar a força da organização; conhecer a situação do homem do campo. A cruz de cedro torna-se o símbolo da resistência e da luta pela terra ao reportar-se às cruzeiras plantadas pelos monges João Maria de Agustine e João Maria de Jesus, rememorando o movimento do Contestado, que aconteceu no início do século” (Flores et alii, 1996, p. 208).

Os autores ainda nos dizem que a Romaria foi organizada no gênero da Via Sacra, “composta de quatro Estações (paradas) onde, em cada uma delas, encenaram-se peças no alto da carroceria de um caminhão, que servia de palco. As peças representavam episódios da luta do Contestado, das lutas atuais pela terra e rituais que re-atalizavam o mito da redenção, a utopia da mudança das condições de vida dos trabalhadores do campo” (Flores et alii, 1996, p. 209).

Não é nossa intenção discutir questões ligadas ao Movimento dos Sem-Terra. Essas referências da romaria nos servem para voltar os olhos a outros episódios. Queremos, isso sim, destacar certos fatos cujas razões se tornarão claras ao longo da exposição: a região escolhida para destino da Romaria, Taquaruçu, as referências à memória da Guerra do Contestado e a presença de grupos e organizações bastante distintos: Cimi, pastoral operária, CEBs, “caboclos” e “migrantes de origem”.

Observemos, inicialmente, que o local escolhido para a Romaria foi Taquaruçu, uma pequena localidade à beira do rio de mesmo nome. Taquaruçu foi o primeiro dos redutos criados pelos sertanejos e foi também o primeiro a ser atacado e destruí-

do pelas forças policiais. Ele foi criado em 1913, um ano após o primeiro embate entre as forças policiais e os sertanejos chefiados pelo monge José Maria, ocorrido no local denominado Irani, na região central do atual estado de Santa Catarina. Nesse entrevero, o monge morreu. Logo depois, seus seguidores espalham a notícia de seu retorno, que se daria justamente em Taquaruçu. A população da região, então, foi se juntando naquela localidade, à espera do retorno do monge José Maria, que viria acompanhado de São João Maria e do exército encantado de São Sebastião. O ataque a esse reduto, em 1914, deu-se de forma dramática e sangrenta, bastando dizer que o seu momento final foi a destruição da capela com inúmeras mulheres e crianças em seu interior. A partir daí, Taquaruçu passou a ser vista como uma localidade onde aconteceram episódios de luta, resistência do caboclo e violência do Estado, na Campanha do Contestado. Na Romaria de 1986, “as margens do Rio Taquaruçu transformaram-se em lugar de memória, suporte da história, pensada como comum a todos aqueles participantes da Romaria. O lugar seria, a um só tempo, âncora da memória e da história para legitimar a identidade que se quer formar. Ou seja, o espaço físico como suporte da memória legitimaria a ideia de uma história comum, na identidade coletiva e na continuidade com o passado” (Flores et alii, 1996, p. 215).

Mas não é somente por esse “lugar de memória”, de um acontecimento no tempo e no espaço, que a luta do passado é lembrada. A Guerra do Contestado recriada no gênero da Via Sacra, isto é, as 14 estações que representam o martírio de Jesus Cristo na terra, rememora seletivamente o mito do mártir:

“Primeiro, um grupo de remanescentes do Contestado entra no palco, carregando uma pequena cruz de cedro e o estandarte de ‘São João Maria’, enquanto um narrador relembra os fatos ocorridos naquele lugar. Em seguida, entram pessoas com enxadas, laços, facões, representando trabalhadores. Outras personagens representam os coronéis

da terra, dando ordens e dispersando o povo. Outra personagem representa o monge e dirige-se aos trabalhadores, distribuindo ervas medicinais, fazendo curativos, aglutinando a todos. Canta-se a Ave Maria em ritmo caboclo. O narrador declama que ‘João Maria costumava fincar cruces por onde passava. Uma, treze ou quatorze, para defender o povo da fome, da peste, da guerra. Ele denunciava a exploração feita pelos coronéis. Tudo isso serviu de base para o povo enfrentar a luta do Contestado’. [...] Após o canto, o narrador recoloca em imagem os fatos daquele evento: ‘na festa de Senhor Bom Jesus de 6 de agosto de 1912, começam os combates entre caboclos e o exército, que vão até 1915’. Personagens representando os soldados atacam e outros representando caboclos caem no palco. O narrador continua: ‘E a terra manchou-se de sangue... inclinemos nossa cabeça para este chão. Todos se ajoelham’” (Flores et alii, 1996, pp. 217-8).

A encenação promove uma rememoração do martírio, uma leitura do presente em muito alterada em relação aos tempos em que os fatos relatados aconteceram. Àquela época, a Igreja oficial, basicamente representada por frades franciscanos, em sua quase totalidade, missionários vindos da Europa, entrou em conflito com as práticas religiosas dos caboclos. É verdade que isentam de culpa os sertanejos: frades e sertanejos não se reconhecem como inimigos. Estes são tidos como ignorantes e vítimas manipulados pelos monges e explorados pelos coronéis, numa atitude que os exclui da condição de sujeito. Embora acusem os sertanejos de supersticiosos, partilham com eles a crença nas curas, milagres e outros sinais do sobrenatural. Acusamos, no entanto, de falta de submissão ao magistério eclesiástico e de infidelidade à doutrina católica.

A memória, segundo Michael Pollak, é, além de seletiva, pois nem tudo fica gravado ou registrado, um fenômeno construído, mas, acima de tudo, ela é fruto de um processo de enquadramento, resultado de valores disputados em conflitos sociais. “Há

uma multidão de motivos, uma multidão de memórias e lembranças que tornam difícil a valorização em relação à sociedade em geral e que podem ser a origem de conflitos entre pessoas que vivenciaram o mesmo acontecimento...” (Pollak, 1992, p. 205). Nesse teatro apresentado na Romaria, “os coronéis”, os inimigos no passado, são atualizados como latifundiários e multinacionais. Os conflitos entre os monges e seus seguidores e os representantes da Igreja, os frades, são silenciados.

