



2

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ é pesquisadora do Centro de Estudos Rurais e Urbanos do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP.

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

D. Sebastião no Brasil.

O imaginário em movimentos
messiânicos nacionais



Publicado em 1902, o livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, encontrou grande sucesso; a pungente epopéia dos sertanejos nordestinos, agrupando-se em torno de um chefe que acreditavam ser de essência divina, ao mesmo tempo mostrava a inteligência, a organização, a pugnacidade de povos que se diria perdidos na imensidão do território, e também seu apego a certas tradições. Jornalista enviado a remeter para a cidade de São Paulo as notícias sobre a marcha trágica das tropas governamentais e sobre as reações vigorosas dos *jagunços* (1), Euclides da Cunha registrou a existência de referências à volta de D. Sebastião, o infeliz rei de Portugal morto aos 24 anos de idade na batalha de Alcácer-Kibir (África), nos sermões do líder messiânico; eis o que coletou:

“Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia

com a Prússia, das ondas do mar D. Sebastião sairá com todo o seu exército. Desde o princípio do mundo que encantou com todo seu exército e o restituiu em guerra.

E quando encantou-se, afinçou a espada na pedra, ela foi até os copos e ele disse: Adeus mundo!

Até mil e tantos a dois mil não chegarás! Neste dia, quando sair com o seu exército, tira a todos no fio da espada deste papel da República. O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue há de ir até a junta grossa...”

Além desta menção, guardou também o autor algumas quadrinhas feitas por repentistas locais, em que o desditoso monarca era igualmente citado:

“D. Sebastião já chegou
E traz muito regimento,
Acabando com o civil
E fazendo o casamento!

Visita nos vem fazer
Nosso rei D. Sebastião
Coitado daquele pobre
que estiver na lei do cão!” (2).

O historiador José Calasans, talvez o pesquisador que mais coligiu documentos sobre Canudos e seu líder messiânico, não põe em dúvida os dados oferecidos por Euclides da Cunha, o qual, diz ele, “constatou que o sebastianismo continuava naquele longínquo pedaço de Brasil” (3). Efetivamente, escrevera Euclides, a respeito do povo que fora encontrar nas longínquas paragens, que o tempo ali parecia permanecer imóvel, com as mesmas crenças da época do descobrimento ou mesmo de antes, concluindo que “a rústica sociedade sertaneja (...) respira ainda na mesma atmosfera moral dos iluminados (...) Nem lhe falta, para aumentar o símile, o misticismo político do *Sebastianismo*. Extinto em Portugal, ele persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do norte” (4). Calasans cita mais uma estrofe que encontrou nos apontamentos de Euclides, mas que este não incluiu em seu livro:

“U que reis de formusura
Como é Sebastião
foi chamado pelo mundo
da portuguesa Nassão” (5).

Desta forma, não apenas era D. Sebastião citado em sermões, como era também conhecido pelos cantadores nordestinos. No entanto, ao publicar há algum tempo um manuscrito em que Antônio Conselheiro registrara suas prédicas, Ataliba Nogueira critica afirmações de Euclides, principalmente as referências a D. Sebastião, rei de Portugal, “nome que o sertanejo jamais conheceu”. Realmente, o manuscrito de Antônio Conselheiro é composto de prédicas em torno da vida de Nossa Senhora e de Jesus, de explicações dos Dez Mandamentos, de discursos religiosos ou contrários à República, mas nele não são encontradas afirmações e profecias como as apresentadas pelo escritor. Quanto aos versos, Nogueira diz que revelam “a pena de escritores das capitais, que assim deturparam o pensamento claro do chefe do povo...” (6). Desejando apresentar “novidade” (sic) aos olhos de curiosos, Euclides da Cunha teria, pois, *enfeitado* o conteúdo dos “pobres papéis” que encontrara numa casa de Canudos, terminados os combates.

As dúvidas de Ataliba Nogueira não apagam a veracidade de descrições de Euclides da Cunha, nem a sua beleza: os fatos que relata constam de outros documentos existentes, principalmente no que tange aos problemas políticos do interior baiano nessa época, à atitude de repúdio tomada pelo Conselheiro contra a República, que considerava a instalação do Mal no país, e sua aspiração a um retorno da Monarquia que seria a instalação de um verdadeiro paraíso terrestre. E era nesse ponto que o líder messiânico prometeria a intervenção do jovem monarca português desaparecido, o qual, à frente de suas tropas, viria auxiliar os fiéis a reinstalar a antiga forma de governo.

Não teriam mesmo os sertanejos jamais conhecido o nome de D. Sebastião? Diversos documentos contestam esta afirmação, mostrando que desde os tempos coloniais havia no Brasil referências a ele. A mais antiga alusão à continuidade do *sebastianismo*, que de Portugal chegara à Terra de Santa Cruz, consta dos autos da Inquisição, que aqui se instalara em 1591; bem mais tarde, num de seus sermões, o padre Vieira também se referiu à crença no retorno do jovem rei (7). A partir do início do séc. XIX, há informações sobre adeptos existentes no país, em narrativas de viajantes estrangeiros. Em 1816, Ferdinand Denis relata ter encontrado considerável número

1 *Jagunço*, segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, “Indivíduo do grupo de fanáticos e revolucionários de Antônio Conselheiro...”, 1960, p. 693.

2 Cunha, 1936, pp. 172 e 207.

3 Calasans, s. d., p. 50.

4 Cunha, 1936, p. 141.

5 Calasans, s. d., p. 52.

6 Nogueira, 1974, pp. 28-9.

7 Mendonça, 1925, p. 317; Azevedo, 1947, pp. 81-2.

de pessoas que esperavam o retorno do jovem monarca, principalmente no Rio de Janeiro e em Minas Gerais (8). Em 1860, notava Dabadie que eles começavam a rarear. Os adeptos, dizem os viajantes, eram sobretudo comerciantes de alguma importância; não formavam grupos, não se reuniam para discutir suas convicções, e às vezes nem mesmo se conheciam uns aos outros; tratava-se, portanto, de indivíduos isolados que, por acaso, apresentavam a mesma crença. Mas para todos eles, D. Sebastião viria carregado de riquezas que distribuiria entre os seus crentes, os quais muitas vezes apostavam com os incréus as datas em que chegaria o Esperado.

Por volta de 1817, registrou-se o primeiro agrupamento de fiéis de que se tem notícia até hoje; fora em Pernambuco, próximo dos limites com Alagoas; o líder ali fundou um vilarejo, pregando que sairia “de dentro da pedra do lugar onde está uma Cruz a El-Rei D. Sebastião com o seu exército”, transformando os pobres em ricos e tornando os ricos mais ricos ainda; se atacados, D. Sebastião os tornaria invisíveis. O governador de Pernambuco, temeroso de que se tratasse de um movimento de rebeldia contra o seu poder, enviou ao local destacamentos de milicianos que trucidaram os crentes; o fato se passou em 1820 (9).

