

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFCH
Programa de Pós-Graduação em História

Leandro Aquino Wanderlei

**Conflito no sertão conselheirista:
a relação do clero da Arquidiocese da Bahia com Antônio Conselheiro e
seus adeptos (1873-1897)**

Recife
2013

Leandro Aquino Wanderlei

**Conflito no sertão conselheirista:
a relação do clero da Arquidiocese da Bahia com Antônio Conselheiro e seus adeptos
(1873-1897)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação de História, da Universidade Federal de Pernambuco. Área de concentração: Relações de Poder, Sociedade e Ambiente.

Orientador: Prof.º Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda

Recife

2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

W245c Wanderlei, Leandro Aquino.
Conflito no sertão conselheirista: a relação do clero da arquidiocese da Bahia com Antônio Conselheiro e seus adeptos (1873 – 1897) / Leandro Aquino Wanderlei. – Recife: O autor, 2013.
120 f. il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós – Graduação em História, 2013.
Inclui referência.

1. História. 2. Antônio Conselheiro, revolta de 1897. 3, Clero – Bahia. I. Miranda, Carlos Alberto Cunha. (Orientador). II. Título.

981 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2013-154)



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO ALUNO LEANDRO AQUINO WANDERLEI

Às 14h30min. do dia 04 (quatro) de junho de 2013 (dois mil e treze), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo aluno **Leandro Aquino Wanderlei** intitulada “*Conflito no sertão conselheirista: a relação do clero da Arquidiocese da Bahia com Antônio Conselheiro e seus adeptos (1873-1897)*”, em ato público, após argüição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito “**APROVADO**”, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Carlos Alberto Cunha Miranda (orientador), Christine Paulette Yves Rufino Dabat e Cristiano Luiz Christillino. A validade deste grau de Mestre está condicionada à entrega da versão final da dissertação no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam a presente ata os professores supracitados, o Coordenador, Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza, e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 04 de junho de 2013.

Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda

Prof^a. Dr^a. Christine Paulette Yves Rufino

Prof. Dr. Cristiano Luiz Christillino

Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza

Sandra Regina Albuquerque

Agradecimentos

À Deus, misterioso Luzeiro.

À minha mãe, Leni Aquino de Carvalho, e ao meu pai, Juscelino Wanderlei de Carvalho, com amor e gratidão.

Ao Professor Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda por sua generosidade, orientação e confiança.

À FACEPE, pela concessão da bolsa de estudos.

Às professoras integrantes da Banca de Qualificação: Prof.^a Dra. Maria do Socorro de Abreu e Lima (UFPE) e Prof.^a Dra. Christine Paulette Yves Rufino Dabat (UFPE).

Aos membros da Banca de Defesa: Prof.^a Dra. Christine Paulette Yves Rufino Dabat (UFPE) e Prof.^o Dr. Cristiano Luís Christillino (UEPB).

Ao Programa de Pós-Graduação de História da UFPE. Em particular à sua secretária, Sandra Regina de Albuquerque, trabalhadora diligente, de boa vontade para comigo em todas as ocasiões.

Ao amigo e professor Tadeu Botelho, como ninguém me ensinou a conhecer os encantos e tragédias do sertão.

À Joaquim Antônio Novais Filho, amigo generoso, interlocutor inteligente, companheiro de jornadas políticas e científicas.

Agradeço também a Prof.^a Dra. Maria Aparecida Silva de Sousa (UESB), amiga e colaboradora do ponto de partida deste trabalho. Com seu fecundo conhecimento de historiadora me auxiliou na elaboração do projeto de pesquisa do qual esta dissertação é o resultado.

À Prof.^a Mestre Ivana Teixeira Silveira (UESB) e ao Prof.^o Dr. Itamar Pereira de Aguiar (UESB), pelo proveitoso ensinamento que recebi de ambos, quando da minha passagem pelo Museu Pedagógico da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

À Prof.^a Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (UESB), com empenho e boa vontade contribuiu na busca pelas fontes desta pesquisa.

Meus agradecimentos a Manoel Antônio dos Santos Neto e José Carlos da Costa Pinheiro, funcionários e pesquisadores do Centro de Estudos Euclides da Cunha, órgão da Universidade Estadual da Bahia, importante entidade de preservação da memória sobre Antônio Conselheiro e sua gente.

Ao companheiro pesquisador Enoque Oliveira, por seus proveitosos esclarecimentos.

Ao amigo Leonardo Ferreira da Silva, por sua boa companhia nos meus dias de Recife e pela disposição em contribuir nas providências operacionais deste trabalho.

Nas minhas incursões a Salvador à procura de documentos e debates sempre contei com a acolhida dos meus amigos Gilvano Lima e Valeriano Borba, agradeço-os com afeto.

À Kaline Maria e Tânia Freitas, afetuosas amigas, pela contribuição na tradução do *abstract*.

À muitos outros que influíram na trajetória da minha vida. Esta pesquisa é expressão indissociável dos caminhos que percorri dentro e fora da academia.

*Diamante sem brilho, ouro sem beleza, assim é
o nosso coração separado de Deus.*

Antônio Conselheiro, 1897.

Resumo

O presente trabalho investiga as relações quase sempre conflitantes entre o clero da Arquidiocese da Bahia e Antônio Conselheiro e seus adeptos, nos sertões baianos e de Sergipe (1873-1897). Na segunda metade do século XIX teve início no Brasil importante movimento político-religioso do episcopado nacional: seu propósito consistia em redefinir a organização administrativa da Igreja de acordo com as diretrizes ultramontanas (centralização institucional) e de reordenar as práticas católicas conforme a orientação do Concílio de Trento (religiosidade sacramental). No desenvolvimento da tarefa reformadora, as dioceses do país não raro se chocaram com a religiosidade leiga e devocional dominante no catolicismo brasileiro do século XIX. Sob o influxo deste processo se estabeleceu o antagonismo entre o arcebispado da Bahia e a atuação religiosa de Antônio Conselheiro, seus seguidores e colaboradores. Ao longo da pesquisa foi analisada uma porção de cartas e de relatos produzidos por participantes ou observadores diretos dos acontecimentos, especialmente padres e missionários atuantes no sertão à época, e, também, os manuscritos do líder sertanejo. Com esta abordagem se buscou compreender o problema com ênfase nas ações e condições de vida dos sujeitos diretamente envolvidos.

Palavras-chave

Antônio Conselheiro. Autoridade. Arquidiocese da Bahia.

Abstract

The present research investigates the relationship, mostly hostile, between the clergy related to the archbishopric of Bahia and the congregation of Catholics gathered around Antônio Conselheiro in the hinterlands of Bahia and Sergipe (1873-1897). In the second half of the nineteenth century in Brazil, a movement of national episcopate begins, in order to transform the administrative organization of the Church and religious practices under the ultramontane guidelines (institutional centralization) and according to the Tridentine religiosity (church). In the development of the reforming task, the dioceses often clash with the laic and devotional religiousness, dominant in Brazilian Catholicism throughout the nineteenth century. Within this process, is defined, in its outlines, a fundamental antagonism between the archbishop of Bahia and the religious experience related to the action of Antônio Conselheiro, his followers and collaborators. Throughout this research it was analyzed a group of letters and relates produced by the participants or direct observers of the process, especially priests and missionaries who acted in the hinterlands at the time, and also, as could not fail to be, the manuscripts of the hinterlands leader. With this approach, the research aimed to comprehend the problem with emphasis in the actions and conditions of the subjects directly involved.

Keywords

Antônio Conselheiro. Authority. Archdiocese of Bahia.

Lista de Tabelas

Tabela 1	Governadores da Arquidiocese de São Salvador da Bahia (séc. XIX).....	78
-----------------	---	----

Sumário

Introdução.....	12
 Capítulo 1: Entre o Estado nacional e a religiosidade leiga.....	21
1.1 A Igreja na formação do Estado nacional brasileiro.....	21
1.2 Religiosidade devocional: fundamento do catolicismo leigo.....	27
1.3 A Reforma católica no Brasil.....	31
 Capítulo 2: Sociedade e vivência religiosa nos <i>sertões do norte</i>.....	42
2.1 Origem territorial e composição étnica dos conselheiristas.....	42
2.2 Transformações socioeconômicas no nordeste da Bahia.....	48
2.3 A salvação dos mal-aventurados para além dos sacramentos.....	59
 Capítulo 3: Conflito no sertão conselheirista.....	74
3.1 Arquidiocese de São Salvador da Bahia.....	74
3.2 O combate eclesiástico por autoridade.....	79
3.3 Entre devoções e sacramentos.....	104
 Considerações finais.....	112
 Fontes e referências.....	115

Introdução

O interesse em descobrir os motivos da perseguição do clero da Bahia contra Antonio Conselheiro e seus adeptos fundou a presente pesquisa. Propomo-nos a desenvolver esta tarefa por valorizarmos a experiência histórica amiúde denominada conselheirista¹; exemplo de extraordinário vigor da autonomia social sertaneja diante da Igreja², do Estado e do latifúndio. Contra a força coercitiva destas instituições homens e mulheres no sertão baiano resistiram. Muitos, quase todos, pagaram com a vida o preço da resistência.

No último quartel do século XIX, no interior das províncias do *norte*, especialmente no nordeste baiano e semiárido sergipano, o célebre Antônio Conselheiro atraiu grande número de seguidores e colaboradores³. Por mais de vinte anos (1873-1897) o Peregrino – epíteto por ele utilizado para se autodefinir – mobilizou centenas de trabalhadores para edificar igrejas, reformar capelas, consertar muros de cemitérios, construir açudes e cacimbas. Os seus conselhos e sermões eram acompanhados de grande audiência popular; o seu proceder admirado por muitos. O crescimento do seu prestígio espalhado por vilas, povoados e fazendas não tardou a despertar a preocupação das autoridades locais (civis, militares e eclesiásticas).

Por esta época a Igreja Católica no Brasil implementava significativas mudanças no âmbito da sua organização interna e na esfera das práticas religiosas. No início do Segundo Reinado, sob a direção de uma crescente fração do episcopado nacional, tomou corpo um movimento de reforma do catolicismo brasileiro. Através da clericalização das práticas religiosas foi implementado paulatino controle sobre a piedade leiga, ao mesmo tempo as dioceses tencionavam contra as restrições do *regalismo imperial*⁴. Na década final do século XIX o advento do regime republicano criou novas condições de relacionamento entre Igreja e

¹ O termo é amplamente utilizado desde a época do fenômeno por ele assinalado para designar a forte adesão dos sertanejos de uma extensa região do Brasil, hoje denominada sertão nordestino, ao trabalho religioso e assistencial de Antonio Conselheiro (1830-1897).

² O emprego do termo *Igreja* tem aqui o sentido estrito de instituição eclesiástica. No entanto, para muitos católicos, em particular para àqueles do período aqui abordado, o termo indicava a universal congregação dos fieis. Isto é, abrangia clérigos e leigos.

³ Cearense, nascido em Quixeramobim (1830), desempenhou notável liderança comunitária entre os sertanejos da Bahia e de Sergipe, especialmente; sua autoridade advinha do seu modo de vida penitente, dos conselhos que dispensava e da capacidade de organizar mutirões.

⁴ Doutrina e prática governamental de subordinação da Igreja aos poderes do Estado nacional. Orientação política desenvolvida pelo nacionalismo ascendente na Europa em meados do século XVIII, sua influência no Brasil ocorreu particularmente através da política pombalina.

Estado, doravante os dois poderes encontravam-se formalmente dissociados; contudo, não deixavam de subsistir relações de interdependência.

O combate da Igreja contra os católicos do vasto e desassistido *sertão conselheirista*, isto é, da área sob a qual Antonio Conselheiro atuou e fez seguidores, abrangia fatores conjunturais e razões, por assim dizer, de ordem estrutural. Na primeira categoria se encontra o choque produzido pela reforma católica levada a efeito pelos bispos ultramontanos⁵. A tensão, deste movimento resultante, contribui para opor o modelo tridentino (predominantemente sacramental, sob controle eclesiástico) ao secular catolicismo de prevalência devocional (sob influxo de lideranças leigas). Em todo o decurso desta dissertação, especialmente no primeiro capítulo, é apresentado em detalhe, o tanto quanto foi possível, este processo cuja fase inicial marcou a segunda metade do século XIX.

O fator estrutural é aqui compreendido por meio de indicações gerais apontadas por Weber (2009), publicada na obra *Economia e Sociedade*, na seção relativa a sociologia da religião. Segue breve comentário.

O recurso à presente referência implica, como condição da sua boa exploração, numa atenta tarefa de reconhecimento dos limites analíticos e explicativos do instrumento *tipologia*. O *tipo ideal* é uma elaboração conceitual, reúne o que é característico, recorrente e geral numa ordem de eventos. Define o que é *típico* nos diferentes fenômenos sociais (BURKE, 2002). Para se evitar os perigos de uma aplicação equivocada (esquemática) é importante considerar que as tipologias tem um sentido essencialmente aproximativo. Visto que os fenômenos sociais são em regra lábeis, o *tipo* pretensamente puro, isto é, tido por completamente válido, atrapalha mais do que facilita a compreensão dos objetos; o próprio Weber (2009) adverte em passagens diversas que o mundo social é amiúde marcado por gradações e matizes que o tornam impossível de ser plenamente contemplado em tipologias; além disso, para maior apreensão lógica do fenômeno, o *tipo ideal* exige tornar secundário os componentes da mudança, a dimensão diacrônica da existência social (BURKE, 2002). Por conseguinte, os fatores responsáveis pela continuidade das relações sociais são enfatizados em detrimento das tensões (forças transformadoras). Por estas razões algumas tipologias weberianas, no presente trabalho, foram incorporadas como referências de caráter demasiado amplo; contudo, quase inevitáveis em função da correspondência que guardam com o objeto da presente pesquisa.

De acordo com as análises desta dissertação, a experiência religiosa conselheirista em particular, e o catolicismo brasileiro anterior à reforma em geral, eram portadores de uma

⁵ Ultramontanos: partidários da centralização da instituição eclesiástica em torno da autoridade pontifícia, isto é, da Igreja de Roma.

forte tendência *congregacional*. Isto é, marcados por um *tipo* de religiosidade em alto grau definido pela participação ativa e permanente de leigos associados⁶.

Esta característica, fundamental em termos organizacionais e no campo das práticas religiosas, incide diretamente nas relações de hierarquia entre os sujeitos religiosos:

Das consequências do desenvolvimento de uma autêntica religiosidade congregacional de enorme alcance, interessa-nos aqui, sobretudo esta: que agora, dentro da congregação, a relação entre sacerdotes e leigos assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as necessidades dos leigos. (...) Para manter sua posição de poder, [o sacerdote] frequentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos. (WEBER, 2000, p. 313).

A tensão fica ainda mais clara quando se leva em conta o papel específico do sacerdócio no interior de um sistema religioso. O sacerdote é o agente profissional do culto, detentor de um cargo, corporativamente inserido numa “empresa permanente, regular e organizada” cuja função, em grau diverso, se relaciona com a direção das práticas cultuais, com a orientação ética religiosamente determinada e com o trabalho de “[...] delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania.” (WEBER, 2000, p. 314). Em outras palavras isto significa que, em certa medida, o desenvolvimento das atividades sacerdotais, a supremacia religiosa do sacerdote sobre o leigo, depende da correlação de força que o primeiro alcança em detrimento da autonomia religiosa do segundo.

Esta é a pista geral que abri caminho de explicação à algumas indagações fundantes da presente investigação; porquanto corresponde consideravelmente à realidade extraída das fontes aqui examinadas. Entre a pressão *congregacional* e o imperativo sacerdotal, dentro da conjuntura religiosa brasileira marcada pela reforma católica da segunda metade do século XIX, se encontra aqui situada uma importante instância de determinação do conflito analisado. Entretanto, o problema não se esgota nesta referência de ordem geral. Estas reflexões representam apenas um ponto de partida teórico, importante, todavia a exigir posterior aprofundamento.

Para encaminhar o leitor ao universo dos problemas históricos ao longo desta investigação percorrido, não é destituído de importância assinalar alguns aspectos da bibliografia utilizada. São duas as vertentes básicas de leituras subsidiárias do presente

⁶ As Irmandades e Ordens Terceiras, nas vilas e cidades; nas áreas rurais, associações de beatos/beatas ou comunidades de vizinhança regularmente encarregadas da organização de festejos aos santos padroeiros constituíam expressões *congregacionais* de grande força no catolicismo brasileiro vigente no século XIX (questão abordada em detalhe no primeiro capítulo).

trabalho: uma relativa a história da Igreja no Brasil, outra sobre Antônio Conselheiro e Canudos. Em algumas obras estas duas linhas de estudos convergem. Somam-se ainda algumas pesquisas sociológicas a respeito do catolicismo brasileiro, dentro e fora do âmbito dos problemas relacionados ao *conselheirismo*⁷.

Não é tarefa simples trabalhar com os estudos da presença da Igreja Católica no Brasil. Por vezes de difícil acesso, as obras em muitos casos foram produzidas por historiadores, cientistas sociais e teólogos vinculados à instituição eclesiástica, sejam eles clérigos ou leigos. Tal condição não representa, naturalmente, razão específica para descrédito. Mas apesar da erudição e do rigor investigativo de muitos destes autores, em alguns casos registra-se um problema sutilmente delineado: certos trabalhos refletem, em boa medida, a pretensão de autoridade da própria Igreja. Algumas abordagens, por exemplo, tendem à elaboração de problemas relacionados às estratégias de ação pastoral, por consequência, temas como “religiosidade popular”, estrutura eclesiástica ou transformações institucionais são colocados sob a perspectiva desta preocupação. Neste caminho acontecem por vezes determinadas deformações nas quais as relações de dominação social protagonizadas pela Igreja são mitigadas em favor do ideal da evangelização⁸.

Na vasta bibliografia sobre Antônio Conselheiro e Canudos ocupa posição de destaque o trabalho investigativo de José Calasans. Durante cinco décadas (1950-1990) este sergipano, historiador e folclorista, publicou o resultado de muitas investigações. Coletou e disponibilizou grande quantidade de fontes. Contribuiu com uma nova abordagem ao deslocar do discurso oficial para a memória sertaneja o polo de referência documental das pesquisas sobre o assunto. Neste sentido valorizou e ampliou, precedido por Tavares (1951) e sucedido por Aras (19--) e Macedo (1983), a oralidade enquanto recurso metodológico a ser aplicado nos estudos sobre Canudos. Diversificou o enfoque temático ao se debruçar sobre a presença de Antônio Conselheiro em diversas localidades dos sertões da Bahia e de Sergipe. A partir da sua tese de livre docência, defendida em 1951 (CALASANS, 2002), rompeu gradualmente, embora nunca de modo pleno, com as dominantes interpretações consagradas em 1902 com a publicação do livro *Os Sertões* (CUNHA, 2001). Por todas estas conquistas a contribuição de José Calasans é notória nos estudos sobre o *conselheirismo*; esforço de investigação

⁷ Ver seção Fontes e Referências.

⁸ No primeiro capítulo, ao lado da abordagem sobre o processo histórico concreto que interessa a presente pesquisa, tais interpretações são analisadas em conexão com os seus respectivos autores.

importante, constitutivo da renovação historiográfica que o tema atravessou na segunda metade do século XX⁹.

Apesar dos caminhos de pesquisa oportunamente assinalados por Calasans, predomina na esfera acadêmica o interesse pelas questões relativas à Guerra de Canudos (1896-1897) e à organização socioeconômica do Belo Monte (1893-96)¹⁰. Exemplo relativamente recente das preocupações temáticas postas em primeiro plano pela historiografia se encontra na influente pesquisa de Villa (1999). Embora este pesquisador invista na tentativa de maior esclarecimento acerca da perseguição desencadeada pela Igreja contra Antônio Conselheiro, as atenções dirigidas às condições de vida no arraial e ao conflito político-militar ocupam quatro dos cinco capítulos da obra. A maioria das pesquisas apresenta uma mesma inclinação temática. Naturalmente que isto não representa nenhum demérito ao valor das investigações; sua indicação serve aqui para, através do contraste, evidenciar o foco das atenções da presente dissertação.

A relação do clero da Bahia com Antônio Conselheiro e seus adeptos é tratada de modo sumário pela maior parte dos estudiosos. Paradoxalmente ocupa posição secundária mesmo nos estudos relacionados aos problemas religiosos da experiência *conselheirista*. Nesta área é importante assinalar três obras: o ensaio de Hoornaert (1998), a dissertação de Arruda (1993) e, muito especialmente, a tese de Otten (1990). Este último trabalho, além de contar com a grande erudição do seu autor, apresenta uma ampla base documental¹¹.

O objetivo primordial desses autores consiste em analisar o caráter da religiosidade sertaneja, ou, particularmente, a de Antonio Conselheiro. O tratamento das fontes que dão conta do conflito entre clérigos e leigos no contexto da ação *conselheirista* não recebe atenção em primeiro plano. As interpretações daí resultantes não aprofundam empírica e teoricamente no sentido de apreender as posições-motivações religiosas e sociais do problema. Mesmo na pesquisa de Alexandre Otten, que faz avançar os estudos nessa direção, o esforço da investigação não tem como objeto central o problema que funda a presente pesquisa. Por isso, em boa medida é ainda atual uma advertência feita por José Calasans no ano de 1986, na ocasião assinalou: “O relacionamento Igreja Católica-Antônio Conselheiro [...] é muito pouco

⁹ Uma boa análise sobre a obra de José Calasans se encontra num intitulado *José Calasans: a história reconstruída*, do pesquisador Jairo Nascimento (2008).

¹⁰ Belo Monte: denominação atribuída ao arraial de Canudos, situado em território baiano, às margens do rio Vaza-barris. Antônio Conselheiro assim o batizou em 1893 quando aí se fixou junto com os seus seguidores. Sobre a identidade *conselheirista* contida e manifesta na expressão Belo Monte ver dissertação de Guerra (2000).

¹¹ Esta indicação, dentro de um quadro bibliográfico maior mas não completamente conhecido pelo autor desta dissertação, se deve a relativamente recente publicação das obras referidas, às suas valiosas análises e pela ampla circulação que conquistaram entre os estudiosos de Canudos.

conhecido. Sua história ainda não foi levantada. As fontes permanecem guardadas nos arquivos da Igreja e raramente surgem na imprensa da época.” (CALASANS, 1986, s.p.)

Ao contrário do que seria razoável supor, a ausência de prioridade da questão aqui levantada e da análise das fontes correlatas, no âmbito de toda a historiografia sobre Antônio Conselheiro e Canudos, não impediu a construção de modelos e noções que enquadram a experiência religiosa e social *conselheirista* no campo do messianismo, do sebastianismo, do milenarismo e, mesmo, do fanatismo. Decorre daí uma perspectiva na qual se encontra subordinada às disputas das ideias religiosas, a relação de dominação social protagonizada pela Igreja contra os sertanejos; o que representa uma inversão de fatores.

Ao lado desta limitação é possível mencionar outra. Também é lacunar, ao menos em boa medida, o conhecimento sobre a trajetória *conselheirista* nos anos de atuação itinerante do grupo (1873-1893). Neste aspecto o maior avanço foi realizado por José Calasans; contudo, de modo muito mais descritivo que analítico, característica geral da sua obra. Este relativo silêncio historiográfico se relaciona, tal como o que foi mencionado anteriormente, à preferência já assinalada por um repertório temático que privilegia a organização socioeconômica do Belo Monte e a Guerra de Canudos. No presente trabalho o período errante de Antônio Conselheiro e seus adeptos constituiu objeto de especial atenção, porquanto nessa errância emergiu e se definiu o conflito aqui analisado.

Realizar tais comentários a respeito das pesquisas e estudos anteriores a presente dissertação não é desmerecer tão importantes contribuições. Os contornos temáticos mencionados e os limites de investigação apontados não significam que todo esse trabalho de pesquisa, que tem sido construído há mais de um século, seja destituído de valor. A envergadura intelectual e a dedicação de muitos destes pesquisadores são dignas do maior apreço. O horizonte de pesquisa aqui percorrido é tributário desse acúmulo de investigações, deste somatório de esforços, destas muitas pesquisas que remontam o próprio fenômeno geral e se prolongam no tempo com o peso inevitável da historicidade.

Com o mesmo empenho de obter clareza a respeito das insuficiências da historiografia, também as carências metodológicas, documentais e teóricas do presente trabalho foram decididamente apontadas ao longo dos capítulos. Mas apesar desses limites, foi possível com esta dissertação contribuir com algo novo, ou, ao menos, avançar sobre um ângulo de observação ainda não completamente explorado.

As relações no século XIX entre a Igreja e o Estado nacional brasileiro foram analisadas no primeiro capítulo. Com a finalidade de encontrar explicação para as razões que provocaram a oposição da Arquidiocese da Bahia contra Antônio Conselheiro e seus adeptos,

a reforma do catolicismo brasileiro, inaugurada nos primórdios do Segundo Reinado, foi objeto de especial atenção. Por meio deste procedimento não se pretendeu aqui adotar um modelo de interpretação fundado no que Bloch (2001, p. 56) denomina – e combate! – de “ídolo das origens”. Não se trata de esgotar a explicação por meio de relações causais primeiras, afinal, “[...] nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo de seu momento. Isso é verdade para todas as etapas da evolução. Tanto daquelas em que vivemos como de outras.” (BLOCH, 2001, p. 60).

Auxiliado pela fecunda reflexão de Bloch (2001) é possível compreender que as origens não representam um rígido ponto de partida de um processo histórico; isto é, não são o começo estrito de um fenômeno social. São apenas fatores do movimento histórico, pontos de inflexão que alteram relações sociais no interior de marcos que as antecedem e as delimitam. Ademais, como assinalado pelo eminente historiador dos *Annales*, as origens não explicam completamente as condições do presente. Quando bem interpretadas, contudo, se tornam um dos fundamentos da explicação das ações dos homens na confusão aparente ou real dos acontecimentos. Neste sentido, importa ao primeiro capítulo a compreensão de um processo marcado por rupturas e permanências político-religiosas; desta articulação se produziu os fatores responsáveis pelo estabelecimento das relações sociais conflitantes aqui destacadas como objeto de investigação.

No segundo capítulo foi examinada a situação econômica e social do sertão conselheirista. Esta observação ofereceu elementos de análise relevantes à compreensão global dos problemas no interior dos quais, e com a participação dos quais, emergiu o antagonismo investigado. Sem a pretensão de aprofundar o assunto nos seus contornos mais particulares, ou chegar a conclusões definitivas, o esforço analítico empreendido comportou o reconhecimento das origens geográficas, da composição étnica e das condições gerais de existência material dos sertanejos que acompanharam ou colaboraram com Antônio Conselheiro.

Ainda neste capítulo foram cotejadas a obra missionária do padre Ibiapina (1806-1883) e a de Antônio Conselheiro (1830-1897). Esta comparação permitiu avançar no entendimento de aspectos importantes do catolicismo sertanejo, possibilitou entender com maior clareza o distanciamento relativo entre a religiosidade dos *sertões do norte* e às diretrizes religiosas da Igreja à época.

Antes de se prosseguir na apresentação dos capítulos, se faz necessário um esclarecimento preliminar. Apesar do presente trabalho insistir em destacar a existência de um processo histórico marcado por antagonismo e perseguições, não faz parte do seu propósito

ignorar a ocorrência de certo nível de cumplicidade/solidariedade entre uma pequena fração da instituição eclesiástica, representada por alguns membros do clero sertanejo, e Antônio Conselheiro e seus adeptos. Entretanto, a prevalência das relações conflituosas justifica a linha de investigação aqui adotada.

O terceiro capítulo examina, nas suas duas principais seções, uma série de acontecimentos que marcaram a trajetória *conselheirista* na sua relação com clero da Bahia. Nesta parte do trabalho foi empregada a maior parte das fontes consultadas. O conteúdo fundamental deste *corpus* documental pertence a um conjunto de correspondências eclesiásticas encontrado no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. Cartas de padres, missionários e arcebispos constituem a documentação básica da presente pesquisa, porém, não exclusiva. São também apresentadas e analisadas informações colhidas nos manuscritos de Antônio Conselheiro, em documentos policiais da época, nos relatos sobre Guerra de Canudos (1896-1897) e na tradição oral sertaneja.

Na busca por ampla compreensão do objeto de investigação proposto, foi necessário examinar alguns dos aspectos da história da Igreja baiana, sediada em Salvador desde os primórdios da colonização. O Arcebispado Primaz – Arquidiocese de São Salvador da Bahia – foi o centro de comando da oposição eclesiástica contra Antônio Conselheiro e seus adeptos. Em diversos momentos partiu de seus dirigentes, ou de seus emissários, o clamor pela eliminação do grupo *conselheirista*, contra as devotas reuniões e mutirões que a presença do líder leigo ensejava entre as populações sertanejas. Diferentemente de certa ambivalência presente no comportamento do clero sertanejo, os escalões superiores da Igreja baiana manifestaram invariável e unívoca oposição ao *conselheirismo*. Com frequência os prelados da Sé, ou aqueles que lhes faziam as vezes no governo do arcebispado, apelaram tácita ou explicitamente para o uso da força armada. Por esta razão foi importante importância examinar, mesmo que em linhas gerais, o desenvolvimento histórico do Arcebispado da Bahia e, principalmente, as condições sob as quais se encontrava na segunda metade do século dezenove. Não obstante a iniciativa esboçada, se trata aqui de questão que carece de maior esclarecimento. Seja como for, as primeiras picadas deste caminho foram abertas e assinaladas na primeira seção do terceiro capítulo.

Para encerrar esta breve introdução é oportuno assinalar que diante do objetivo da presente pesquisa não foi necessário tratar diretamente da Guerra de Canudos (1896-1897). Este episódio que figura entre os mais sangrentos da sangrenta história do Brasil, teve início por meio de boatos que propalavam iminente invasão *conselheirista* contra a cidade de Juazeiro (Bahia), por ocasião da compra mal sucedida de um partido de madeira para uma

nova igreja em construção no Belo Monte. Atendendo solicitação do juiz de Direito da comarca correspondente, o governo estadual enviou tropas do Exército ao sertão baiano. O efetivo militar destacado, cerca de 130 soldados sob o comando do tenente Pires Ferreira, foi dramaticamente desbaratado pelos *conselheiristas* a meio caminho entre Juazeiro e Canudos, na madrugada do dia 21 de novembro de 1896. Daí por diante o conflito assumiu proporções inauditas, movido pela exploração política dos partidos republicanos em sua disputa. Sob o infundado alarme de restauração da monarquia o problema regional adquiriu dimensões de uma guerra civil, mobilizando os recursos de quase todas as partes do país contra um arraial sertanejo até então ignorado pelos grandes centros urbanos. No dia 05 de outubro de 1897 o Belo Monte foi completamente destruído e sua população exterminada. Conforme as fontes oficiais, de 25 a 30 mil pessoas residiam em Canudos.