As discrepâncias entre a Guerra do Contestado e o teatro da Romaria realizado sob os auspícios da Igreja Católica, organizada pela Comissão Pastoral da Terra, demonstram a seletividade da memória vista como uma construção do presente, revelando valores em disputa no presente. O enquadramento apontado por Michael Pollak atualiza certos elementos, mas em compensação “apaga”, condenando ao silêncio e ao esquecimento, muitos outros.

Voltemos ao passado. Em 1912, mês de outubro, um destacamento da Força Pública do Paraná desloca-se de Curitiba para a pequena cidade de Palmas, no sul do estado, ponto de entrada da região àquela época disputada pelos estados de Santa Catarina e Paraná. O objetivo era atacar um grupo de “fanáticos” reunidos em torno de um homem, o monge José Maria, que, segundo se dizia, havia proclamado a “restauração da monarquia”. Os “fanáticos”, reunidos em torno do monge, reagiram ao ataque policial e assistiu-se a uma sangrenta luta entre sertanejos e soldados. Com essa batalha, teve início a “Guerra do Contestado”, que sacudiu aqueles sertões até 1916.

Segundo Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 82),

“[...] era certo que José Maria levava consigo a *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* e nas horas de folga fazia a leitura de capítulos aos que o seguiam [...]. Nos sertões do Contestado, àquela época, era comum a existência, mesmo longe das vilas, de uma velha edição dessa história. Um repórter observou que entre os raros sertanejos alfabetizados ‘o livro predileto é

uma maravilhosa História de Carlos Magno que entusiasma e alucina o seu espírito primitivo com aventuras extraordinárias de heróis invencíveis, homens que sozinhos atacam e derrotam exércitos aguerridos'. Ignora-se de que maneira José Maria comentava as façanhas dos cavaleiros da Távola Redonda, mas – como irão confirmar os episódios subsequentes – essa literatura que exaltava a coragem pessoal, a luta contra os 'infiéis' e a fraternidade entre os campeões, marcaria diretamente os acontecimentos”.

Independentemente do deslize do autor – a confusão entre Carlos Magno e os cavaleiros da Távola Redonda –, interessante é que os sertanejos não somente conheciam a *História de Carlos Magno*, como a usaram como fonte para a organização da “irmandade cabocla”. De acordo com Maurício Queiroz, poderíamos questionar “se os pares de França surgiram por inspiração da *História de Carlos Magno*, o livro mais lido nos sertões àquela época, ou se se baseavam na organização das cavalcadas, festa dramática muitíssimo comum em todo o interior do país e na qual frequentemente os ‘cristãos’ se intitulavam pares ou cavaleiros da Távola Redonda” (Queiroz, 1981, p. 184). Mas,

“[...] seja como for, a nova instituição dos pares de França nos redutos sofreu com o tempo modificações, não na forma, em seu tipo de organização, mas em seu perfil. Desde Caraguatá, os pares de França constituíram sempre um piquete de elite, especializado no manejo de ‘arma branca’, pronto a intervir corpo-a-corpo no momento decisivo dos combates. [...] Os pares de França, como piquete permanente de elite, foram sempre integrados por vinte e quatro homens, inclusive o seu comandante próprio, mas *exclusive* o tamboreiro. Eram armados de garrucha e facão, que sempre constituíram, antes mesmo do movimento, as armas dos pobres. [...] Os pares de França se escolhiam entre os mais ágeis, os mais destros e os mais habilidosos no manejo do facão. Eram geralmente antigos praticantes do cortejo, uma espécie de esporte ou es-

grima popular em que muitos sertanejos se exercitavam em todo momento de folga. O cortejo ou esgrima a facão requeria grande habilidade. ‘Isto sim – diziam os caboclos – requeria coragem; não era máquina, como o revólver’” (Queiroz, 1981, p. 185).

Curioso notar que os Doze Pares de França das histórias de Carlos Magno são doze cavaleiros, pares entre si, ou seja, iguais, da mesma espécie, semelhantes. Segundo o dicionário *Petit Robert*, “par”, no período feudal, “se dizia de vassalos que tinham o mesmo sangue com relação ao suserano” (Robert, 1978, p. 1.341). Na irmandade do Contestado, os doze pares são 24. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993-94, p. 36) chega a afirmar que seriam 26. De qualquer modo, o termo “par” passa a ser concebido pelos sertanejos na sua acepção mais usual, a de dupla.

A *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* são canções de gesta – descrições das façanhas dos guerreiros que celebram os grandes feitos – escritas provavelmente entre os anos de 1098 e 1100, portanto, quase três séculos após a morte de Carlos Magno, que se deu em 814. Segundo Otto Maria Carpeaux (1978, p. 143), as canções sofrem de um grande anacronismo, pois

“[...] o valor dessas produções reside na capacidade de representar uma nação, uma época. Como a nação francesa dos tempos posteriores, nação de patriotas cristãos, a *Chanson de Roland* (a mais famosa das gestas de Carlos Magno) pouco tem que ver. Roland e outras personagens revelam devoção cristã; porém esta não é motivo de sua ação. E patriotismo, no sentido moderno, a Idade Média não o conhece [...]. Os costumes feudais e as expressões religiosas não passam de um verniz. A *Chanson de Roland* representa a época em que os franceses estavam mal cristianizados, e, por assim dizer, ainda não eram franceses. Eram francos”.