Em princípios de 1836, na comarca de Flores, sempre em Pernambuco, outro movimento semelhante surgiu em torno de um líder que pregava também a próxima chegada de D. Sebastião, o qual estaria prestes a desencantar; dissolvido o acampamento devido aos esforços de um padre, ressurgiu pouco depois, sob a orientação de um parente do primeiro, acampando todos junto a duas enormes pedras, que seria o local predestinado. Todavia, para que tal sucedesse, era necessário que as pedras fossem banhadas no sangue dos fiéis. A recompensa seria imediata: as vítimas, “se eram pretas, voltavam alvas como a lua; e se eram velhas, vinham moças, e da mesma forma ricas, poderosas e imortais” (10). Os adeptos se apresentaram, jubilosos por gozarem de tais regalias futuras, tendo início uma grande degola. A notícia se alastrou e fazendeiros das vizinhanças acorreram com seus homens, conseguindo pôr fim ao morticínio e salvando os que ainda restavam (11).

A fundação de Canudos data de 1893; porém, anteriormente, em Itapicuru, o mesmo líder criara o Arraial do Bom Jesus, onde

permaneceu por mais ou menos doze anos; com a Proclamação da República, tendo mudado toda a composição política do país, e portanto da Bahia, esse chefe, Antônio Conselheiro, sentiu-se visado pelos políticos que ascendiam e, acompanhado de sua gente, tomou o rumo do interior, indo instalar-se em Canudos, em pleno sertão. Foi ali que criou o império de Belo Monte, e foi aí que se defendeu contra os ataques do exército republicano, até a destruição final de sua vila (12).

Finalmente, por volta de 1910, apareceu - agora em Santa Catarina - um novo pregador que se referia a S. Sebastião (e não D. Sebastião), profetizando o fim do mundo, insurgindo-se contra a República e proclamando que o rei viria com as hostes celestes auxiliar os fiéis na luta, recompensando a estes com riqueza, bem-estar e imortalidade. Para demonstrar que uma nova era havia chegado, foi escolhido um imperador, velho fazendeiro da região, e criada toda a sua corte. As pregações tiveram lugar na Zona Serrana, que, com seus morros e florestas, em nada se assemelhava às secas regiões do Nordeste onde havia pregado Antônio Conselheiro; mas era inegável a semelhança entre os habitantes de ambos os lugares, nas estruturas sociais, nos seus costumes, na sua religião e crenças. Os governantes do estado e do país, temerosos de se encontrarem diante de um perigo semelhante ao de Canudos, enviaram forças do exército contra os vilarejos formados pelos fiéis, e, depois de sangrentos combates, finalmente os destruíram (13).

Não foi ainda suficientemente estudado no Brasil o “imaginário” do povo em geral, quer seja ele cidadão ou sertanejo; chama a atenção a recorrência da imagem de D. Sebastião nos movimentos atrás descritos. Mesmo na Zona Serrana do estado de Santa Catarina, o conteúdo das invocações, a figura guerreira do santo, o desejo de um retorno da monarquia (que não existira nos dois primeiros movimentos, uma vez que não ocorrera ainda a proclamação da república) mostram que se trata de uma imagem que permanecera no íntimo da população sertaneja, sem modificações de vulto. Comparando esta imagem com a que fora detectada entre habitantes urbanos (principalmente comerciantes), pelos viajantes na primeira metade do séc. XIX, ressalta a qualidade essencialmente política das profecias sertanejas, além das de riqueza, de vida prazerosa, de imortalidade que já figuravam na crença

8 Denis, 1927, pp. 130 e segs.; Dabadie, 1860, pp. 65, 278-86; Expilly, 1935, pp. 175-98; Ferreira de Rezende, 1944, p. 223; Azevedo, 1947, pp. 93 e segs.; Pereira de Queiroz, 1977, pp. 218 a 220.

9 Amaral, 1884, p. 155; Varnhagem, 1936, tomo V, p. 217; Ribeiro, 1960, pp. 134 a 141; Pereira de Queiroz, 1979, pp. 220 a 222.

10 Sousa Leite, 1903-1904, p. 229; Nina Rodrigues, 1939, p. 137.

11 Araripe Junior, 1878; Dornas Filho, 1955; Lins de Albuquerque, 1957; Pereira Queiroz, 1977, pp. 222-4.

12 Ver o excelente trabalho de Nogueira Galvão, 1974.

13 Peixoto, 1916; Carvalho, 1916; Assumpção, 1917; Pauwels, 1933; Ávila da Luz, 1952; Pereira de Queiroz, 1957; Cabral, 1960; Vinhas de Queiroz, 1966; Teixeira Monteiro, 1974; Pereira de Queiroz, 1977; Derengoski, 1966; Oliveira Lemos e Lemos, s. d.

dos cidadãos. Tanto no sertão do Nordeste quanto na Zona Serrana, D. Sebastião é um guerreiro que vem auxiliar seus fiéis no combate que desencadeiam contra o Mal que avassala o mundo. No caso do Reino Encantado, em 1836-38, o segundo líder, João Ferreira, foi considerado rei e pregava ostentando grande coroa na cabeça; na guerra do Contestado, também foi escolhido um imperador e, como no caso precedente, uma corte o rodeava.

Michelle Perrot, ao falar sobre o *imaginário dos povos*, apresenta como suas três grandes fontes a religião, a ciência e a história; separa-os para melhor expor as idéias, porém na verdade “eles sempre se entrelaçam em todos estes movimentos sociais”; no entanto, é preciso distingui-los para poder efetuar uma análise válida. Das três fontes citadas, a história, segundo a autora, é a que mais elementos fornece ao imaginário. Muitas vezes, *imaginar* é lembrar de algo, e a idéia do *regresso* também se mostra persistente: quando se deseja reviver o passado é para excedê-lo, transformando-o no motor de ações (14). Estas observações são muito adequadas para se compreender o papel da imagem de D. Sebastião nos fatos brasileiros que foram descritos.