Dois dias após o encerramento das operações militares escrevia o então presidente da República ao seu ministro da Guerra:

Rio de Janeiro, 7 de outubro de 1897 – Urgentíssimo – Ministro da Guerra. Monte Santo – A notícia da tomada de Canudos e da confirmação da morte de Antônio Conselheiro foi recebida com gerais aplausos pelo Governo e população que, em suas manifestações de regozijo, aclama com expansiva alegria o exército nacional. Peço a v. ex. que transmita ao general Artur Oscar e às forças do seu comando minhas cordiais congratulações pela terminação dessa campanha excepcional, de modo tão honroso para a República quanto gloriosos para o exército nacional, que, através de tantos sacrifícios, acaba de escrever mais uma página brilhante para a nossa história. Parabéns a V. Ex. a quem saúdo cordialmente. – Prudente de Moraes. (apud MILTON, 2003, p. 134).

Estas palavras representam o epílogo da tenaz perseguição movida pelas instituições oficiais do país contra o sertão conselheirista. Perseguição de muitas, inter-relacionadas faces nascidas com o indisputado pioneirismo da ação eclesiástica na Bahia.

Capítulo 1

Entre o Estado nacional e a religiosidade leiga

1.1 A Igreja na formação do Estado nacional brasileiro

À época da Independência o clero no Brasil era pouco numeroso e desarticulado internamente, condições características do período colonial e mesmo da maior parte do século XIX (HAUCK, 2008). Conforme Neves (2009, p. 384): “Para uma população que, provavelmente, ultrapassava quatro milhões de almas, as paróquias não deviam ir muito além de 600, o que dava a inacreditável média de quase sete mil fiéis por pároco.”¹². A instituição eclesiástica, na esfera secular, se resumia então a um arcebispado: Arquidiocese da Bahia; seis dioceses: de Olinda, Mariana, Rio de Janeiro, São Paulo, Belém e São Luís; duas prelazias: Mato Grosso e Goiás (NEVES, 2009). Esta conformação institucional permaneceu quase completamente inalterada até o final do Império, a modificação ocorrera tão somente com a elevação das circunscrições de Mato Grosso e Goiás ao estatuto de bispados. Além disso, a religião católica no Brasil, tanto em termos de religiosidade como de administração, apresentava uma feição decisivamente leiga. Adiante será apresentado o inconfundível aspecto leigo-devocional deste catolicismo, importa agora explicar no que consistia o controle do poder civil sobre a Igreja: o *regalismo*.

Nos antigos tempos de colônia o clero da América portuguesa, secular e regular, desenvolvia suas atividades sob o comando do governo absolutista português. A autoridade régia sobre o corpo eclesiástico fora promovida por meio da instituição do Padroado: dispositivo político-jurídico fundado na “[...] troca de obrigações e de direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assume assim a condição de *padroeiro*.” (NEVES, 2009, p. 382). Deste modo, a monarquia lusitana se fazia detentora de poderes de governo sobre a Igreja, no reino e nas suas possessões coloniais. Em contrapartida assumia os encargos

¹² Num trabalho pioneiro, Azevedo (2002) estuda as condições do catolicismo vigente no Brasil em meados do século XX. Também para este período era grande e negativa a desproporção entre o número de padres e as dimensões da tarefa pastoral. Como medida para atenuar as dificuldades daí advindas assinala o pesquisador: “[...] embora não cresça o número de sacerdotes, tem aumentado o número de bispos e circunscrições eclesiásticas, o que parece ilógico mas, a meu ver, é uma boa solução temporária para o problema do trabalho paroquial nas regiões distantes e isoladas.” (AZEVEDO, 2002, p. 44).

relativos as tarefas de expansão e manutenção da fé católica nos territórios sob seu controle. Portanto, pelos serviços prestados à religião os reis de Portugal detinham a prerrogativa de Padroeiros. Em consequência deste arranjo político a atividade do clero não sofria ingerência direta da Cúria Romana ou, ao menos, carecia de aprovação régia.

O modelo de relação entre Estado e Igreja adotado pelo absolutismo português forneceu um dos fundamentos políticos do regime imperial. Por meio de negociações estabelecidas com a Igreja de Roma, cujo acordo aparece numa bula papal de 1827, os representantes do governo imperial junto a Santa Sé formalizaram o reconhecimento pontifício ao instituto do Padroado como norma vigente no Império do Brasil – uma das tantas permanências coloniais do novo país independente. Em conformidade com a organização do aparelho estatal que se ia constituindo, a gestão da Igreja ficou sob os cuidados do Ministério da Justiça, através da seção de negócios eclesiásticos. Em 1861 a esta seção foi transferida ao Ministério dos Negócios do Império. Medidas práticas como a fundação de circunscrições eclesiásticas (dioceses e paróquias); nomeação e vencimentos de bispos, cônegos¹³ e vigários¹⁴; autorização para o funcionamento de Irmandades; regulamentação do noviciado das ordens religiosas; arrecadação e redistribuição do dízimo; controle dos bens eclesiásticos constituíam assuntos de Estado, submetidos, inclusive, ao programa orçamentário do governo.

Para Oliveira (1985) o interesse do Estado imperial na manutenção do Padroado, instituição estabelecida na carta constitucional de 1824, ou seja, adotada mesmo antes de ser reconhecida pelo Papa, foi decorrência da compreensão generalizada entre as autoridades do Império sobre a importância da Igreja como instrumento de controle e manutenção da ordem. Esta função social, argumenta o sociólogo marxista acima mencionado, fora desenvolvida na colônia por meio da orientação moral exercida pelo clero. Conforme esta análise, o magistério católico e a propaganda religiosa deliberadamente legitimavam a dominação paternalista na medida em que difundiam valores assentados no dever da obediência, especialmente devida ao Trono.

Em uma linha de interpretação convergente assinala Azzi (1991, p. 177) que a “[...] doutrina da Igreja serve [...] de valiosa colaboração para a manutenção da ordem social e do poder constituído, vinculando os súditos através da obrigação de consciência.”

¹³ Cônego: padre secular integrante de órgão colegiado diocesano ou arquidiocesano (cabido). Exerce função administrativa de relevo no governo da diocese/archidiocese e desempenha atos litúrgicos de prestígio.

¹⁴ Vigário/pároco: sacerdote incumbido da direção de uma freguesia/paróquia: circunscrição administrativa primária, de abrangência local.

Num exame realizado sobre o debate religioso da Constituinte de 1823, Neves (2009) apresenta e analisa excertos de discursos proferidos no plenário nos quais surge com frequência a preocupação com um provável aumento da insubordinação popular em decorrência de um possível enfraquecimento da Igreja e do catolicismo. Daí a supremacia da tese, e sua subsequente adoção constitucional, acrescenta o autor, da união entre os poderes temporais e espirituais para a consolidação da ordem pública e do bom governo dos súditos¹⁵.

A permanência do catolicismo como religião oficial da nação independente não deve ser considerada isenta de dificuldades para a instituição eclesiástica. As condições da institucionalização da Igreja no interior do Estado imperial foram responsáveis por uma precária autonomia do episcopado no âmbito da administração religiosa, isto é, na esfera específica da sua atuação. O regalismo característico do regime marcou de modo decisivo a hierarquia católica deste período. Mesmo considerando a importante participação de membros do clero nos movimentos liberais ou durante as legislaturas do Primeiro Reinado e Regência¹⁶, a situação institucional da Igreja não deixou de ser de ampla dependência em relação ao poder civil. O instituto do Padroado impedia os prelados brasileiros dispor de plena autonomia na adoção de diretrizes administrativas e na implementação das medidas práticas correspondentes. Contudo, a dificuldade vivida pela Igreja por conta da sua vinculação ao poder estatal não significava inexistência de privilégios, inclusive financeiros, concedidos ao credo católico e aos seus representantes oficiais.

Além da subvenção pública que embora parca remunerava padres e bispos por todas as regiões do país e oferecia algum nível de investimento para edificação/reforma de templos, o artigo 5º da Constituição de 1824 não só estabelecia o catolicismo como religião do Império como também proibia a manifestação pública de outros cultos. Numa época em que tem início a entrada de ministros e missionários protestantes no território brasileiro por conta dos tratados comerciais com a Inglaterra e devido as correntes de imigração, orientadas especialmente para as províncias meridionais, esta medida constitucional representou

¹⁵ No conjunto dos fatores responsáveis pela manutenção da religião católica como religião oficial do Império as razões políticas imediatas não excluem, evidentemente, o peso da tradição, isto é, a influência da cultura. Devido aos limites da presente pesquisa não é possível proceder aqui ao exame desta questão de tão grande complexidade.

¹⁶ Nas três primeiras legislaturas do Império (1826-1829, 1830-1833, 1834-1837) os clérigos compunham cerca de ¼ dos integrantes da Câmara dos deputados. Segundo Santirocchi (2011), a proeminência de membros do clero católico nas funções parlamentares deste período se deve, em boa medida, ao papel chave que desempenhavam na organização das eleições: eram os vigários que alistavam e reconheciam os eleitores de primeiro grau. Disposição alterada, a partir dos anos de 1840, pela introdução de leis eleitorais que transferiram para o funcionalismo civil às tarefas até então realizadas pelo funcionalismo eclesiástico.

importante garantia à supremacia religiosa e social do clero católico diante dos representantes estrangeiros de outras confissões cristãs.

Se por um lado o *status* de religião oficial, a exclusividade legal de manifestação de culto e a subvenção pública constituíam privilégios da Igreja no Império, por outro, o regalismo representava consideráveis limites criados pelo poder civil ao corpo eclesiástico.

As medidas regalistas aparecem com clareza nos termos da Constituição de 1824. No artigo 102, inciso II, ficara estabelecido que “[...] é atribuição do Imperador ‘nomear Bispos, e prover os benefícios eclesiásticos’” (CAMASSO, 2010, p. 6169). Ainda neste mesmo artigo, no inciso XIV, aparecia instituído o *beneplácito régio*: dispositivo jurídico que “[...] previa a necessidade do assentimento estatal, isto é, do Imperador, para permitir a entrada em vigor dos atos das autoridades eclesiásticas, ao menos no âmbito externo.” (CAMASSO, 2010, p. 6170).

Por meio da Lei nº. 231, de 23 de novembro de 1841, foi instituído o *recurso a Coroa*, isto é, o direito “[...] aos que se sentissem ofendidos pelos tribunais da Igreja, quer fossem eclesiásticos ou leigos, invocar a proteção da Coroa ou interpor junto a ela recurso.” (CAMASSO, 2010, p. 6170). Famigerado caso de utilização deste dispositivo, com evidente prejuízo da autoridade episcopal, ocorreu na chamada *Questão Religiosa* (1872-1875). Adiante os episódios deste problema serão analisados.

Algumas medidas jurídicas e circunstâncias anteriores a promulgação da lei de 1841 demonstram de modo expressivo a orientação política da Regência em relação ao funcionamento da Igreja. Orientação cujo sentido geral obteve plena vigência durante o Segundo Reinado. No conjunto das determinações adotadas pelo do Ato Adicional de 1834 foi instituído, pelo artigo 10º § 1, o poder das Assembleias Provinciais em assuntos de administração religiosa: competência para definir circunscrições eclesiásticas e regulamentar atividades de conventos e associações leigas. O §7 do mesmo artigo “[...] estabeleceu que todos os eclesiásticos que recebiam a minguada cômgrua das folhas do Tesouro, ficavam oficialmente reduzidos a funcionários públicos.” (VIEIRA, 2010, p. 205). Ainda por este mesmo período, mais precisamente no dia 07 de abril de 1835, o padre Antônio Feijó, um destacado regalista, foi eleito regente único do Império.

Mesmo considerando que as restrições regalistas não tiveram na prática alto grau de efetividade, ou, o que é mais provável, as tiveram de modo variado devido as circunstâncias de tempo e lugar, a Constituição do império e as leis posteriores a 1824 não deixam de testemunharem a posição tutelada da Igreja em relação ao Estado.

A orientação regalista se fazia presente nas fileiras do próprio clero. Nas primeiras décadas do século XIX dois fatores contribuíam para isso: o curso de Direito Canônico pela Universidade de Coimbra, formação que tornava o clero ilustrado afeita às doutrinas da soberania Real; e, a herança das antigas práticas adquiridas sob o regime absolutista português, legado que cristalizou por algum tempo padrões de conduta política no interior da instituição eclesiástica.

Após a Independência a Igreja Católica no Brasil contava com dois projetos de organização interna que dividiam politicamente o clero em campos opostos. De um lado, Feijó e os partidários de uma Igreja nacional, anti-celibatária, sob a administração do poder civil erigido pelos representantes da nação. Este grupo formou uma fração destacada durante a primeira metade do século XIX e se notabilizou por sua orientação liberal. Do outro, D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), arcebispo Primaz, e D. Marcos Antônio de Sousa (1771-1842), bispo do Maranhão: representantes de um setor eclesiástico defensor de uma Igreja identificada ao Trono. O choque entre estas duas correntes não raro se manifestou na imprensa e na Câmara dos Deputados. Nos dois casos se tratavam de posições alinhadas ao Estado regalista: uma liberal, outra absolutista¹⁷.

Marcante episódio do vigor regalista do clero à época aparece numa sessão da Câmara dos Deputados realizada no dia 12 de julho de 1827. Nesta ocasião o objeto da controvérsia parlamentar girava em torno “[...] das Bulas Pontifícias elevando a bispados as prelazias de Goiás e Mato Grosso.” (SOUSA, 1957, p. 96). A Comissão dos Negócios Eclesiásticos, composta integralmente de padres (entre eles o então deputado por São Paulo, Diogo Antônio Feijó) aproveitou a oportunidade para ler um parecer favorável às diversas prerrogativas do poder temporal sobre o poder espiritual. Conforme Sousa (1957) o documento apresentava forte censura a iniciativa pontifícia, lançando mão dos seguintes argumentos:

1º) ao imperador cabia prover aos benefícios eclesiásticos; 2º) os cabidos criados nas Bulas eram “desnecessários aos interesses da Igreja”, reduzidos que estavam ao único emprego de recitar ou cantar os ofícios divinos; 3º) cumpria ao Pontífice Romano recomendar a necessária e honesta subsistência aos ministros da Igreja, mas não lhe competia “taxar quantidade, o que dependia das circunstâncias da Nação”; 4º) escapava à competência do Sumo Pontífice determinar a instituição de seminários com dotação conveniente, só lhe cabendo recomendar a criação de tais estabelecimentos segundo os votos do Concílio de Trento. (SOUSA, 1957, p. 97).

Em outras questões, porém, prevaleceram as diretrizes romanas. Assim foi o caso relativo da campanha parlamentar pela abolição do celibato, promovida Feijó neste mesmo

¹⁷ Assinala Azzi (1991) que as doutrinas políticas liberais que chegaram ao Brasil entre as décadas finais do século XVIII e as primeiras do século XIX encontraram especial aceitação nos estratos mais baixos do clero urbano; já os bispos, acrescenta o autor, se mantiveram fiéis ao Estado absolutista.

ano de 1827. Contra o projeto de lei que autorizava o casamento dos padres figuravam nos debates parlamentares e nos artigos da imprensa a voz de D. Romualdo, também a do padre Luís Gonçalves dos Santos e de frei Antônio Dias. Depois de muitas controvérsias e ataques pessoais a proposta parlamentar foi vencida. Apesar do apoio do jornalista Evaristo da Veiga e da adesão do influente deputado liberal Bernardo de Vasconcelos, não foi possível obter aprovação a uma matéria tão radicalmente contrária a doutrina de Roma, embora correspondente aos costumes do clero brasileiro.

Após as três primeiras décadas do século XIX o clero liberal brasileiro adentrou numa progressiva fase de enfraquecimento político dentro e fora do Estado imperial. A conjuntura, inclusive internacional, não lhe era favorável. Por esta época a Santa Sé, engajada na Restauração e na Santa Aliança, combatia decididamente a maçonaria e o liberalismo. No cenário nacional a ofensiva conservadora se fortalecia como medida de fortalecimento da unidade nacional, desgastada pelas diversas revoltas do período regencial. Dentro da Igreja os bispos, vinculados a Coroa, lançavam mão de variados meios para por em ostracismo o clero progressista:

Acontece, porém, que essa parcela [liberal] tão destacada do clero brasileiro foi sendo progressivamente marginalizada dentro da própria instituição eclesiástica a partir dos anos 40 [do século XIX]. Acusados de envolvimento nas questões políticas em detrimento do seu ministério sacerdotal, esses padres passaram a encontrar a oposição do episcopado. Contra muitos havia ainda a agravante de não serem fiéis à observância do celibato eclesiástico. Em vista disso, vários deles foram preteridos nos concursos eclesiásticos, enquanto outros foram transferidos de paróquias situadas nos centros urbanos para o interior, e alguns até suspensos do múnus sacerdotal. (AZZI, 1992, p. 106).

Mais adiante acrescenta o autor:

Foi exatamente visando transformar o episcopado numa força capaz de conter o ímpeto dos clérigos liberais que a partir do Segundo Reinado, foram escolhidos pela Coroa bispos de profunda convicção religiosa, mas simultaneamente marcados por uma visão sociopolítica conservadora. (AZZI, 1992, p. 106).

A “convicção religiosa” destes prelados indicados pela Coroa para assumir as dioceses do país, tinha relação direta com a orientação conservadora que portavam. Uma e outra eram expressões de uma corrente eclesiástica que então se desenvolvia numa ampla escala internacional: o ultramontanismo. Foi precisamente sob o comando dos bispos ultramontanos que, a partir da década de 1840, teve início um movimento de reforma do catolicismo brasileiro. Em meio a permanência do regalismo, em certa medida devido ao seu funcionamento, novas relações começaram a surgir no país, na vigência do Segundo Reinado, entre a instituição eclesiástica, o Estado e a população católica.

1.2 Religiosidade devocional: fundamento do catolicismo leigo

O catolicismo no Brasil do período aqui examinado apresentava uma característica fundamental: o seu culto era predominantemente leigo. Em outras palavras, as práticas religiosas cotidianas tinham nas instituições e agentes leigos seus principais promotores. Especialmente nas vastidões rurais esta configuração histórica marcava a sociedade brasileira.

As Irmandades e Ordens Terceiras, associações religiosas leigas cuja principal atividade consistia na promoção do culto a um santo particular, representavam importantes núcleos de práticas devocionais nas cidades e vilas. De modo regular ou em certas ocasiões estas organizações contratavam os serviços eclesiásticos. Assim ocorria, por exemplo, nas solenidades festivas em homenagem ao santo padroeiro dos associados. Também construíam e cuidavam da manutenção de igrejas, capelas e cemitérios; ofereciam aos seus associados serviços religiosos (funerais, missas, etc.) e assistência de tipo social (serviços médicos, de lazer, etc.). Quanto a composição de classe não havia homogeneidade entre elas. Internamente, contudo, tendiam a congregar pessoas de uma mesma posição social. A este respeito assinala Oliveira (1985, p. 130): “A irmandade do Santíssimo, por exemplo, era a irmandade da elite local, enquanto a irmandade do Rosário era aberta à massa, diversificando-se por vezes em irmandade dos brancos, dos pardos e dos pretos.” Se por um lado, conforme o direito civil e canônico os estatutos das Irmandades e Ordens Terceiras careciam de aprovação régia e eclesiástica, por outro, a sua gestão não dependia da Igreja.

No mundo rural, domínio onde se fazia especialmente agudo o problema da escassez de padres, os leigos desenvolviam atividades religiosas de grande destaque. A preparação das festas de padroeiro era quase sempre presidida por “ [...] um festeiro ou ‘dono da festa’, encarregado de organizá-la e pagar parte das despesas.” (QUEIROZ, 1976, p. 111). Certas atividades religiosas rotineiras como *puxar* ladainhas, *tirar* esmolas para obras de caridade e rezar o terço em público eram, em regra, dirigidas por beatos e beatas: leigos conhecidos por um modo de vida particularmente devoto. Destaque religioso num grau ainda maior portavam os *conselheiros*. A compreensão do papel religioso destes notáveis predicadores é fundamental para o propósito do presente trabalho:

Assim eram designados [conselheiros] no sertão os andarilhos e pregadores de sermões, chamados ‘conselhos’ por não provirem de padres ordenados... isso informal e oficiosamente, ou seja, conforme categorias da religiosidade popular não oficialmente reconhecidas pela Igreja. (GALVÃO, 2001, p. 32-33)

Nas ermidas, isto é, locais de culto quase sempre afastados das aglomerações urbanas, atuavam os ermitões. Portando um modo de vida ascético, o ermitão se dedicava à organização, limpeza e manutenção de sítios considerados sagrados; inclusive prestavam importantes serviços de acolhimento aos romeiros que demandavam tais lugares. Em torno deste leigo era comum a formação de grupo de adeptos que o auxiliavam nos trabalhos da ermida.

Festeiros, beatos, conselheiros e ermitões constituíam lideranças religiosas espontaneamente instituídas pelas comunidades rurais das quais faziam parte; eram reconhecidos e legitimados pela mesma experiência social, compartilhada permanentemente. Protagonizavam ou exerciam influente participação nas práticas devocionais – procissões, romarias, folia dos santos, novenas, reza de terços, etc. – cuja importância cotidiana excedia o valor socialmente atribuído aos ritos sacramentais.

O controle eclesiástico sobre os agentes leigos, especialmente das áreas rurais, era precário. Entre outras razões, porque na maior parte das regiões interioranas a presença dos representantes da Igreja ocorria de modo bastante esporádico: durante a *desobriga* e nas ocasiões das *santas missões* (também denominadas de *missões populares* ou *missões itinerantes*). No primeiro caso se tratava da visita do vigário ao interior da sua freguesia, atividade realizada não rara vezes com intervalos mais que anuais. A tarefa era difícil por conta do avultado tamanho das circunscrições paroquiais. A precariedade das estradas e a insuficiência dos meios de transporte também concorriam para aumentar as dificuldades. Quase sempre os caminhos eram percorridos em lombo de mula. A *desobriga* tinha por finalidade primordial a distribuição do *pasto espiritual*, isto é, a oferta dos sacramentos: batismo, comunhão, casamento etc. Apesar da sua inconstância e limitada abrangência, essa atividade rendia consideráveis emolumentos.

As *santas missões* constituíam um modo de tarefa pastoral até certo ponto análoga, porém, na maioria dos casos realizada por ordens religiosas. A partir de meados do século XIX missionários estrangeiros a intensificaram. De acordo com Silva (1982, p. 33) a “[...] formação cristã da gente sertaneja deve-se basicamente às missões itinerantes.” Alterando a rotina dos sertões, a empresa constituía “[...] o momento privilegiado e específico da atividade catequética, da ação evangelizadora [...] Surgiram para suprir a omissão negligente dos párocos e mesmo sua ausência junto às populações rurais.” (SILVA, 1982, p. 33).

Excetuando a *desobriga* e excluídos os dias das *santas missões* – em geral os missionários permaneciam cerca de dez dias com as comunidades visitadas – a maior parte da

população rural se encontrava distante da instituição eclesiástica, não raro esquecida pelo mundo oficial da Igreja.

O altar do templo não constituía o centro das práticas culturais cotidianas. Além das ermidas, em geral espalhadas pelos sertões, de notável relevância devocional eram as capelas rurais e mesmo as urbanas. Igualmente importantes, os oratórios distribuídos pelas ruas das cidades e vilas, ou conservados na intimidade doméstica, ensejavam a prática amplamente difundida da reza do terço. Como assinala Azzi (1977, p. 27): “[...] um dos costumes tradicionais do período colonial e imperial era a reza do terço ao cair da noite, em procissão pelas ruas ou diante dos oratórios erigidos nas esquinas.”¹⁸

Muito especialmente pela via da oralidade e pelo âmbito familiar o patrimônio religioso era assimilado, preservado e transmitido.

A este mundo católico em grande medida leigo e privado somavam-se componentes religiosos de origem africana e indígena. Tais condições criavam limites significativos à difusão de um sistema doutrinário rígido; em consequência, se tornava pouco exequível a vivência cotidiana da fé dentro dos marcos regulatórios da ortodoxia. Na maior parte das práticas religiosas o caráter devocional e a autonomia leiga se reforçavam mutuamente. Daí a preocupação de vários bispos que, ciosos da supremacia religiosa do clero, se engajaram numa luta pela reforma do catolicismo no Brasil. Este movimento teve início no Segundo Reinado e atingiu seu auge na primeira época republicana.

No catolicismo (devocional) aqui examinado o culto particular aos santos possuía importância bem superior ao valor socialmente atribuído aos sacramentos. Afirma Azevedo (2002, p. 36): “[...] a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiros da cidade ou freguesia, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou pessoas [...]” Otten (1990, p. 97) assinala: “[a] fé na força e no poder do santo é a medida de religião do povo.” Escreve Oliveira (1985, p. 114) que este catolicismo, por ele conceituado de popular, tem por base “[...] as representações e práticas relativas ao culto dos santos e a transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal.”

Diante do exposto é oportuno assinalar uma importante definição inscrita na polissêmica expressão *religiosidade popular*, por extensão aplicável ao conceito de *catolicismo popular*:

[...] religiosidade popular [...] não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica – incluindo-se aí toda a documentação oficial da Igreja e

¹⁸ Ainda hoje na cidade de João Pessoa, Paraíba, é possível encontrar em ruas e praças, nichos com santos cuidadosamente ornamentados.

todos os teólogos elaboradores da doutrina –, independência essa ao caráter sistemático do catolicismo oficial, materializada em uma explosão quase íntima ao “sagrado”, humanizando-o, sentindo-o próximo, testando-o e sentindo sua força por métodos criados, não pelo clero, mas pelos próprios devotos, métodos esses que são transmitidos, em sua grande totalidade, oralmente. Em suma, o vivido em oposição ao doutrinal. (CÂMARA NETO, 200?, s.p.)

Tem intercessão de sentido entre o que é ampla e quase sempre imprecisamente designado *catolicismo popular*, e, o que é chamado aqui de *catolicismo devocional*. No entanto, esta convergência de sentido não exclui um deslocamento de ênfase. No primeiro caso o peso da estratificação social é posto em primeiro plano como nível de realidade determinante das formas religiosas. Nesta perspectiva se considera *popular* as expressões católicas das classes sociais exploradas, economicamente subalternas, iletradas. No segundo caso, como assinalado acima, a heterogeneidade das formas da religião é considerada uma resultante, principalmente, da correlação entre influências leigas e eclesiásticas; fenômeno que perpassa as fronteiras de classes, conferindo a estas, na esfera religiosa, unidade superior as diferenciações advindas da estratificação social. De acordo com entendimento alcançado no presente estudo, esta última interpretação parece mais adequada à compreensão da divisão fundamental do catolicismo brasileiro do período em análise. Mas seja como for é preciso levar em conta que nos processos históricos concretos, isto é, no mundo dos homens e suas condições de vida, os fatores responsáveis pela instauração do mundo social formam um composto de relações inseparáveis e interdependentes. Em outras palavras, os níveis de realidade são separáveis apenas no horizonte intelectual. Na experiência histórica aqui analisada, especificamente, quanto mais se desce na escala social mais próximo se fica da religiosidade devocional, sobretudo no sentido da sua autonomia em relação ao clero; porquanto os produtores da religião oficial, isto é, os escalões superiores da instituição eclesiástica, mais facilmente encontram canais de influência nas classes dominantes – da qual são parte – em função de contatos culturais mais estreitos e de interesses econômicos e políticos compartilhados. É também necessário ter em conta que as formas “devocional/popular” e “sacramental-oficial” não representavam fronteiras estanques, certo nível de influência recíproca constituía realidade permanente.

A rarefeita e inconstante presença eclesiástica pela maior parte do território nacional contribuiu sensivelmente para à afirmação de autonomia religiosa entre leigos. O difuso caráter devocional desta religiosidade, cujas raízes remontam o período colonial, atuou, com o passar do tempo, de modo a restringir às pretensões de controle eclesiástico. Ao contrário do que ocorrera nos países católicos da Europa, nos quais o Concílio de Trento (1545 a 1563) repercutiu de maneira mais imediata e com maior êxito, no Brasil prevaleceu um quadro

religioso pouco clericalizado desde os primórdios da colonização até o final do século XIX. Os espaços cotidianos de culto e as devoções aos santos se encontravam distantes da direção sacerdotal; como visto anteriormente, os agentes e as instituições leigas desenvolviam atividades religiosas privativas. Num aparente paradoxo, este protagonismo dos leigos assegurou a consolidação do catolicismo nos sertões do país e nos recantos das cidades, ainda que suas expressões não coincidissem completamente com o modelo eclesiástico.

Apesar do catolicismo ter permanecido como religião de Estado e o clero subvencionado pelo erário público; não obstante a ampla disseminação do credo católico no conjunto da sociedade brasileira, a instituição eclesiástica no Brasil do século XIX se encontrava diante de dois problemas que enfraqueciam sua força política e reduzia sua importância social: de um lado, o regalismo; do outro, a autonomia religiosa dos leigos. Contra esta situação se levantou um movimento político e religioso dirigido pelos bispos brasileiros; a partir de meados do século XIX passaram a tremular nas dioceses do país as bandeiras do ultramontanismo e da religiosidade tridentina.

1.3 A Reforma católica no Brasil

O ultramontanismo constituía uma destacada força católica no século XIX. A estratégia fundamental da corrente ultramontana consistia na centralização da Igreja a partir da Cúria Romana. A sua supremacia foi consolidada no interior da instituição eclesiástica por ocasião do Concílio Vaticano I (1869-1870). Ao lado do objetivo de centralização institucional, os partidários da Igreja de Roma reclamavam igualmente a universalização do programa tridentino, isto é, lutavam pela a dominância da religiosidade de base sacramental, defendida e adotada pelo Concílio de Trento (1545 a 1563).

No Brasil o movimento pela reforma do catolicismo, iniciado nos primórdios do Segundo Reinado, comportou o duplo aspecto da exigência ultramontana: centralização e clericalização. Dirigido por uma fração crescente do episcopado nacional, com o auxílio de Roma, o movimento contou com as atuações pioneiras de D. Antônio Ferreira Viçoso (nomeado bispo do Maranhão em 1844) e D. Joaquim Antonio de Melo (empossado na diocese de São Paulo em 1851). A partir da década de 1860 o bispo do Pará, D. Macedo Costa, assumiu a liderança do movimento acompanhado por D. João Antônio dos Santos

(Diamantina), D. Pedro Maria de Lacerda (Rio de Janeiro), D. Luís Antônio dos Santos (Ceará) e D. Vital de Oliveira (Olinda).

Conforme assinala Azzi (1992, p. 30), este movimento implementou uma “[...] reforma autoritária, imposta de cima pra baixo, sem participação popular no projeto.”

Numa avaliação menos negativa do movimento, Santirocchi (2011) faz uma crítica ao conceito de romanização, em geral empregado pelos pesquisadores para definir a reforma dos bispos ultramontanos. Segundo este historiador:

[...] o movimento de reforma da Igreja Católica, buscando uma identidade própria, ou uma autoconsciência, não pode ser apresentado somente como “repressor” como insinua o conceito *romanização*, porque fundamentalmente não o era (SANTIROCCHI, 2011, p. 33, grifo do autor).