As canções pertenceriam à época de transição entre a barbaria germânica e a civilização francesa. Carlos Magno foi um

grande conquistador; ele quase dobrou o reino que tinha recebido de seu pai, Pepino. No entanto, as canções “desenham” um outro homem: “As canções de gesta o transfiguraram: Carlos Magno ‘tem duzentos anos’, sua barba é ‘branca como flor em abril’; em outro lugar ele aparece ‘todo de ferro, com a cabeça coberta com um capacete de ferro, luvas de ferro; ele tinha seu peito coberto de ferro e seus largos ombros de uma couraça de ferro.’ Ele foi, na realidade, um chefe de guerra previdente e rigoroso...” (Thoroval, 1978, p. 13).

francesas, na própria França e em todo o mundo; tradições germânicas, pedaços do ciclo bretão e lembranças das Cruzadas contribuíram também para a elaboração de numerosas gestas em torno da ‘geste de Charlemagne’”.

Essas criações lendárias são apropriadas pelos sertanejos do sul do Brasil; apropriadas e transformadas, como bem demonstra o fato, já apontado, do número dos “pares”. Mais ainda, são transformadas e postas junto a outros mitos e lendas. Como lembra

Grupo de rebeldes do Contestado



Reprodução

Assim sendo, as histórias de Carlos Magno, embora tenham origem histórica, tornaram-se criações lendárias que acabam por não dever quase nada aos acontecimentos históricos propriamente ditos. Como bem aponta Carpeaux (1978, p. 139),

“a intervenção de Carlos Magno e dos seus ‘pares’ naquela luta (as lendas da guerra da Igreja Católica contra os infiéis, nos caminhos da romaria para Santiago de Compostela) introduziu extensa matéria de outra proveniência, lembranças de guerras feudais

Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p. 185), “os pares de França eram considerados ‘apóstolos’ e também ‘nobres cavalheiros de São Sebastião’. Levavam consigo, dentro de patuás, orações que julgavam fortíssimas para fechar o corpo”.

Assim, os pares de França tornam-se cavalheiros de São Sebastião, mas quem foi D. Sebastião? Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993-94, p. 32) sintetiza:

“Sem dúvida a história portuguesa teve papel preponderante, uma vez que os

portugueses trouxeram consigo uma base lendária, as trovas do Bandarra, e uma figura heroica, D. Sebastião, base para o conhecimento do que sucedera na antiga metrópole. Por volta de 1535, um poeta popular português, Gonçalo Eanes Bandarra, escreveu em tom profético um conjunto de trovas, interpretando textos bíblicos, principalmente do Velho Testamento, em que profetizava a vinda de um enviado que salvaria o povo. Em 1578, a morte de D. Sebastião, rei de Portugal, na batalha infeliz de Alcácer-Kibir, fez com que, pelas leis sucessórias, o país passasse para o domínio da Espanha. As trovas do Bandarra foram interpretadas como o anúncio do retorno do ‘moço rei’, que arrancaria Portugal do jugo espanhol”.

Os sertanejos do Contestado acreditavam que São Sebastião fosse um guerreiro que viria auxiliar seus fiéis no combate desencadeado contra o Mal que avassalava o mundo; é aquilo que se convencionou chamar de sebastianismo nos movimentos messiânicos brasileiros. Ao messianismo deve-se acrescentar o milenarismo, conforme afirma Duglas Monteiro (1977, p. 75),

“[...] dos três movimentos que vêm sendo estudados (Canudos, Juazeiro e Contestado), a Guerra do Contestado foi o único que tomou, inequivocamente, um caráter milenarista. Adversários da República, os participantes da irmandade rebelde diziam-se monarquistas. Entretanto, a monarquia a que aspiravam, mais do que uma instituição política, era percebida como a realização de um ‘reino escatológico’. Na toska, mas expressiva indicação de um prisioneiro – era uma ‘coisa do céu’ – uma nova ordem que resultaria da união entre combatentes terrestres e o exército encantado de São Sebastião. Sob a chefia do santo desse nome – importante invocação no catolicismo rústico local – esperava-se que esse exército descesse dos céus trazendo consigo S. João Maria e S. José Maria, como passaram a ser tratados os antigos monges, além dos que haviam tombado nos combates”.

Na verdade, de acordo com Jean Delumeau, as promessas milenaristas têm geralmente um caráter: elas anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente. Apelam ao agir humano e com frequência profetizam um tempo de felicidade entre dois períodos de catástrofes. Tal é o caso do movimento do Contestado. Porém não devemos confundir milenarismo e messianismo. Ainda segundo Delumeau, no cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente.

“O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. [...] Dois períodos de provações irão enquadrá-los. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate” (Delumeau, 1997, pp. 18-9).

Até este momento, tentamos traçar um quadro daquilo que poderíamos chamar de imaginário central do movimento do Contestado ou da “complexa construção ideológica da irmandade” do Contestado, como notou Duglas Monteiro (1977, p. 84). Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993-94, p. 36) apontou a necessidade de se pensar a questão do imaginário dos “movimentos messiânicos no Brasil”. Segundo a autora, as reivindicações socioeconômicas e políticas são formuladas através de um sistema de imagens provenientes da antiga metrópole. Esse sistema alude a uma parte da religião que repentinamente passa a ser a base de outro tipo de organização sociopolítica. Portanto, o romance de *Carlos Magno e dos Doze Pares de França* e a lenda do Rei Encoberto que se formava em torno de D. Sebastião, rei de Portugal, se entrosavam no grande complexo do catolicismo e, por

meio dele, no cristianismo, como partes do santo combate entre cristãos e infiéis. A dimensão imaginária subitamente se corporificava solidificando-se na realidade e a transformando. Dentro dessa questão, faremos um breve apanhado dos estudos sobre o messianismo no Brasil, mais especificamente do movimento do Contestado, para, então, introduzir na discussão a categoria de “imaginário social”.