Sem dúvida nenhuma a história portuguesa teve um papel preponderante, uma vez que os portugueses trouxeram consigo uma base lendária, as trovas do Bandarra, e uma figura heróica, 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, passasse o país 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. Depois de sessenta anos de sujeição, libertado o país, a esperança em seu reaparecimento não se perdeu; a volta de D. Sebastião passou a significar a recondução do país ao primeiro lugar entre as nações, como havia sucedido no tempo dos grandes navegadores. No início do séc. XIX, a invasão de Portugal pelas tropas napoleônicas e a fuga de D. João VI para o Brasil reacenderam o inte-

resse pelas velhas profecias; porém, com a derrota de Napoleão e com o retorno de D. João VI, a crença entrou novamente em declínio, que foi se acentuando no decorrer dos anos até praticamente desaparecer. Tanto na fase do domínio espanhol, quanto posteriormente, vários indivíduos surgiram, valendo-se das profecias e apresentando-se como reencarnações de D. Sebastião, prometendo ora liberdade, ora enriquecimento; mas, rapidamente desmascarados, não conseguiram se impor (15).

No Brasil, as trovas do Bandarra e a figura do Esperado, durante os três primeiros séculos coloniais, não parecem ter sido mais do que a transposição sem modificações apreciáveis do que ocorria com elas na metrópole. É nos sucessos observados a partir do séc. XIX que se nota a adequação à situação nacional. Sobre o que relatam os viajantes estrangeiros durante esse período, os dados são poucos e sucintos; trata-se de indivíduos urbanos isolados que possivelmente adaptavam a crença à sua situação pessoal, e buscavam nela esperanças de melhoria de suas condições. Mas a partir de 1816, no interior do país, no meio rural e não mais nas aglomerações urbanas existentes no litoral, o aparecimento de manifestações coletivas, de importância variada, atrai a atenção: são coletividades que mostram conhecer a lenda e valer-se dela para exibirem seus anseios por uma mudança de vida. É verdade também que nestes casos todos a documentação escrita provém quase sempre de observadores exteriores aos acontecimentos e muito raramente dos próprios atores, o que deve ser levado em conta. O cuidado que se teve foi o de buscar a maior quantidade possível de relatos para verificar, através de sua comparação, em que pontos concordavam, onde encontravam diferenças. Nunca é demais chamar a atenção para este preceito fundamental das ciências sociais: a comparação entre materiais de diferentes fontes para se poder chegar a discernir pontos de concordância que configurem a realidade.

Nos dois primeiros casos apresentados, a documentação é escassa, infelizmente, mas permite verificar que se trata principalmente de um desejo de melhoria de vida, proveniente de camadas inferiores descontentes com as condições de sua existência, porém sem um cunho político claro. Tanto assim que as reivindicações dizem respeito exclusivamente aos adeptos, que, se ricos (portanto os ricos não estariam excluídos da

14 Perrot, 1996, pp. 84 a 107.

15 Figueiredo, 1925; Azevedo, 1947.

melhoria de vida), seriam mais ricos; porém não é apenas essa reivindicação que se observa, pois também se diz que as pessoas pretas seriam alvas e as velhas, moças. A reivindicação diz respeito exclusivamente aos componentes do grupo, relativa a uma coletividade em que pobres, negros e velhos são desvalorizados, e portanto os desejos de mudança se ligam diretamente a tais aspectos. Seriam estes os únicos anseios? Não há na documentação detalhes que permitam ir mais além do que esta observação. Note-se ainda que a forma de governo local ou do país não figura nas reivindicações relatadas, mostrando que o grupo se pensa a si mesmo como uma coletividade local sem ligação com coletividades mais amplas. Nestes exemplos, D. Sebastião é apenas uma figura de distribuidor de benesses, não parece ter as dimensões de um libertador (16).

O mesmo não ocorre com os dois outros movimentos, que são praticamente contemporâneos um do outro, pois se o do monge José Maria, na Zona Serrana do estado de Santa Catarina, surge por volta de 1910, apresentava raízes mais antigas; dizia-se irmão de um monge anterior, João Maria, o qual não desejou ser um líder messiânico, pois desfazia os ajuntamentos que promovia, mandando que retornassem para casa os fiéis que se agrupavam para ouvir suas pregações. Ele foi só profeta, anunciando a próxima vinda do fim do mundo e o castigo dos pecadores, e assim palmilhou o sul do país, de Sorocaba, em São Paulo, até Santa Maria, no Rio Grande do Sul. Um dia desapareceu, mas os adeptos não acreditaram em sua morte e passaram a esperar seu retorno (17).

Não se sabe se João Maria utilizou a figura de D. Sebastião, ou de S. Sebastião, em suas prédicas; mas ela foi muito apontada nas de seu "irmão" José Maria, e ia no mesmo sentido das encontradas em vários documentos do movimento messiânico de Canudos. Em ambos aparece a reivindicação política, juntamente com a noção de que os adeptos pertencem a uma coletividade muito mais ampla, a um país cuja organização se deseja transformar completamente, não com a criação de uma nova forma de governo e sim com o retorno de uma forma de governo anterior, ou melhor, com a reinstalação do Império, que vigorara antes, e com a abolição da República, proclamada em 1889. A modificação do imaginário, que é notada quando se passa dos dois

primeiros movimentos para os dois outros, bem posteriores, liga-se com as próprias transformações ocorridas no país. Por que razão a proclamação da república teria ecoado com mais força do que a Independência, praticamente coetânea dos dois primeiros?

E no entanto a Cidade do Paraíso Terrestre data de 1817, quando os anseios pela libertação do país em relação a Portugal davam lugar, em Pernambuco, a uma revolução com esse intuito; porém esse desejo não é registrado no movimento religioso. Após a Independência, persistiu o descontentamento político no interior do Nordeste como um todo, eclodindo em 1824 a Confederação do Equador, com intuítos separatistas e republicanos; mas, no Reino Encantado, que teve lugar também em Pernambuco em 1836, nenhuma indicação existe de descontentamentos políticos locais que pudessem influenciar sua aparição. O material existente a respeito da Cidade do Paraíso Terrestre e do Reino Encantado não traz nenhuma referência à situação geral do país, politicamente falando. As reivindicações são exclusivamente socioeconômicas, sob o manto religioso.