O argumento em questão tem o propósito de combater as interpretações que definem o movimento pela reforma do catolicismo brasileiro como mera correia de transmissão das diretrizes romanas. O autor chama atenção para as iniciativas e proposições nascidas no interior do episcopado nacional, evidências da considerável autonomia do projeto no Brasil. No entanto Santirocchi (2011), doutor em história pela Pontifícia Universidade Gregoriana, esboça uma concepção de Igreja semelhante à visão dos prelados reformadores, pois entende derivar tão somente dos interesses da reforma a “autoconsciência” da Igreja. Mesmo que se considere Igreja sinônimo de clero, não deixa de ser autoritária esta concepção “de identidade própria”; porquanto o clero não atua no vazio, identidade não é essência, é relação social. A legitimidade da “autoconsciência” da Igreja necessita de ser referenciada pela congregação dos fiéis e não apenas por um programa particular, sob pena de se por em execução uma movimento imposto “de cima” na simples e feliz expressão de Azzi.

Os pesquisadores dominicanos Almeida e Moura (2000) também apresentam uma visão sobre a reforma católica que resulta numa imagem branda da intransigência eclesiástica na sua luta pela supremacia religiosa clero. Num artigo publicado na prestigiosa coleção *História Geral da Civilização Brasileira*, estes dois pesquisadores afirmam que o “[...] catolicismo popular é admitido e mesmo valorizado pela reforma patrocinada pela Santa Sé na segunda metade do século XIX, desde no entanto que submetido ao controle da hierarquia.” (MOURA; ALMEIDA, 2000, p. 325). Ora, ao se buscar conciliar no terreno da análise a valorização das formas da piedade leiga com a subordinação destas mesmas formas ao controle eclesiástico, perde-se de vista algo fundamental, isto é, que o “catolicismo popular” se desenvolveu precisamente na medida da sua independência frente à ação sacerdotal. Portanto a sua efetiva valorização demanda o reconhecimento da sua autonomia.

Por um lado, a reforma reivindicava a subordinação da Igreja no Brasil à Santa Sé; por outro, buscava fixar no conjunto da população brasileira uma religiosidade sacramental e doutrinária. Assim, ao mesmo tempo que fortalecia o ultramontanismo e atualizava o Concílio de Trento, redefinia o papel da hierarquia eclesiástica no país à época tão particularmente marcado por mudanças econômicas, culturais e políticas¹⁹.

Para contribuir na realização da tarefa reformadora os bispos brasileiros solicitaram de Roma, intermediados pela Coroa, o envio de novas ordens e congregações religiosas. Antes mesmo do movimento reformador se iniciar, uma experiência análoga se realizara com a chegada dos lazaristas (1820). Com o advento do Segundo Reinado teve início a entrada no país de capuchinhos (1840), o retorno dos jesuítas, (1842/1866)²⁰, a entrada de frades dominicanos (1881) e salesianos (1883). Diferente da antiga ascendência portuguesa que caracterizava os membros das ordens tradicionais, os novos institutos eram compostos predominantemente por italianos e franceses. Estes religiosos “[...] se tornaram os defensores declarados da implantação do modelo eclesial no Brasil.” (AZZI, 1992, p. 93).

A disposição da Santa Sé no envio de seus agentes é inequívoco testemunho da ativa participação pontifícia na reforma do catolicismo brasileiro. No ambiente católico que paulatinamente vai sendo construído no país, os lazaristas franceses exerceram extraordinária influência nos trabalhos de direção e de ensino dos seminários diocesanos. Capuchinhos e jesuítas se destacaram no trabalho missionário junto às populações rurais, foram os protagonistas imediatos dos esforços de revitalização das *santas missões* “[...] que tomam dentro do plano de reforma um grande incremento no Segundo Império.” (FRAGOSO, 2008, p. 209).

A fundamental participação da Coroa na tarefa de trazer as novas ordens e congregações estrangeiras²¹ contrastava vivamente com o tratamento dispensando por este mesmo governo às ordens tradicionais, presentes no Brasil desde o período colonial: beneditinos, franciscanos, carmelitas, mecerdários, usurlinas, clarissas, concepcionistas, carmelitas descalças e outras. Com efeito, se por um lado o imperador promovia a chegada das novas ordens estrangeiras; por outro, criava obstáculos àquelas formadas por nacionais. No ano de 1855, por exemplo, o Ministério da Justiça determinou o fim do noviciado para as

¹⁹ No Brasil da segunda metade do século XIX ocorreram transformações sócio-econômicas importantes: crise do escravismo, imigração europeia, incremento do protestantismo, expansão acentuada da vida urbana e do ideário liberal, etc. Muitas dessas transformações não raro assumiam expressões anticlericais e apontavam para emergência de um Estado não confessional.

²⁰ O padre e pesquisador Azevedo (1983, p. 83) assinala que “[...] os jesuítas italianos foram ultramontanistas não por política, mas em razão da própria espiritualidade inaciana.”

²¹ O historiador e frei Fragoso (2008, p. 204) assinala que o “[...] Governo imperial chega mesmo a interceder junto ao Governo da Itália para que não impeça a vinda de missionários italianos para o Brasil”.

antigas ordens. Esta medida, que na prática significava a extinção gradual dos institutos por ela afetada, vigorou até o final do Império.

A ambivalência governamental no trato do problema relativo ao clero regular testemunha, uma vez mais, o peso do regalismo sobre o funcionamento da Igreja. A razão para o desigual tratamento do governo imperial à questão dos regulares, comportamento que favoreceu a reforma dos bispos ultramontanos, em boa medida se relacionou ao caráter politicamente conservador da reforma católica. Não obstante os prelados estivessem engajados numa luta pela autonomia da Igreja contra o controle estatal, e apesar de suas declarações de indiferença a qualquer forma de governo temporal, “[...] na prática os bispos se manifestam concretamente a favor da monarquia.” (AZZI, 1992, p. 65).

Conforme Fragoso (2008, p. 204) a política adotada pela Coroa em detrimento das ordens religiosas nacionais, precisamente num momento de promoção às estrangeiras, obedecia a dois imperativos: “Razão econômica: os bens das ordens religiosas [tradicionais] caíam nas mãos do governo[...] Razão política: toda uma linha de ‘europeização’ seguida pelo governo imperial”. Esta explicação, especialmente no seu aspecto político, necessita de maior esclarecimento. Afinal, em que consistia a “europeização” mencionada e quais suas consequências políticas para o Estado imperial? O episcopado deste período se ressentia, cada vez mais, da contradição de pertencer à estrutura do Estado brasileiro ao mesmo tempo em que fazia parte de uma instituição supranacional em contínuo processo de centralização. Os novos religiosos não escapavam deste embaraço que, ao menos potencialmente, criava dificuldades ao exercício do regalismo. Apesar das novas ordens chegarem ao “[...] Brasil sob controle jurídico e numérico do governo [...]” (FRAGOSO, 2008, p. 204), algumas tensões ocorreram. Não existia, contudo, comportamento político uniforme entre as novas ordens, tampouco havia da parte do Governo. A ambiguidade era tônica:

Uma nota, porém, bem característica dos missionários capuchinhos italianos é certa “*docilidade*” ao governo imperial. O contexto histórico os colocava, é bem verdade, sob forte dependência do governo regalista, mas o fato de eles gozarem predileção, por parte do imperador, os diferenciava dos lazaristas franceses, acusados constantemente, em nossas assembleias ou nos jornais, de jesuítas ultramontanos, “obscurantistas”. (FRAGOSO, 1998, p. 23, grifo do autor).

Adiante acrescenta o historiador da Igreja:

No tocante a essa docilidade ao governo imperial, por parte dos capuchinhos italianos, cumpre, porém, fazer-lhes justiça, por atitudes de independência, quando em sua ótica achavam que o governo exorbitava suas atribuições específicas. (FRAGOSO, 1998, p. 24).

A “independência” da ordem era reivindicada por seus membros quando se tratava de ingerência ou censura imperial contra o próprio instituto, não ocorria em defesa da Igreja no

seu conjunto. Deste modo procederam os frades italianos contra o decreto 373 de 30 de agosto de 1844: medida, posteriormente revogada, que limitava os direitos dos superiores da ordem em proveito do governo diocesano; isto é, em última instância, em proveito da própria Coroa.

A política oficial de marginalização das antigas ordens e de ingresso das novas também recebe pela bibliografia especializada a seguinte explicação:

[...] não desempenhavam [as ordens tradicionais] mais aquela função social que interessava ao Estado – a de manter a unidade religiosa e moral do todo – ficando seus membros nos conventos das cidades, sem sair para as missões junto aos índios, as visitas de desobriga, as missões populares, etc. Para fazer funcionar o aparelho eclesiástico, o Estado precisava modernizá-lo: se as ordens tradicionais não se reformavam, ele as suprimia e as substituía por outras mais ativas e dinâmicas. (OLIVEIRA, 1985, p. 156).

A modernização referida acima em parte foi ao encontro das aspirações ultramontanas. Entretanto a insolúvel contradição permanecia: a Igreja até certo ponto era promovida pelo Império e, todavia, se encontrava tutelada e dependente das políticas de Estado. Esta confortável e limitante posição institucional esvaziava consideravelmente o poder dos prelados no interior da administração que deviam presidir. A reestruturação dos seminários à época oferece outro bom exemplo deste problema.

O movimento reformador atuou com empenho no campo do ensino seminarista. Instrução teológica apologética e disciplina sacerdotal constituíam importantes orientações dos programas de formação do presbíteros. Os estudos, com duração de nove anos, eram divididos em cinco anos de formação geral (filosofia, latim, francês, história universal, etc.) e quatro de teologia. Graças aos esforços dos bispos brasileiros, na década de 1870 todas as dioceses do país dispunham de seminários. Muitos desses estabelecimentos foram entregues à direção dos padres lazaristas: agentes europeus, especialmente franceses, com experiência reconhecida nesta área de atuação.

Na fundação e manutenção desses estabelecimentos de ensino o episcopado contou com o importante concurso financeiro do governo imperial. Mas, se por um lado o governo favorecia a reforma também neste particular, por outro, a controlava ao ponto de “[...] determinar os manuais dos seminários ou que matérias deviam ter prioridade.” (FRAGOSO, 2008, p. 197). No jogo das compensações parece ter sido positivo o saldo da Igreja, tal como foi na questão do clero regular. A busca pelo rigor na formação sacerdotal respondia à demanda tridentina de quadros capazes de realizar a doutrinação dos fiéis, e devidamente côncios das exigências sacramentais.

A instrução tridentina dos leigos, ambicionada pela reforma, foi ainda reforçada pela circulação de manuais de catecismo. Várias destas obras foram traduzidas de autores

européus. Outras, elaboradas por nacionais. Nesta última categoria circulou o muito usado *Catecismo da Doutrina Cristã* do padre Vicente Zeferino Lopes Dias, diocesano do Rio Grande do Sul.

Ao lado dos bispos ultramontanos, um punhado de leigos ilustrados reforçavam a reforma do catolicismo brasileiro. Apesar de reduzido numericamente, este grupo gozava de notoriedade devido a sua elevada posição social e ao destaque intelectual de seus integrantes. Em oposição aos anseios de secularização do Estado e do ensino público, recorrentes na propaganda liberal, estes pensadores publicavam obras e escreviam artigos na imprensa em defesa da aliança entre Estado e Igreja, dentro de um pacto regido por colaboração mútua e autonomia recíproca. Posição política plenamente correspondente ao projeto dos bispos reformadores, posto que estes lutavam contra as ingerências governamentais no âmbito religioso sem contudo prescindir da proteção e dos privilégios concedidos pelo Estado. A Faculdade de Direito de Pernambuco congregou a mais significativa fração destes intelectuais católicos. Fragoso (2008, p. 228) se refere a esses homens de Letras e *terços* da forma que se segue:

Um terceiro grande carisma que fulge neste período [1840-1875] é o que poderíamos chamar de carisma da ‘ortodoxia’. Trata-se daqueles que numa época de indiferença religiosa e tolerância doutrinária se colocavam corajosamente em defesa da doutrina oficial da Igreja. Há toda uma plêiade de leigos destemidos e de profunda vivência cristã.

Se no interesse pela compreensão do processo histórico aqui examinado é necessário não deixar no esquecimento a participação desses indivíduos influente, opositores ilustrados do liberalismo, partidários leigos do ultramontanismo, é também importante não perder de vista que a defesa da pureza doutrinária assinalada por Fragoso, esse “carisma da ortodoxia”, ocorreu frequentemente de forma autoritária, não raro violenta. Com insistência a “doutrina oficial da Igreja” justificou a luta contra a independência religiosa e a autonomia social de grupos populares ditos “fanáticos”.

Num trabalho de pesquisa já mencionado, Oliveira (1985) correlacionou as mudanças ocorridas no catolicismo brasileiro, na transição do século XIX para o XX, com a consolidação da economia de mercado no país. O pesquisador buscou demonstrar a importância (“função”) do catolicismo reformado (“romanizado”) para a expansão do capitalismo agrário no Brasil. Ao abordar as mudanças então ocorridas, o autor pôs em evidência as relações sociais (“estrutura”) instauradoras do antagonismo entre atividade pastoral e as práticas religiosas leigas:

Na realidade, o enfraquecimento do aparelho eclesiástico durante o século XIX tinha favorecido o desenvolvimento do catolicismo popular, cujos agentes de base –

beatos, beatas, rezadores, ‘monges’, capelães, etc. – gozavam de grande prestígio sobretudo entre as massas rurais. Para o episcopado e o clero, especialmente devido a renovação decorrente do Concílio Vaticano I, esse catolicismo popular era uma negação prática do catolicismo romano e não uma forma popular de praticar o catolicismo. Esta visão negativa do catolicismo popular fora ainda agravada pelos movimentos religiosos camponeses, cujos líderes se opunham às autoridades eclesiásticas. Para o clero tais movimentos eram fruto de um ‘fanatismo religioso’ condenável sob todos os aspectos e que devia ser combatido por um intenso esforço de doutrinação do povo. (OLIVEIRA, 1985, p. 277-278)

A documentação utilizada na presente pesquisa, embora restrita a um problema histórico particular, testemunha que não se deve ignorar o antagonismo acima referido. Inclusive estas fontes revelam que o “esforço de doutrinação” da Igreja em certos momentos cedeu lugar à busca por soluções armadas. Contudo se faz necessário melhor dimensionar o problema. Contrariamente ao que afirma o sociólogo acima citado, não existia uma oposição binária entre “catolicismo popular” e autoridades eclesiásticas, ao menos no sertão conselheirista. Em geral os leigos, inclusive os líderes dos “movimentos religiosos camponeses”, reconheciam as prerrogativas do clero. No entanto atribuíam a estas prerrogativas, por exemplo, a distribuição dos sacramentos, importância religiosa secundária na vida prática e cotidiana. Como já foi visto, na esfera do cotidiano prevaleciam as devoções públicas e domésticas, quase sempre presididas por leigos ou instituições leigas. Entretanto, mesmo não se tratando de uma oposição binária, em muitos casos a intransigência da instituição eclesiástica contra o “catolicismo popular” foi radical. E neste sentido a pesquisa do sociólogo marxista em questão tem importantes contribuições para oferecer ao estudioso do assunto. Oliveira (1985) descreve e examina diversas medidas práticas pelas quais a reforma católica foi implementada no Brasil.

Outro importante exame dessas medidas se encontra num trabalho de Azzi (1997), obra que apresenta e comenta diversas interdições diocesanas contra a espontaneidade das práticas devocionais: proibição dos atos religiosos noturnos, com a finalidade de se evitar o contato menos vigiado entre homens e mulheres; regulação das festas religiosas, com o propósito de separar os atos considerados sagrados daqueles considerados profanos; estipulações para se aprovar os estatutos das Irmandades; medidas de vigilância e controle sobre ermidas; exigências para se permitir a ereção de capelas, etc.

Aspecto importante da reforma católica foi a incorporação de novos segmentos sociais no horizonte de preocupações religiosas da Igreja. Nas práticas devocionais de então os homens desempenhavam papel de grande destaque. Por consequência, um dos meios encontrados pelos bispos para solapar as bases sociais deste catolicismo foi o apelo às mulheres e crianças. Ao introduzir as mulheres, por meio de associações paroquiais, na vida

ativa da Igreja “[...] os bispos visavam substituir a força das antigas irmandades e ordens terceiras [...] as quais, atuando com independência da autoridade eclesiástica, estavam todas nas mãos dos homens.” (AZZI, 1992, p. 80)

Durante a progressiva instauração da supremacia tridentina, as associações religiosas leigas passaram a ser fundadas e administradas sob o controle eclesiástico. Diferentemente do que se passava com as antigas Irmandades, no modelo das novas associações o vigário, ou seu representante, assumia postos de direção. Além disso, os bispos e os padres reformadores deixaram de colaborar com as festas das associações tradicionais, promovendo atos religiosos no interior dos agrupamentos de paróquia. Conforme Oliveira (1985, p. 287) a consequência daí resultante foi que, “[...] aos poucos, as antigas irmandades e confrarias vão se extinguindo por falta de apoio, ou veem-se levadas a se integrarem na organização paroquial, submetendo-se ao controle clerical.” Esta tática da reforma ganhou maior desenvolvimento no período republicano; no entanto, suas primeiras manifestações emergiram já nas décadas finais do Império.

Neste quadro de mudanças pelas quais a Igreja buscou suplantar o protagonismo religioso leigo, ainda outro componente deve ser considerado. Ao lado do novo modelo de paróquia, doravante concebido como centro irradiador das práticas religiosas e das formas organizacionais das associações leigas, também o exercício do sacerdócio experimentou uma mais precisa conformação, parcialmente já indicada na análise da formação sacerdotal:

O lugar privilegiado do padre passa a ser o templo. É ali que ele exerce as funções específicas do seu ministério, condensadas em três atividades principais: a celebração da missa no altar, a pregação da doutrina católica no púlpito e o perdão dos pecados aos fiéis no confessionário. (AZZI, 2008, p. 77)

Visitas pastorais de prelados no interior das suas dioceses também se tornaram frequentes sob o impulso da reforma tridentina.

Estes foram alguns dos expedientes empregados pelos bispos ultramontanos, sob parcial patrocínio da Coroa e não raro em choque com Estado, com a finalidade de disciplinar o clero e controlar a religiosidade leiga.

Certo grau de enfrentamento do episcopado reformador contra o Estado regalista foi uma resultante da outra face do movimento. Se por um lado os prelados se esforçaram para controlar o catolicismo leigo, e laçaram mão das medidas aqui mencionadas para erradicá-lo; por outro, contestaram as ingerências governamentais na administração da Igreja. Uma síntese deste duplo problema se manifestou por ocasião da chamada *Questão Religiosa* de 1872-1875. O conflito traduziu, em boa medida, a dimensão nacional do choque internacional entre o clero ultramontano e as forças liberais em ascensão no século XIX. Representou ao mesmo

tempo a incompatibilidade entre a autonomia religiosa dos leigos e a instauração do catolicismo tridentino. Episódio de grande notoriedade na pena dos historiadores da monarquia brasileira porquanto guarda relação, suposta ou efetiva, com a crise do regime imperial.

No ano de 1872 D. Vital, bispo de Olinda, suspendeu em sua diocese as Irmandades e ordens terceiras que tinham em seus quadros membros maçons. Seguindo o exemplo de seu colega, D. Macedo Costa, bispo do Pará, procedeu de igual maneira. Assim agindo, os bispos reformadores colocavam em prática as condenações pontifícias inscritas na bula *Syllabus dos Erros*, documento anexo à Encíclica *Quanta Cura* de 1864²². No ano seguinte, as entidades atingidas pelas medidas diocesanas “[...] apelaram ao imperador, valendo-se do recurso a Coroa [...] Argumentavam as irmandades que sendo elas associações mistas (religiosas e civis) eram regidas também pelo Governo nos ‘atos da vida civil’” (FRAGOSO, 2008, p. 187). A seu favor contavam ainda os pleiteantes com a ausência do beneplácito imperial ao *Syllabus*. Como visto anteriormente (p. 22), o beneplácito era um instrumento jurídico necessário à observância no país das medidas tomadas pela Santa Sé. Resultado, o imperador acolheu o recurso das Irmandades. Os bispos recalcitraram e acabaram condenados em 1874 a prisão e trabalhos forçados. O conflito foi acompanhado por muita polêmica na imprensa e no Parlamento. Em 1875 os prelados foram anistiados.

Ao longo da contenda entre os dois bispos e o imperador, entre o ideal de autonomia do episcopado reformador e o regalismo, entre o liberalismo e o ultramontanismo, a Santa Sé atuou no sentido da conciliação: “[...] aconselhou os bispos a que desistissem dessa posição extremada e orientou os demais membros do episcopado, através da nunciatura, para que se mantivessem dentro da ordem constitucional.” (AZZI, 1992, p. 69). Atitude semelhante a Cúria Romana demonstrou quando das dificuldades provocadas pela emergência do Estado laico, consolidado institucionalmente com o advento da Constituição republicana de 1891.

Em suma, a *Questão Religiosa* representou para a Igreja no Brasil a clara demonstração de três forças que se opunham, parcial ou integralmente, as suas pretensões reformadoras: a) o regalismo; b) o liberalismo (representado pelas lojas maçônicas); e c) a autonomia religiosa dos leigos.

No final da década seguinte um novo contexto político, representado pela instauração do regime republicano, provocou novas tensões na relação entre Estado e Igreja. O Governo

²² Assinala Santirocchi (2010, p. 24) os alvos dos anátemas contidos na famosa bula papal: “[...] galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais”.

Provisório da recém-instalada República promoveu por meio do decreto nº 119-A, de 17 de janeiro de 1890, o fim da união entre os dois poderes. Por um lado, “[...] os bispos saúdam a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo [o Padroado] que até então vinha suportando no Brasil [...]” (ALMEIDA; MOURA, 2000, p. 325). Por outro, reagiram com apreensão frente a perda de privilégios e prestígio, ocasionada pelo advento do Estado não-confessional. Medidas como o casamento civil, laicização do ensino público, secularização dos cemitérios, equiparação do catolicismo as outras confissões “[...] configuravam um regime liberal que tinha sido claramente condenado pelo magistério oficial da Igreja, particularmente pelo *Syllabus* de Pio IX.” (ALMEIDA; MOURA, 2000, p. 325-326).

No encaminhamento das tensões surgiram de ambos os lados, da Igreja e da República, posicionamentos conciliatórios. Ainda em 1890 o poder pontifício reconheceu formalmente o novo sistema político. Na Constituição de 1891 foram assegurados os bens da Igreja, e o novo regime admitiu sem reservas a entrada no país de ordens e congregações estrangeiras. Com o passar dos anos algumas medidas constitucionais de caráter liberal foram “[...] reinterpretadas num sentido acomodatório, favoráveis aos interesses da Igreja: assim foi possível à Igreja Católica receber subvenções da administração pública [...] a título de ajuda a obras de beneficência.” (ALMEIDA; MOURA, 2000, p. 327-328). Na década de 1890 a colaboração mútua entre os dois poderes, doravante formalmente separados, se encontrava ainda num estágio embrionário, dando seus primeiros passos rumo a superação do antagonismo que marcou, em certa medida, o Segundo Reinado; contudo as condições de largada estavam lançadas.

Neste contexto a luta contra a “rebeldia e contra o fanatismo” nos sertões da Bahia significou uma valiosa oportunidade para a Igreja demonstrar às autoridades republicanas sua importância como instituição de manutenção da ordem. Intervenção que o governo republicano recém-instalado não podia prescindir devido a falta de base popular do recente regime. A formação de um novo pacto entre as autoridades eclesiásticas e o poder estatal, agora republicano, encontrou uma importante via de realização no aniquilamento de Canudos. A destruição do Belo Monte representou, simultaneamente, um duro e exemplar golpe contra o catolicismo leigo.

À primeira vista pode causar estranheza a tenacidade, em tempos republicanos, da ofensiva eclesiástica contra a população do sertão de Canudos. Afinal, as camadas populares do mundo rural à época eram profundamente católicas e monarquistas. Precisamente contra as pretensões liberais a Igreja se manteve fiel a Monarquia até as vésperas da Constituição de 1891. Não partiam das populações rurais reivindicações contra o Estado confessional, contra

o ensino religioso, contra a entrada das novas ordens e congregações europeias. Ao contrário, foram as elites urbanas, ou parte delas, que manifestaram endurecida oposição as prerrogativas da Igreja junto ao poder civil.

É importante não perder de vista que em nenhum momento a reforma católica ambicionou o rompimento com o regime imperial. Os bispos ultramontanos lutavam por independência mútua e colaboração recíproca entre poder temporal e poder espiritual:

Os prelados [reformadores] procuram, pois, passar de posição de dependência para posição de poder paralelo ao lado do governo civil. Não obstante, embora advogando para si plena liberdade de ação nos negócios espirituais, os bispos continuam declarar-se súditos fiéis do Império e defensores do Trono e das instituições tradicionais.(AZZI, 1992, p. 188)

Estas condições históricas tornam pouco compreensível, num primeiro olhar, o radical anátema religioso e político do clero brasileiro, particularmente o da Arquidiocese da Bahia, contra os conselheiristas: fiéis à Igreja e à Monarquia.

Ao aderir à República, de última hora, a instituição eclesiástica contrariou seu próprio magistério, compactuando com o que até recentemente condenara na pontifícia *Syllabus dos Erros*; se comprometeu com o liberalismo, se aliara aos seus representantes. Solidarizou-se com um sistema político sustentado pelo braço militar, de forte tendência anticlerical e sem base popular. No entanto, a contradição era aparente. O que mais interessava à Igreja ultramontana no Brasil, na segunda metade do século XIX, era a reforma católica na sua dupla face: autonomia frente ao Estado Nacional e o controle da piedade leiga.

Capítulo 2

Sociedade sertaneja e vivência religiosa nos sertões do norte*

2.1 Origem territorial e composição étnica dos conselheiristas

Cerca de dois anos após o extermínio praticado pelas forças militares expedicionárias contra as famílias sertanejas no Belo Monte, isto é, no ano de 1899, Manuel Benício, capitão honorário do Exército e correspondente de guerra a serviço da gazeta carioca *Jornal do Commercio*, publicou um obra intitulada *O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos*. Este trabalho, apesar do seu relativo anonimato, é importante fonte de informações sobre fatos relacionados à vida de Antônio Conselheiro e a Guerra de Canudos. Ainda hoje considerado leitura indispensável aos estudiosos do assunto. O capitão pernambucano radicado no Rio de Janeiro descreve os homens e mulheres que acompanhavam Antonio Conselheiro nos seguintes termos:

Era como um numeroso magote de ciganos, errando por países estrangeiros. Aleijados, doidos, donzelas, ladrões, doentes, assassinos, vagabundos, cantadores, mocambeiros, cegos, possessos, incestuosos, pobres, afortunados, prostitutas, a mais hedionda mescla que se pode aglomerar por monomania religiosa estendia-se atrás do Conselheiro, o chefe, o pastor e o pai daquele ambulante Pátio de Milagres. (BENÍCIO, 1997, p. 36).

Nesta descrição com evidente propósito de impressionar o leitor, são particularmente relevantes duas indicações a) o autor se refere a “pobres” e “afortunados”. Com isto assinala a existência de posições sociais/econômicas diferenciadas no interior do grupo; b) a pena do cronista registra que o “Pátio de Milagres” vivia de forma “ambulante”. Em outras palavras, informa que os conselheiristas não residiam em nenhum lugar específico, pois não permaneciam em parte alguma²³. Sendo assim, o esclarecimento a respeito das localidades de onde procediam estes homens e mulheres tem relevância na medida em que informa algo sobre suas condições originárias de vida, e revela a extensão do raio de influência do líder sertanejo. Tarefa tanto mais necessária quanto foram os conselheiristas constantemente obscurecidos por seus contemporâneos “ilustres”. Estes, quase sempre contribuíram no

* Aqui se emprega a expressão *sertões do Norte* como designação da extensa área interiorana da atual região Nordeste. Esta terminologia era amplamente empregada pelos contemporâneos do problema histórico da presente pesquisa.

²³ Afirmção com certo grau de imprecisão. Isto porque Antônio Conselheiro, ao lado das dezenas de sertanejos que lhe acompanhavam por veredas calcinadas, fez do município de Itapicuru, na Bahia, um lugar de pouso regular; também ponto de concentração dos fiéis que de longe demandavam seus conselhos.

sentido de anular aos olhos da opinião pública as diferenças internas do grupo e a dignidade de suas ações. Assim procedeu a maior parte dos jornalistas, clérigos, delegados, fazendeiros, comandantes militares, chefes de governo. Daí a incompreensão, o medo e do ódio contra os desconhecidos sertanejos em questão.

Os seguidores e colaboradores de Antônio Conselheiro eram principalmente da Bahia e de Sergipe. A razão da numerosa presença de baianos é simples: o sertão do nordeste da Bahia foi o lugar escolhido pelo líder cearense como área preferencial para a execução das suas atividades religiosas e assistenciais. A presença de sergipanos foi também notória. Na documentação eclesiástica reunida pela presente pesquisa, constam informações sobre as andanças do Peregrino por freguesias sergipanas, ocasiões nas quais se manifestaram o protesto raivoso de alguns vigários²⁴. Em relação a esta província, cujo clero diocesano pertencia a Arquidiocese da Bahia, Calasans (1990) assinala uma série de vilas e povoados pelas quais andou o chefe conselheirista: Itaporanga; Itabaianinha; Campos (atual Tobias Barreto); Geru; Samba (atual Bonfim); Estância, cuja gazeta local informou sua passagem no ano de 1874; Vila Cristina (atual Cristinópolis); Riachão do Dantas, vila da qual procedia o maior número de seus seguidores sergipanos; Simão Dias e Lagarto, vilas nas quais o Peregrino sofreu dura oposição dos seus respectivos vigários.

Gente do Ceará também se fazia presente entre os conselheiristas²⁵. A seca de 1877-1879 arrastou para a Bahia uma grande porção de retirantes contrerrâneos de Antônio Conselheiro. Bom exemplo disso se encontra no caso da família Vilanova. Honório Vilanova, natural de Assaré, irmão do mais abastado comerciante do Belo Monte, testemunhou (1961) sobre a migração forçada de sua parentela, provocada pela estiagem daqueles anos: “A seca arrastou meu pai e toda minha família para os lados da Bahia, inclusive primas, como a que veio a ser minha mulher.” (MACEDO, 1983, p. 32). É de supor com certa segurança que naqueles difíceis anos muitos foram os cearenses afugentados para o nordeste da Bahia. Estima-se que pelo menos 55 mil deles emigraram somente no ano de 1878 (FACÓ, 2009). Mesmo levando em conta que esta população na sua maioria se dirigiu para os centros de

²⁴ Conforme assinalado anteriormente (p.10), Antonio Conselheiro utilizava o epíteto *Peregrino* para se referir a si mesmo. Inclusive foi com este nome que assinara os seus manuscritos de 1897. Foi também por meio desta alcunha que Honório Vilanova, antigo morador do Belo Monte, rememorou ao jornalista Nertan Macedo os seus dias ao lado do seu pai espiritual, contrerrâneo e amigo. (MACEDO, 1983). A notoriedade de Antônio Conselheiro nos sertões o dotou de diversos cognomes “[...] à proporção que ia ganhando prestígio no seio dos sertanejos, conquistou um rol de apelidos. Antonio dos Mares, Santo Antonio Aparecido, Divino Antonio, Santo Conselheiro, Bom Jesus Conselheiro, Bom Jesus.” (CALASANS, 1991, s.p.)