Nos manuais mais divulgados da história do Brasil, os movimentos messiânicos pouco aparecem. Quando aparecem, vêm na forma de referências breves e quase sempre distorcidas. Tratando dos movimentos rebeldes em todo o mundo, o historiador Eric Hobsbawm (1978, p. 12) observou que

“[...] nem podem eles ser simplesmente considerados como marginais ou sem importância, embora historiadores antigos assim tivessem procedido com frequência, em parte devido à sua tendência racionalista e ‘modernista’, e em parte porque a inclinação e o caráter políticos desses movimentos são, muitas vezes, indeterminados, ambíguos ou mesmo ostensivamente ‘conservadores’, em parte ainda porque os historiadores, sendo em sua maioria homens cultos e urbanos, não fizeram, até bem pouco tempo, um esforço suficiente para compreender pessoas que não se assemelham a eles”.

No Brasil, os movimentos messiânicos eram considerados como primitivos ou arcaicos; sempre foram interpretados como fruto do “fanatismo” entranhado no espírito das massas “atrasadas” que povoam o interior do país. “Afim, pensavam os intelectuais contemporâneos, só mesmo o isolamento dessas massas poderia explicar seu comportamento divergente em relação aos padrões civilizados da sociedade litorânea, e sua relativa imunidade frente às ondas de progresso que aportavam em nossas costas no alvorecer do século XX” (Mendes Jr. & Maranhão, 1981, p. 168).

Percebe-se claramente como tais movimentos tornaram-se, em parte pelo menos, uma “criação” da sociedade brasileira corroborada pelos intelectuais. No caso

específico de Canudos, não seria incorreto dizer que o próprio *Os Sertões* de Euclides da Cunha faz parte daquilo que chamamos de “Canudos”. Façamos uma citação desse clássico:

“Esta justaposição histórica calca-se sobre três séculos. Mas é exata, completa, sem dobrar. Imóvel o tempo sobre a rústica sociedade sertaneja, despeada do movimento geral da evolução humana, ela respira ainda na mesma atmosfera moral dos iluminados que encaçavam, doudos, o Miguelinho ou o Bandarra. Nem lhe falta, para completar o símile, o misticismo político do sebastianismo. Extinto em Portugal, ele persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do norte.

Insistamos sobre esta verdade: a guerra de Canudos foi um refluxo em nossa história.

Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que pelejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço de nossa gente. [...] tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos...” (Cunha, 1968, pp. 105 e 153).

Foi somente a partir dos finais da década de 1950 que essa postura passou a ser criticada. Para o caso específico do movimento do Contestado, ela se inicia com os estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Façamos um breve resumo das principais obras analíticas sobre esse movimento: além das de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957, 1972, 1977, 1993-94), a de Maurício Vinhas de Queiroz (1981) e as de Duglas Teixeira Monteiro (1974, 1977).

O trabalho de Maurício Vinhas de Queiroz é de grande fôlego, fruto de uma

criterosa pesquisa documental e de campo. Relata minuciosamente os intrincados fatos ligados ao decorrer das lutas nos anos compreendidos entre 1912-16. Seu argumento central é de que o Contestado foi decorrência de uma crise estrutural. A Guerra Santa evidenciou uma crise na concepção do mundo; por esse fato, foram postas em jogo as próprias bases estruturais da totalidade social, tal como podia ser percebida pelos sertanejos. A Guerra Santa foi o epicentro de um abalo de grande envergadura e nela os fatores conjunturais desempenharam o papel de forças desencadeantes, gatilhos. Como consequência desses argumentos, o autor conclui que o “messianismo é uma revolta alienada” (Queiroz, 1981, p. 253). Tais movimentos de natureza religiosa “levam sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instrumentação, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração supranaturalística do mundo” (Queiroz, 1981, p. 252). E, principalmente, há um sentido trágico nos surtos messiânicos: “[...] a coletividade que se revolta não tem possibilidades objetivas de vitória, dado que não pode – por causas muito concretas – viver independentemente ou estabelecer novas relações entre os homens no processo econômico de produção rotineira de bens” (Queiroz, 1981, p. 252).

Duglas Monteiro também parte de uma visão que entende o movimento como consequência de uma crise estrutural, mas os desdobramentos serão bem distintos dos vistos na obra de Maurício Vinhas de Queiroz. O objetivo dele foi “analisar” o comportamento social de uma comunidade humana que, enfrentando uma crise global, recolocou, dentro dos limites que lhe eram dados, os problemas fundamentais de sua existência enquanto grupo. Diz Monteiro (1974, pp. 10-1) que,

“[...] ao fazê-lo, elaborou um universo mítico, adotando as condutas ritualizadas correspondentes. O objetivo fundamental da investigação é este. Em certo sentido, a longa parte dedicada ao estudo das condições que levaram o grupo para esse caminho (de-

nominada ‘o desencantamento do mundo’) é uma preparação para a parte subsequente, onde se procura entender a construção de uma comunidade que vive, organiza-se e luta contra seus adversários dentro de um espaço e de um tempo míticos”.

Esse autor inicia seu trabalho, portanto, analisando as bases históricas e estruturais deste “desencantamento do mundo”, quando enfatiza as alterações fundamentais sofridas pelo mandonismo local em virtude das “transformações pelas quais passou o país no plano político e administrativo com o advento da República” (Monteiro, 1974, p. 209); os novos conteúdos da violência em função de novas formas de produção e de relações de trabalho; o significado da crise no sistema de compadrio; o relacionamento entre frades e monges, com suas ambiguidades e definição de campos. Dando sequência, o autor analisou o “reencantamento do mundo”, quando levanta os elementos do universo ideológico dos rebeldes. Ao discutir as motivações da adesão dos caboclos ao movimento rebelde, afirma que a “conclusão



a que se chegou foi a de que a variedade de motivos, de disposições subjetivas e de condições objetivas que constituíram os fatores originais da opção tomada pelos que aderiram, acabou por concentrar-se dentro de uma linha de natureza eminentemente religiosa” (Monteiro, 1974, p. 214).