Nos dois movimentos posteriores, de Canudos e do Contestado, os adeptos mostram ter perfeita consciência de pertencer a uma coletividade mais ampla do que a sua encastoadada no interior; sabiam que o governo desta fora a princípio sob a forma de Império, substituído em seguida pela República, e o intuito das hostes que o líder divino D. Sebastião (ou S. Sebastião) dirigia era o retorno à forma anterior. A reivindicação política assinala estas duas revoltas, sempre sob o véu religioso. Nos sermões de Antônio Conselheiro, a marca de reivindicações sociais não é notada; o conteúdo religioso dominante, ligado às profecias de fim do mundo, é encontrado naqueles que foram conservados, e é muito mais claro ainda nos escritos que persistiram até hoje (18). No entanto, nas narrações da fundação dos dois arraiais, que se formaram sob a égide de Antônio Conselheiro, estavam implicados problemas políticos locais, que ficam mais claros depois da Proclamação da República e que levam todo o grupo para o interior da Bahia. Nina Rodrigues escrevia em 1897 que "as grandes reformas promulgadas pela república nascente, tais como separação da Igreja do Estado, secularização dos cemitérios, casamento civil, etc.", justificavam a repulsa do líder religi-

16 Ver, principalmente, Amaral, 1884, e Sousa Leite, 1903-1904.

17 Consultar Cabral, 1960.

18 Cunha, 1936, pp. 171-3; ver também as prédicas em Nogueira, 1974.

oso, que as interpretava como uma aberração (19). No entanto, anteriormente a estes fatos, havia, desde o início de suas pregações, “oposição por parte de certos sacerdotes e de políticos, principalmente de padres políticos”; as lutas locais vinham trazer dificuldades ao pregador e a seus adeptos, como revelam vários autores (20). Religião e política estavam estreitamente ligadas, a primeira servindo como que de cortina à segunda.

As reivindicações socioeconômicas, embora não apareçam nas falas do monge José Maria, se encontram vivas em queixas e mensagens dos adeptos. A esse respeito, as memórias de Alfredo de Oliveira Lemos mostram os constantes mexericos e rixas entre famílias mais ou menos ricas habitando na região, que ou bem desenvolviam ou bem causavam desavenças e vinganças entre si, o que ia repercutir no aumento de adeptos ou de inimigos entre os seguidores de José Maria (21). Determinadas medidas tomadas tanto pelo governo estadual quanto federal atentavam contra as posses dos moradores, o que se espelhava num recado deixado a lápis numa estaçãozinha da estrada de ferro, dizendo: “O governo da Republica toca os Filhos Brasileiros dos terreno que pertence a nação e vende para o estrangeiro, nós agora estemo disposto a faser prevalecer os nossos direito”. Num bilhete encontrado nos bolsos de um jagunço morto, este se queixava: “Nois não tem direito de terra, tudo é para as gentes da Oropa” (22). Terras de fazendeiros modestos, terras de posseiros haviam sido efetivamente espoliadas em 1910 para a construção da estrada de ferro ligando São Paulo ao sul do Brasil, atravessando todo o estado de Santa Catarina; além disso, o governo republicano havia transferido para um consórcio estrangeiro a concessão anteriormente feita a brasileiros para sua realização (23). Finalmente, operários contratados para cada trecho eram, pelas mais variadas razões, abandonados em paragens que desconheciam, e formavam bandos que iam servir de capangas a fazendeiros e negociantes da região; muitos deles acabavam por se juntar aos fiéis do monge (24). Estas circunstâncias acirravam as brigas locais - cada grupo tomando partido pró ou contra tais medidas -, avivando também as lembranças de que nada disso havia acontecido durante o Império. Um grande sentimento de injustiça era manifestado por parte apreciável dos habitantes, fazendo-os pender para o lado

da antiga forma de governo. O movimento tomava nítidos aspectos econômicos e políticos.

A situação socioeconômica e política das diversas regiões afetadas pelos vários acontecimentos, que pareciam de ordem exclusivamente religiosa, mostra a importância daquela na caracterização das reivindicações que orientavam todos os fiéis em seus combates. Nos dois primeiros, a documentação não mostra nenhuma reivindicação política, enquanto estão presentes nos dois últimos; em todos existem queixas econômicas. Não é, pois, só a história que está presente nos movimentos messiânicos brasileiros; além dela, deve ser lembrada a situação socioeconômica e política das coletividades engajadas, examinada dentro de um âmbito maior do que simplesmente o dos adeptos, ou melhor, no âmbito da região e da nação. Nos casos mais antigos, parece que apenas é questionada a estrutura geral do país, isto é, as diferenças econômicas e étnicas elevando certos conjuntos de indivíduos e deixando outros em situação de inferioridade. É de lembrar, no entanto, que ambos tiveram lugar enquanto existia ainda a escravidão, mas esta não é claramente mencionada; objeto de queixa é a inferioridade determinada pela cor, mostrando que provavelmente os implicados nas associações de adeptos eram em sua maioria livres.

O problema dos escravos surge com clareza quando analisados alguns documentos sobre Canudos, referentes à primeira fase das atuações de Antônio Conselheiro; dizia-se que muitos escravos fugiam de seus senhores para se juntar a ele (25). No entanto, quando da Proclamação da República, que determina sua partida para as plagas longínquas de Canudos, a libertação dos escravos já havia sido descartada há mais de ano, portanto não existia mais este problema. Ao ter início o movimento do Contestado, a abolição já tivera lugar num passado mais antigo e não havia razão para figurar entre as reivindicações. Estas observações tornam mais pertinentes ainda aquelas atrás efetuadas, relativas à falta de menção dos escravos nos dois primeiros casos; novamente o caráter de homens livres, na organização destes, se torna mais provável, sendo de lembrar também que a condição de escravo era, nessas primeiras três décadas do séc. XIX, tão normal que não haveria razão para reivindicações de tipo religioso ou não.

19 Nina Rodrigues, 1939, p. 58.

20 Nogueira, 1974, p. 7. Ver, também, Benicio, 1899, pp. 95 e 159; Montenegro, 1954, pp. 42-52; Pereira de Queiroz, 1977, pp. 238-40, com as notas de rodapé.

21 Oliveira Lemos e Lemos (s.d.) mostra muito bem esta situação.

22 Peixoto, 1916, p. 74; Assumpção, 1917, p. 246; Cabral, 1960, p. 215; Pereira de Queiroz, 1957, p. 230. Vinhas de Queiroz (1966) e Teixeira Monteiro (1974) analisam bem a situação. Ver, também, Auras, 1984, p. 112.

23 Cabral, 1960, pp. 100 a 104; Thomé, 1983, principalmente, historia muito bem esta situação.

24 Assumpção, 1917, p. 61, I vol.; Peixoto, 1920, p. 54; Pereira de Queiroz, 1957, p. 133; Vinhas de Queiroz, 1966, p. 87; Teixeira Monteiro, 1974, pp. 119 a 127; Pereira de Queiroz, 1977, pp. 132-3. Ver, também, Auras, 1984; Oliveira Lemos e Lemos, s. d.