²⁵ Os cearenses desempenharam destacados papéis no grupo, é possível citar ao menos três: Manuel Faustino, mestre de obras; Antonio Vilanova, principal comerciante do Belo Monte; e José Beatinho, um dos imediatos do do Peregrino em assuntos religiosos. (CALASANS, 1990, s.p.)

extração de borracha na Amazônia (FACÓ, 2009), o número total de retirantes foi suficientemente expressivo para fundamentar a conclusão de que o caso da família Vilanova não representou exceção. Inclusive Calasans (1990, s.p.) chama atenção ao fato de ter sido menos severa em terras baianas a seca daqueles anos: “[...] muitos cearenses se deslocaram para as terras baianas, onde a estiada não fora tão inclemente. A imprensa coetânea está cheia de registros neste sentido.”

Apoiado em diversas investigações de contemporâneos²⁶ e nas suas próprias pesquisas, aponta nominalmente Calasans (2000) a presença de vários baianos, sergipanos, cearenses e pernambucanos ao lado de Antônio Conselheiro, antes e depois da fundação do Belo Monte. Adverti ainda sobre a inexistência de documentação que comprove a participação de alagoanos, paraibanos e potiguares. O que não significa que seja improvável que também estes “hajam formado nas falanges conselheiristas.” (CALASANS, 1990, s.p.) Questão insolúvel, contudo não altera o quadro geral, isto é, a múltipla procedência dos adeptos de Antônio Conselheiro a partir de regiões hoje consideradas homogeneamente sertão nordestino.

É importante perceber que a diversidade territorial não anulou os laços sociais e os traços culturais que garantiam unidade ao grupo. Unidade que se mostrava sólida, por exemplo, na esfera religiosa, através do catolicismo leigo e devocional, amplamente compartilhado, valorizado, reproduzido cotidianamente. Mas se por um lado a variada origem dos conselheiristas não reduzia o pertencimento de natureza religiosa que os unia, por outro, esta múltipla origem espacial atesta a existência de uma extensa e complexa rede de relações sociais, cujo raio de abrangência alcançava um grande território e, como será demonstrado adiante, atingia diferentes estrados da sociedade sertaneja.

A respeito das origens étnicas do grupo é também possível apresentar algumas notas de esclarecimento. Também neste particular a heterogeneidade é uma componente marcante.

Com seu habitual olhar depreciativo em relação aos seguidores de Antonio Conselheiro, visão quase unanime entre os observadores de então, fossem homens de letras ou de posses, pequenas ou grandes autoridades, Benício (1997, p. 35) faz a seguinte observação:

O preto crioulo, o africano quarentão, o curiboca bronzeado, o mameluco, o mulato, o branco, enfim toda a casta de *cabra* descendente de raças puras e raças cruzadas e mestiças confundia-se ali sem hierarquia moral. (grifo do autor).

Também aqui não se equivoca o cronista pernambucano. Existe grande número de registros que confirma a enorme presença de ex-escravos e indígenas no arraial do Belo

²⁶ Milton (2003); Benício (1997); Cunha (2001), entre outros.

Monte. Mesmo antes da Lei Áurea (1888) o comportamento do Peregrino em relação à população escrava, residente nos sertões, foi de profunda solidariedade. À época a presença de cativos era expressiva no vale do Itapicuru, situado no nordeste da Bahia. Ainda que este contingente não constituísse proporções comparáveis àquelas das zonas litorâneas, parece indiscutível sua importância econômica e social durante o século XIX para a região considerada.

Em um dos seus numerosos artigos, Calasans (1968) menciona diversas fontes segundo as quais fica fora de dúvidas a oposição do Peregrino ao instituto do cativo. De acordo com este pesquisador, cuja interpretação recebe posterior reforço de Moura (2000), Antônio Conselheiro, a seu modo, foi um autêntico abolicionista. Para a finalidade do presente exame, é especialmente importante notar que a documentação indicada revela a existência de um grande número de escravos na audiência dos sermões do líder sertanejo, como também atesta a presença de ex-cativos no núcleo itinerante e no arraial do Belo Monte. Duas fontes merecem especial destaque porquanto representam, respectivamente, os dois momentos da trajetória conselheirista, isto é, a fase seminômade e o período de sedentarismo às margens do rio Vaza-barris (Canudos).

A primeira fonte procede do jornal baiano *Diário de Notícias*, edição de 31 de setembro de 1897. Na matéria consta o depoimento de um trabalhador estrangeiro, empregado na construção da linha férrea que de Salvador demandava o sertão da Bahia. Tratam-se de fatos ocorridos antes da abolição. Temos conhecimento desse testemunho em fragmento, com aporte de Calasans (1968, s.p.):

Um italiano, que trabalhava na construção da estrada de ferro Salvador-Timbó, narrou, nestes termos, seu encontro com o peregrino: “Veja como este povo”, disse-lhe o Conselheiro apontando a gente que aguardava a pregação, “na sua quase totalidade escrava vive pobre e miserável. Veja como ele vem de quatro e mais léguas para ouvir a palavra de Deus. Sem alimentar-se, sem saber como se alimentará amanhã, ele nunca deixa de atrair pressuroso às praticas religiosas, que eu, indigno servo de Deus e por ele amaldiçoado, iniciei neste local para redenção dos meus enormes pecados”. No lugarejo mencionado, que outro não era senão Saco, entre Timbó e vila do Conde, na então província da Bahia, durante o dia quase não havia viva alma. Mais de 2000 pessoas, porém, surgiam de noite, ansiosas para ouvir os conselhos do Bom Jesus. “Ao anoitecer”, prosseguiu o empreiteiro, “começavam a chegar e às 8 horas a praça estava cheia, tendo mais de duas mil pessoas, todas escravas, e após o sermão, que em seguida um explicava ao outro, visto como somente os mais vizinhos podiam ouvi-lo, todos cantavam as seguintes estrofes: ‘Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo’, ao que as mulheres e meninos respondiam: ‘Para sempre seja louvado o santo nome de Maria’, e isto até a meia noite algumas vezes. De manhã não havia pessoa alguma no arraial.”

A preocupação central que presidiu o artigo acima foi a tentativa de identificar a posição de Antônio Conselheiro frente à escravidão. Tanto assim que, além de outros elementos nele presente, a data da sua publicação (1968) é uma clara referência ao ato da

Abolição realizado oitenta anos antes. Para perspectiva desta dissertação, o mais importante é reter aquilo que o documento oferece de indicação sobre a presença de escravos ao lado do Peregrino. Neste sentido a fonte citada tem significativo peso, pois além de guardar pontos de contato com a descrição de Benício (1997), informa sobre o afluxo de muitos cativos aos sermões do pregador leigo.

O segundo documento merecedor de atenção especial é também proveniente da imprensa da Bahia. Trata-se do *Jornal de Notícias*, edição de 5 de março de 1897. Nesta fonte se encontra um depoimento de Cícero Dantas, o Barão de Jeremoabo, chefe político baiano de grande prestígio e o maior proprietário de terras do sertão conselheirista. O depoimento do Barão foi reproduzido integralmente por Arruda (1993) na publicação da sua pesquisa, realizada pela Universidade Federal do Ceará. Conforme o testemunho do rico fazendeiro, pronunciado em tom de denúncia, era bastante expressiva a presença de ex-escravos no Belo Monte:

Com a abolição do elemento servil [1888] ainda mais se fizeram sentir os efeitos da propaganda [de Antonio Conselheiro] pela falta de braços livres para o trabalho [...] Assim foi escasseando o trabalho agrícola e é atualmente [1897] com suma dificuldade que uma ou outra propriedade funciona, embora sem a precisa regularidade. (apud ARRUDA, 1993, p. 174-175).

A julgar procedente este depoimento, mesmo admitindo deliberado exagero do depoente, foi considerável a concorrência de ex-escravos para Canudos; pois também aqui aparece o registro da solidariedade de Antônio Conselheiro com o “elemento servil”, informação que guarda equivalência de sentido com o testemunho da fonte anterior, e torna provável a afirmação sobre a escassez de trabalhadores nas propriedades agrícolas no tempo de existência do arraial conselheirista.

As notas até aqui pontuadas sobre escravos africanos e ex-escravos que se colocavam ao lado de Antônio Conselheiro não tem propósito tão somente descritivo. O que as tornam particularmente significativas para a presente pesquisa se relaciona ao fato da enorme separação entre a vida cotidiana da população cativa e o mundo oficial da Igreja. Dissociação ainda maior nas áreas rurais. Mais do que todos os demais sujeitos sociais do período, os escravos rurais não dispunham de assistência eclesiástica regular. Situação que os tornavam bem pouco integrados ao conjunto das práticas sacramentais e, especialmente, distantes da doutrina oficial. Esta situação é assinalada por Silva (2000) na sua pesquisa sobre o clero da Bahia no século XIX. De acordo com os contemporâneos, ressalta o autor, a precariedade e inconstância dos serviços eclesiásticos oferecidos aos escravos decorriam, por um lado, da negligência dos seus senhores; e por outro, da insuficiência da atividade pastoral dirigida por

dioceses sob controle civil, com limitado recurso orçamentário, reduzido número de presbíteros e poucas freguesias para o atendimento de vastos territórios.

Apesar de muito genérica, não deixa colaborar com esta questão a indicativa observação de Azzi (1977, p. 25):

Convém observar aqui que o episcopado [ultramontano] se fundamenta cada vez mais num padrão europeu de vida, que se adaptava perfeitamente às classes abastadas, mas que diminuía a possibilidade de uma participação efetiva no culto católico das classes mais pobres, sobretudo dos escravos.

É importante se levar em conta tal condicionamento histórico, isto é, o fosso religioso e social entre os escravos e a Igreja, porque o esforço da análise em curso tem consistido em demonstrar a significativa aproximação ou presença de cativos africanos e libertos com o grupo sertanejo conselheirista, perseguido pela Arquidiocese da Bahia precisamente por ser refratário ao controle eclesiástico, representado pela reforma tridentina e por seus promotores, o clero ultramontano.

Da participação indígena no “séquito de Antônio Conselheiro” não existem dúvidas. Porém, são mais raras as fontes primárias sobre a presença deste segmento social. Os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema conseguiram apurar algumas evidências que se relacionam, sobretudo, com fatos relativos à vida no Belo Monte e a Guerra de Canudos. Conforme Galvão (2001, p. 57):

[...] sabe-se que os índios de alguns aldeamentos da região, de origem jesuítica [século XVIII], cujo trabalho era compulsoriamente utilizado pelos fazendeiros, abandonaram seus domicílios e foram para Canudos [...] Esses índios pertenciam às nações Kiriri e Kaimbê, e os aldeamentos eram respectivamente os de Mirandela (município de Banzaê) e Massacará (município do Cumbe), próximos de Canudos; mas há referências também aos Tuxá do sertão de Rodelas e aos índios de Natuba (Soure).

A concentração desta população numa parte do arraial do Belo Monte deu nome a uma das suas ruas, denominada *dos Caboclos*. Depoimentos colhidos na tradição oral atestam o orgulho dos *kiriri* por considerar que dentre o seu povo saiu o primeiro combatente que tombou na defesa de Canudos (MASCARENHAS, 1997). Afirmam ainda os índios *kiriri* que a tarefa de traslado da madeira para a Igreja de Santo Antônio, construída no arraial, foi executada sob a coordenação de um dos seus (MASCARENHAS, 1997).

Vigoroso testemunho da presença indígena ao lado de Antônio Conselheiro se encontra no relato do médico Edgard Henrique Albertazzi, capitão da polícia baiana e participante da segunda expedição militar contra Canudos (janeiro de 1897). Ao descrever os infortúnios da força comandada pelo major Febrônio de Brito, o Dr. Albertazzi relata:

[...] índios dos aldeamentos de Rodela e Mirandela, fanatizados que, em número de cerca de 400, nos haviam assaltado pelas faces do quadro do 9º e da Polícia, ali

estavam mortos pelas metralhadoras e pelas carabinas Comblain da Polícia, de arco em punho, mutilados. (apud CALASANS, 1963, s.p.)

A partir de meados do século XVIII as populações autóctones da América portuguesa conheceram consideráveis mudanças em relação aos influxos religiosos recebidos da Igreja. Os indígenas outrora reduzidos em aldeamentos sob a direção de regulares, tornaram-se objeto dos cuidados pastorais do clero diocesano “[...] com a transformação de antigas aldeias em freguesias e vilas (1758).” (SILVA, 2000, p. 76). No entanto, este encargo foi assumido por prelados e presbíteros de maneira quase exclusivamente formal. Porquanto na prática, explica Silva (2000, p. 76), este setor eclesiástico “[...] não lhe votou, via de regra, cuidado pastoral.”

Semelhante à condição católica da população cativa africana, entre os indígenas, no período imperial, prevalecia a mesma ausência das práticas sacramentais e da influência doutrinária da Igreja. O mesmo ou semelhante vazio clerical que concorria para reforçar o catolicismo devocional, leigo e sincrético; e assim, diferenciá-lo do modelo tridentino em lenta expansão nos círculos episcopais e nos seminários do Segundo Reinado.

Negros, pardos, índios e caboclos, além da minoria branca, na sua maior parte pobre, compunham o quadro de seguidores e de solícitos colaboradores de Antônio Conselheiro. Nesta relação não existia nem distância religiosa nem distância social. Por esta razão, voluntária e coletivamente os sertanejos se engajavam nas obras assistenciais do seu estimado líder. Este, um incansável construtor de igrejas, de capelas e açudes, reformador de cemitérios e principalmente, orador de bons conselhos, plenos de zelo religioso, com ensinamentos morais significativos, pois nascidos da experiência prática e cotidiana.

2.2 Transformações socioeconômicas no nordeste da Bahia

É de pouca eficácia a tentativa de compreensão da história através de uma perspectiva monocausal. Os problemas de natureza política e cultural (a religião é parte da cultura e a Igreja uma instituição também política) não são separáveis dos condicionantes sociais e econômicos. Na análise que se segue o esforço empreendido tem precisamente este sentido, isto é, examinar os aspectos socioeconômicos do sertão conselheirista e daí extrair elementos explicativos que possam ser úteis às finalidades da presente pesquisa. Concorre particularmente para construção desta tarefa um recente artigo de Dantas (2011). Esta escolha

se justifica entre outros motivos pelo fato da autora fazer do assunto que ora interessa, sua preocupação central, o objeto fundante da sua pesquisa. Ademais, as investigações da referida historiadora conta com a especial vantagem de possuir uma boa análise a partir de numerosa e diversificada base documental: inventários, testamentos, relatórios das câmaras municipais, documentos do judiciário, etc.

O Estado republicano no Brasil, inaugurado com o golpe militar de 15 de novembro de 1889, “[...] não alterou a situação social do sertão. Permaneceram intocáveis as grandes propriedades rurais. Os antigos escravos, os foreiros, os chamados trabalhadores livres, mantiveram-se inapelavelmente no estado de semi-servidão.” (MONIZ, 1987, p. 74). Daí, conforme Facó (2009, p. 31, ‘grifo do autor’): “Era mais do que natural, era legítimo, que esses homens sem terra, sem bens, sem direitos, sem garantias, buscassem uma ‘saída’ nos grupos de cangaceiros, nas seitas dos ‘fanáticos’, em torno de *beatos* e *conselheiros* [...]” Considerando, portanto, a validade da questão social acima destacada, sem contudo reduzir o problema da presente investigação a este único fator, por mais relevante que o seja, é forçoso proceder ao exame das condições econômicas e sociais características do sertão conselheirista.

Uma questão que logo precisa ser pontuada ao se buscar compreender a sociedade sertaneja do nordeste da Bahia, particularmente no século XIX, diz respeito à complexidade da sua estrutura social e vida econômica. A este respeito assinala Dantas (2011, p. 328):

Tais dados [os dados recolhidos em pesquisa] não apontam necessariamente, para uma situação de penúria generalizada e, menos ainda, para uma divisão pura e simples da sociedade entre uns poucos fazendeiros e um restante de “ociosos” e miseráveis, igualados pela exiguidade de bens.

Com efeito, o agrupamento conselheirista refletiu, em boa medida, antes e depois do Belo Monte, a existência de uma sociedade rural marcada por gradações sociais diversas e múltiplas situações econômicas. Imagem muito distante da visão corrente na qual o mundo sertanejo aparece reduzido em expressões de indigência e fanatismo religioso. Alguns registros da trajetória conselheirista em sua fase seminômade e no tempo da Guerra de Canudos (1896-1897) permitem superar tais interpretações.

No início deste capítulo (p. 40) foram citadas algumas palavras de Benício (1997), atento observador contemporâneo, nas quais se encontram uma sucinta descrição do heterogêneo grupo que acompanhava o Peregrino. O cronista fala da presença de “pobres” e “afortunados” integrando o “numeroso magote” errante “daquele “Pátio de Milagres.” (BENÍCIO, p. 36). Apesar de sumária, a informação não deixa de ter valor indicativo.

Na sua edição de 24 de dezembro de 1897 uma gazeta paulistana, o *Jornal do Comercio*, publicou a seguinte correspondência enviada por um emissário presente na região conflagrada pela guerra sertaneja:

Na sua grande parte, pertencem estas mulheres, assim como as crianças [ambas prisioneiras], a famílias de boa condição, pelos recursos honestos de vida e trabalho, assim como pela independência e conceitos de que gozam.

Algumas tem vivos seus maridos, que não tomaram parte nas lutas, e parentes, como irmãos, tios, avós, e até filhos, mais ou menos abastados, sendo que uns são negociantes e outros criadores, lavradores e pessoas bem colocadas em algumas casas comerciais do centro, como verificamos, mesmo em Alagoinhas. (apud GALVÃO, 1994, p. 503).

Partindo do conhecimento desta e de outras fontes Calasans afirma resolutivo: “Enganam-se redondamente aqueles que afirmam ter ido para Canudos apenas a *ralé dos sertões*.” (CALASANS, 1987, s.p., ‘grifo do autor’).

Outra evidência da complexa composição social sertaneja, em grande medida presente na comunidade conselheirista, pode ser encontrada numa correspondência recebida pelo Barão de Jeremoabo no dia 11 de janeiro de 1896. O missivista, José Américo Camelo de Sousa Velho, fazendeiro da região e primo do Barão, informava ao seu também correligionário:

Pessoas que nunca julguei acompanha-lo [a Antonio Conselheiro] seguiram com ele. Dois Judas iscariotes o José Teixeira, o ente mais falso que veio ao mundo; que desde que foi aí a última vez que saindo daqui na maior confiança comigo foi a Tábua e levou carta do tal Catão para o Passinho para ser suplente, e o Lídio, 1º Comissário, o qual não quer o iscariotes José Teixeira tomando café com você e indo à casa do Passinho. Assim você sabe que judas!! Agora com o Manuel Santos se meteram com o Conselheiro e visando contra minha pessoa; e talvez a sua que somos os republicanos mais odiados pelo tal Conselheiro. (apud SAMPAIO, 2001, p. 111).

Pelo exposto se constata, admitindo a fidedignidade da informação, a existência de gente bem próxima aos potentados locais avolumando a comitiva do Peregrino. Gente próxima o suficiente para ser considerada traidora. Isto significa que além de pessoas de consideráveis posses, também se instalaram no Belo Monte outras que por suas relações pessoais ocupavam posição social de certo destaque no meio sertanejo. Fato que põe em evidência os meandros de uma sociedade na qual “[...] a inserção sócio-econômica advinha também de outras fontes que não somente do exercício de atividades agropastoris.” (DANTAS, 2011, p. 331).

Nas correspondências escritas pelos padres do sertão enviadas à Arquidiocese da Bahia, não raro aparecem referências que indicam a influência de Antonio Conselheiro sobre todo o conjunto da população local. Isto é, as distinções de classe não surgem como elemento fundante do círculo de adeptos do Peregrino. É provável que esta ausência de especificação na

pena de informantes que escreveram com evidente interesse depreciativo, signifique a existência de um influxo religioso e político, da parte do líder sertanejo, suficientemente capaz de ultrapassar as fronteiras de classe, embora fosse direcionado e recebido, preferencialmente, pelos marginalizados e excluídos socialmente. Exemplo deste significativo traço testemunhal se encontra em um depoimento do mais arcebo opositor eclesiástico de Antônio Conselheiro: o padre italiano Júlio Fiorentini. Coadjutor do vigário Antonio Porfírio Ramos, da freguesia do Divino Espírito Santo do Inhampube, este clérigo escreveu ao seu arcebispo, numa correspondência de 24 de outubro de 1886, o que se segue:

[...] o homem [Antonio Conselheiro] quando se viu senhor da situação, vestiu-se de tal orgulho, que não houve mais sacerdote que fosse capaz de contê-lo; os povos o adoram como se adora a Deus, pois ele soube se inculcar com o nome de Deus, e o fanatismo chega tal ponto, que alguns doentes tem tomado como remédio as urinas do homem e até o próprio excremento. (Arquidiocese de São Salvador da Bahia, Arquivo da Cúria Metropolitana – doravante ASSB-ACM –, 24/10/1886).

Não aparece neste relato de cenas fortes e práticas abjetas, aliás, improvável²⁷, nenhuma referência especialmente depreciativa sobre a posição social dos colaboradores e seguidores do Peregrino. Vontade pessoal para tanto não faltava ao missivista.

O padre José Joaquim Ludovice, vigário da freguesia de Nossa Sra. Santana de Simão Dias, província de Sergipe, ao relatar a passagem de Antonio Conselheiro por sua paróquia, numa carta de 16 de janeiro de 1888, endereçada ao mesmo arcebispo, também não perde a oportunidade para lançar reprovações aos conselheiristas:

Antônio Conselheiro, Excelentíssimo Senhor, que à força prega nas freguesias por onde passa, impondo logo aos vigários que as portas dos templos lhe sejam abertas, e quando encontra resistência, aloja-se, com os seus companheiros que são em número de 54 entre homens e mulheres, em qualquer choupana dos subúrbios das vilas, e aí sem autoridade alguma levanta um altar e procura então inocular no coração dos povos doutrinas errôneas e subversivas. (ASSB-ACM, 16/01/1888).

Adiante acrescenta:

Excelentíssimo Senhor, os que acompanham Antônio Conselheiro andam bem armados e sempre dispostos a perpetração do crime. A freguesia do Coité foi testemunha do que afirmo, quando o seu digno vigário os repeliu. É certo que na comitiva há indivíduos de péssimo caráter e que não temem perder a vida em defesa do homem sedicioso, que nos há feito tantos males. (id. *ibid.*).

No rol dos anátemas lançados por este clérigo nada consta sobre uma indignância particularmente própria ao grupo. Novamente um silêncio pouco condizente com a universal imagem de pobreza generalizada associada à experiência conselheirista. Naturalmente são

²⁷ Nas demais fontes não se encontra nada parecido.

feitas aqui inferências, todavia parecem razoáveis tendo em vista as circunstâncias conflituosas descritas nos relatos e o interesse pouco amigável dos seus redatores²⁸.

Existem, contudo, informações que apontam em sentido contrário. É importante examiná-las.

No dia 13 de janeiro de 1888, Vicente Valentim da Cunha, vigário da freguesia de N. Sra. do Patrocínio do Coité, escreveu ao seu arcebispo:

Tenho a honra de comunicar a V. Exa. que na tarde do dia 11 do corrente, de 5 para 6 horas, chegou a esta vila o célebre sedutor Antonio, conhecido por Antonio Conselheiro. Acompanhado por trinta e três homens armados de bons cacetes e facas, e vinte e uma mulheres; tudo gente da última camada social que lhe seriam de garantia, visto como por ele todos falavam e gritavam que estavam sempre em favor de seu santo conselheiro, porque a mais de dois meses que o acompanhavam e estavam dispostos a não abandonarem-no. (ASSB-ACM, 13/01/1888).

Mesmo levando em consideração que a maior parte dos “afortunados” entre os conselheiristas, comerciantes em sua maioria, tenha buscado Antônio Conselheiro já no tempo do Belo Monte (1893-1897), comportamento decorrente das facilidades próprias de uma vida sedentária, num arraial em franca expansão demográfica e de crescentes oportunidades comerciais, o documento acima citado apresenta um relato pouco verossímil. Ou, ao menos, a regra inscrita no seu conteúdo não se aplica a maioria das ocorrências congêneres. O depoimento apresenta um claro desvio em relação a maior parte da documentação passível de exame. Ademais, salta aos olhos a ressentida atividade de um vigário que tem clara intenção de detratar um leigo de grande prestígio religioso, cuja notória influência é atestada pela firmeza e lealdade daqueles que o acompanhavam. Se não houvesse da parte do presbítero tal motivação de foro íntimo, é muito provável que também não haveria razão para este se sentir honrado ao denunciar a passagem de toda aquela “gente da última camada social”. É sabido que Antonio Conselheiro desenvolveu suas atividades voltadas especialmente aos “mal-aventurados”; o que não significa, contudo, uniformidade de condição socioeconômica entre seus colaboradores e seguidores.

Antes de dar prosseguimento ao curso regular da presente análise se faz oportuna uma advertência metodológica. Seja qual for o testemunho ou registro histórico, sempre se deve torná-lo alvo de uma crítica externa e interna. A primeira, certificando-se da autenticidade da sua procedência. A segunda, conferindo a veracidade do seu conteúdo por meio da confrontação com outras fontes, buscando o núcleo comum de informações que perpassa o

²⁸ Em valiosas lições de metodologia da história, Bloch (2002, p. 78) assinala o fecundo valor do silêncio nas fontes históricas: “[...] até nos testemunhos mais resolutamente voluntários, o que os textos nos dizem expressamente deixou de ser hoje em dia o objeto predileto de nossa atenção. Apegamos-nos geralmente com muito mais ardor ao que ele nos deixa entender, sem haver pretendido dizê-lo.”

conjunto. Trata-se então de explorar o valor epistemológico das *semelhanças relativas* encontradas no trabalho de abordagem documental (BLOCH, 2002). Mas apesar de todos os cuidados, analisar um documento significa mais que mera constatação, em boa medida é fazer inferências. Certa dose de imprecisão é inevitável ao conhecimento histórico. É forçoso reconhecer “[...] que a pesquisa histórica, como tantas outras disciplinas do espírito, cruza seu caminho com a via régia da teoria das probabilidades.” (BLOCH, 2002, p. 117). Isto significa dizer que o trabalho do historiador consiste, por meio de abordagens e procedimentos adequados, “[...] avaliar as probabilidades de um acontecimento[...]”, ou seja, “[...] estimar as chances que tem de se produzir [...]” (BLOCH, 2002, p. 117). Assim, levando em conta os limites e as especificidades inerentes à tarefa historiográfica, os documentos anteriores foram analisados e o serão as fontes subsequentes.

O já citado José Américo escreveu em 28 de fevereiro de 1894 uma carta ao seu primo Cícero Dantas (Barão de Jeremoabo), nesta, o colérico fazendeiro afirmou:

Sou hoje considerado e pretendo naturalizar-me como africano. Temos muito breve de ver este sertão confiscado por ele [Antonio Conselheiro] e seu povo; pois está com mais de 16 mil pessoas; povo este miserável tudo que foi escravo, tudo que é criminoso de todas as Províncias[...]” (apud SAMPAIO, 2001, p. 97).

De começo deve ser observado que existe uma grande carga de passionalidade nas palavras do missivista. Nelas encontramos: a) um enunciado sensacionalista: “Sou hoje considerado e pretendo naturalizar-me como africano”; b) uma descrição sumária, com tom claramente acusatório. Além disso, levando em conta que José Américo Camelo de Sousa Velho, reconhecido pelo perfil exaltado de suas correspondências, foi um dos mais intransigentes opositores de Antônio Conselheiros e seus adeptos, não é descabido considerar que seu depoimento apresenta deformações ao generalizar os habitantes de Canudos como miseráveis e criminosos. Apesar disso, as palavras do primo do Barão reforçam os argumentos anteriormente formulados sobre a grande presença de população de origem africana (escravos e ex-escravos) ao lado de Antônio Conselheiro, em suas andanças e no Belo Monte.

Para avançar na explicação da composição social conselheirista é necessário proceder ao exame das mudanças socioeconômicas ocorridas no nordeste da Bahia na segunda metade do século XIX. Para tanto as investigações de Dantas (2011), como já assinalado (p. 47), tem particular importância. O trabalho desta historiadora desfaz a visão reducionista e dicotômica que não raro se tem da sociedade sertaneja à época, supostamente dividida entre “fazendeiros” e “miseráveis.” Imagem deformadora que se projeta sobre o conselheirismo eliminando a compreensão das nuances sociais responsáveis por sua realidade histórica.

Antes de adentrar à estrutura e dinâmica social da região, é importante assegurar uma maior clareza sobre sua fisionomia político-administrativa e contornos territoriais.

A comarca de Itapicuru, situada no nordeste baiano, foi fundada por volta de 1832-1833. Localizada em região fronteiriça aos sertões sergipanos abrangia, inicialmente, os municípios das seguintes vilas: Inhambupe, Água Fria, Conde, Abadia, Pombal, Jeremoabo, Monte Santo, Soure, a freguesia de Tucano (vila em 1837) e a vila cabeça da comarca, Itapicuru. No final do século XIX, da originária circunscrição judiciária, por diversas vezes desmembrada, restavam apenas Soure, Barracão (antigo distrito de Itapicuru, tornado freguesia em 1855 e vila em 1880) e a própria Itapicuru (DANTAS, 2011). Eis o *Sertão do Conselheiro*, na feliz expressão de Calasans (1998), utilizada para designar não apenas as zonas do sertão baiano, como assim o faz Dantas (2011) ao tratar da comarca de Itapicuru, mas também as áreas do interior de Sergipe. À época, na linguagem administrativa da Arquidiocese da Bahia, o sertão conselheirista, sem o território sergipano, recebia a denominação de *Sertão de Baixo*. De modo geral se tratava de uma área “[...] situada nos vales dos rios Vaza-barris e Itapicuru.” (CALASANS, 1998, s.p.) As vilas e povoados do lado baiano, principal setor do *Sertão do Conselheiro*, são especificadas por Calasans (1990, s.p.) da forma que se segue:

Nas suas constantes caminhadas, que quase sempre o traziam de volta ao município de Itapicuru, onde estabeleceu seu quartel general, de 74 a 93, Antonio Vicente Mendes Maciel [Antonio Conselheiro], a pé ou montado no seu cavalo castanho, o “cavalinho do Conselheiro”, percorreu as terras de Inhampube, Tucano, Soure, Ribeiro do Pau Grande, Bom Conselho, Jeremoabo, Pombal, Conde, Monte Santo, Massacará, Chorroxó donde haveriam de sair na esperança da salvação e ao encontro da morte, milhares dos seus desenganados seguidores [...]

Nesta dissertação é feito o emprego da expressão *sertão conselheirista*, ao invés da consagrada expressão *Sertão do Conselheiro*, para melhor enfatizar o caráter coletivo do fenômeno.