Duglas Monteiro trouxe uma contribuição importante para a compreensão não só da Guerra do Contestado, mas também de outros movimentos messiânicos brasileiros. Ele parte de uma constatação: os movimentos messiânicos são analisados, na maioria das vezes, de uma perspectiva que implica um reducionismo. Esse reducionismo parte de alguns pressupostos: de um lado, uma posição etnocêntrica que enxerga nos “fanatismos” nada mais que a manifestação de um “atraso” das populações do sertão, como as afirmações de Euclides da Cunha bem o demonstram; por outro, uma atitude metodológica presente numa tradição racionalista, na qual religião é equacionada com ignorância e, ato seguinte, é tomada como mero epifenômeno a ser desconsiderado, ela é uma capa que esconde o que seria o essencial (Monteiro, 1974, p. 12). O autor cita uma frase que deveria ser considerada como subtítulo de seu trabalho: “nos redutos tinha mistério”. Partindo dela, ele afirma “que fica claro que a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através dessa resposta que as contradições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isto, em casos como estes, um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam” (Monteiro, 1974, p. 15). A contribuição desse autor, portanto, foi feita a partir de um deslocamento em que ele procurou captar o significado que os próprios agentes atribuíram às suas ações. A categoria do “mistério” não apenas fornece os sentidos, mas é realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações reais (Pompa, 1998, p. 187).

Deixamos por último a extensa obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz porque foi ela quem inaugurou a discussão dos movimentos messiânicos com uma abordagem

sociológica e, num de seus últimos trabalhos a respeito do tema, procurou trabalhar o conceito de imaginário e os movimentos messiânicos no Brasil. Bem resumidamente abordaremos os argumentos centrais nas obras clássicas da autora (Pereira de Queiroz, 1957, 1972, 1977, 1993-94).

Longe de pensar a eclosão do movimento messiânico como uma crise estrutural, a autora o analisa sob o ponto de vista da continuidade, com relação à ordem passada, ou seja, ela acentua a conservação das hierarquias tradicionais no quadro santo. Dentro dessa concepção, ela vai concluir que os movimentos messiânicos possuem um teor restaurador e/ou conservador, sendo um dos fatores da continuidade do sistema social. O movimento é entendido como fruto das tensões criadas pelas anomias. Portanto, ela descarta as razões de um possível “choque cultural” entre a comunidade sertaneja rústica e a sociedade ampla e moderna. Assim, o movimento advém pelo agravamento de uma condição de desorganização social que é endêmica no sertão; tal agravamento é decorrência de condições e fatores conjunturais.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, citando Michele Perrot (in Le Goff et alii, 1986), afirma que o imaginário dos povos tem como fontes a religião, a ciência e a história. No caso do movimento messiânico, lança-se mão principalmente da história e da religião: as imagens de D. Sebastião e dos Doze Pares de França permanecem na consciência, no íntimo da população sertaneja. “Religião e história são componentes básicos dos movimentos messiânicos aqui estudados; o imaginário que a eles acompanha pertence ao mesmo tempo ao cristianismo e ao passado. Todavia, para que passe a existir, trazendo o milagre para a vida cotidiana, foi necessário todo um conjunto de circunstâncias socioeconômicas e políticas, claramente encontradas em Canudos e Contestado” (Pereira de Queiroz, 1993-94, p. 37). A ideia central, portanto, é a de se perguntar quais as razões que possibilitavam implantar o imaginário, latente durante tanto tempo, na realidade. Assim, com as palavras

da autora, nos movimentos messiânicos a “construção de uma sociedade outra significa que a coletividade não se contenta mais com crenças; torna-se fundamental para ela passá-las para a prática, o que implica a criação de uma maneira de viver considerada diversa da anterior” (Pereira de Queiroz, 1993-94, p. 37). Portanto, na relação Imaginário e História, os termos são cambiáveis, são condição e/ou produto um do outro. Enfim, a história cria o imaginário e este, como crenças cristalizadas na memória, criaria os fatos históricos sob determinadas circunstâncias. A autora conclui: “A crença em D. Sebastião foi uma criação da história, intervindo no imaginário coletivo dos brasileiros; por sua vez, esta irriga a história, criando um novo fato histórico, o movimento messiânico; mas foi principalmente a decorrência de uma situação sociopolítica e econômica específica que tornou ativa a crença e, por sua vez, criou um novo fato histórico” (Pereira de Queiroz, 1993-94, p. 40).

A revista *Veja* publicou uma longa reportagem no centenário do fim da Guerra de Canudos. O repórter Renato Pompeu de Toledo, autor do artigo, observa um fato crucial de Canudos, e que, supomos, repete-se no Contestado. Ele afirma que

“No dia 18 de julho de 1897, o jornal *O País*, do Rio de Janeiro – um dos principais da então capital federal, dirigido pelo eminente Quintino Bocaiúva –, publicou um artigo em que se lia, sob o título ‘o Monstro de Canudos’: ‘O Monstro, ao longe, nas profundezas do sertão misterioso, escancara as guelras insaciáveis, pedindo mais gente, mais parte de corações republicanos, um farnel mais opulento de heróis e a fera ir-se-á abastecendo e devorando até que num assomo de raiva, ao sentir a falta de ucharia, desse abastecimento de corpos, desgrenhe a juba e com um arranque de sua pata monstruosa queira esmagar a pátria, em crepe pela morte dos seus filhos mais amados, pelo massacre do seu exército glorioso!’ Trata-se de um animal fantástico, como observa a professora Walnice Galvão, autora de *No*

Calor da Hora, livro que reúne as coberturas da imprensa da guerra. Tem guelras de peixe e juba de leão. Custa crer que se levasse a sério que o arraial miserável do Conselheiro, situado um pouco para lá do fim do mundo, representasse tal ameaça à pátria. E, no entanto, pelo que se lia nas páginas arrebatadas dos jornais, frementes de patriotismo, levava-se sim” (Toledo, 1997, p. 84).