25 Benicio, 1899, p. 169; Milton, 1902, p. 133; Calasana, 1950, p. 94; Moniz, 1978, p. 37.



A modificação da figura de D. Sebastião, dos dois primeiros movimentos para os dois últimos, também se explica dentro do mesmo quadro de referências socioeconômico e político. Somente nos dois últimos, em que as reclamações políticas parecem ser intensas, o jovem rei de Portugal reveste o aspecto de guerreiro, como já se observou. Nos dois primeiros, não havia problemas que exigissem *guerra*, isto é, *luta armada* entre dois grupos; o mesmo já não sucedia com os dois últimos, em que se questionava a legitimidade da forma de governo então existente, que viera substituir a anterior - essa considerada única legítima. Havia, pois, agora, a necessidade de substituir uma estrutura política por outra, o que significava substituir os atuais detentores do poder pelos seus antecessores; e sabia-se que tal inversão não seria feita sem conflitos importantes e sangrentos. Toda a estrutura dos sertões nacionais, quer fossem eles os do interior do Nordeste, quer se tratasse da Zona Serrana que, do Paraná, se estende até o norte do Rio Grande do Sul, atravessando todo o estado de Santa Catarina, se construíra a partir da instalação de donos de sesmarias e de posseiros que, com suas famílias e seus agregados, se punham a cultivar a terra, a criar gado, a construir a economia local e regional. À medida que o local se povoava, iam surgindo as desavenças, em seguida as pelejas, tendo por objetivo em geral a conquista do poder, a princípio local, mais tarde regional e até mesmo nacional (26). Não era de admirar que a restauração do império exigisse, aos olhos dos habitantes dessas regiões, os combates armados.

A preferência por um governo monárquico também tinha suas raízes lendárias, e compreende-se que as coletividades messiânicas, com exceção da de Antônio Conselheiro, tivessem seguido, em sua organização interna, o modelo do rei e de sua corte; assim existiu este na Cidade do Paraíso Terrestre, no Reino Encantado e nos redutos da Zona Serrana de Santa Catarina. No caso de Antônio Conselheiro, talvez a existência ainda de D. Pedro II quando se formou a comunidade no Arraial do Bom Jesus e mesmo quando se instalou em Canudos (pois D. Pedro II faleceu em 1891, na Europa) tivesse sido um óbice na instalação de uma monarquia local. Quando do movimento do monge José Maria, não havia mais nem imperador e nem corte real; podiam os adeptos aceitar tranquilos a

organização de um governo imperial local. Estas observações não passam de raciocínios hipotéticos na busca de uma explicação, embora se saiba que nem sempre o *provável* tem o valor de uma demonstração realmente baseada em dados corretamente obtidos...

Além da existência no Brasil de uma organização política monárquica - monarquia de que se tinha conhecimento desde o início da colonização, uma vez que era desse tipo o governo português - também figuravam reis, imperadores, corte, fidalgos, com grande destaque no folclore nacional, quer nas atividades lúdicas como os combates fictícios entre cristãos e mouros, quer na narrativa dos feitos de Carlos Magno e dos Doze Pares de França, assinaladas em inúmeras edições até o presente, figurando na literatura de cordel e nos desafios de cantadores que aprendiam de cor as proezas de Reinaldo, Roldão e Oliveiros. O monge José Maria possuía este livro, que costumava ler para os adeptos; ao organizar os "quadros santos", como chamava os grupos de defensores, o mais importante deles, cujos componentes iam a cavalo, levando na mão esquerda um grande estandarte branco, denominava-se *Doze Pares de França* e contava com 26 cavaleiros, pois um *par* se compõe sempre de *dois* indivíduos ou objetos... A lenda do Rei Encoberto, que tanta importância tivera em Portugal, fazia parte de um conjunto que guarnecia o imaginário nacional (27).

As reivindicações socioeconômicas e políticas são formuladas através de um sistema de imagens provenientes da antiga metrópole. Não se fala aqui do invólucro propriamente religioso - a religião católica - que, compondo um conjunto de crenças encontradas nas coletividades analisadas, formava o que se poderia chamar de "imaginário cotidiano", isto é, representação viva e sensível dos valores que comandavam as atividades práticas e as relações entre os indivíduos e que estavam corporificadas em preceitos e normas, em rezas, em figuras de santos nos altares; alude-se a uma parte da religião que repentinamente passava a ser a base de outro tipo de organização sociopolítica, pois tanto o romance de Carlos Magno e dos Doze Pares de França como a lenda do Rei Encoberto que se formara em torno de D. Sebastião, rei de Portugal (28), se entrosavam no grande complexo do catolicismo e, por meio dele, no cristianismo, como partes do santo combate entre cris-

26 Toda a documentação aqui citada o demonstra largamente. Ver, mais especialmente, Benício, 1899; Brígido, 1919; Montenegro, 1954, para Canudos. Para o Contestado, Cabral, 1960; Vinhas de Queiroz, 1966; Teixeira Monteiro, 1974; Thomé, 1983; Auras, 1984. Idem, para este, Pereira de Queiroz, 1957 e 1977.

27 Outras histórias oriundas dos romances de cavalaria que tinham tido grande voga na Europa também aqui eram encontradas - Amadis de Gaula, Imperatriz Porcina, Roberto do Diabo - mas permaneceram lendárias.

28 D. Sebastião partira para o norte da África para combater os inféis, e ali encontrou a morte.

tãos e infiéis. A dimensão imaginária subitamente se corporificava neste último caso, subitamente se solidificava na realidade e a transformava.

Religião e história são componentes básicas 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, reveladas com menos detalhes nos dois primeiros movimentos, cuja documentação não foi provavelmente nem totalmente descoberta, nem profundamente analisada ainda. 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. Vem reforçada assim a necessidade de ser estudado o quadro socioeconômico e político em que o tipo de movimentos como os analisados se forma, para que sua compreensão ultrapasse os fundamentos religiosos e históricos, atingindo um outro patamar de profundidade que não é tão visível quanto aqueles.

Há ainda uma observação importante a ser feita. Os dados analisados dizem respeito a coletividades que buscaram modificar a sociedade em que viviam: estiveram, porém, orientados pela memória coletiva e não por um imaginário que se voltasse para o futuro. As cidades santas com que sonhavam estavam contidas nos arcanos da lembrança, não eram fruto de uma criatividade original e inventada. Eram profundamente conservadoras, tanto no modelo das novas aglomerações urbanas, quanto no tipo de líder que as orientava, copiado dos monges pregadores que existiram no passado europeu e também na figura do herói guerreiro que se popularizara. O desejo do retorno ao passado é visível, um passado em que o real e o mítico se misturam - pois o Império realmente existiu no Brasil, mas sua lembrança toma a forma daquele que é conservado na literatura popular. Tanto mais que o passado era sem cessar revivido nos folguedos populares, como as festas de coroação de reis, ou celebrado nas histórias e nos cantares. O *tempo do eterno retorno*, definido por Mircea Eliade, está presente nestes movimentos messiânicos, pois o

porvir, que define o futuro, se reúne ao passado, fechando-se a concepção circular do tempo (29).