É bastante significativo o conjunto dos acontecimentos que revela a especial importância do nordeste da Bahia na trajetória do Peregrino e seus adeptos. Já nos primeiros anos de atividades, mais precisamente “[...] em 1876 foi preso [Antônio Conselheiro] em Missão de Saúde, termo de Itapicuru, e escoltado para a Bahia contra a opinião de seus professores.” (BENÍCIO, 1997, p. 23). Foi também no interior deste município, na Fazenda Dendê de Cima, a trinta quilômetros da sede, fundado o primeiro arraial conselheirista, denominado *Bom Jesus* (atual Crisópolis). A data da fundação é imprecisa, é sabido que se deu em algum momento da década de 1880. Este lugar, por quase duas décadas, foi o recanto do Peregrino e dos seus seguidores, abrigo seguro entre uma viagem e outra. Também foi a

comarca de Itapicuru, “[...] por onde peregrinara, por mais de vinte anos o Santo Conselheiro [...]” (CALASANS 1987, s.p), o centro da emigração que demandou o Belo Monte (DANTAS, 2011). Por todas estas razões é imprescindível fazer um exame desta região em seus aspectos econômicos e sociais.

Ao longo do século XIX o nordeste da Bahia experimentou transformações socioeconômicas relevantes. Em meados do período a pecuária entrou numa fase de declínio temporário e o açúcar assumiu importância crescente no vale do Itapicuru, especialmente no distrito de Barracão. A este respeito assinala Dantas (2011, p. 316): “Se antes de 1850, apenas 16,2% dos inventários [...] arrolavam engenhos e engenhocas na região do Itapicuru e Soure, após essa data a porcentagem subiu para 26,8% do total dos engenhos pesquisados.”

A expansão do mercado internacional do açúcar brasileiro se encontrava na raiz deste movimento ascendente. O incremento do setor se estendeu até os primeiros anos de 1870. Por esta razão, a demanda de braço escravo no Centro-Sul do país, provocada pelo crescimento da produção do café e, obstaculizada pela proibição do tráfico atlântico (1850), não retirou do “sertão do Conselheiro” a mão-de-obra cativa; força de trabalho empregada sobretudo na lida do canavial.

De acordo com Dantas (2011), a venda de cativos das províncias do *norte* para as áreas cafeeiras não aconteceu de modo generalizado; em outras palavras, ocorreu seletivamente, definida por situações locais. No caso particular da Bahia, os centros econômicos mais dinâmicos (Chapada Diamantina, Recôncavo e o vale do Itapicuru) tenderam a preservar e mesmo adquirir, até quando possível, este tipo de mão-de-obra. Um bom testemunho desta realidade, conforme a pesquisadora, se encontra nos registros de transações financeiras do Barão de Jeremoabo:

Mesmo com a elevação dos preços [do escravo] devido à competição das províncias cafeeiras, algumas figuras, como Cícero Dantas Martins, continuaram a comprar cativos.

[...] A mão-de-obra escrava parecia tão fundamental que, a despeito das variações do preço da arroba [de açúcar] (variação em geral descendente), o fazendeiro parecia disposto a despendar quantias próximas àquelas pagas pelos, cada vez mais ricos, cafeicultores da região posteriormente denominada Sudeste. (DANTAS, 2011, p. 346).

Nas vastidões da província baiana a pequena pressão demográfica sobre a terra e sua relativa disponibilidade, ao menos até 1880, dificultavam o uso permanente da mão-de-obra de livres e de libertos no trabalho do eito, o que estimulava o emprego de escravos nesta atividade. Seu emprego, contudo, mesmo nas maiores propriedades da comarca se encontrava em franco declínio na segunda metade do século:

Os inventários anteriores a 1850 atestam a generalidade da propriedade escrava e sua importância para a produção açucareira na região de Itapicuru. Após esse período, nenhum dos inventários abertos deu a descrever um número de cativos sequer próximos àquele do capitão mor João Dantas [proprietário de 157 escravos no ano de 1833]. Ao se considerar que os inventários de maior valor anteriores a 1850 apresentavam, em média, 78 escravos e que, desse período em diante, a média é de apenas 30 cativos, é evidente a retração dessa mão-de-obra. (DANTAS, 2011, p. 337).

A partir de 1880 a pecuária retomou a primazia no plano das atividades econômicas da região; recuperação estimulada pela crise em curso da economia açucareira, sob a qual a Lei Áurea (1888) desferiu o golpe final.

Ao lado das grandes fortunas concentradas nas mãos de poucas famílias, não raras vezes adquiridas com rendas conjugadas, provenientes da criação e da agricultura de exportação, além dos proventos obtidos através de cargos públicos, sobreviviam numerosas famílias da produção de gêneros de subsistência: milho, feijão, arroz, mandioca; produtos cultivados por lavradores pobres ou escravos, cujo excedente era comercializado em feiras e fazendas, garantindo deste modo a segurança alimentar da população local.

Entre as extremidades sociais do nordeste da Bahia, isto é, entre o grande fazendeiro e o escravo, existia uma escala social bastante matizada. Pertencentes ao pequeno grupo dos principais latifundiários se destacavam os Carvalho da Cunha, em Soure, e a família Dantas, no município de Itapicuru. Em posições inferiores ao seleto grupo representados por estes dois clãs, se encontravam estratos sociais que podem ser descritos e classificados da maneira que se segue.

Posseiros e agregados, os primeiros ocupantes de terras devolutas, no mais das vezes empregavam força de trabalho familiar, chegando em alguns casos a possuir algum cativo; os segundos cultivavam ou ajuntavam algumas reses em terras de terceiros, não raro eram proprietários de alguns escravos. Embora não formassem a camada social mais pobre da região, estes dois grupos caracterizavam-se pela escassez de bens e recursos:

Eram “roceiros, vaqueiros e agregados” que podiam contar com algum gado [...] ou com a propriedade de uma engenhoca ou casa de farinha (cujo valor não ultrapassava aquele de um animal de criação ou boi manso), ou, quem sabe ainda, com alguma mandioca ou cana a ser beneficiada na fábrica de outrem (além de rocinhas de feijão, milho e arroz). (DANTAS, 2011, p. 329).

Sitiantes, a um só tempo pequenos proprietários de terras e de escravos. Ocupavam-se da indústria da pecuária e participavam do comércio local de gado; contavam com algumas dezenas de reses. Em alguns casos se dedicavam à cultura da mandioca (para produção de farinha), ou ainda ao plantio de cana para abastecimento de engenhocas de rapadura. Na atividade agrícola deste grupo o número de cativos era pouco superior a sete por unidade de

produção, enquanto que no pastoreio empregava-se não mais que um escravo. Também produziam gêneros de subsistência. Possuíam riqueza geralmente três vezes maior que a do agregado e/ou posseiro.

Médios fazendeiros, proprietários de fazendas próprias, “[...] e não apenas terras ou porções localizadas nesta ou naquela fazenda ou logradouro.” (DANTAS, 2011, p. 332). Tinham acesso à patentes da Guarda Nacional e gozavam de cargos públicos variados; dispunham em média de 10 cativos; em geral possuíam o dobro da riqueza dos sitiantes; conjugavam atividade agrícola com pecuária. Contudo se encontram mais próximos economicamente dos seus inferiores que da classe dos grandes proprietários. Estes apresentavam em média uma fortuna 17 vezes superior ao patrimônio dos *médios fazendeiros*.

Sobre a enorme concentração de riqueza na região, assinala Dantas (2011, p. 333):

É interessante que em uma área francamente pastoril, ao menos até meados do século, a concentração econômica fosse tão marcada. Ou a pecuária, em grande escala, permitia um significativo acúmulo de riqueza, ou parte dos inventariados do Itapicuru gozava de algum tipo de acesso, circulação ou privilégio que os diferenciava dos restantes dos criadores.

Médios e pequenos comerciantes também faziam parte desta sociedade amplamente hierarquizada.

Escapa aos limites do supracitado artigo o levantamento exato da maior ou menor presença numérica desses diferentes sujeitos sociais nas diversas localidades que compunham a comarca de Itapicuru. Sua variação no tempo é descrita na forma de uma tendência geral: na medida em que se avança para o fim do século aumenta a concentração da riqueza na região, diminui assim a extensão dos setores intermediários.

Algumas indicações sobre a população escrava da região contribuem para melhor compreensão das mudanças econômicas verificadas a partir de meados do século. No ano de 1849 os cativos correspondiam a 10% da população do município de Soure (DANTAS, 2011); no município de Itapicuru, neste mesmo ano, em um total de 600 pessoas empregadas no fabrico de açúcar, um sexto era de mão-de-obra escrava. Considerando que a população deste último município chegava a 12 mil habitantes em 1856, e mesmo não dispondo do número exato de escravos à época, é bem provável que existia uma grande parcela de cativos dedicada a outras ocupações; força de trabalho utilizada nas tarefas domésticas, passando pelo ganho de aluguel, vaqueirice ou atividades de “[...] carreiros, ferreiros, carapinas, oleiros, sapateiros, alambiqueiros, costureiras, rendeiras, vendeiras, cozinheiras [...]” (Dantas, 2011, p. 325). Como assinalado anteriormente, não raro os escravos desta região pertenciam a pequenos lavradores e artesãos. Situação modificada com o fim do tráfico e com a expansão

dos engenhos de açúcar no vale do Itapicuru. Neste novo cenário econômico, marcado pelo esgotamento do fornecimento de mão-de-obra africana e por crescente demanda pelo açúcar local, a exploração da mão-de-obra escrava se tornou progressivo monopólio da atividade açucareira.

Somando-se as transformações verificadas na extensão e no uso da mão-de-obra cativa, nas décadas finais do século ocorreu mudança importante na estrutura fundiária da região. Tal mudança constituiu uma das principais causas da queda do nível de vida da maior parte da população sertaneja, e concorreu para o aumento da insatisfação popular contra governos e fazendeiros. A partir de 1870 teve início um forte incremento do mercado fundiário no território correspondente a antiga comarca. A terra foi transformada em um tipo de mercadoria cada vez mais cara, seja porque a compra deste bem representava a possibilidade de acesso à força de trabalho de livres e libertos, ou

[...] então o parcelamento das propriedades da camada mais rica da população (consequência natural do regime sucessório), tornou imperativa a compra (e garantia de domínio) de novas fazendas pelos filhos e netos dos antigos proprietários. Provavelmente ambos. (DANTAS, p. 350).

A consequência social do desenvolvimento do mercado fundiário na região não tardou a se manifestar:

[...] é patente o agravamento, na década de 1880, das condições de sobrevivência da população, forçando-a a recorrer com mais frequência aos fazendeiros e pessoa de posse – fosse em busca de terras, dinheiro para necessidades cotidianas ou outros auxílios em maior demanda nas épocas de estiagem – e isso num período marcado pela questão da (in)disponibilidade de mão-de-obra. (DANTAS, p. 357).

Junto aos problemas provocados pela relativa escassez de mão-de-obra; pela intensificação da exploração do trabalho; pela concentração fundiária em curso e pelos efeitos de uma estiagem de 1888, outra dificuldade emergiu, cumulativamente, no ano de 1893. Sob as leis do regime republicano as municipalidades passaram a tributar com novos impostos às atividades comerciais; inclusive o pequeno comércio das feiras, isto é, o mercado dos excedentes da pequena lavoura de gêneros alimentícios. Por esta razão em diversas vilas ocorreram sedições e protestos populares contra as novas medidas.

Foi neste ambiente socialmente conturbado, marcado por dificuldades econômicas ascendentes, que surgiu em junho de 1893, no antigo e pequeno arraial de Canudos, termo do município de Monte Santo, à margem esquerda do rio Vaza-barris, a “cidade santa” de Antônio Conselheiro e seus adeptos. Certamente a conjuntura adversa contribuiu para o fortalecimento do conselheirismo e estimulou a migração para o Belo Monte. Afinal, seguir os passos do Peregrino e ir habitar no seu arraial passou a representar alternativa de vida para

muitos, especialmente para os mais pobres. No Belo Monte a terra era expropriada e gratuitamente distribuída em lotes familiares; para tanto bastava o efetivo trabalho daqueles que a recebiam. Neste arraial sertanejo o mando dos fazendeiros e a exploração do trabalho não chegavam aos seus moradores.

O êxodo da população insatisfeita foi grande e agravou as condições da já cambaleante economia regional. Numa correspondência de 12 de janeiro de 1894, um missivista da vila de Tucano alertou o Barão de Jeremoabo sobre a nova ocorrência: “Seguiu daqui e destas imediações esta semana para o Conselheiro umas 16 a 20 famílias, é um horror!” (apud SAMPAIO, 2001, p. 89). Nota-se que o autor da carta refere-se à migração de famílias, testemunho bastante diverso dos depoimentos e opiniões, em profusão no tempo da Guerra, que apontavam o Belo Monte como reduto de criminosos. Da vila do Patrocínio do Coité, em 9 fevereiro do mesmo ano, o coronel Aristide da Costa Borges também escreveu a Cícero Dantas a respeito do mesmo assunto: “O Antonio Conselheiro continua a ser o motivo da saída de muita gente daqui, e outros pontos, que ameaça ficarão despovoados.” (apud SAMPAIO, 2001, p. 94).

Existem outros tantos testemunhos com o mesmo teor; porém é desnecessário citá-los, tendo em vista que o objetivo desta seção se limita a descrever e analisar um quadro geral.

A mensagem religiosa de Antônio Conselheiro e seu exemplo de vida, em boa medida expressões do catolicismo devocional amplamente compartilhado no sertão, e por isso mesmo compreendido e valorizado, não esgotavam as motivações da adesão coletiva em torno da sua pessoa e da suas obras. As dificuldades materiais de uma grande parcela da sociedade sertaneja, abandonada pelo poder público e acossada pelo fisco, submetida ao mandonismo dos grandes proprietários rurais, numa economia marcada por uma linha ascendente de exploração do trabalho e concentração fundiária, certamente representaram fatores de relevância na produção do fenômeno conselheirista. Diante de tamanhas adversidades uma organização social comunitária, seminômade ou sedentária, somada à vivência comunitária da fé desempenhava papel de grande valor à sobrevivência.

2.3 A salvação dos mal-aventurados para além dos sacramentos

Nesta seção são delineadas algumas observações a respeito da vida e da obra de dois grandes representantes do catolicismo sertanejo: padre Ibiapina (1806-1883) e Antônio

Conselheiro (1830-1897). Estes dois homens estabeleceram uma necessária relação entre vida religiosa e trabalho social.

É de importância secundária a controvertida questão historiográfica a respeito da suposta ou efetiva influência de Ibiapina sobre o Peregrino. A tradição oral aponta a existência de contato pessoal entre ambos (ARAS, 19--); fora do âmbito da oralidade, contudo, nada se conhece que permita confirmar a memória sertaneja. Mas seja como for, o encontro entre os dois foi bastante provável. Além do indício inscrito na oralidade, é importante ter em vista que ambos tiveram trajetórias pessoais em marcos espaciais e temporais bem próximos, com zonas de intercessão. A proximidade geográfica e a natureza comum das suas obras indicam uma possível influência do primeiro sobre o segundo. No entanto, a independência e grandeza da obra de Antônio Conselheiro, igualmente grande foram as obras de Ibiapina, assinalam que o cerne da questão reside nas equivalências do trabalho religioso-social por eles desenvolvidos. Dimensão bem mais significativa que as presumíveis ou reais influências. As perspectivas que se colocam na posição de fixar uma rígida linha de continuidade entre os feitos desses dois cearenses, ou, o contrário, uma dessemelhança radical, perdem de vista um paralelo essencial entre as duas trajetórias, linha de unidade que põe em relevo um aspecto importante do catolicismo devocional desenvolvido nos *sertões do norte*.

No dia 5 de agosto de 1806 nasceu na fazenda Morro do Jaibára, município de Sobral, província do Ceará, José Antônio Pereira Ibiapina. Sobre sua infância e adolescência assinala Comblin (1993, p. 12):

José Antônio ainda era criança quando a família se mudou para Icó onde o pai, Francisco Miguel, passou a exercer o ofício de tabelião. Foi em Icó que José Antônio, Pereirinha de apelido, fez os estudos primários. Ficou em Icó até 1819. Nesse ano o pai foi removido para o Crato. No Crato não havia possibilidade de estudar. O vigário descobriu no menino a vocação sacerdotal e o mandou estudar latim em Jardim onde havia um velho professor, o mestre Joaquim Teotônio Sobreira de Melo, que ensinou o latim a José Antônio. Em 1823 – José Antônio tinha 17 anos – a família foi para Fortaleza. Mas José Antônio seguiu pouco depois para Olinda, destinado ao seminário e ao sacerdócio.

Após alguns meses no seminário diocesano de Olinda, o futuro missionário se transferiu para o convento Madre de Deus, na cidade de Recife. Aí permaneceu junto aos padres oratorianos por pouco mais de um ano. Os motivos desta mudança não são muito claros. Conforme Mariz (1980), principal biógrafo de Ibiapina, é provável que a orientação iluminista dominante na instituição olindense tenha desagradado a sensibilidade religiosa de José Antônio.

Em 1824 teve início a Confederação do Equador, seu pai e seu irmão mais velho participaram do conflito no Ceará ao lado das forças rebeldes. A repressão da Coroa contra os republicanos resultou no fuzilamento, em maio de 1825, de Francisco Miguel, pai de José Antônio. Alexandre Raimundo, o primogênito, “[...] teve sentença de degredo perpétuo, acabando em morte trágica no presídio de Fernando de Noronha.” (MARIZ, 1980, p. 12). Neste drama particular os bens da família foram confiscados.

Ainda em 1825, José Antônio perdeu, também tragicamente, sua mãe, falecida em decorrência de um parto prematuro. Após entregar seus irmãos mais novos aos cuidados de parentes em Recife, o futuro missionário retornou aos estudos de seminarista, “[...] habitando o convento de São Bento” (COMBLIN, 1993, p. 13). Em 1828, porém, Ibiapina abandonou a formação eclesiástica e se decidiu pelo ingresso na primeira turma da escola de Direito de Olinda, então instalada no mesmo mosteiro de São Bento. O já citado Comblin (1993, p. 13) afirma que “[...] tudo isso foi possível graças a ajudas poderosas, mas que não são bem conhecidas.”

Em 1832 José Antônio obteve o diploma de bacharel. Em fevereiro do ano seguinte (1833) se empregou como lente substituto da cadeira de Direito Natural no mesmo estabelecimento de ensino em que se formara. Em dezembro foi nomeado Juiz de Direito e Chefe de Polícia da comarca cearense de Quixeramobim; no final do ano seguinte (1834), assumiu ambos os cargos. Nestes anos (1833-1834) a recente comarca era palco de uma famigerada e sanguinolenta luta entre famílias. De um lado, Araújo e Veras (influentes proprietários locais), e do outro, os Maciéis (dedicados à vaqueirice, família da qual descendia Antonio Conselheiro). Afirma Benício (1997, p. 12) que o “[...] doutor Ibiapina, que mais tarde tornou-se célebre como missionário pelos benefícios que espalhou nos sertões do Norte, protegia o Maciéis [...]”

Apesar do empenho demonstrado na reta condução das suas atribuições de magistrado e de chefe de polícia, José Antônio, contrariado pelas arbitrariedades e manobras dos potentados locais e pelas conveniências do governo de sua província, resolveu se demitir após um ano de atividade profissional²⁹. Segundo as palavras de um padre cearense, Monsenhor Vicente, Ibiapina teria dito muito tempo depois da sua saída da comarca, já na época da sua atividade missionária: “Desiludi-me quando comecei a sofrer pressões para, como juiz, proferir decisões que me feriam a consciência.” (apud MACEDO, 1983, p. 88).

²⁹ Para maior clareza dos problemas enfrentados por José Antônio no exercício de sua magistratura, inclusive os constantes choques com o presidente de sua província, Martiniano Alencar, ver MARIZ, 1980, p. 19-23.

Ainda no início de 1834, José Antônio foi eleito deputado do Império para a legislatura 1834/1837. No final do segundo semestre do seu mandato parlamentar, no recesso dos trabalhos, lhe aconteceu certo desgosto. Ao retonar do Rio de Janeiro para Fortaleza descobriu que sua noiva, Carolina Clarence de Alencar, sobrinha do presidente da província, fugira com um primo para com este se casar. Nada podendo fazer para remediar a situação, José Antônio deixou a capital do Ceará e assumiu “[...] o exercício de juiz de Quixeramobim em dezembro.” (MARIZ, 1980, p. 15).

O comportamento do deputado José Antônio foi marcado, conforme assinala Mariz (1980, p. 29), por uma dura oposição às irregularidades e abusos do Governo:

[...] não custou [a Ibiapina] no Rio de Janeiro a simpatizar o elemento que se erguia em oposição ao governo geral, do qual o presidente de sua província era um agente imediato. Colocou-se na Camara ao lado dos que analisavam os fatos da administração, atacavam os ministros, consideravam pretas as coisas do país. Colocou-se ao lado de Bernardo Pereira de Vasconcelos.

Decepcionado com os resultados dos trabalhos parlamentares, constantemente manobrados pelas comissões nas quais o Governo sempre era maioria, Ibiapina passou a desacreditar da política do Império e não buscou reeleição.

De 1838 a 1850, então residindo em Recife, José Antônio trabalhou como advogado. Entrementes “[...] muitas vezes foi chamado no interior. Durante três anos esteve na cidade paraibana de Areia, centro da cana de açúcar nessa província.” (COMBLIN, 1993, p. 16). Nesta nova fase o futuro missionário já demonstrava com maior vigor comportamento inclinado à vida religiosa, um tanto de feição ascética. Permaneceu solteiro, dedicado aos estudos e ao trabalho, “[...] retraído das elegâncias da cidade, sempre em relações com altos clérigos e elementos leigos da Igreja e do catolicismo de Pernambuco.” (MARIZ, 1980, p. 37).

O quinhão de êxitos resultante dos esforços empreendidos por José Antônio foi alcançados por meio da superação de grandes dificuldades. Sua experiência, desde jovem até os últimos dias, assim como sucedera com Antonio Vicente Mendes Maciel (Antônio Conselheiro), lhe imprimiu o peso das tragédias familiares, das dificuldades econômicas, da instabilidade profissional e das perseguições.

Em boa medida as dificuldades profissionais então vividas por Ibiapina nasciam da independência com que procedia, comportamento que atestava “[...] a sua inflexibilidade moral e a impetuosidade de seu caráter.” (COMBLIN, 1993, p. 17). Nos tempos de Quixeramobim atraiu a hostilidade dos potentados locais e do próprio presidente da província por expedir sentenças contrárias às ordens recebidas de cima. No Parlamento se fez conhecido

por sua sistemática oposição ao Governo central. Abandonou a advocacia, após 12 anos de reconhecida competência, “[...] depois de um grande fracasso num processo em que tinha a certeza de ganhar porque a justiça da sua causa era evidente demais” (COMBLIN, 1993, p. 17).

Entre 1850 e os primeiros meses de 1853 José Antônio se recolheu em sua propriedade, uma xácara localizada a certa altura da atual avenida Caxangá, até então uma área não incorporada à cidade de Recife. Em meados deste último ano Ibiapina resolveu se ordenar padre, correspondendo assim, com autonomia de decisão, aos insistentes convites de pessoas influentes da diocese de Olinda. Tinha então 47 anos.

Sob o bispado de D. João Perdigão, José Antônio foi consagrado presbítero. A cerimônia de ordenação ocorreu no dia 16 de julho de 1853. Logo depois, por determinação do próprio prelado, se tornara professor de Eloquência Sagrada no seminário diocesano, e Vigário-geral da diocese³⁰. Entretanto, em 1855, contrariando uma promissora carreira eclesiástica, Ibiapina decidiu tomar as estradas que conduziam ao interior de Pernambuco. Dos sertões não mais retornou. Sua atitude faz lembrar a declaração posteriormente referida por Antônio Conselheiro quando, em 1887, interrogado no Ceará sobre seus planos, na ocasião teria dito a João Brígido, conterrâneo e amigo de infância: “Vou para onde me chamam os mal aventurados.” (apud OTTEN, 1990, p. 146).

No dia 13 de março 1830 nasceu em Campo Maior do Quixeramobim, também província do Ceará, Antônio Vicente Mendes Maciel. Filho bastardo do comerciante Vicente Mendes Maciel e de Maria Joaquina do Nascimento. Da união irregular dos seus pais nasceram ainda Francisca e Maria.

A vida de Antônio Vicente desde muito cedo foi marcada por graves tribulações. Quando criança foi testemunha da violência recíproca entre os Araújo e sua parentela; na sangrenta luta pelos menos cinco de seus antepassados foram assassinados. A famigerada contenda, desencadeada no início 1833, começou por conta de falsas acusações de roubo lançadas contra os benquistos Maciéis por membros das famílias Araújo e Veras. Em meio às agressões, Vicente Maciel, pai de Antônio Vicente, deixou a vaqueirice e se instalou na vila de Quixeramobim; aí montou uma casa comercial, loja de fazendas e produtos de mercearia.

Na época da violenta desavença entre Maciéis e Araújo, José Antônio, o futuro padre Ibiapina, como visto anteriormente, tomou posse do cargo de Juiz de Direito da comarca de Quixeramobim. Assinala Benício (1997, p. 16) que “[...] assumindo o exercício da vara, o

³⁰ Vigário-geral: funcionário encarregado de julgar, supervisionar e administrar a justiça eclesiástica no interior de uma diocese ou numa de suas comarcas.

padre Ibiapina fez processar Duarte Queirós [seu antecessor, juiz leigo que se colocara a serviço dos Araújo], que saiu absolvido em júri.”

Em 1834 Vicente Maciel regularizou o seu estado com Maria Joaquina, casando-se com esta nos últimos dias de uma enfermidade que a arrancara da vida. Antonio Vicente, então com quatro anos de idade, ficou órfão de mãe. Algum tempo depois, em 12 de fevereiro de 1836, seu pai contraiu novas núpcias, agora com Francisca Maria da Conceição. Deste segundo matrimônio nasceram duas filhas: Dorotéia e Rufina.

O menino Antonio amargou o alcoolismo do pai e os maus tratos da madrasta. Talvez em função do desejo paterno de vê-lo padre, assistiu por algum tempo aulas de português, francês e latim³¹. É incerto o momento e o motivo que o fez abandonar os estudos. Neste particular Benício (1997, p. 19) faz a seguinte observação: “[...] morrendo-lhe o pai [1855] e tendo que assumir a direção dos negócios meio complicados, deixou os estudos, conhecendo muito pouco das matérias que aprendia com o professor Manuel Antônio Ferreira Nobre.” Indicação pouco verossímil devido ao período indicado, momento correspondente a uma fase relativamente avançada da vida do futuro líder sertanejo.

Em 1857 Antonio Vicente se casou com sua prima Brasilina Laurentina de Lima. Desta união nasceram mais tarde dois filhos. Neste mesmo ano os recém-casados enfrentaram sérias dificuldades em virtude de dívidas contraídas na praça comercial de Aracati. Foram obrigados a vender a casa da Rua Santo Antonio, propriedade onde funcionava a loja e que também lhes servia de residência. Não lhes restaram outros bens porquanto algumas outras propriedades do velho Vicente Maciel já tinham sido vendidas por ocasião da morte deste, para pagamento de credores da mesma praça comercial. Daí por diante Antônio Vicente, acompanhado de Brasilina por algum tempo, passou a viver de forma itinerante, exercendo diversos ofícios.

Primeiramente se dirigiu à fazenda Tigre, próxima a Quixeramobim oito léguas. Nesta localidade trabalhou como professor de português, geografia e aritmética. Em 1858 mudou-se com a mulher para Tamboril, exercendo ofício de caixeiro viajante. Em 1859, ano em que Brasilina deu à luz ao seu primeiro filho, instalou-se com a mulher e sogra no município de Campo Grande. Aí continuou por mais algum tempo no ofício de caixeiro. Após a conclusão do trabalho ao qual foi encarregado pelo major Domingos Carlos Sabóia, ficara novamente

³¹ Esta explicação relativa aos estudos recebidos pelo menino Antônio Vicente é sustentada por Macedo (1978, 1983). Já Nogueira (1978, p. 193), responsável pelo importantíssimo trabalho de publicação dos manuscritos de Antônio Conselheiro, discorda desta interpretação e apresenta o seguinte argumento: “Não há nenhum indício de que por vontade paterna fosse [Antônio Vicente] destinado ao sacerdócio. Só por mandá-lo estudar latim? [...] Em face da escassez do clero, seria fácil encaminhá-lo ao seminário de Olinda [...]”

desempregado. Então “[...] anunciou-se advogado dos pobres, cujo meio de vida mal dava-lhe para passar, tanto mais que Brasilina deu-lhe outro filhinho [...]” (BENÍCIO, 1997, p. 20).

Como rábula Antônio Vicente permaneceu em Campo Grande até 1861. Neste ano mudou-se com a família para Ipu, onde se tornara escrivão no fórum municipal. Ainda nesta vila, após descobrir o adultério de Brasilina com um sargento de polícia, deixou a esposa e os filhos. Assinala Moniz (1987, p. 24) que ao deixar Ipu, “[...] Antônio Maciel residiu dois anos em Santa Quitéria [...] Ali conheceu Joana Imaginária que esculpia imagens toscas de santos em barro e madeira.” Da sua união com a santeira nasceu o seu terceiro filho, Joaquim Aprígio. No entanto, em “[...] 1865, reaparece Antonio Vicente em Campo Grande. Cansara-se do amor da Imaginária de Santa Quitéria, a quem recomendara o filho, partindo em novas aventuras.” (MACEDO, 1978, p. 115). Daí se dirigiu ao Crato, de onde retornou para Quixeramobim depois de certo tempo. Da sua vila natal empreendera nova viagem para o Crato, “[...] agora, na esteira de terrificantes missionários pregadores de missões [...]” (MACEDO, 1978, p. 115)³². No Crato Antônio Vicente se tornou vendedor ambulante de quinquilharias e aguardente³³. Em 1869, exaurido pelas dificuldades recorrentes, o futuro Peregrino passou a residir na Várzea da Pedra, a sete léguas da vila de Quixeramobim.

Antonio Vicente perdeu os seus últimos pertences em 1871, aos 41 anos de idade. Sob a pressão do credor José Nogueira de Amorim Garcia, ao qual devia 168\$068, foi levado a juízo:

Em 2 de outubro [de 1871] teve seus bens penhorados: duas éguas, quatro potros, um novilho, um bezerro, um relógio de prata, uma corrente de ouro para relógio, um colete, um chapéu e um paletó. Notificado da penhora, Antônio Vicente deixou ir a leilão seus bens suficientes para quitar a dívida. Em seguida, abandonou Quixeramobim e saiu do Ceará.” (VILLA, 1999, p. 16).