Essa citação chama a atenção para um fato crucial, que é a “comoção” que tomou conta do país à época de Canudos e que vemos se repetir quando da Guerra do Contestado. A imagem do monstro foi realmente levada a sério por toda a opinião pública nacional. Desse modo, pouco interessa se o “monstro” existia, ou não. Como afirma Cornelius Castoriadis (1982, p. 170), o imaginário social é mais real do que o “real”. O que interessa é, portanto, que as pessoas acreditem na existência do monstro. Enfim, o que se assiste é a uma “construção”, uma construção imaginária.

De outro lado, é o que se nota na discussão a respeito do “choque cultural” entre a cultura rústica do sertanejo e a cultura do litoral. Euclides da Cunha, no trecho que citamos, aponta a diferença de “três séculos que separariam as duas culturas”. Para a parcela “moderna” da sociedade brasileira trata-se da ideia de que a passagem do tempo tem efeito cumulativo.

“Essa crença no poder concedido pelo tempo linear progressivo tem implicações para a teoria política: dela deriva-se a ideia de que é natural que os Estados nacionais se tornem maiores e as civilizações se tornem melhores. Segundo a doutrina colonialista, os maiores e mais poderosos são os mais avançados, não apenas em tecnologia, mas também na sequência temporal; assim, no discurso político, eles têm o direito moral – por serem temporalmente mais avançados – de ter poder sobre os pequenos, os que por definição fazem parte do passado atrasado. Os menores, por não terem aproveitado o acúmulo do tempo, vivem em tempos passados” (Overing, 1995, pp. 131-2).

Portanto se trataria, como propõe Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993-94, p. 37), de opor a realidade ao imaginário, o especular, imagem de algo (Castoriadis, 1982, p. 13)? Como afirma Jorge Luis Borges (1985, p. 449), no seu conto “Pierre Menard, Autor do Quixote”, “Menard, contemporâneo de William James, não define a história como uma indagação da realidade, mas como sua origem. A verdade histórica, para ele, não é o que aconteceu, é o que julgamos que aconteceu”. O problema, portanto, é de uma certa concepção de imaginário na análise do social-histórico.

Castoriadis (1982, p. 175) aponta para a dificuldade que a antropologia e a psicanálise encontram em diferenciar os registros e a ação do simbólico e do imaginário, pois

“[...] as significações imaginárias sociais – pelo menos as que são verdadeiramente últimas – não denotam nada, e conotam mais ou menos tudo; e é por isso que elas são tão frequentemente confundidas com seus símbolos, não somente pelos povos que as utilizam, mas pelos cientistas que

as analisam e que chegam, por isso, a considerar que seus significantes se significam por si mesmos (uma vez que não remetem a nenhum real, nenhum racional que pudéssemos designar), e a atribuir a esses significantes como tais, ao simbolismo tomado em si mesmo, um papel e uma eficácia infinitamente superiores às que certamente possuem”.

Temos, assim, a noção central de imaginário radical, que se distingue do imaginário efetivo, “pois este se caracteriza pelo vínculo rígido entre significante e significado, o símbolo e a coisa. O imaginário é, portanto, algo ‘inventado’, quer se trate de uma invenção ‘absoluta’ [...], ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações ‘normais’ ou ‘canônicas’” (Castoriadis, 1982, p. 154).

O autor critica a visão funcionalista e afirma o primado do simbólico do social-histórico. Assim, considera que “tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico”; os inumeráveis produtos materiais não são símbolos, mas são impossíveis fora de uma rede simbólica. Enfim, o imaginário é criação incessante e essencialmente indeterminada; daí sua visão da história que é “essencialmente poíesis, e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica no e pelo fazer e o representar/dizer dos homens” (Castoriadis, 1982, p. 14).

A concepção de imaginário de Castoriadis conduz a um componente político muito importante. Usemos suas palavras ainda uma vez:

“Enquanto instituinte e enquanto instituída, a sociedade é intrinsecamente história – ou seja, autoalteração. A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em e pelas quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer ser como social-histórico. A autoalteração per-



pétua da sociedade é seu próprio ser. Cada sociedade faz ser também seu próprio modo de auto-alteração, que podemos também denominar sua temporalidade – isto é, se faz ser também como modo de ser” (Castoriadis, 1982, p. 416).

Após a Batalha do Irani, em finais de 1912, os mortos em combate são sepultados. Soldados e “rebeldes” são, indistintamente, enterrados nas redondezas do campo de batalha. Alguns dos rebeldes são levados por seus familiares. Duas são as exceções: o coronel Gualberto é levado para Palmas e, depois, para Curitiba, onde recebe honras de herói; o monge José Maria, ao contrário, é depositado em uma “cova rasa”, coberta de tábuas. Dias depois, a cova está vazia: suas prédicas, de que nessa batalha ele morreria, mas que a guerra estava apenas começando e que ele retornaria com o Exército de São Sebastião, tornam-se realidade. Um ano depois, a notícia de seu retorno a Taquaruçu se espalha pela região: tem início a criação dos inúmeros redutos. Seus devotos abandonam seus pertences e se dirigem para Taquaruçu; os redutos vão sendo criados sucessivamente.

Se, até então, havia, no dizer de Duglas Monteiro, uma “separação de”, após o Irani e a fundação dos redutos, assistimos a uma “separação para”. O Irani, ou a criação dos redutos um ano depois, representou a passagem do “santo compadrio” para a “santa irmandade”. Todos passam a se chamar irmãos: a ruptura cria a fronteira que delimita o nós e os outros. Em seus dizeres: “pelados” e “peludos”. Um novo batismo é o rito de incorporação à irmandade: quase sempre, mas não necessariamente, ele implica um novo nome para o novo membro da irmandade.