Uma vez que a imagem dos reis, da monarquia, constitui o guia das atividades no sentido de implantar o *imaginário* na realidade, os movimentos analisados não são igualitários, e muito menos libertários, isto é, partidários da liberdade absoluta. Há sempre uma estrutura de poder na base da ação dos adeptos; assim, há uma autoridade superior e várias camadas sociais que se lhe seguem escalonadas para baixo, sendo que vão aumentando os adeptos à medida que se passa das mais elevadas para as inferiores, além de que o poder máximo, uma vez que é de qualidade divina, é também despótico, supondo uma autoridade absoluta que impõe sua vontade a indivíduos inteiramente submissos. Dessa maneira, vilas e burgos organizados pelo líder messiânico são governados de maneira autocrática; quando existe alguma delegação de poder, este é exercido pelo mandatário também autoritariamente.

Comparando os primeiros movimentos com os dois últimos, ressalta-se igualmente que em nenhum dos quatro casos está em jogo uma ameaça de tipo exterior, profunda e realisticamente sentida - que ameaçaria os grupos de adeptos. Nos dois primeiros casos, nem mesmo havia modificação política que pudesse servir de base a reivindicações (pelo menos é o que se depreende dos documentos até agora conhecidos); também não se conhece nenhum aspecto econômico, além do habitual, que servisse de estopim à ação empreendida. A simples pregação poderia desencadear repentinamente a atividade prática no sentido de transformar o real? Mais provavelmente a pobreza da documentação concernente a estes dois exemplos não permite alcançar o que poderia desencadear reclamações imperativas. Nos dois últimos, porém, estas existem e são de ordem política em primeiro lugar, secundadas por outras de qualidade econômica; estas últimas constituem somente um reforço das exigências, uma vez que o fulcro em torno do qual se organiza a ação não é a divisão igualitária dos bens, e nem mesmo a elevação dos mais pobres à posição dos mais ricos com a inversão da estrutura social, e sim o restabelecimento de uma estrutura anterior aparentemente menos *democrática* ainda do que a anterior. Em que medida haveria sempre um retrocesso quando se passa da República para o Impé-



rio, ou um avanço quando o contrário se opera, falando-se em termos de estruturas políticas reais, isto é, inscritas na ação e nos comportamentos dos indivíduos, e não em seus ideais? É o que se pode perguntar também com relação ao Brasil, no caso do Império e da 1ª República.

O movimento messiânico de Canudos foi o que mais chamou a atenção do público letrado nacional; mas nem ele nem o do Contestado que se lhe seguiu no tempo foram os derradeiros. Quando, em 1873, Antônio Conselheiro se instala em Itapicuru, havia um ano que padre Cícero, recém-ordenado em Fortaleza, viera morar em Juazeiro, encontrando ali “um antro de ladrões de cavalos, ébrios e desordeiros” (30); porém, somente por volta de 1911 se afirma sua atividade política, que veio somar às suas qualidades *sobrenaturais* já demonstradas as de um consumado estadista - portanto quando, no sul, tinham lugar as pregações de José Maria. Em 1914, sucedeu a “guerra” do Ceará, levantando padre Cícero contra o governo estadual, que culminou com a vitória do padre em 1914, enquanto no sul do país chegava ao desastre final o movimento de José Maria, em 1915. No

entanto, o predomínio de padre Cícero se mantém intacto até sua morte em 1934. E operou-se então toda uma passagem da realidade ao imaginário, que mereceria um estudo profundo, ainda não efetuado: padre Cícero, o padrinho dos habitantes do sertão, desapareceu mas não morreu e retornará um dia, para trazer a felicidade aos seus fiéis (31). Na Zona Serrana, a mesma crença voltou a se formar, após 1915, em torno da velha figura do monge João Maria, deixando, na sombra, a de seu pretense irmão; igualmente no sertão do Nordeste se desvanecera havia tempo a figura de Antônio Conselheiro, enquanto a de padre Cícero permanecia e permanece intacta e viva, dando lugar ao aparecimento de vários *enviados sagrados* que trazem a sua palavra (32).

Qual a razão da continuidade de uns e do desaparecimento de outros? Eis um problema a ser investigado. Chame-se a atenção, no entanto, para a condição específica tanto do monge João Maria quanto do Padrinho do Sertão - o primeiro nunca quis organizar um *reino* terrestre, o segundo o organizou, lutou e saiu vitorioso. Em que medida a derrota constatada de pelo menos dois líderes - o Conselheiro e o monge José Maria -

30 Diniz, 1935, pp. 3-4; Morel, 1946, p. 20.

31 Alves, 1948, p. 100; Montenegro, 1954, p. 57; Della Cava, 1976, p. 257; Pereira de Queiroz, 1977, pp. 267-8.

32 Ver, por exemplo, Pereira de Queiroz, 1977, p. 300. Quando de nossa permanência no sertão da Bahia, no município de Geremoabo, durante a década de 1950, tivemos ocasião de fazer, por toda a parte e com variados informantes, esta constatação: muito viva a espera no retorno de Padre Cícero, enquanto ninguém invocava mais a figura de Antônio Conselheiro.

contribuiu para apagar a figura dos dois vencidos enquanto o sucesso reforçava a dos bem-sucedidos? Esta questão somente poderá ser respondida quando for realizada uma pesquisa em *todos* os movimentos brasileiros cujos líderes se tornaram, por sua vez, figuras lendárias, comparando-os com aqueles cuja imagem não persistiu. Não se diga que D. Sebastião também foi vencido na África, porém tornou-se um símbolo da liberdade e da esperança para o país; já se viu no entanto que as situações políticas e econômicas de que se cercaram o aparecimento e a persistência da lenda de D. Sebastião em sua terra não foram semelhantes às que cercaram sua continuidade no Brasil, que depois da Independência não fora dominado por outro país.

Há ainda um ponto importante para o qual é preciso chamar a atenção: vencido o movimento de Canudos, derrotado o do Contestado, a figura do Rei Encoberto desaparece com suas *ciudades santas*; os Esperados passam a ser outros, João Maria, padre Cícero. Podia-se pensar que o *abrasileiramento* que se foi dando no país a partir da Independência, e que se reforçou cada vez mais, como é indicado pela afirmação da identidade brasileira pelos intelectuais na década de 20 e 30, explicaria este fato (33): haveria agora uma formação *brasileira* de líderes sagrados, isto é, formulados a partir da sociedade nacional e não mais trasladados do exterior. Não seria necessário que tivessem nascido no país - João Maria era sabidamente um estrangeiro e foi rodeado da mesma lenda que padre Cícero (34); o nascimento não importava e sim que tivessem aqui vivido a maior parte de sua existência. Num país em que a chegada de imigrantes foi e continua sendo muito importante desde os tempos coloniais, a segunda exigência seria suficiente para uma canonização como a que ocorreu, canonização popular, bem entendido.