Após a liquidação dramática desta dívida, é desconhecido o paradeiro de Antônio Vicente. No ano de 1873, de acordo com o relato de Honório Vilanova, surgiu na fazenda de sua família, em Urucu, interior do Ceará, um homem “[...] forte como um touro [...]”, vestido de túnica azulão, com cabelos crescidos e “[...] chapéu de palha na cabeça [...]”, anunciando a promessa de construir 25 igrejas, contudo não seriam edificadas “[...] em terras do Ceará.” (MACEDO, 1983, p. 58). Cerca de um ano depois, no dia 22 de novembro de 1874, O

³² Também neste ponto Nogueira (1978, p. 193) discorda de Macedo (1978): “Não se sabe de contacto seu [de Antônio Vicente] com missionários no Ceará, nem portanto de influência de algum deles na sua vida. Afirmção em contrário é suposição destituída de base.”

³³ Os anos finais da década de 1860 correspondem a um período de intensa atividade missionária do padre Ibiapina na região do Cariri. Conforme Mariz (1980, p. 73), “[...] em 1868, Ibiapina deixa em Barbalha uma igreja, um cemitério e uma cacimba d’água para o povo. Vai ao Crato e funda uma Caridade [asilos]. Volta a Barbalha em 1869 e realiza construções diversas [...]” Como assinalado acima, precisamente nestes anos Antonio Vicente se encontrava no Cariri; assim, é provável que tenha ouvido os sermões e talvez colaborado nos trabalhos assistências dirigido pelo padre sobralense.

Rabudo, jornal da cidade de Estância, província de Sergipe, registrou em termos enfáticos e depreciativos a passagem de “[...] um aventureiro santarrão que se apelida por Antônio dos Mares: o que, avista dos apparentes e mentirosos milagres que disem ter ele feito, tem dado lugar a que o povo o trate por S. Antonio dos Mares.” (apud CALASANS, 19--, s.p.).

Antônio Vicente Mendes Maciel se transfigurou em Antônio dos Mares, Santo Antônio Aparecido, Bom Jesus Conselheiro, Antônio Conselheiro. Após contínuas dificuldades familiares e profissionais, após percorrer diversas localidades da sua província natal e melhor conhecer a sociedade sertaneja da qual fazia parte, emergiu da sua personalidade um homem indecifrável e extraordinário. Mesmo os seus detratores, e não foram poucos, assim o consideravam.

Na segunda metade do século XIX os *sertões do norte* se encontravam particularmente marcados por condições adversas³⁴. A situação do nordeste baiano, examinado na seção anterior, constitui clara expressão de algumas das dificuldades crescentes do período. Nos sertões mais setentrionais, os efeitos do fim da Guerra de Secessão nos Estados Unidos logo produziram dificuldades para as lavouras de algodão. A produção brasileira deste produto, com o encerramento do conflito, novamente se deparou com a forte concorrência norte-americana, experimentando assim rápido declínio. Além disso, o lento, mas irreversível enfraquecimento econômico dos centros litorâneos provocou menor demanda pelos produtos da pecuária sertaneja, situação que contribui internamente para o agravamento das dificuldades. Também as secas do período impuseram larga parcela de infortúnios: castigaram plantação, gado e gente. As estiagens de 1877-1879, 1888 e 1898-1899 (está última ultrapassa os limites temporais da presente pesquisa) foram especialmente agudas. O sertão do Ceará sofreu com maior intensidade a catástrofe da Grande Seca (1877-1879); sua população, como assinalado na primeira seção deste capítulo (p. 41-42), emigrou em centenas de milhares.

Nas últimas décadas do século XIX, as relações sociais de tipo capitalista começaram a penetrar mais fortemente na sociedade sertaneja, provocando tensões e conflitos. O trabalho e a terra paulatinamente assumiam o caráter de mercadoria, enfraquecendo os laços de dominação paternalista que concorriam para a relativa coesão social. No campo religioso era

³⁴Sobre a importância histórica desta grande zona sertaneja assinala Prado Junior. (2006, p. 190): “Toda esta vasta área, que compreende mais de um milhão de quilômetros quadrados, se destinou quase exclusivamente à criação de gado vacum para o abastecimento da densa população desta zona agrícola que se estende ao longo do litoral, desde a Paraíba até a Bahia, bem como de Maranhão”. Pesquisas recentes demonstram que a quase exclusividade da pecuária referida pelo autor, não corresponde a uma realidade geral. Plantações de cana e de algodão, e produção de gêneros de subsistência, ao menos no século XIX constituíram importantes atividades econômicas em muitos lugares dos *sertões do Norte*. Na seção anterior foi apresentado o caso do vale do Itapicuru, na Bahia, importante centro de produção de açúcar para exportação.

ainda dominante o catolicismo leigo e devocional, no entanto, estava em curso a reforma tridentina levada a cabo pelos bispos ultramontanos.

Para maior compreensão deste movimento histórico, aqui apresentado de modo retrospectivo, e talvez por isso involuntariamente sugerindo um ritmo mais acelerado do que efetivamente ocorreu e foi sentindo pelos contemporâneos, é importante ter em conta que todos estes aspectos se vinculavam a um processo bastante amplo e que de modo nenhum foi uniforme ou sincronizado.

Dentro destes limites diacrônicos e heterogêneos se inseriu e tomou forma o trabalho religioso e social do padre Ibiapina. Atividade itinerante, incansável, fundada no sermão e na ação, na experiência contemplativa e no comportamento prático. Atuação alicerçada num profundo compromisso assistencial para com os mais pobres.

A fase da atividade mais fecunda de Ibiapina foi realizada entre os anos de 1860 e 1875. Durante este tempo o missionário de Sobral percorreu os sertões da Paraíba, Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí. Com a imprescindível participação da população sertaneja mobilizada em mutirões, promoveu a construção de igrejas, capelas, cemitérios, hospitais, açudes e seu principal projeto, as Casas de Caridade.

A instituição da Caridade consistia numa rede de asilos destinada aos cuidados da infância feminina, sobretudo das órfãs. Nela se aprendia a costurar, tecer, fiar, pintar, cozinhar, plantar e outros ofícios de importância prática. Além de responder às necessidades imediatas da sobrevivência, a educação ministrada nas Casas de Caridade tinha por finalidade preparar as internas para a vida materna e familiar. Nestes centros de acolhimento se conjugavam “[...] trabalho, estudo e oração” (COMBLIN, 1993, p. 32). As Casas de Caridade eram cuidadas e administradas pelas Irmãs de Caridade, mulheres leigas e piedosas que voluntariamente, sob a supervisão do padre Ibiapina, se dedicavam às suas tarefas cotidianas. Ao longo da sua tenaz atividade o missionário promoveu e presidiu a construção de 10 abrigos na Paraíba, 6 no Ceará, 3 em Pernambuco e 3 no Rio Grande do Norte.

Destacado papel assistencial desempenharam as Casas de Caridade durante os anos da Grande Seca. Em meio a calamidade, milhares de retirantes encontraram nestes asilos, e nos seus hospitais anexos, tratamento médico, comida e água.

Entre 1876 e 1883 Ibiapina sofreu sérias dificuldades advindas de uma progressiva paralisia. Durante este período, residindo na Casa de Caridade de Santa Fé, distrito do município paraibano de Bananeiras, não deixou de supervisionar os trabalhos de assistência que fundara. Sua atuação, porém, se encontrava doravante limitada ao envio e recebimento de correspondências.

No dia 18 de fevereiro de 1883 faleceu o sacerdote que deixara há 28 anos os muros do palácio episcopal de Olinda. Morreu o missionário cercado pelos cuidados das órfãs e das Irmãs de Caridade, no interior do seu maior e mais querido recanto de oração e trabalho, a Caridade de Santa Fé.

No exame que fez da obra do padre Ibiapina, Hoonart (2011, s.p.) assinala com atenção: “O balanço final das realizações materiais do missionário é impressionante: vinte e duas Casas de Caridade, dez igrejas, dez açudes, nove cemitérios, quatro hospitais, uma casa paroquial, uma cacimba pública, até um gabinete de leitura em Crato.”

Apesar da evidente importância de tão grande obra social, reconhecida por muitos contemporâneos até mesmo das grandes cidades litorâneas, Ibiapina não deixou de amargar a resistência da Igreja. Num tempo de afirmação ultramontana no interior da instituição eclesástica, a independência da sua atividade missionária e a autonomia das Irmãs de Caridade despertaram descontentamento na diocese do Ceará. O bispo D. Luís Antônio dos Santos, que mais tarde perseguiu duramente Antônio Conselheiro como arcebispo da Bahia, o expulsara em 1863 “[...] de Sobral e do Norte do Ceará. Em 1869 proibiu que Ibiapina mantivesse a direção das Casas de Caridade na sua diocese e pregasse missões.” (COMBLIN, 1993, p. 21).

O exame das palavras do padre Ibiapina e do seu trabalho social abriu a possibilidade de se fazer algumas considerações sobre sua sensibilidade religiosa; e, ao mesmo tempo, considerar certos aspectos da religiosidade sertaneja da qual este presbítero se tornou tributário na medida em que mergulhou na convivência cotidiana dos sertões.

Padre Ibiapina era portador de uma fé que o impelia para o movimento da ação, cujo sentido direcionava em proveito das comunidades que visitava. A sua religiosidade assumia, com o indispensável concurso dos sertanejos, uma dimensão eminentemente prática e comunitária. Por meio da ação solidária a sua experiência religiosa alcançava importante fonte de significado. Assinala Comblin (1993, p. 24-25):

Não inventou [Ibiapina] o conteúdo das missões e retomou muitos temas dos seus antecessores [os capuchinhos italianos]: nas pregações, a denúncia do pecado e apelo a conversão [...] Acrescentou, porém, elementos novos de ordem prática. Na mente de Ibiapina a conversão devia incluir a realização de obras comunitárias úteis para toda comunidade.

Para entender com clareza o sentido da experiência religiosa de Ibiapina, amplamente amalgamada no catolicismo sertanejo, porquanto neste terreno alcançou expressão e desenvolvimento, é necessário levar em conta o valor da ação prática e solidária como via devocional. Nesta perspectiva escreveu o padre sobralense:

Perguntando-se Nosso Senhor Jesus Chisto quem amava Deos? Elle respondeo - - - -
 - - - - cumprir com seus preceitos, e mandamentos portanto quem quer cumprir como
 fiel Christão a Lei de Deos faz todo empenho por provar com ações este preceito
 que, he de Deos. [...]

Os que olhão com indiferença para os seos males, e do proximo sem tomar
 interesses para remedialos, he ente inútil, criminozo; porque não se importa com as
 offenças que a Deos se fazem.” (apud HOONAERT; DESROCHERS, 1984, p. 140).

Nesta perspectiva, a ausência da ação reparadora diante dos “males” pessoais e do “próximo” é concebida como violação à dignidade de Deus; porquanto representa omissão portadora de sentido (“offensa”) contrária a prática devocional, experiência fundada no encarecimento do objeto religioso.

Esta compreensão, aqui explicitada com o auxílio da citação supra, encontra correspondência na prática social presente no modo de vida do padre Ibiapina. Como visto, homem de grande sensibilidade religiosa ao meso tempo que laborioso em benefício de coletividades. Para o sacerdote cearense em questão, experiência religiosa e trabalho social constituíam instâncias indissociáveis.

Quando o missionário de Sobral começava o a sofrer os primeiros golpes da moléstia que o fez encerrar a vida itinerante (1875), apareceu Antônio Conselheiro nos sertões de Sergipe e da Bahia. Assim como Ibiapina, optara pela vida ascética, celibatária e peregrina. Nas vilas e povoados em que passava fazia pregações e organizava mutirões para tarefas de construção e reforma de igrejas, capelas, cemitérios e açudes. Assinala Calasans (1973, s.p.):

Nenhuma outra pessoa [...] prestou mais serviços ao sertanejos. [...] pregava para o bem, ajudava os desafortunados, abria tanques para recolher água das terras secas, erguia capela, levantava cemitérios, realizando uma missão que o poder público e a autoridade eclesiástica não tinha, muitas vezes, condições de fazer ou vontade de empreender.

Antônio Conselheiro, desde os primeiros anos das suas peregrinações, foi seguido por dezenas de pessoas e ouvido por centenas, milhares, que se reuniam para a costumeira reza do terço ao fim do dia e para escutar seus sermões e conselhos. Certamente eram prédicas inteligíveis e alentadoras, caso contrário seria impossível granjear tanta audiência e o amplo apoio que a maior parte da população sertaneja lhe oferecia. Sua influência, não somente religiosa mas também de um incansável organizador de mutirões, lhe conferiu extraordinária autoridade e logo despertou a hostilidade dos poderes locais. Padres e delegados o acusavam com frequência de perturbador da ordem pública.

Na década de 1880, Antônio Conselheiro se tornou alvo de uma sistemática perseguição desencadeada pela Arquidiocese da Bahia, ciosa do monopólio da pregação e intransigente na defesa das práticas sacramentais em detrimento das formas leigas

devocionais. Paralelamente as obras de reforma de capelas e cemitérios, de construção de igrejas e açudes pelos vastos sertões dos vales dos rios Itapicuru e Vaza-barris, Antonio Conselheiro presidiu a fundação do arraial do Bom Jesus (p. 53).

Nos manuscritos de Antônio Conselheiro, datados de janeiro de 1897, se encontra uma reflexão bem próxima ao que pensava Ibiapina sobre o valor devocional da ação prática e solidária. Com simplicidade e agudeza afirmava o Peregrino: “[...] a maior honra e glória que se poder dá a Deus é o bom exemplo e ensinar os ignorantes.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 122). Esta passagem é indício de continuidade estrita do proceder de Antônio Conselheiro em relação ao comportamento do padre Ibiapina? Não. Sinal de influência do último sobre o primeiro? Talvez. Seja como for, a grandeza da obra do Peregrino constitui prova irrefutável da independência com que atuou.

Em junho de 1893, como anteriormente assinalado (p. 58), Antônio Conselheiro e a fração de adeptos que o seguia pelas estradas sertanejas fizeram parada num povoado com cerca de 50 casinhas à margem esquerda do rio Vaza-barris. Doravante o lugar se tornara florescente comunidade. Era a Canudos da “voz corrente fora do arraial”; o seus moradores a passaram chamar de “[...] ‘Belo Monte’, afirmando sua identidade própria e diferenciada.” (GUERRA, 2000, p. 52).

O modo de vida sedentário então adotado pelos conselheiristas respondia pela necessidade de defesa do grupo frente as ações repressivas do governo da Bahia. No final de maio de 1893 um destacamento policial com cerca de 30 praças investira contra o Peregrino e seus adeptos num lugar denominado Masseté, município de Tucano. O ataque foi repellido com energia e os agressores postos a correr. A ordem de repressão representou a resposta do governo estadual contra as sedições populares que, à época, explodiram em algumas vilas da região, por ocasião das novas cobranças de impostos (p. 57-58). O conselheirismo foi associado a tais motins pela sabida posição monarquista do seu líder e por conta da participação de pessoas próximas a Antônio Conselheiro nos episódios de rebeldia. Os tempos eram difíceis, o Belo Monte uma possibilidade de segurança e paz.

No início desta seção foi dito que existe certa controvérsia a respeito da relação entre o padre Ibiapina e Antônio Conselheiro. Para alguns pesquisadores a atividade missionária do primeiro serviu de modelo para o segundo. Nesta perspectiva que escreve Moniz (1987, p. 24):

Grande influência exerceu sobre ele [Antônio Conselheiro] a atuação de José Antônio de Maria Ibiapina [...] Este missionário [...] angariava donativos em dinheiro e alimentos para ajudar os necessitados. Além de construir igrejas, cemitérios, pontes e açudes [...] granjeou fama de santo numa larga faixa do nordeste. [...] Antônio Maciel que conheceu o padre Ibiapina, quando menino, o

reencontrou no auge de sua glória, e teve oportunidade de trocar ideias com ele e de ouvir as suas audaciosas pregações. Durante algum tempo, segui-o como discípulo, tomando como exemplo sua vida apostolar.

Já para Villa (1999, p. 35) nunca existiu qualquer filiação ou proximidade entre ambos:

Ibiapina foi considerado precursor de Antônio Conselheiro [...] Nada mais equivocado, pois sua ação se aproxima dos missionários das ordens religiosas, com a diferença de realizar numerosas obras permanentes que serviam para minorar os sofrimentos dos sertanejos. A manutenção dos vínculos com a Igreja romana sem atritos com seus superiores, a aceitação da estrutura econômico-social da região e a ausência de conflitos com o poder estabelecido distanciam-no do fundador de Canudos [...]

É certo que a trajetória de Antônio Conselheiro se distanciou em consideráveis aspectos da experiência do padre Ibiapina: a) na formação religiosa inicial: enquanto um foi seminarista na juventude e ordenado padre na maturidade, o outro sempre esteve na condição de leigo; b) no grau de oposição oferecido pela Igreja: contra o Peregrino não houve nenhuma tolerância, a condenação foi radical, não raro com apelo para o uso da força armada; já com Ibiapina, como visto anteriormente (p. 67), houve interdições do bispo do Ceará, todavia o mais significativo foi o abandono da sua obra, a falta de auxílio³⁵; c) na relação com o Estado e com a ordem social. Ao que parece foi neste terreno a maior diferença entre os percursos do padre Ibiapina e de Antônio Conselheiro. É necessário, contudo, certo cuidado para bem avaliar a questão. Na biografia que escreveu sobre o missionário de Sobral, Mariz (1980, p. 153) afirma que “[...] Ibiapina trabalhou nesse período de enfraquecimento do clero e da Igreja [avanço liberal] não entrando em qualquer luta com o Estado, entregue só ao serviço sobre a alma do povo.” Antônio Conselheiro teve prática política diversa, mas sobretudo adverso lhe era o contexto. Ao se colocar de modo imprevisto na rota de colisão dos interesses coronelísticos foi envolvido no conturbado cenário republicano da década de 1890. Embora fosse adepto da monarquia, seu verdadeiro “crime político” consistiu em subtrair aos fazendeiros da região a mão-de-obra espoliada. Não tardou para que o problema se alastrasse à esfera das rivalidades interoligárquicas e servisse de justificativa aos interesses dos grupos políticos que disputavam o governo do estado e da federação³⁶.

³⁵ A este respeito assinala Fragozo (1984, p. 103): “[...] os bispos posteriores [a morte de Ibiapina] não manifestaram muita simpatia pela forma de vida religiosa das beatas [as Irmãs de Caridade]”. Postura decorrente, ainda conforme o autor, do procedimento do “[...] padre Ibiapina [que] orienta sua fundação [as Casas de Caridade] para uma vivência fora dos enquadramentos canônicos”.

³⁶ No âmbito estadual o cenário político então se encontrava marcado pela disputa mesquinha e personalista de *gonçalvistas* e *vianistas*. Os primeiros sob a liderança de José Gonçalves, chefe do executivo baiano nos dois primeiros anos do regime republicano, foram expulsos da administração estadual no final de 1891 em decorrência do alinhamento assumido com Deodoro da Fonseca, então deposto por Floriano Peixoto. A partir de então mobilizados no interior do Partido Republicano Constitucional, os *gonçalvistas* desencadearam sistemática

Não somente as idiossincrasias do Peregrino foram responsáveis pelo choque do seu comportamento com a ordem social vigente e com os poderes institucionais: o Estado republicano, a Igreja ultramontana e o latifúndio. Em boa medida seu proceder foi defensivo e sua atuação apaziguadora de tensões³⁷. De um modo geral a imagem de rebeldia insurrecional associada a Antônio Conselheiro foi artificialmente construída pelos discursos dos seus inimigos: padres, delegados, fazendeiros, chefes políticos, jornalistas e militares.

Ao lado das diferenças existiam semelhanças de atuação religiosa e social que tornavam próximas entre si, mais do que distantes, as realizações do padre Ibiapina e de Antônio Conselheiro. Ambos foram capazes de reunir centenas de colaboradores para a realização de atividades e obras de grande valor comunitário. *Mais do que conceder benefícios importava a estes dois notáveis homens estimular a mobilização e a organização das populações sertanejas em torno de necessidades práticas, religiosas e materiais, de alcance imediato e de longo prazo. Daí a fundamental autonomia social presente nestas experiências.* Ambos, percorrendo os sertões, incutiram com o ardor da palavra e com a força do exemplo uma fé que não prescindia da ação solidária, do envolvimento com os problemas sociais e do compromisso com os mais pobres. As especificidades da vida destes dois cearenses devem ser consideradas, porém compreendidas como limites de situações históricas. De modo nenhum atestam ausência de prováveis contatos pessoais ou anulam equivalências de comportamento e realizações. No terreno da ação prática, de caráter religioso, social e educativo a um só tempo, padre Ibiapina e Antonio Conselheiro se encontram num mesmo nível de igualdade e grandeza.

No trabalho social ou no exercício da pregação religiosa se projetava uma ação cujo sentido consistia em “[...] elaborar uma mensagem do amor e da Bondade de Deus [...]” (OTTEN, 1990, p. 284). Assim, se manifestava uma religiosidade que se afirmava no mundo, “[...] negando à interiorização e privatização da vida religiosa.” (OTTEN, 1990, p. 284).

oposição a Luís Viana e seus correligionários, partidários do governo florianista. Em ambos os casos se tratavam de agremiações políticas de mesma composição social, a elite proprietária do estado. Os vianistas, reunidos no Partido Republicano Federal, compunham o governo da Bahia à época da Guerra de Canudos. Na instância federal a principal disputa ocorria entre os chamados *jacobinos*, partidários de uma república ditatorial sob controle militar; e os *casacas-pretas*, adeptos do modelo republicano norte-americano, isto é, de um governo civil presidencialista dentro de um sistema federativo.

³⁷ Em diversas ocorrências Antônio Conselheiro buscou dissuadir os sertanejos de se levantarem violentamente contras as autoridades eclesiásticas, civis e militares. Assim procedeu na ocasião da sua prisão em Itapicuru (1876), na sedição contra os impostos municipais da vila do Soure (1893), no episódio da *missão* capuchinha em Canudos (1895). Em face da sua coerente observância da mensagem evangélica, não lhe era lícito compactuar com práticas violentas; quando estas ocorreram com o seu consentimento foram reações de caráter estritamente defensivo: assim foi a resistência ao ataque sofrido em Masseté (p. 70) e contra as expedições militares enviadas ao Belo Monte (1896-1897). Para o estudo da participação do Peregrino e seus adeptos nos motins populares contra o fisco ver DANTAS (2011).

A religiosidade devocional se constitui numa experiência de caráter preponderantemente individual, baseada na relação afetiva e direta entre o fiel e seu objeto de culto. No entanto, sem perder a condição de sua existência, isto é, a satisfação de uma experiência pessoal, a devoção assume forma e expressão na vida coletiva, nas relações associadas. O catolicismo leigo, dominante na sociedade brasileira até as primeiras décadas do século XX, instituiu importantes núcleos associativos horizontais. Mesmo quando marcadamente corporativas estas organizações formavam estruturas de relações com forte peso de fatores comunitários. Assim indica a natureza socialmente religiosa da assistência e ajuda mútua que vigorava nas Irmandades e nas comunidades religiosas como a que se instalou no nordeste da Bahia no ano de 1893 (Canudos). O trabalho social liderado pelo padre Ibiapina e por Antônio Conselheiro evidenciam que esta característica do catolicismo devocional alcançou grande desenvolvimento nos *sertões do norte*.

Capítulo 3

Conflito no sertão conselheirista

3.1 Arquidiocese de São Salvador da Bahia

Com a bula papal *Super Specula Militantis Ecclesiae* de 25 de fevereiro de 1551, foi criada na capitania real da Baía de Todos os Santos a diocese de São Salvador da Bahia. Desde 1549 a cidade, de mesmo nome, contava com a presença de um pároco. Estes são os anos iniciais da criação de uma zona eclesiástica que muito se ampliou ao longo do tempo, alcançando a condição de Arcebispado Primaz do Brasil em 1676. Doravante desmembrada da Arquidiocese de Lisboa, a Sé baiana se tornava a sede administrativa de uma nova província eclesiástica, sob a qual se vinculavam as sufragâneas de Olinda e do Rio de Janeiro (circunscrições eclesiásticas também criadas no ano de 1676).

À este percurso institucional corresponde o caráter profundo e difuso do catolicismo entranhado na população da cidade episcopal, ao menos na sua porção luso-brasileira. De passagem vale mencionar o protagonismo dos colonos leigos na edificação dos templos e na determinação dos sítios sob os quais foi constituído o núcleo originário de muitas freguesias. A este respeito assinala Silva (2000, p. 31): “[...] a “proto-história [da Igreja baiana] registra em todas [as paróquias] alguma ermida original, erguida na quase totalidade por iniciativa de leigos [...]”

A Igreja na Bahia (nas esferas secular e regular) não tardou a iniciar um lento, mas progressivo movimento de expansão sobre a costa e sertões da capitania. Desta forma acompanhou, ou precedeu com *aldeamentos* indígenas, o povoamento e a exploração econômica das dilatadas regiões interioranas. É de proveito desde já ficar assinalado que a zona diocesana diretamente relacionada ao conflito que aqui interessa, então designada “sertão de baixo”, foi constituída a partir da segunda metade do século XVII. Inicialmente estrutura em quatro freguesias, eram elas: a de Stº Antonio da Vila Nova do Rio de S. Francisco (1657) e a de Nossa. Sra. da Piedade da Vila do Largato (1679), ambas em terras sergipanas; a freguesia de São José das Itapororocas (1657) e a de Nossa. Sra. de Nazaré do Itapicuru de Cima (1679), em território baiano.

Nota-se que no município de Itapicuru, epicentro das atividades de Antônio Conselheiro e seus adeptos, a presença do representante da instituição eclesiástica, o vigário, é

consideravelmente remota. Porém, como analisado especialmente no primeiro capítulo, a efetiva atuação do clero secular entre a população dispersa pelos vastos campos sertanejos sofria consideráveis obstáculos. Talvez seja importante repeti-los: exiguidade de padres e de recursos financeiros, enormes extensões territoriais, precariedade das estradas e dos meios de transportes, negligência pastoral, etc. Em tais condições era inevitável o distanciamento entre os párocos e a maior parte dos seus paroquianos.

A expansão da Igreja na Bahia entre os séculos XVI e XIX é dividida por Silva em três períodos (2000). O primeiro deles se estende da fundação da diocese (1551) ao governo do arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722). Duração de século e meio marcada pela criação de freguesias na cidade episcopal, no Recôncavo (o incluía a costa meridional até a baía de Camamu), no litoral norte (entre Salvador e o extremo setentrional da capitania de Sergipe), e no litoral sul (com a paróquia da Invenção da Santa Cruz, em São Jorge dos Ilhéus). Como visto nas linhas anteriores, foi também deste período a criação das primeiras freguesias do “sertão de baixo”³⁸. Nos anos derradeiros deste primeiro ciclo de crescimento ocorreram avanços institucionais importantes em decorrência do primeiro Sínodo Diocesano (1707). Por força desta assembleia foram criadas as *Constituições Primeiras do Arcebispado*, documento que estabeleceu uma série de normas e diretrizes com a finalidade de fixar certo nível de controle eclesiástico sobre as práticas católicas e a organização do clero: medidas como regulamentos para organização de procissões, para a construção e manutenção de lugares de culto, para a fundação de Irmandades leigas e confrarias eclesiásticas.

Na segunda fase de expansão, entre a década de 1720 e a Independência, ocorreu a desarticulação da atividade missionária jesuítica; em consequência da política pombalina de expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses (1759), os *aldeamentos* indígenas, até então administrados pelo clero regular, especialmente pelos inacianos, se transformaram em vilas e freguesias. O crescimento paroquial deste ciclo foi particularmente dinâmico no território nucleado pela zona aurífera do sertão baiano: o “sertão de cima”. A paróquia da vila de Rio de Contas (1742) e a de Jacobina (1758) são representativas desta fase. Também no “sertão de baixo” se deu certa dilatação do clero secular com a fundação de freguesias que mais tarde foram importantes no contexto da perseguição contra Antônio Conselheiro e seus adeptos: a de Santo Antonio do Tucano (1748), a de Santa Tereza da Nova Pombal (1758), a de Nossa. Sra. da Conceição de Nova Soure (1758), entre outras. O século XVIII muito

³⁸ Acrescentam-se às circunscrições sertanejas anteriormente referidas duas fundações paroquiais, de 1718, posteriormente relacionada ao problema da presente investigação: a freguesia do Divino Espírito Santo do Inhambupe e a de São João Batista do Jeremoabo.

representou para esta região no sentido da sua crescente assimilação aos domínios da Igreja baiana.

O terceiro e último dos ciclos assinalado por Silva (2000) corresponde, grosso modo, ao tempo de vigência do Império. Não obstante as contínuas restrições do governo imperial, constantemente acompanhadas de justificativas orçamentárias, neste período o arcebispado da Bahia promoveu a criação de quase noventas freguesias (além de incorporar as paróquias da antiga capitania real de Porto Seguro, até então vinculadas à diocese do Rio de Janeiro).

Esta ampla expansão territorial da Diocese/Arquidiocese através das suas freguesias promoveu uma crescente presença eclesiástica sobre as vastas regiões assinaladas. Ainda que tenha sido um movimento precário, limitado por fatores financeiros e geográficos, é fora de dúvida que “[...] ao circunscrever parte da população crente, intensificava-se o controle hierárquico” (SILVA, 2000, p. 51).

Na segunda metade do século XIX o arcebispado da Bahia atravessou prolongada fase de instabilidade no tocante ao preenchimento da sua presidência. Bispos e vigários capitulares³⁹ se revezaram em ritmo acelerado no governo da instituição, contrastando com o período anterior marcado pela longa gestão de D. Romualdo Antônio de Seixas (1828-1860).

No governo de D. Romualdo, prelado erudito, antigo adversário político de Feijó, foram inaugurados os seminário Maior (1834) e Menor (1852) da Arquidiocese. Deste modo ficou estabelecido, ao menos potencialmente, a condição fundamental para a formação tridentina do clero baiano. Em 1856 o seminário adotou a direção dos padres da Congregação da Missão (lazaristas) cuja “[...] escolha pelo arcebispo estava no fato desse mesmo instituto ter exercido um papel fundamental na reforma dos seminários eclesiásticos na França e em outros países da Europa” (SANTOS, 2007, s.p.). Após intervalo de 26 anos (1862-1888) afastados do seminário episcopal, os lazaristas retornaram na administração de D. Luís Antônio dos Santos (1881-1890). Na gestão seguinte, isto é, no governo de D. Jerônimo Thomé da Silva (1894-1924), os padres da Congregação assumiram ao lado da antiga função de diretores, os trabalhos de magistério.

Após a morte de D. Romualdo o solo primacial foi ocupado pelo bispo reformador D. Manuel Joaquim da Silveira, indicado por D. Pedro II. Este prelado, padecendo de problemas de saúde não foi mais capaz de realizar as frequentes visitas pastorais que caracterizaram seu trabalho anterior na diocese do Maranhão. Com a sua morte em 1874, o cargo ficou vacante por quase três anos. Neste período o arcebispado foi dirigido pelo cônego Carlos Luiz

³⁹ Vigário capitular: substituto do bispo no governo de uma diocese, seja na vacância do cargo ou durante o tempo no qual o titular se encontra impedido de exercer as atribuições para as quais foi nomeado.

D'Amour (vigário capitular). A Igreja baiana se encontrava sob o governo deste clérigo quando se deram as ocorrências que culminaram na prisão de Antônio Conselheiro no ano de 1876 na freguesia de Itapicuru. Carlos Luiz D'Amour, ao que tudo indica, foi um dos principais responsáveis pela prisão do líder sertanejo.