“A situação dos fiéis da Santa Religião, desde o momento em que, pela primeira vez, reuniram-se em Taquaruçu em torno de José Maria e, com maior razão, nas fases subsequentes de radicalização progressiva, tem sido descrita aqui em termos de ruptura. A carga negativa da expressão obscurece, porém, um aspecto positivo que penso ser

importante. Mais do que um movimento negativo, que poderia significar apenas marginalização, ocorreu de parte dos membros da irmandade um esforço de delimitação de fronteiras entre o mundo que criavam e os outros. A partir do instante em que, abandonando as rotinas quotidianas, rompendo, frequentemente, laços de dependência e de afeto, desligando-se de apegos materiais, começam a pôr em prática um projeto de existência apartado, totalmente diverso do curso usual da vida, incompatível com as exigências da sociedade inclusiva, parece compreensível que lhes fosse necessário definir e justificar as bases dessa opção radical. Era preciso marcar com nitidez a linha de separação entre eles e os outros, proceder à redefinição da imagem que tinham de si mesmos” (Monteiro, 1974, p. 113).

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, a igualdade era a ideia essencial que norteou a organização dos fiéis nos redutos. Ela era uma igualdade entre irmãos e irmãs a partir da condenação da posse de bens materiais e, sobretudo, da posse do dinheiro. Os devotos vendiam tudo o que possuíam, ou mesmo o abandonavam antes de se dirigir para os redutos. Até os títulos de propriedade de terras eram desprezados. Quando levavam qualquer bem aos redutos, exceto os de uso pessoal, eles eram doados à irmandade: animais, mantimentos, etc.

“A norma ideal essencial do ‘quadro santo’ era a igualdade [...]. Os membros dos piquetes tomavam em seus ataques tudo o que tinham necessidade; o restante era dividido em partes iguais entre o restante dos irmãos, cada chefe de família recebia uma quantidade de carne proporcional com o número de membros de seu grupo doméstico. A ideia de comércio era contrária à sua noção de igualdade; mas sua noção de igualdade tinha, contudo, graus e não era aquela de uma identidade entre todos os indivíduos. A igualdade não era portanto absoluta, ela tinha suas limitações impostas pela hierarquia e seus privilégios, que determinavam a reserva do que havia de melhor para os chefes, as ‘virgens’ e os ‘Pares de França’,

como uma honra devida a sua condição” (Pereira de Queiroz, 1957, p. 187).

Paradoxalmente, se a igualdade era uma ideia essencial nos redutos, a autoridade espiritual primava sobre a autoridade material: os chefes “sagrados” eram absolutos, suas ordens cegamente obedecidas. Os “chefes sagrados” e as “virgens” tinham sua autoridade vinda do monge José Maria, que continuava a comandar a irmandade. Eles eram os intermediários entre a irmandade e o sagrado representado pelo monge. A organização das *vilas santas* define-se por uma hierarquia tornada legítima pelos poderes sobrenaturais dos chefes, pela bravura demonstrada nos combates e pelo desempenho organizatório. Compreende-se “como a fraternidade básica, apregoada e praticada, podia coexistir com uma diferenciação interna”. Desse modo, a fé comum, a caridade e a esperança eram os mesmos valores que davam fundamento a uma ordenação hierárquica: “Por isso, pode-se dizer que o igualitarismo significou a supressão dos critérios pretéritos cujo lugar foi tomado pelo carisma religioso – a fonte de força e, pela força, sinal de escolha divina. Anulam-se, ou, pelo menos, passam para segundo plano, as diferenças sociais e econômicas” (Monteiro, 1974, p. 131).

A prática das chamadas *formas* se realizava duas vezes por dia, pela manhã e ao final do dia: todos os fiéis se reuniam no *quadro santo*, uma grande praça, em frente à capela de cada um dos redutos. Em cada um dos cantos dessa praça, um cruzeiro: após as preces, as ordens dos comandantes e, quando fosse o caso, os castigos aos infratores, todos percorriam em procissão os limites do *quadro*, beijando os quatro cruzeiros, delimitando o perímetro de um espaço sagrado. O comandante da *forma*, agitando a bandeira branca, anunciava o fim da cerimônia. As duas *formas* somadas tomavam um significativo tempo do dia dos fiéis nos redutos.

“A forma foi uma prática usual em todos os redutos, e nas diferentes fases do movimento. Pondo de lado seu significado

instrumental, bastante evidente, é-se levado a pensar que, de modo ritualizado e dramático, exprimia a necessidade premente de definir limites, de dar unidade à experiência através da objetivação concreta de uma Ordem que, através dela, penosamente, afirmava-se e reafirmava-se. Nesses momentos a unidade espiritual da irmandade era reforçada. Ingressando numa esfera onde a proximidade com relação ao sagrado era máxima, reconstituía-se para a dispersão posterior nas atividades ligadas ao cotidiano ou nas missões da Guerra Santa. Na forma reuniam-se expiação, exclusão, orientação e reorientação. Não se tratava, porém, da afirmação de uma Ordem conquistada: antes, da reiteração diária de sua própria constituição. Se em Taquaruçu ela havia sido refundada, exprimia-se agora o drama renovado de sua edificação. Era desse modo que, no plano ritual, a busca da Ordem encontrava sua expressão” (Monteiro, 1974, p. 129).

Acreditamos, portanto, que a ciência antropológica tem uma importante contribuição a dar na compreensão dos fenômenos religiosos chamados de “rústicos”. O deslocamento do olhar preconizado por essa ciência permite perceber que a racionalidade esclarecida e o utilitarismo são maneiras pelas quais a sociedade ocidental interpreta o mundo; são, portanto, explicações de uma determinada forma cultural. O processo histórico é, assim, culturalmente significado. Marshall Sahlins (1995, p. 11) afirma que ordens culturais diversas têm modos próprios de produção histórica: culturas diferentes, historicidades diferentes. Culturas diferentes reagem de forma diferente a um evento e fazem dialogar o contexto imediato com estruturas culturais anteriores, ou seja, repõem estruturas passadas na orquestração do presente. Romper, portanto, com a visão dicotômica que opõe história e estrutura permitirá restituir aos sertanejos da Guerra do Contestado a condição de legítimos agentes históricos.