As manifestações analisadas neste ensaio pertencem aos fenômenos de recorrência observados através da história, mostrando, como diz Gilbert Durand, que “a imagem não é o produto aberrante e supérfluo da *fantasia*, mas se apresenta com certa coerência, ou melhor, com certas constantes que se repetem, permitindo assim a classificação e o estabelecimento de leis”. Desta forma haveria, “no que diz respeito à história, não somente imagens orientadoras, mas também redundâncias que seriam testemunhas da perenidade de certos arranjos imaginá-

os”. Não acredita por isso o autor que haja uma flutuação indefinida da criação imaginária, mas que esta teria “bases estáveis”. Não se trata dos arquétipos caros a Carl Jung, pois não se perderiam na noite do tempo; seriam “ciclos do imaginário no interior de uma mesma sociedade e numa mesma série evolutiva histórica, o de uma sociedade dada” (35), que seriam mais ou menos longos conforme as circunstâncias. No caso da continuidade e do desaparecimento da imagem de D. Sebastião nos movimentos messiânicos brasileiros, estar-se-ia diante de um desses ciclos que mereceriam ser mais estudados e elucidados.

Tomando como ponto de partida a existência do mito de D. Sebastião no movimento messiânico de Canudos, o mais divulgado no Brasil, foram detectados outros que com ele partilhavam de uma mesma característica: a referência dos líderes e dos adeptos a D. Sebastião, rei de Portugal, que ali fora conhecido sob o cognome de o Encoberto, como sendo um guerreiro sagrado que, à frente de um exército, traria o bem-estar e a reinstalação da antiga estrutura de poder.

Há ainda uma observação a ser efetuada: a de que, no único movimento desse tipo ocorrido na região sul do país, o líder guerreiro surgira com a mesma forma e atributos daquele encontrado em Canudos e nos demais do Nordeste, porém era denominado S. Sebastião e não D. Sebastião. Toda a análise aqui apresentada orienta para a admissão de que se trataria apenas de uma deturpação do nome da imagem, que não atingiu nenhum de seus predicados. Talvez esta mudança pudesse ser atribuída à colonização mais tardia do interior do sul do país, e principalmente de Santa Catarina, levando também para a região menor quantidade de portugueses e, portanto, de portadores da lenda de D. Sebastião. Uma letra truncada teria determinado a passagem de D. Sebastião para S. Sebastião; esta troca poderia ter sido ocasionada por uma crença citada pelo menos por um folclorista nacional, a que se refere Câmara Cascudo: “a crença, segundo a tradição corrente (...) diz que (no Rio de Janeiro) o próprio santo protetor da cidade foi visto de envolta com os portugueses, mamelucos e índios, batendo-se contra os calvinistas” (36). Esta versão poderia se ter fundido com a lenda de D. Sebastião, que fora também detectada no Rio de Janeiro por viajantes do séc. XIX. A semelhança entre as características do san-

33 Ortiz, 1986, pp. 127 e segs.; Pereira de Queiroz, 1966 e 1969.

34 Pereira de Queiroz, 1957; Cabral, 1960; Pereira de Queiroz, 1977.

35 Durand, 1986, p. 128 e segs.

36 Câmara Cascudo, 1962, 2º vol., p. 689.

to guerreiro e do Rei Encoberto leva a admitir que se trataria simplesmente de uma transmissão defeituosa do nome de uma época a outra e de uma região a outra.

A partir de uma análise de casos documentados, este ensaio constitui uma resposta, no âmbito da história do Brasil, à pergunta efetuada por Michel Cazenave: "Criaria a história o imaginário, e criaria o imaginário segundo vias que seriam próprias a ela, de uma maneira específica? E além disso seria possível admitir que a própria imaginação pode irrigar a história e até mesmo criar o fato histórico?" (37).

A resposta seria positiva e esclarece qual foi a via específica seguida pela história nos relatos estudados: a ocorrência de coletividades existentes numa sociedade com características próprias, entre as quais se destaca uma estrutura socioeconômica de poder que, em suas movimentações internas, desperta crenças cristalizadas na memória, aviva anseios e acirra desavenças. A crença em D. Sebastião foi uma criação da história, intervindo no imaginário coletivo dos brasileiros; por sua vez, esta, na saborosa linguagem de Cazenave, 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.

No entanto, não foi um fato histórico qualquer, e sim um fato histórico, social e político, uma vez que este novo fato histórico - o movimento messiânico - se apresenta como a criação de uma coletividade que, num momento dado, o esculpe segundo o seu imaginário, por ela adaptado às correntes do seu próprio e constante devenir. Nos diversos autores teóricos aqui citados, que analisaram os vários aspectos da História e do Imaginário, o peso das estruturas e das dinâmicas sociopolíticas não foi suficientemente destacado (38); na análise dos movimentos messiânicos brasileiros, elas ressaltaram como da maior importância para uma compreensão mais ampla das relações entre aqueles dois domínios disciplinares. No caso brasileiro, elas realçam como fundamentais, o que equivale a dizer que a consideração global da sociedade de que fazem parte é da maior importância para uma inteligibilidade mais ampla dos fenômenos.