O cônego D'Amour exerceu as funções de comando da Sé até meados de 1877. Neste ano o imperador nomeou ao cargo de arcebispo, e logo tomou posse, o já ancião D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, bispo egresso da diocese de Goiás. De curta temporada, o governo de D. Joaquim se encerrou com seu óbito após dois anos de gestão. Nova vacância, desta vez abrandada em seus efeitos por força da eleição pelo cabido⁴⁰ do vigário capitular Monsenhor Manuel Santos Pereira. Por quase cinco anos teve vigência a direção deste interino. Somente em 7 de agosto de 1882 chegou em Salvador um novo titular para o governo da Arquidiocese: D. Luís Antônio dos Santos, antigo bispo do Ceará.

Apesar da assunção de um prelado experiente, conhecido por seu zelo reformador, o arcebispado continuou a sofrer de instabilidade no comando da sua administração. Sobre este problema assinala Otten (1990, p. 304):

[...] em março de 1883 viaja a Corte [D. Luís] para apresentar sua renúncia, que não é aceita. Volta do Rio de Janeiro em julho de 1883, mas com pouco meses depois é atacado de paralisia, o que o obriga, a conselho médico, a tratar-se no Ceará. Lá fica até os primeiros meses de 1885.

Nas recorrentes ausências de D. Luís, antes e depois de 1885, a Sé ficara sob os cuidados do Monsenhor Santos Pereira. Nesta década foram numerosas as investidas de padres e demais autoridades eclesásticas contra Antônio Conselheiro e seus adeptos.

Após a renúncia do enfermo e velho prelado egresso do Ceará, renúncia finalmente aceita pelo Ministério dos Negócios do Império, e pelo Papa Leão XIII em 26 de junho de 1890, um novo período de vacância se prolongou no arcebispado da Bahia por quatro anos. D. Macedo Costa, protagonista ao lado de D. Vital na “Questão Religiosa”, chegou a ser nomeado para a Arquidiocese, no entanto faleceu antes da posse, em 1891. Mais uma vez Monsenhor Santos Pereira assumiu, no uso de faculdades especiais, a função de chefe da Igreja baiana. Sua gestão novamente interina foi encerrada em 1894 quando da chegada de D. Jerônimo. Este arcebispo foi responsável por fatos importantes relacionados a Canudos (Belo Monte), entre eles o envio de uma missão capuchinha (1895) com o propósito de dispersar os seus habitantes pela intimidação da pregação autorizada.

⁴⁰ Cabido: colegiado de cônegos, estruturado em cargos administrativos e religiosos, cuja função consiste auxiliar o governo episcopal e os principais ritos litúrgicos anuais.

Tabela 2 Governadores da Arquidiocese de São Salvador da Bahia (séc. XIX)

Governador	Período
Dom Romualdo Antônio de Seixas	1828-1860
Dom Manuel Joaquim da Silveira	1861-1874
Cônego Carlos Luiz D'Amour (vigário capitular)	1874-1877
Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo	1877-1879
Monsenhor Manuel Santos Pereira (vigário capitular)	1879-1881
Dom Luís Antônio dos Santos	1881-1890
Monsenhor Manuel Santos Pereira (vigário capitular)	1890-1894
Dom Jerônimo Thomé da Silva	1894-1924

Fonte: do autor, 2013.

Não faz parte do propósito e das possibilidades deste trabalho examinar em detalhe as dificuldades internas de cada uma destas gestões; seja como for, é notória a instabilidade desta centralizada estrutura de poder, pois assim o era, na segunda metade do século XIX⁴¹. Situação que “[...] cumulava no clero o sentimento de rejeição e abandono [...]” (SILVA, 2000, p. 247). Em certa medida este problema também responde pela intermitência da perseguição contra Antônio Conselheiros e seus adeptos.

Em um sentido contrário as dificuldades provocadas pelas constantes sucessões, o cabido oferecia certa estabilidade ao arcebispado. Os cônegos desenvolviam com regularidade suas funções, favorecidos inclusive pela vitaliciedade dos cargos. Não é estranha ao conjunto das fontes eclesiásticas relacionadas ao problema da presente investigação, a presença de cônegos que se envolveram no conflito ao lado de padres sertanejos, na qualidade de mediadores destes com os arcebispos (ou seus substitutos).

A presença do clero regular na Bahia remonta igualmente os primórdios da colonização. Jesuítas, franciscanos e capuchinhos foram os principais responsáveis pela fundação de não poucos *aldeamentos* na região correspondente aos “sertões de baixo”. Antes do século XVIII esta zona já contava com as *reduções* de Massacará, Inhambupe, Itapicuru e Natuba. Na primeira metade dos setecentos novos aldeamentos foram criados: o de Nossa Senhora do Pilar, Sorobabé, Pambu, Aracapá, Pontal e Pajeú. Após a expulsão dos jesuítas (1759) ainda foram fundados aldeamentos indígenas, agora sob o frágil cuidado pastoral do

⁴¹ A propósito do quinhão de poder dos arcebispos, assinala sugestivamente Silva (2000, p. 121): “Embora contido entre o Papa e o Rei, enfaixava o Arcebispo autoridade e poder que se não o faziam absoluto, tampouco o reduziam a mero executor de decisões superiores.”

clero secular e sob a gerência da administração civil municipal, nos termos de Cumbe, Bom Conselho e Monte Santo.

Destacada atividade missionária na Bahia na segunda metade do século XIX foi realizada pelos capuchinos italianos. Com extraordinária tenacidade os integrantes desta ordem promoviam a reforma tridentina nas áreas periféricas do arcebispado, abrindo *missões populares* em vilas e povoados sertanejos. Séculos antes (1670), capuchinhos franceses foram trazidos aos sertões baianos para a catequização dos índios *kariris*.

Na segunda metade do século XIX, mesmo com todos os esforços reformadores, o clero baiano (secular e regular) ainda se defrontava com os impasses de uma reforma religiosa precária, insuficiente. Ademais, apesar da nomeação de bispos ultramontanos experimentados para dirigir o arcebispado, as enfermidades ou a idade avançada destes prelados tornavam suas investidas pouco adequadas ao cargo. Não foram raros os pedidos de renúncia, quase sempre indeferidos. Assim sucedeu com D. Joaquim e, como já mencionado (p. 77), com D. Luís. Numa famosa carta de 1880, um padre da diocese do Ceará, Cícero Romão Batista, desenhou uma imagem de pouca de luzes a respeito do fieis baianos e seu clero:

Fiquei muito satisfeito, dei muitas graças a Deus saber que V. Exa. [D. Luís] não aceitou o Arcebispado da Bahia. Foi a SS. Virgem quem livrou V. Exa. que acho muito custoso a salvação de um Arcebispo que, no fim da vida e sem saúde, seja obrigado a consertar e a corrigir um clero e um povo tão estragado e sem lei que só Deus sabe, sem poder empreender a visita pessoal de toda Diocese sem o que é impossível alcançar nada, e lutar uma luta de morte, que não é para quem pode se salvar sem tanto perigo. Enquanto assim, o melhor lugar é o que d'onde mais facilmente se vai para o céu. Foi a SS. Virgem que livrou V. Exa e a nós. (apud SILVA, 2000, p. 244)

No interior deste difícil contexto, e como componente adicional da sua complexidade, se desenvolveu e tomou forma a luta da Arquidiocese da Bahia contra o Antônio Conselheiro e seus adeptos. Entre avanços e recuos a oposição arquidiocesana assumiu uma linha ascendente de intolerância. Ao longo de mais de duas décadas buscou o momento favorável para desfecho constantemente protelado. Infeliz desfecho, custou o sangue de milhares⁴².

3.2 O combate eclesiástico por autoridade

⁴² De acordo Villa (1999) a população do Belo Monte chegou a cerca de 10 mil habitantes. Numero inferior a estimativa realizada à época pela comissão de engenharia do Exército, segundo qual a demografia do arraial conselheirista teria atingido entre 25 a 30 mil pessoas. Seja como for, é amplamente conhecido que poucas centenas de sertanejos, crianças e mulheres em sua maioria, sobreviveram ao assalto das forças expedicionárias. A campanha de Canudos (1896-1897) foi uma guerra de extermínio.

Em correspondências de 4 e 5 de março de 1897, enviadas ao *Jornal de Notícias*, gazeta de ampla circulação na cidade de Salvador, Cícero Dantas Martins ainda sob o impacto do insucesso da segunda expedição militar contra o Belo Monte, entre 18 e 19 de janeiro, e na expectativa da vitória fulminante da *Expedição Moreira César*, rememorou o aparecimento de Antonio Conselheiro no ano de 1874 na região de Itapicuru. Ou seja, na área correspondente às suas principais propriedades. Da seguinte maneira informou o Barão de Jeremoabo o que, aos seus olhos de político profissional e latifundiário, constituía grave risco a manutenção da ordem: “Ao regressar [do Rio de Janeiro] tive conhecimento que este indivíduo [Antônio Conselheiro], cujos precedentes era até então ignorados, com orações, terços e prédicas, sugestionava o povo, que em multidão acudia pressuroso ao ouvi-lo [...]” (apud ARRUDA, 1993, p. 173). Neste breve fragmento se encontra o essencial das atividades do Peregrino.

O depoente expõe de maneira exemplar a prática religiosa conselheirista. Ao citar o costume das “orações, terços e prédicas” o Barão assinala precisamente o caráter devocional do catolicismo de Antônio Conselheiro e sua gente. O fator de tensão política neste caso é a capacidade de oratória do líder sertanejo que “sugestionava o povo”. E não se trata de um punhado de marginalizados mas de uma “multidão” de ouvintes. Tanto assim que numa outra passagem desse mesmo texto, o missivista afirma que exceto o pessoal da sua casa “[...] não houve família que não assistisse às suas orações.” (apud ARRUDA, 1993, p. 174).

Para melhor entendimento deste fenômeno, em sua relação com clero baiano, é útil dividir a questão em duas esferas. Uma relativa às práticas estritamente religiosas: as devoções. A outra ligada a um problema político, ou mais precisamente de autoridade; isto é, no caso presente, a pretensão de mando da Arquidiocese da Bahia em detrimento da autonomia religiosa leiga contida na experiência conselheirista. Este corte obedece tão somente a um ao propósito analítico. Na tentativa de compreender a existência social dos homens em sua complexidade, não raro é necessário seccionar na análise a unidade do vivido. Após esta operação, inevitável em muitos casos, é possível então compor num quadro inteligível elementos que quando abordados em conjunto não são passíveis de serem compreendidos com clareza, porquanto quase sempre a apreensão racional do todo tem o efeito de produzir ilusórias homogeneidades.

Nesta seção a questão destacada se relaciona, sobretudo, com o monopólio da pregação religiosa exigido pelo clero baiano, muito especialmente pelo governo arquidiocesano. Neste sentido o influxo da reforma católica foi importante fator de censura contra os sermões do Peregrino. Contudo, além do progressivo alinhamento da Igreja baiana às diretrizes tridentinas, para este caso particular concorreu poderosamente a extraordinária

influência de Antônio Conselheiro e a vigorosa mobilização voluntária dos sertanejos. Paradoxalmente, a influência do Peregrino nunca foi dirigida em sentido contrário as prerrogativas tradicionais da Igreja no Brasil; sua posição era de autonomia, jamais de combate ao clero.

Na freguesia de Nossa Sra. de Nazaré do Itapicuru de Cima, conforme Villa (1999, p. 18), “[...] no ano de 1874, o cônego Agripino da Silva Borges, ligado ao Partido Liberal, permite que o Conselheiro ocupe uma casa abandonada onde todos os dias são realizadas orações com grande afluência popular.”⁴³ Sobre este mesmo caso também informa Calasans (1988, s.p.):

As orações prosseguiram, aumentando o número de participantes, sobretudo depois que o vigário da freguesia, o cônego Agripino da Silva Borges, da corrente oposicionista, criticou do púlpito a atitude do delegado querendo silenciar os rezadores. Ao lado da posição de partidarismo, o sacerdote tinha outros interesses. No agrupamento do futuro Bom Jesus, figuravam pedreiros e carpinteiros, cujos trabalhos o vigário queria aproveitar para fazer reparos na sua igreja. Consta haver alcançado seus objetivos. O fato é que principiou, naquela oportunidade, um bom relacionamento entre o vigário e o Conselheiro, que se conservaria durante muito tempo.

Em fevereiro do ano seguinte, isto é, no início de 1875, ainda de acordo com Calasans (1988, s.p.), “[...] consoante o livro de batizados da Freguesia de Itapicuru, Antônio Vicente Mendes Maciel levou a pia batismal seu primeiro afilhado em terras da Bahia, batismo feito pelo cônego Agripino [...]” Ao que parece recém-chegado à Bahia, o Peregrino contou com a colaboração interessada de um importante vigário sertanejo⁴⁴.

Neste mesmo ano de 1875, na freguesia de Nossa Sra. da Conceição do Aporá, então sob o governo do vigário João José Barbosa, Antônio Conselheiro não obteve licença para pregar. De acordo com a orientação do arcebispado, emitida após consulta prévia do pároco, esmolar e rezar o terço não constituía impedimento religioso para um leigo, fazer uso da palavra sim (CALASANS, 1988). Em alguns documentos apresentados adiante esta orientação da Arquidiocese se encontra plenamente formulada, explicitamente dirigida.

⁴³ No ano de 1874, Antônio Agrippino da Silva Borges era somente vigário; se tornara cônego honorário por concessão imperial de 1883. Numa entrevista informal, concedida para este trabalho no dia 5 de maio do corrente, Enoque Oliveira, grande conhecedor da história conselheirista, residente nos sertões da Bahia outrora percorridos por Antônio Conselheiro, afirmou, diferentemente de Villa (1999), que Agrippino Borges fez carreira política pelo Partido Conservador. Acrescentou ainda que o prestigioso vigário de Itapicuru, além de correligionário, foi amigo do Barão de Jeremoabo. (‘informação verbal’).

⁴⁴ Para os dois primeiros anos da presença de Antônio Conselheiro nos sertões baianos esta dissertação não dispõe de fontes primárias. Por esta razão é feito uso de indicações de outros historiadores, tal como nos parágrafos imediatamente anteriores. Porém, nem sempre os trabalhos de pesquisa aqui utilizados explicitam as fontes consultadas; situação relativa às duas últimas citações. Sendo assim, é necessário não perder de vista o caráter de probabilidade que orienta a presente investigação. Sem dispensar o rigor investigativo, não se trata aqui de produzir um conhecimento preciso, exato; porquanto tal condição é simplesmente impossível à investigação historiográfica (rever páginas 51 e 52).

Nestes primeiros anos de pregações e trabalhos organizados por Antônio Conselheiro, delegados e padres se dividiam frente a novidade, e não raro buscavam dela tirar proveito em função de rivalidades políticas. Ainda em 1875, em agosto, o referido vigário de Aporá se queixava ao arcebispo a respeito da negligência do delegado de polícia local na tarefa de repressão contra o líder sertanejo (CALASANS, 1988). Ao contrário do real ou suposto descuido do seu colega, “[...] Antônio Joaquim de Aragão, delegado de Abrantes, em 14 de março de 1876, acusava o padre Emílio de Santana Pinto, da freguesia do Divino Espírito Santo, de haver autorizado o mencionado Conselheiro a prática de abusos.” (CALASANS, 1988, s.p.).

A hostilidade da polícia e do clero surgia em decorrência da grande audiência recebida pelos sermões do Peregrino. Centenas, milhares de sertanejos confluíam às suas pregações. Na documentação analisada a seguir é constante e enfático o registro desta preocupação. Tal condição pode ser interpretada como deliberado exagero dos depoentes na tentativa de alarmar as autoridades provinciais/estaduais. No entanto, o número e a extensão das obras materiais presididas por Antônio Conselheiro, em mutirões voluntários, demonstra a validade, ao menos parcial, dos testemunhos nesta questão.

No início de 1876, mais precisamente entre março e abril, o chefe de polícia da Bahia, João Bernardo de Magalhães, informado das ocorrências no sertão, no interesse de formar um melhor juízo do que se passava, consultou o então governador interino do arcebispado, cômego Carlos Luiz D’Amour. Entrementes, o vigário capitular recebera notícia, falsa ou verdadeira, de que na freguesia do Senhor Deus Menino dos Araçás “[...] três pessoas perderam a vida num dos momentos em que o Conselheiro pregava e uma mulher foi tomada de alucinação [...]” (CALASANS, 1988, s.p.). Também corriam notícias de perturbações na freguesia de Nossa Sra. do Livramento do Barracão. O vigário desta circunscrição, padre João Alves da Silva Paranhos, solicitou do arcebispado providências no dia 19 de maio (CALASANS, 1988).

É de pouca clareza o que efetivamente se passou nestes primeiros meses de 1876. Na pesquisa realizada por Calasans (1988) não aparecem maiores detalhes, tampouco nela se encontra uma crítica relativa ao grau de confiabilidade das informações colhidas nas fontes. Seja como for, conforme informação de Cícero Dantas, confirmada por diversos testemunhos, em 1876 “[...] dirigiram-se as autoridades locais ao governo, e vindo um oficial com algumas praças de linha foi preso Antônio Conselheiro.” (apud ARRUDA, 1993, p. 174). Este acontecimento já foi mencionado em duas passagens anteriores (p. 53-77). Trata-se da ação policial de combate ao Peregrino no município de Itapicuru; episódio que corresponde ao

primeiro ponto de inflexão da perseguição eclesiástica contra Antônio Conselheiro e seus adeptos. Em 5 de junho de 1876 o chefe de polícia da Bahia escreveu ao seu colega da província do Ceará:

Esse indivíduo apareceu ultimamente no lugar denominado Missão de Saúde, em Itapicuru, e aí, entre gente ignorante, disse-se enviado de Cristo, e começou a pregar, levando a superstição de tal gente ao ponto de um fanatismo perigoso.

Em suas prédicas plantara o desrespeito ao vigário daquela freguesia e, cercado de uma multidão de adeptos, começara a desassossegar a tranquilidade da população.

Em virtude da reclamação, que recebi do Exmo. Sr. vigário capitular, contra o abusivo procedimento deste indivíduo, que ia, além de tudo, embolsando os dinheiros com que, crédulos, iam lhe enchendo as algibeiras os seus fiéis, mandei-o buscar à capital, onde obstinadamente não quis responder ao interrogatório que lhe foi feito, como verá V. S^a do auto junto.

Era uma medida de ordem pública de que não devia eu prescindir. Entretanto, se porventura não for ele aí criminoso peço em todo caso a V. S. que não perca de sobre ele as suas vistas, para que não volte a esta província, ao lugar referido, para onde a sua volta trará resultados desagradáveis, pela exaltação em que ficaram os espíritos dos fanáticos com a prisão do seu ídolo. (apud BENÍCIO, 1997, p. 23-24).

Esta medida repressiva não foi apenas um violento e arbitrário ataque contra Antônio Conselheiro; também representou um duro golpe contra os conselheiristas. Isto porque os responsáveis pelo feito tencionavam também dissolver “a multidão adeptos”, dispersar a reunião de indivíduos e famílias em torno do líder sertanejo. Na freguesia de Itapicuru, lugar desta ocorrência policial, paroquiava as almas, desde junho de 1871, o já mencionado padre Agrippino Borges.

Ao olhar retrospectivo não é muito claro o tipo de relacionamento ocorrido entre o vigário de Itapicuru e o Peregrino. Ao contrário do que aponta alguns depoimentos e circunstâncias, diversas informações tão testemunho de que Agrippino protegia Antônio Conselheiro – ao menos ocasionalmente.

Numa correspondência de 10 de novembro de 1886, o delegado da vila de Itapicuru, Luís Gonzaga de Macedo, informou ao seu superior, o então chefe de polícia da província Domingos Rodrigues Guimarães:

Nenhum dos vigários das freguesias limítrofes tem consentido, nos lugares de sua jurisdição, esta horda de fanáticos [os conselheiristas], só o daqui a tem tolerado, e agora é tardio o arrependimento, porque sua palavra não será ouvida.

Há pouco mandando chamá-lo para por termo a este estado de coisas [a mobilização sertaneja para os trabalhos de construção de uma igreja], a resposta que mandou-lhe Antônio Conselheiro foi: que não tinha negócio com ele, e não veio. (apud BENÍCIO, 1997, p. 30)

Nota-se das palavras do depoente a existência de certa oscilação na conduta de Agrippino. O testemunho de um clérigo estrangeiro, atuante no sertão, confirma a

cumplicidade por vezes manifestada pelo sacerdote sertanejo. Numa carta de data imprecisa⁴⁵, o padre italiano Júlio Fiorentini, coadjutor da paróquia do Divino Espírito Santo de Inhambupe (p. 49), escreveu ao cônego Juliano José de Miranda:

O Agripino sustenta Antônio Conselheiro porque lhe faz ganhar dinheiro e porque está fazendo uma obra na freguesia dele; obra de uma capela no lugar denominado Bom Jesus, no Dendê; e daí a origem de todo mal, daí vem a força que o tal Conselheiro tem entre nós. (ASSB-ACM, s.d.)

Também o vigário Vicente Valentim da Cunha, da freguesia de Nossa. Sra. do Coité, pôs em evidência a relação “solidária” de Agrippino com o Antônio Conselheiro, e o fez por meio de palavras atribuídas ao próprio Peregrino. Este teria dito ao depoente no dia 13 de janeiro de 1888:

[...] estou disposto a pregar e ninguém me priva, pois o Senhor vigário Agripino, um dos mais inteligentes que conheço, me deu licença para pregar, ou dar conselhos e tirar esmolas para acabar uma capela que estou fazendo na freguesia de Itapicurú, dedicado ao Bom Jesus. (ASSB-ACM, 13/01/1888)

Não é de pouca relevância esta questão. Além de prestigioso sacerdote, o vigário de Itapicuru foi homem de destaque no cenário da política baiana. Por diversos mandatos deputado da província, e quando da vigência do regime republicano, senador estadual⁴⁶. Figura de tamanha expressão política e, além disso, cônego, não deve ser vista em plano secundário na teia das relações que envolveram Antônio Conselheiro e seus adeptos. A provável, mesmo que circunstanciada proteção de Agrippino Borges, certamente imprimiu alguma medida de legitimidade às ações conselheiristas.

Numa entrevista concedida a SANTOS NETO (2003, p. 266-267), Enoque Oliveira chama atenção para fatos importante relativos ao problema em destaque:

Mesmo gozando de grande prestígio [Agrippino], mesmo tendo muita influência política, ele jamais se solidarizou com Antônio Conselheiro ou o povo de Canudos. Quando o Conselheiro foi injustamente preso em 1876, lá mesmo em Itapicuru, ele se manteve silencioso, omissor. O fato também não foi discutido na Assembleia da Bahia [...] No decorrer da Guerra de Canudos, no entanto, Agripino Borges mobiliza sua Freguesia recolhendo donativos para socorrer os soldados do Exército, não tendo a mesma preocupação com o sofrimento dos canudenses que estavam sendo exterminados. O comportamento de Agripino Borges é quase regra geral como o do clero, o que demonstra claramente de qual lado ele estava. (SANTOS NETO, 2003, p. 266-267)

O argumento acima, quando avaliado à luz da documentação utilizada na presente dissertação, contribui para se chegar a conclusão da existência de ambiguidade no comportamento do vigário de Itapicuru – embora esta não seja exatamente a compreensão do

⁴⁵ Considerando o conjunto das correspondências do missivista, e o seu conteúdo interno, parece razoável a conclusão de que esta carta tenha sido escrita na segunda metade da década de 1880.

⁴⁶ “Deputado à Assembleia Provincial: 1872/73; 1876/77; 1878/79; 1884/87; 1888/89. Senador Estadual: 1892/98.” (SILVA, 2000, p. 321).

pesquisador supra. Não se pode definir a relação em foco de modo unívoco. Uma pista adicional que reforça esta impressão está inscrita de maneira quase imperceptível na correspondência do padre Júlio Fiorentini acima citada (p. 84). Em certa passagem o missivista se esforça para, em tom de denúncia, caracterizar um colega como conselheirista: padre José de Araújo Pereira Cavalcanti, vigário da freguesia de Nossa Sra. do Aporá. Ao fazê-lo escreveu: “[...] não obstante o Agripino hoje ser amigo do Conselheiro, deve lhe dizer que ato pratica o Vigário do Aporá.” (ASSB-ACM, s.d.). Ou seja, se “hoje” o cônego é amigo do Peregrino, outrora assim não o era.

Por seu pertencimento a instituição eclesiástica, inclusive como ex-aluno do seminário arquiépiscopal, por sua posição política e social Agrippino Borges, conforme Enoque Oliveira, “[...] construiu toda a sua carreira em comunhão com as classes dominantes” (SANTOS NETO, 2003, p. 266). Fatores que certamente o distanciava, e mesmo o incompatibilizava, com Antônio Conselheiro e seus seguidores. Contudo isto não significa forçosamente a inexistência de algumas alianças em certos momentos da trajetória conselheirista; visto que, como afirmam diferentes testemunhos, também parte dos pesquisadores, estava em jogo interesse de ganho material da parte eclesiástica. Além disso, levando em conta o prestígio popular do Peregrino, não é fora de propósito considerar a existência de interesse político-eleitoral do sacerdote deputado⁴⁷. Em resumo, ao que tudo indica não houve uniformidade de sentido no comportamento do vigário de Itapicuru em relação ao fenômeno conselheirista. Associação interessada e ocasional parece ter sido a regra.

Após permanecer preso por cerca de um mês na delegacia do município baiano em que foi preso, Antônio Conselheiro fora enviado à capital da província. De Salvador, por sua vez, foi remetido às autoridades policiais da sua província natal. Nesta, rapidamente se verificou a improcedência da acusação, fundada na mera suposição de ser ele criminoso foragido⁴⁸. No

⁴⁷ Para Villa (1999, p. 19) não resta dúvidas de que “[...] o cônego Borges, com evidente interesse político, apoia o Conselheiro”.

⁴⁸ “O que se contava sobre Antônio Maciel era que sua mãe o persuadiu da traição da mulher. Para comprová-la, aconselhou-o a inventar uma viagem e permanecer nos arredores, chegando em casa de surpresa, durante a madrugada. Antônio Maciel aceitou a sugestão e comunicou a mulher o seu propósito de ausentar-se por alguns dias da vila [Ipu]. Como planejara, escondeu-se num canto próximo de onde poderia observar qualquer movimento no interior da casa. Já noite cerrada, distinguiu, de repente, um vulto que se aproximava da janela para galgá-la. Era, decerto, o amante. Sem perder tempo, abateu-o com um tiro. Em seguida, entrou em casa e matou a mulher que julgava infiel. Ao voltar para ver em quem havia atirado, verificou, horrorizado, que assassinara a própria mãe, vestida de homem para convencê-lo da inconstância de sua mulher. Foi então que Antônio Maciel, com a razão abalada, saiu pelo sertão numa peregrinação de penitente para acalmar a consciência destes dois crimes hediondos.” (MONIZ, 1987, p. 27).

dia 1º de agosto de 1876, o juiz municipal de Quixeramobim, Alfredo Alves Mateus, notificou ao chefe de polícia do Ceará:

Acuso recebido o ofício de V. Ex^a, datado de 15 de julho, no qual me comunicava que, naquela data, partia para esta cidade para ser posto à minha disposição Antônio Vicente Mendes Maciel, que se supunha ser criminoso neste termo, a fim de que eu, verificando sua criminalidade, procedesse na forma da lei.

Em resposta, cumpre-me levar ao conhecimento de V. S^a que, tendo verificado não ser o referido Maciel criminoso, o mandei pôr em liberdade alguns dias depois de sua chegada a esta cidade. (apud BENÍCIO, 1997, p. 25)

No ano seguinte, 1877, Antônio Conselheiro já se encontrava novamente em terras da Bahia, agora com o prestígio redobrado pelo martírio.

De 1874 a 1876 foram duas as construções materiais promovidas pela mobilização conselheirista: a capela Rainha dos Anjos (Itapicuru) e a reforma inacabada do cemitério de Aporá⁴⁹.

A exigência eclesiástica de monopólio da pregação apareceu com toda clareza no ano de 1882. Desta vez a voz do arcebispado foi direcionada ao conjunto das freguesias do sertão conselheirista. Numa circular ao clero sertanejo o governo arquidiocesano se manifestou:

Cópia. – Circular. – *Bahia, 16 de fevereiro de 1882.* – Rvmº Sr. – Chegando ao nosso conhecimento que, pelas freguesias do centro deste arcebispado, anda um indivíduo denominado *Antônio Conselheiro*, pregando ao povo que se reúne para ouvi-lo doutrinas supersticiosas e uma moral excessivamente rígida, com que está perturbando as consciências e enfraquecendo, não pouco, a autoridade dos párocos deste lugares, ordenamos a V. Revm^a que não consinta em sua freguesia semelhante abuso, fazendo saber aos paroquianos que lhes proibimos, absolutamente, de se reunirem para ouvir tal pregação, visto como, competindo na igreja católica somente aos ministros da religião a missão santa de doutrinar os povos, um secular, quem quer que ele seja, ainda quando muito instruído e virtuoso, não tem autoridade para exercê-la. Entretanto, sirva isto para exercitar cada vez mais o zelo de V. Revm^a no exercício do ministério da pregação, a fim de que os seus paroquianos, suficientemente instruídos, não se deixem levar por todo vento de doutrina.

Outrossim, se, apesar das advertências de V. Revm^a, continuar o indivíduo em questão a praticar os mesmos abusos, haja V. Revm^a de imediatamente comunicarnos, a fim de entendermos com o Exmº Sr. Dr. Chefe de Polícia no sentido de tomar-se contra o mesmo as providências que julgarem necessárias.

Deus guarde a V. Revm^a – Revd. Sr. Vigário da Purificação dos Campos. – Luís, arcebispo da Bahia. (apud BENÍCIO, 1997, p. 25)⁵⁰.

Este registro é bastante esclarecedor pelos vários elementos que reuni: a) a acusação é acerba e arbitrária. Sem explicitar o conteúdo das prédicas, do ponto de vista da Arquidiocese se tratava, sumariamente, de “doutrinas supersticiosas”. Isto reforça a compreensão de que o

⁴⁹ A obra não foi concluída por conta da interdição do vigário respectivo no tocante a pregação do líder leigo (questão assinala na página 82).

⁵⁰ A respeito da autoria deste documento assinala Otten (1990, p. 308): “Muitos pesquisadores atribuem a circular a D. Luís, o que é pouco provável. A circular data de 16 de fevereiro de 1882, e D. Luís só tomou posse em 7 de agosto do mesmo ano. A causa do equívoco talvez esteja no fato de que a circular está arquivada num volume que reúne ofícios dos anos 1881-1883 sob o título ‘Gabinete Arquiepiscopal D. Luís, Correspondência do Arcebispo, XXIX, 1881-1883’.”

problema fundamental era tão somente de autoridade, longe se encontrava de qualquer fator estritamente teológico, dogmático; porquanto da perspectiva do governo eclesiástico a prática da pregação leiga, “ainda quando muito instruído e virtuoso” o pregador, é contrária a autoridade dos “ministros da religião”, exclusivos depositários da “missão santa de doutrinar os povos”; b) o anátema dirigido contra a liderança leiga se estende, ao mesmo tempo, ao conjunto dos paroquianos. Desta maneira o ataque novamente ultrapassou a individualidade do pregador não autorizado, avançara contra os interesses religiosos de uma coletividade; c) esgotando-se o recurso da advertência, deve ser mobilizada a polícia, a violência legalizada deve agir conforme seus próprios critérios, isto é, tomando “as providências que julgarem necessárias”.