Enfim, não se trata de procurar, nesse movimento, por detrás das construções imaginárias, uma realidade despojada das

“máscaras dos agentes”, pois que chegaremos tão somente a uma construção. Essa é a visão de Duglas Monteiro (1974, p. 214) quando, nas suas conclusões, afirma que

“[...] procurou evidenciar que o significado social assumido pela lenda de Carlos Magno transcende os quadros de uma referência ‘histórica’ disponível para o sertanejo à falta de marcos mais sólidos. Antes que uma simples expressão de carência, esse elemento da subcultura rústica alcança a dimensão de instrumento na redefinição da autoimagem de um grupo humano em

crise. [...] Pela sublimação dos elementos ‘positivos’, das “associações morais’ e da ‘face boa’ da vida pretérita, o passado é mitificado e a continuidade entre o mundo de Roldão e o dos ‘belos cavaleiros de S. Sebastião’ se estabelece. A lenda não é mera inspiração. Reempregando a expressão de P. Ricoeur, dir-se-ia que, através dela, efetua-se a ‘verificação do mito pela vida’”.

Aliás, não foi Riobaldo, o do Rosa, quem, há muito tempo, se perguntava: “Como é que se pode gostar do verdadeiro no falso?”.

BIBLIOGRAFIA

- AURAS, Marli. *Guerra do Contestado. A Organização da Irmandade Cabocla*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1995.
- BACZKO, Bronislaw. *Les Imaginaires Sociaux*. Paris, Payot, 1954.
- BORGES, Jorge Luis. “Pierre Menard, Autor del Quijote”, in *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1985.
- CABRAL, Oswaldo R. *João Maria. Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo, Nacional, 1960.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Alhambra, 1978.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1968.
- DAWSEY, John C. *De que Riem os Bóias-Frias? Walter Benjamin e o Teatro Épico de Brecht em Carrocerias de Caminhões*. Tese de livre-docência. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP, 1999.
- DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade, uma História do Paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus – Uma Introdução às Religiões Populares*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FLORES, M. B.; SERPA, E. C.; CAMPIGOTO, J. A.; SOUZA, M. A. de. “Imagem e Pedagogia, da Cruz de Cedro Renasce uma Cidade”, in *Revista Brasileira de História*, v. 16, nº 31 e 32. São Paulo, 1996.
- GALLO, Ivone Cecília D’Avila. *O Contestado, o Sonho do Milênio Igualitário*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.
- HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- LANGDON, Esther Jean. “Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia”, in João Gabriel L. Teixeira (org.). *Performáticos, Performance e Sociedade*. Brasília, Editora da UNB/Transe, 1996.
- LE GOFF, J. et alii. *Histoire et Imaginaire*. Paris, Radio France/Éditions Poiesis, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Eficácia Simbólica”, in *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas, Editora da Unicamp, 2004.
- MARTINS, Pedro. *Anjos de Cara Suja*. Rio de Janeiro, Vozes, 1995.
- MENDES JR., Antonio & MARANHÃO, Ricardo (orgs.). *Brasil História. Texto e Consulta*. Vol. 3, “República Velha”. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- MENEZES, Celso V. Bezerra de. *Religiões e Práticas Religiosas na Região do Contestado*. Tese de doutorado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP, 2009.

- MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- _____. "Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", in *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, 2º volume. Rio de Janeiro, Difel, 1977.
- MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo, Ática, 1990.
- MONTES, Maria Lúcia. "Entre o Arcaico e o Pós-Moderno, Heranças Barrocas e a Cultura da Festa na Construção da Identidade Brasileira", in *Sexta Feira*, nº 2. São Paulo, Pletora, abril de 1998.
- OVERING, Joana. "O Mito como História, um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões", in *Revista Mana*, vol. 1, nº 1. Rio de Janeiro, Museu Nacional, outubro de 1995.
- PEIRANO, Mariza. *O Dito e o Feito, Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/NAP-UFRJ, 2002.
- POLLAK, Michael. "Memória e Identidade Social", in *Estudos Históricos*, vol. 5, nº 10. Rio de Janeiro, 1992.
- POMPA, Cristina. "A Construção do Fim do Mundo", in *Revista de Antropologia*, vol. 41, nº 1. São Paulo, USP, 1998.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La "Guerre Sainte" au Brésil, Le Mouvement Messianique du "Contestado"*. São Paulo, FFLCH-USP, 1957 (Boletim nº 187, *Sociologia I*, nº 5).
- _____. *Images Messianiques du Brésil*. México, Sondeos, 1972.
- _____. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1977.
- _____. "D. Sebastião no Brasil", in *Revista USP*, nº 20. São Paulo, CCS-USP, dez.-jan.-fev./1993-94.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas. *Messianismo e Conflito Social*. São Paulo, Ática, 1981.
- RENK, Arlene. *A Luta da Erva, um Único Ofício Étnico no Oeste Catarinense*. Chapecó, Grifos, 1997.
- ROBERT, Paul. *Le Petit Robert*. Paris, Société du Nouveau Littré, 1978.
- SÁ, Lais Mourão. "Contestado, a Gestação Social do Messias", in *Cadernos*, nº 7. São Paulo, Ceru, 1974.
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Michigan, The University of Michigan Press, 1995.
- TAMBIAH, Stanley J. "A Performative Approach to Ritual", in Stanley J. Tambiah. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- _____. "Form and Meaning of Magical Acts", in Stanley J. Tambiah. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- THORAVAL, Jean et alii. *Les Grandes Étapes de la Civilisation Française*. Paris, Bordas, 1978.
- TOLEDO, Renato Pompeu de. "O Legado de Conselheiro", in *Veja*, nº 1.511. São Paulo, Abril, 3/9/1997.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- _____. *From Ritual to Theatre*. New York, PAJ Publications, 1982.
- _____. *Floresta de Símbolos*. Niterói, Editora da UFF, 2005.
- WEINHARDT, Marilene. *Mesmos Crimes, Outros Discursos?* Curitiba, Editora da UFPR, 2000.
-