37 Cazenave, 1966, p. 10.

38 Le Goff et al., 1966.

BIBLIOGRAFIA

- BARROSO, Gustavo. *Almas de Lama e Aço*. São Paulo, Cia. Melhoramentos, s. d.
- CALASANS, José. *No Tempo do Conselheiro*. Salvador, Livraria Progresso Ed., s. d.
- MARTINS HORCADES, L. *Uma Viagem a Canudos*. Salvador, Litotipografia de J. C. Tourinho, s. d.
- OLIVEIRA LEMOS, Alfredo e LEMOS, Zélia A. *A História dos Fanáticos em Santa Catarina*. Passo Fundo, Ed. Berthier, s. d.
- SPIX e MARTIUS. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo, Cia. Melhoramentos, 3 vols., 2ª ed., s. d.
- DENIS, Ferdinand. *Le Brésil*. Paris, Firmin Didot Frères, 1827.
- DABADIE, F. *Récits et Types Américains*. Paris, F. Sartorius Ed., 1869.
- ARARIPE JUNIOR, T. A. *O Reino Encantado*. Rio de Janeiro, Typographia da *Gazeta de Notícias*, 1878.
- AMARAL, F. P. *Escavações, Fatos da História de Pernambuco*. Recife, Typographia do *Jornal do Recife*, 1884.
- MONTE MARCIANO, Frei João Evangelista. *Relatório Apresentado ao Arcebispado da Bahia sobre Antônio Conselheiro e seu Séquito no Arraial de Canudos*. Salvador, Typographia do *Correio de Notícias*, 1895.
- DANTAS BARRETO, Coronel. *Última Expedição a Canudos*. Porto Alegre, Franco & Irmão, 1898.
- BENICIO, Manoel. *O Rei dos Jagunços*. Rio de Janeiro, Typographia do *Jornal do Commercio*, 1899.
- MILTON, Aristides A. "A Campanha de Canudos", in *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 1902.
- SOUSA LEITE, Antonio Ático de. "Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado", in *Revista do Instituto Archeológico e Geográfico de Pernambuco*, vol. XI, Recife, 1903-04.
- PEIXOTO, Demerval. *A Campanha do Contestado*. Rio de Janeiro, 1916.
- D'ASSUMPÇÃO, Herculano Teixeira. *A Campanha do Contestado*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 2 vols., 1917.
- BRÍGIDO, João. *Ceará (Homens e Factos)*. Rio de Janeiro, Typographia Bernard Frères, 1919.
- FIGUEIREDO, Anthero de. *D. Sebastião, Rei de Portugal*. Lisboa, Livraria Aillaud e Bertrand, 1925.
- MENDONÇA, Heitor Furtado de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. São Paulo, Ed. Paulo Prado, 2 vols., 1925.
- PAUWELS, Pe. Geraldo J. "Contribuição para o Estudo do Fanatismo no Sertão Sul-Brasileiro", in *Revista de Philologia e História*, tomo II, fascículo II, Rio de Janeiro, 1933.
- PALMEIRA, J. A. da Costa. *A Campanha do Conselheiro*. Rio de Janeiro, Calvino Fº Ed., 1934.

PARREIRA, Abelardo. *Sertanejos e Cangaceiros*. São Paulo, Editorial Paulista, 1934.
 DINIZ, Manoel. *Mistérios de Juazeiro*. Juazeiro do Norte, 1935.
 CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo, Livraria Francisco Alves Ed., 13ª ed., 1936.
 EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1936.
 VARNHAGEM, Fr. A. *História do Brasil*. São Paulo, Cia. Melhoramentos, 5 tomos, 3ª ed., 1936.
 NINA RODRIGUES, Raymundo. *As Coletividades Anormais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Ed., 1939.
 FERREIRA DE REZENDE, Francisco de Assis. *Minhas Recordações*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1944.
 MOREL, Edmar. *Padre Cícero, o Santo de Juazeiro*. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica "O Cruzeiro", 1946.
 AZEVEDO, João Lúcio de. *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1947.
 ALVES, Joaquim. "Juazeiro, Cidade Mística", in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXII, ano LXII, Fortaleza, 1948.
 ELIADE, Mircea. *Le Mythe de L'Éternel Retour*. Paris, Gallimard Ed., 1949.
 CALASANS, José. *O Ciclo Folclórico do Bom Jesus Conselheiro*. Bahia, Tipografia Beneditina Ltda., 1950.
 ÁVILA DA LUZ, Aujor. *Os Fanáticos*. Florianópolis, 1952.
 MONTENEGRO, Abelardo. *Antônio Conselheiro*. Fortaleza, Ed. A. Batista Fontenele, 1954.
 DORNAS Fº, João. *Capítulos de Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. da Organização Simões, 1955.
 SOBREIRA, Pe. Azarias. "Vila Nova e Antônio Conselheiro", in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXII, ano LXII, 1956.
 LINS DE ALBUQUERQUE, Ulisses. *Um Sertanejo e o Sertão*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1957.
 PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *La Guerre Sainte au Brésil: Le Mouvement Messianique du Contestado*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1957.
 MACEDO SOARES, Henrique Duque-Estrada. *A Guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Ed., 1959.
 CABRAL, Oswaldo. *João Maria: Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1960.
 HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1960.
 RIBEIRO, René. "O Episódio da Serra do Rodeador (1817-1820) - um Movimento Milenar e Sebastianista", in *Revista de Antropologia*, vol. 8, nº 2, São Paulo, 1960.
 CÂMARA CASCUDO, Luís. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura, 2ª ed., 2 vols., 1962.
 PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
 VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio. *Messianismo e Conflito Social: A Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
 CARVALHO, Jáder de. *Antologia de João Brígido*. Fortaleza, Editora Terra de Sol, 1969.
 PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Imagens Messianiques du Brésil*. Cuernavaca (México), Cidoc-Sondeos, nº 7, 1972.
 NOGUEIRA GALVÃO, Walnice. *No Calor da Hora: A Guerra dos Canudos nos Jornais*. São Paulo, Ed. Ática, 1974.
 NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1974.
 TEIXEIRA MONTEIRO, Douglas. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1974.
 DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1976.
 PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Movimentos Messiânicos no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Ômega Ed., 2ª ed., 1977.
 MONIZ, Edmundo. *A Guerra Social de Canudos*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.
 THOMÉ, Nilson. *Trem de Ferro (A Ferrovia do Contestado)*. Florianópolis, Lunardelli Ed., 2ª ed., 1983.
 AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a Organização da Irmandade Cabocla*. Florianópolis, Cortez Ed. e Livraria, 1984.
 CAZENAVE, Michel. "Histoire et Imaginaire", in *Histoire et Imaginaire*, de J. Le Goff et al., Paris, Poiesis Ed., 1986.
 DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O Desmoronamento do Mundo Jagunço*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1986.
 DURAND, Gilbert. "Structures et Récurrences de l'Imaginaire", in *Histoire et Imaginaire*, de J. Le Goff et al., Paris, Poiesis Ed., 1986.
 ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
 PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Identité Nationale, Religion, Expressions Culturelles: la Création Religieuse au Brésil", in *Information Sur Les Sciences Sociales*, vol. 35, nº 1, mars./1956.
 PERROT, Michelle. "L'Imaginaire Social au XIXe Siècle", in *Histoire et Imaginaire*, de J. Le Goff et al., Paris, Poiesis Ed., 1986.
 LE GOFF et al. *Histoire et Imaginaire*. Paris, Poiesis Ed., 1986.
 PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Identidade Cultural, Identidade Nacional", in *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, vol. 1, nº 1, 1º semestre de 1989.