Os mesmos princípios e diretrizes presentes no documento acima transcrito são encontrados em diversos documentos da instituição eclesiástica baiana. Este é o caso do relatório elaborado por frei João Evangelista, a serviço da Arquidiocese, sobre o modo de vida no Belo Monte (1895). Neste documento, de grande circulação na época devido a sua publicação na imprensa de Salvador, a Igreja incita e sugeri, naturalmente de maneira mais ou menos velada, a guerra contra Canudos. Nas correspondências dos padres sertanejos infensos ao conselheirismo os argumentos da circular de 1882 são compartilhados e repetidos. Neste sentido, inclusive, é procedente afirmar a existência de considerável unidade de ação entre o presbiterado católico do interior e a cúpula eclesiástica da capital. Unidade que se constituiu de maneira ascendente conforme o crescimento da influência de Antônio Conselheiro e seus adeptos.

Não foi necessário grande esforço do arcebispado para obter franca solidariedade da instituição policial. Como visto, já na década de 1870 a Polícia baiana deu inequívoca demonstração de energia no combate aos conselheiristas, ao seu líder em particular. Agora, na década seguinte, a situação não fora diferente. Na citada correspondência de 10 de novembro de 1886 (p. 84), destinada ao chefe de polícia da Bahia, o delegado de Itapicuru transmitiu, ao seu modo, informações que bem revelam a comunhão de interesse entre a Polícia e a Igreja:

Para que V. S. saiba quem é Antônio Conselheiro, basta dizer que é acompanhado por centenas e centenas de pessoas, que ouvem-no e cumprem suas ordens de preferência às do vigário desta paróquia.
O fanatismo não tem mais limites, e assim é que, sem medo de erro e firmado em fatos, posso afirmar que adoram-no como se fosse um deus vivo. (apud BENÍCIO, 1997, p. 30)

Adiante acrescenta:

Consta que os vigários das freguesias tem lido a pastoral do Exm^o. Sr. Arcebispo proibindo os sermões e mais atos religiosos de Antônio Conselheiro e exortando o povo para o verdadeiro caminho da religião: nesta, ainda não foi lida, sem dúvida

pelo receio que tem o vigário de se revoltarem contra ele os fanatizados. (apud BENÍCIO, 1997, p. 30)

O delegado encerra o ofício solicitando o uso da força armada, numa perfeita sintonia com a posição da Arquidiocese: “Não convindo esta ameaça constante ao bem público, e antes cumprindo prevenir atentados e desgraças, solicito de V. S. um destacamento de linha para dispersar o grupo de fanáticos.” (apud BENÍCIO, 1997, p. 31).

Por força de circunstâncias desconhecidas, ao menos por esta investigação, a repressão policial não foi concretizada. No ano seguinte o arcebispo D. Luís tomou novas providências. Desta vez se dirigiu ao presidente da província:

N. 1 – Cópia. *Palácio Arquiepiscopal da Bahia, 11 de junho de 1887.* Ilmo e Exmo Sr. – Chegando ao meu conhecimento, pela representação de alguns rvdos. párocos desta Arquidiocese, que o indivíduo de nome Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido nas populações pelo nome de Antônio Conselheiro, tem pregado doutrinas subversivas, fazendo um grande mal a religião e ao Estado, distraindo o povo de suas ocupações e arrastando-o após si, procurando convencer de que é o Espírito Santo, insurgindo-se contra as autoridades constituídas, às quais não obedece e manda desobedecer, apresso-me de dar de tudo isso ciência a S. Ex^a para que se digne providenciar da forma que melhor entender. Reitero a V. Ex^a os meus protestos de auto estima e consideração – Ilmo e Exmo Sr. Conselheiro João Capistrano Bandeira de Melo, M. D. Presidente da Província. (Assinado) Luís, arcebispo da Bahia. (apud BENÍCIO, 1997, p. 26)

Repete-se aqui o procedimento discricionário: afirma-se que Antônio Conselheiro “tem pregado doutrinas subversivas” sem explicitação do conteúdo dessas supostas doutrinas. E, uma vez mais, a voz da Igreja baiana clama pela repressão e se exime da responsabilidade relativa aos meios de sua execução: “[...] apresso-me de dar de tudo isso ciência a S. Ex^a para que se digne providenciar da forma que melhor entender.”

O presidente da província entendeu que o melhor seria solicitar internamento manicomial para Antônio Conselheiro. Desta forma procedera enviando ofício, datado de 15 de junho de 1887, ao ministério dos Negócios do Império. No entanto a solicitação não foi satisfeita. Não havia vaga disponível no Hospício Pedro II!⁵¹

Não deixa de ser curioso o insucesso das diversas tentativas de se fazer parar as prédicas e o trabalho do Peregrino. Em agosto de 1876, a prisão abortada; dez anos após, a não execução do plano do delegado de Itapicuru; em 1887, a indisponibilidade da casa de alienados do Rio de Janeiro; em maio de 1893, o fracasso da tentativa de prisão na localidade de Masseté (p. 70). É como se a trama da história, vista em retrospectiva, validasse a opinião de um velho sertanejo quando inquirido por Aras (19-- , p. 151) a respeito da morte de

⁵¹ A documentação correspondente se encontra integralmente reproduzida no trabalho de Benício (1997), páginas 27 e 28.

Antônio Conselheiro em solo canudense. Disse o ancião: “[...] ele [o Peregrino] estava encarregado de regar esta terra com seu sangue”.

Na década de 1880 foi particularmente notável o acolhimento sertanejo ao trabalho de Antônio Conselheiro. Dentre as maiores realizações materiais deste período se destaca a igreja matriz do atual município baiano de Chorroxó; à época distrito da municipalidade de Capim Grosso (zona do rio São Franciscano). De acordo com Calasans (1973) esta construção foi concluída entre anos de 1885 e 1886.

Conforme compreendia o Peregrino, a devoção, trânsito religioso interior, isto é, experiência religiosa de foro íntimo, não exclui os lugares exteriores de culto:

Quando uma alma tem verdadeiro amor ao seu Deus, todo o seu prazer é estar na sua presença: e, posto que o Senhor esteja em toda parte, e por isso no seu coração, só fica contudo satisfeita quando o contempla, quando o adora no lugar para isso designado. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 68).

Por um lado, como visto na última seção do capítulo anterior, Antônio Conselheiro se comprometia com a prática do trabalho social: organização de mutirões para construção de igrejas, açudes e cemitérios, fundação de comunidades (arraial do Bom Jesus, arraial do Belo Monte); por outro, utilizava a palavra a serviço do sermão religioso, orientando desta maneira os sertanejos que voluntariamente o buscavam. E, conforme palavras de Luís Gonzaga de Macedo, delegado de polícia da vila de Itapicuru, eram muitos os que assim procediam: “Nos dia de sermões e terço, o ajuntamento sobe a mil pessoas.” (apud BENÍCIO, 1997, p. 30).

Na forma de pensar do Peregrino o exercício da pregação não carecia de autorização eclesiástica. O seu comportamento de pregador leigo era considerado por si mesmo a partir de outra instância de legitimidade. Isso fica claro numa correspondência enviada à D. Luis. Seu autor, o vigário da freguesia de Nossa. Sra. do Patrocínio do Coité, padre Vicente Valentim da Cunha, informou ao arcebispo as circunstâncias em que se dera, nos limites da sua jurisdição, no dia 11 de janeiro de 1888, a expulsão do grupo conselheirista. Na ocasião o presbítero informante contou com o auxílio de um confrade:

[...] imediatamente ouve-se a voz do Senhor Cônego Daltro, que interpelava a Antônio Conselheiro da seguinte maneira: Quem é o Senhor? Com que direito vem rodeado de tanta gente ignorante, como que dispostos a um conflito? Que é de suas credenciais? Quem lhe deu faculdades de pregar? Retire-se, disperse este povo e obedeça às ordens do Excelentíssimo Senhor Arcebispo, que formalmente por uma circular lhe proíbe pregar e ao povo de lhe auxiliar. Em resposta ouviu o Senhor Cônego Daltro o seguinte: É o Bom Jesus quem me manda pregar. (ASSB-ACM, 13/01/1888)

É digna de nota a insuspeita afirmação do depoente a respeito do comportamento pacífico dos seus adversários: “Felizmente, depois de grande trabalho e sem que houvesse o menor desacato, apesar da grande resistência daquela bruta gente, pudemos conseguir a sua

retirada desta vila, isto de nove para as dez horas da noite.” (id. *ibid.*). O mesmo não ocorreu em relação a conduta do vigário. Em nome da paz o padre solicitara o emprego da armas:

Peço a V. Exa., por caridade, de entender-se com o Excelentíssimo Senhor Presidente da província, e o Senhor subdelegado de polícia, a fim de providenciarem a paz, e que o santo e inocente povo do sertão deixe de dar ouvidos àquele impostor. (id. *ibid.*)

Em terras sergipanas Antônio Conselheiro sofreu semelhante hostilidade ainda neste início de 1888. O responsável pelo feito e relato foi o vigário da freguesia de Nossa Sra. de Santana de Simão Dias, padre José Joaquim Ludovice:

[...] sem autoridade alguma levanta [Antônio Conselheiro] um altar e procura então inocular no coração dos povos doutrinas errôneas e subversivas. Foi o que pretendeu fazer ele nesta freguesia que me foi confiada, porém não conseguindo realizar seus malvados intentos. Por haver forte oposição de minha parte, assim como da parte do muito digno vigário Vicente Valentim da Cunha, e de crescido número dos meus paroquianos, retirou-se para os sertões da Bahia, deixando aqui alguns apologistas que com o fim de me contrariarem queriam, exigiam mesmo, a sua permanência na localidade. (ASSB-ACM, 16/01/1888)

No entendimento do pároco de Simão Dias eram “errôneas e subversivas” as doutrinas do pregador “sem a autoridade”. Repete-se aqui o silêncio a respeito do conteúdo destas supostas doutrinas. E assim, não empregando maiores cuidados na acusação contra o líder sertanejo, o missivista avançou em uma nova e vaga acusação: “É certo que na comitiva [do Peregrino] há indivíduos de péssimo caráter e que não temem perder a vida em defesa do homem sedicioso que nos há feito tantos males.” (id. *ibid.*). Posteriormente, quando da ocorrência da Guerra de Canudos (1896-1897), a experiência demonstrou com especial vigor a validade da afirmação sobre o destemor conselheirista.

A perseguição movida contra Antônio Conselheiro, seus colaboradores e seguidores também foi dura em outra freguesia de sergipana, a de Nossa Sra. da Piedade da Vila do Lagarto. O seu vigário, João Batista de Carvalho Daltro, mencionado na supracitada correspondência do padre Vicente Valentim da Cunha (p. 90), foi uma destacada personalidade do clero baiano, pois além de cônego, exercia o cargo de vigário-geral da 1ª comarca eclesiástica de Sergipe (a partir de 1879)⁵². Embora esta pesquisa não dispõe das fontes primárias que dão testemunho da passagem de Antônio Conselheiro pela vila de Lagarto, é possível ter certo acesso as informações gerais a partir do trabalho de outros pesquisadores. Num artigo apresentado no X Encontro Nacional de História Oral, evento realizado na cidade de Recife, em abril de 2010, Santos (2010, p. 5) comenta sobre

⁵² O padre Daltro foi aluno do seminário da Arquidiocese da Bahia. (SILVA, 2000, p. 385)

[...] uma carta de Daltro, já na condição de Cônego, enviada à Arquidiocese de Salvador (a Arquidiocese de Aracaju só surge em 1910) datada de 17 de janeiro de 1886, informando da passagem do beato [Antônio Conselheiro] em Lagarto e de seu confronto com o mesmo [Daltro] [...]

E acrescenta:

O fato é que Daltro ao enfrentar Antônio Conselheiro, cumpriu piamente sua missão, dentro do contexto de reforma da Igreja, sob o julgo da romanização e o fez com maestria, agindo como autoridade local (Camareiro) e vigário. O mesmo Daltro que fora tolerante com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e com a festa de São Benedito, que apadrinhou e libertou escravos, e que também deitou e fez filhos com devotas lagartenses, foi o algoz do beato em sua tentativa frustrada de pregar em Lagarto. (SANTOS, 2010, p. 6-7)

Pelo modo como o vigário Vicente Valentin da Cunha descreveu o tratamento dispensando pelo cônego Daltro ao Peregrino, na ocasião em que este se encontrava na freguesia de Nossa Sra. do Patrocínio do Coité (p. 90), não é fora de propósito afirmar, como faz Santos (2010, p. 6), que o vigário de Lagarto “[...] cumpriu piamente sua missão, dentro do contexto de reforma da Igreja[...]”. Se houve maestria na execução da tarefa aqui não é possível forma juízo seguro, considerando a ausência do documento indicado e a impressão pouco condizente com esta assertiva nascida da mesma leitura da missiva de Vicente Valentin (p. 90). Seja como for, é verossímil a existência do episódio. Pois é sabido das incursões de Antônio Conselheiro em terras sergipanas, sua popularidade e áspera oposição do cônego da vila de Lagarto.

Sem apresentar a fonte da informação e sem precisar as datas de ocorrência dos acontecimentos narra Macedo (1978, p. 142-143):

Tomando [o Peregrino] a estrada que leva a cidade de Lagarto, segue até as matas de Palmares, onde arregimenta alguns novos fiéis, atravessa o rio Jacaré, dirigindo-se daí ao povoado Santo Antônio, onde havia uma capelinha. Nesse povoado, sem ser incomodado e sem incomodar ninguém, demorou-se alguns dias, predicando nessa capelinha de Santo Antônio, até que a notícia de sua presença ali, acrescida de boatos alarmantes, os mais controversos, chegou ao conhecimento do Padre João Batista de Carvalho Daltro, vigário da Freguesia. Este padre, na companhia do seu sacristão, Antônio Vitorino de Souza, bisavô do excelente biógrafo de Virgulino Lampião, Joaquim Góis, e de outros católicos, todos irmãos do Sagrado Coração de Jesus, persuadiu-o a retirar-se do povoado.

É significativo o fato de o cônego Daltro ter sido auxiliado, conforme o relato, por um grupo de católicos na sua totalidade integrantes da confraria do Sagrado Coração de Jesus. Este registro, mesmo descontando possível exagero, chama atenção porque a “[...] devoção ao Coração de Jesus, em determinadas regiões, e atingindo, sobretudo, as camadas médias da população, foi paulatinamente se sobrepondo ao tradicional culto do Bom Jesus, típico do tradicional catolicismo luso-brasileiro.” (HOORNAERT, 1998, p. 40-41).

Ao que parece em nenhuma das freguesias da Arquidiocese o combate de um representante da Igreja contra Antônio Conselheiro excedeu ao que se passou na circunscrição

de Inhambupe. Nesta freguesia era vigário o padre Antônio Porfírio Ramos, sacerdote ancião, reiteradamente acusado de conselheirista por seu coadjutor, o já citado padre italiano Júlio Fiorentini (p. 49-85-85). Por conta das divergências entre ambos a *questão conselheirista* adquiriu grandes proporções, chegando a sede do arcebispado em recorrentes correspondências. Neste, como nos demais casos, o exercício da pregação leiga ocupou posição de destaque no conjunto dos problemas. Em 24 de outubro de 1886 Fiorentini escreveu uma longa carta ao arcebispo D. Luís:

Exa., a grande razão, o motivo de eu ter a ousadia de escrever tão grande epístola ao meu venerando superior, é que anda em roda de muitas freguesias da Arquidiocese da Bahia um certo falso profeta que por antonomásia faz-se chamar o Conselheiro, o qual com a mais refinada hipocrisia soube tão bem impor-se aos ignorantes, de forma a fanatizá-los e fazer-lhes crer nas mais absurdas doutrinas. O tal homem, Exmo. Senhor Arcebispo, nos seus princípios não foi tão malvado quanto o é hoje. Ostentado uma certa *penitencia*, uma vida muito austera, uma *devoção extraordinária*, chegou a se fazer estimar de tal forma que agora mesmo, que está inoculando o mortífero veneno da heresia, se impõe de tal forma, que não á quem possa dissuadir os pobres incautos, ignorantes, de que estão em erro; e que não podem mais seguir as suas falsas pisadas, totalmente contrárias as leis do Evangelho, e da verdade. (ASSB-ACM, 24/10/1886, ‘grifo nosso’)

Nesta passagem se encontra uma nota presente em quase todas as fontes que dão notícias do conselheirismo: o extraordinário laço de união entre os sertanejos e Antônio Conselheiro. Nas diversas tentativas de dispersão do grupo, padres, missionários e arcebispos sempre colheram generosos golpes de frustração por não lhe serem possível “dissuadir os pobres incautos”. Na freguesia do Divino Espírito Santo de Inhambupe a voz de Júlio Fiorentini não recebeu melhor acolhida quando se indispôs contra Antônio Conselheiro.

Nestas primeiras linhas de Fiorentini sobressaem, através da personalidade do líder sertanejo, dois aspectos importantes da religiosidade sertaneja: a devoção e a penitência. No entanto, o clérigo não concede “ao falso profeta” mais que a demonstração de uma “certa penitência”. Com sentido bem mais efetivo, são muitas as passagens dos manuscritos do Peregrino sobre o valor deste proceder religioso: “O que pecou, necessariamente se se quiser salvar, há de fazer penitência, e se a faz, por mais graves que sejam seus pecados, pode contar com a misericórdia de Deus, que lh’os perdoará.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 127). Os vinte anos de vida peregrina de Antônio Conselheiro (1873 a 1893) atestam que não se tratava apenas de palavras.

Na vila de Inhambupe não eram estranhos os boatos sobre os supostos homicídios praticados por Antônio Vicente em sua terra natal:

O dito Antônio Vicente Mendes Maciel, que agora se faz chamar O Nosso Santo Conselheiro ou Nosso Bom Jesus do Bonfim é da província do Ceará onde por motivos justos ou injustos, isso não me compete, matou a própria mulher e tentou a vida da própria mãe; saiu de sua terra talvez com a vontade de servir a Deus e de

purgar os seus crimes por meio de uma vida penitente e austera, e assim praticou pelo espaço de dois ou três anos. (ASSB-ACM, 24/10/1886)

Na opinião do missivista, “[...] o espírito do orgulho tomou conta do homem [Antônio Conselheiro]”. E com a finalidade de obter prestígio, o mesmo “[...] mostrou desejos de fazer alguma obra pia, e os povos se prostraram.” (id. *ibid.*). Realizadas com certo esforço algumas poucas edificações, “[...] como seria seus pequenos cemitérios e uma capela de 20 palmos, é a maior que fizeste, julgou-se já com direito de receber mais alto, ascender a superior, e em virtude desta chamada principiou a pregar publicamente [...]” (id. *ibid.*).

O padre Júlio denunciou ainda que o procedimento de Antônio Conselheiro era tolerado por quem, aos seus olhos, tinha o dever combatê-lo: “Algum pároco quis reagir, mas sob pena de estar mal na freguesia, deixou o lobo no meio do rebanho, e ele, o lobo, levantou a cabeça, disse aos povos ‘sou Deus.’” (id. *ibid.*). Outros, mais que tolerância teriam manifestado solidariedade ativa: “No meio do fanatismo popular algum pároco ignorante chamou o dito Antônio Conselheiro em sua freguesia, e alguns chegavam ao ponto de recebê-lo a toque e repiques de sino [...]” (id. *ibid.*). Conforme Araújo Filho (1993), na paróquia onde o missivista prestava serviços de coadjutor, Antônio Conselheiro recebera acolhida generosa e festiva em julho de 1883.⁵³ Talvez seja por isto que a correspondência em foco apresenta desabrida virulência; parcialidade deformadora da figura histórica do pregador leigo:

Ele prega, e prega o erro; diz que nos dias de domingo e dia santificado não se deve sair de casa para ir a missa, e por consequência priva os povos de se instruir, e de ouvir a voz do verdadeiro Pastor. Não admite a Virgem Maria, Mãe de Deus, e acho que é ele demente, pois se diz filho de Deus, e Maria Santíssima não poder se mãe dum tal monstro. (ASSB-ACM, 24/10/1886)

Ora, nos manuscritos de Antônio Conselheiro se encontram comentários e exortações simetricamente opostos ao que acusa o padre Júlio Fiorentini. O Peregrino era devoto de Nossa Senhora. Tanto assim que dedicou a primeira parte dos seus escritos a um conjunto de reflexões relativas “as dores de Maria” no martírio do seu filho Jesus. Na conclusão das suas meditações marianas assinalou: “A Santa Igreja mui justamente dá a Virgem bendita o título de Rainha dos Mártires, pois a Senhora com efeito o foi não só pela crueza dos tormentos, como pelo seu longo padecer.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 102-103). Ou ainda:

Assim o confessamos, Senhora, e sem a menor dúvida cremos que vosso coração sofreu um martírio tão prolongado como a vossa mesma vida, crueldade que excede a compreensão humana e tão ingratamente correspondida, que o espírito pasma

⁵³ “Fato singular, que vale mencionar, foi o acontecido numa sexta-feira, 1º de julho de 1883, em Inhambupe, quando o Pe. Antônio Porfírio, vigário daquela freguesia, paramentou o Conselheiro, ou seja, concedeu-lhe a vestimenta litúrgica à porta da Igreja Matriz convidando-o a sentar-se do lado direito do Sólido, no altar-mor do Nosso Senhor dos Passos, permitindo que ele pregasse dentro daquele recinto.” (ARAÚJO FILHO, 1993, p. 72).

vendo a cegueira dos filhos de Israel, a quem imitam os falsos cristãos. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 102-103)

É igualmente improcedente a informação sobre os supostos conselhos do líder sertanejo de se evitar as missas. Antônio Conselheiro e os sertanejos em geral prezavam pela eucaristia e demais sacramentos. Como será visto adiante, havia em Canudos uma casa particular para o vigário do Cumbe. Nos manuscritos do Peregrino consta uma zelosa advertência: “Se bem soubera um cristão o que lucra em assistir e ouvir a missa todos os dias, deixaria os maiores negócios deste mundo para não faltar a tão grande bem espiritual.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 165). Ou ainda:

Que ofensa gravíssima comentem neste preceito aqueles que não santificam o domingo e o dia santo de guarda, à vista da qualidade da belíssima pessoa que sofre esta ofensa, que é um Deus de majestade infinita, a quem os anjos não levantam a vista. Não se pode qualificar o procedimento daqueles que praticam desse modo, que parece não haver neles a menor sombra de temor do Onipotente. Quem, pois, não pasma á vista de tão degradante procedimento? Sim, eles devem considerar atentamente que tem seis dias para o trabalho, o domingo é o dia do Senhor, é o dia que Ele descansa, é o dia enfim que Ele abençoa e santifica, como memória de suas obras. Se querem ser glorificados com Ele para gozar de sua glória, honrem ao Senhor santificando o domingo e dia santo de guarda, ouvindo missa, lendo livros espirituais, rezando o rosário e assistindo os atos de religião. (apud NOGUEIRA, 1978, p.115)

Tamanha fidelidade à Igreja, não exatamente à Igreja ultramontana e tridentina, não foi abalada apesar de tantos anos de perseguição eclesiástica.

A condenação da Igreja baiana contra o pregador leigo é novamente proferida, agora na voz do padre italiano: “[...] disse a ele [Antônio Conselheiro] que não tinha direito de pregar porque não estava autorizado, que ele não era sacerdote.” (ASSB-ACM, 24/10/1886). Como medida preventiva o Júlio Fiorentini advertiu: “[...] é necessário que os párocos recebam um coadjutor o quanto antes, amanhã será tarde.” (id. ibid.)

Nas correspondências do coadjutor de Inhambupe aparecem acusações bem peculiares, num grau tal que apontam para o inverossímil. Exemplo disso é o esforço do clérigo em demonstrar as “doutrinas” de Antônio Conselheiro. Na citada carta cuja datação exata é desconhecida (p. 84), endereçada ao cônego Miranda (p. 84-85), o presbítero italiano fez a seguinte descrição:

[...] o Conselheiro não é mais Nosso Senhor Jesus, mas sim o Espírito Santo encarnado. E esta heresia, pode-se dizer que fui eu o causador, porque tendo mostrado aos pobres a impossibilidade da encarnação de Jesus Cristo, tendo feito ver com muitas explicações que só Jesus Cristo virá no fim do mundo julgar os vivos e os mortos, não teve então jeito o tal Antonio Conselheiro senão dizer: Vós estás enganado, não sou a segunda pessoa da Santíssima Trindade, mas sim o Espírito Santo. E os povos estão tão convencidos que não há quem possa convencê-los do contrário. E a esta heresia seguem-se muitíssimas, como seria a transmigração das almas; de tal forma que agora estão eles com um menino, a que dizem eles que

entrou uma alma no corpo para fazer conhecer quem seja Antonio Conselheiro.
(ASSB, ACM, s.d.)

Nada parecido em nenhuma outra fonte, seja de dentro ou de fora da Igreja; seja nos manuscritos do líder sertanejo ou nos depoimentos colhidos na tradição oral. Ademais, as deformações anteriores praticadas pela pena deste sacerdote e o silêncio geral das acusações eclesiásticas sobre o conteúdo das supostas doutrinas de Antônio Conselheiro, sugerem pouca confiabilidade a informações supras. Por consequência fortalece a convicção resultante da presente pesquisa: no fundamental o problema era de autoridade.

A direção religiosa tridentina, em particular a pretensão de predomínio sacerdotal nas práticas religiosas, na esfera social ampla, enfrentava no sertão conselheirista forte resistência especialmente das classes e grupos sociais historicamente marginalizados do mundo oficial da Igreja e distantes dos seus reduzidos quadros diocesanos. A natureza devocional do catolicismo vigente constituía fonte de questionamento prático da exclusiva autoridade eclesiástica no campo das praticas cultuais. No mundo sertanejo do Peregrino, promover festas aos santos padroeiros, fazer penitência, pregar e ouvir pregações, acompanhar romarias, desfilar em procissões, rezar o terço na latada, assistir aos necessitados constituíam experiências religiosas com elevado grau de independência da participação sacerdotal. Nesta luta contra a autonomia religiosa leiga, a via tridentina dos sacramentos foi adotada pelo clero ultramontano. Pelos muitos desdobramentos que estas questões ensejam, inadequados nesta parte da redação e ainda não completamente maturados para consequente aprofundamento, é importante retornar à linha da investigação em curso.

A proposição de Fiorentini a respeito da necessidade do envio de coadjutores às freguesias sertanejas – página anterior – levanta o difícil problema de se avaliar até que ponto o clero do sertão apresentou comportamento independente, ou até mesmo contrário, às diretrizes e comando arquidiocesanos. De outra forma, mais precisa e indagativa, em que medida houve da parte dos padres sertanejos tolerância, cumplicidade ou mesmo franca adesão ao trabalho de Antônio Conselheiro e seus adeptos? Afinal, se efetivamente existia necessidade de coadjutores para secundar os vigários na observância da proibição imposta pelo governo do arcebispado é porque, mesmo levando em conta possíveis exageros da parte de Júlio Fiorentini, o Peregrino e sua gente contavam com algum grau de colaboração eclesiástica local. Como visto anteriormente (p. 84), o padre italiano apontou o nome do seu colega de Itapicuru:

O Agripino [vigário de Itapicuru] sustenta Antônio Conselheiro porque lhe faz ganhar dinheiro e porque está fazendo uma obra na freguesia dele; obra de uma

capela no lugar denominado Bom Jesus, no Dendê; e daí a origem de todo mal, daí vem a força que o tal Conselheiro tem entre nós. (ASSB-ACM, s.d.)

De acordo com a mesma testemunha, em certo ano dos idos de 1880, numa vila do sertão da Bahia se “[...] fez a Semana Santa e o Padre José [de Araújo Pereira Cavalcante] por despeita mandou chamar Antonio Conselheiro, que na presença do povo se confessou com ele e depois parodiaram a Semana Santa em uma parte da freguesia do Aporá.” (id. *ibid.*).

Neste, como no caso anterior, o interesse do vigário, conforme o padre Júlio, foi de estritamente material:

[...] os citados párocos o suportam, o admitem, o protegem porque quem admite o Conselheiro recebe dinheiro a mão cheia [...] com os casamentos, e o que há de mais escandaloso, batizando novamente os meninos que receberam o batismo de algum padre que protesta contra a doutrina do Conselheiro. (id. *ibid.*)

Provavelmente o maior desgosto de Fiorentini foi encontrar no seu superior imediato, o vigário Antônio Porfírio Ramos, um simpatizante de Antônio Conselheiro. Dentre os poucos vigários dos quais se tem informação de alguma aproximação com o líder sertanejo, talvez seja este o único presbítero que francamente lhe tinha apreço. Ao que parece esta foi a razão de lhe ser nomeado um coadjutor de radical posição ultramontana e de forte orientação tridentina. Alguns anos antes da troca de correspondências entre o padre Júlio e o arcebispo D. Luís, o padre Ramos escreveu ao governo da Arquidiocese, então sob o comando interino do Monsenhor Santos Pereira, para justificar o acolhimento que concedeu a Antônio Conselheiro. Datada de 4 de julho de 1883, a missiva do presbítero sertanejo levantara os seguintes argumentos:

Apresso-me a levar ao conhecimento de V. Exma Rvma. que na 6ª feira primeiro do corrente chegou a esta Freguesia o devoto Antônio, vulgarmente conhecido por Antônio Conselheiro, e procurando-me pediu permissão para que nesta Parochia eu consentisse, que ele rezasse todas as noites o seo terço e explicasse aos fiéis a lei de Deos, dando-me como garantia do seu procedimento o acolhimento que tem dito em quasi todas as Freguesias dos meos collegas do centro, o que não podia deixar de anuir, e muito principalmente quanto tinha desse devoto as melhores informações, até do meo colega Agrippino esse cuja Frega elle esteve, e todos os seos trabalhos são servir a causa da Religião, deixando obras suas pelos quantos lugares por onde tem andado. Sendo as noites de 1º e 2º do corrente de muita chuva consenti que fosse por elle rezado o terço, e desse os seos Conselhos no corpo da Igreja Matriz, mas logo que o tempo suspendeo passou ele cumprir a sua devoção fora da Igreja, a cujos actos tem concorrido crescido número de devotos. Posso garantir a V. Exa. Revma. que tendo procurado houvi-lo para conhecer a doutrina por elle annunciada nada encontrei de ofensivo a religião antes pelo contrário as suas explicações não são mais do que a verdadeira lei de Deos, sua vida não é mais do que uma verdadeira penitência. (apud ARAÚJO FILHO, 1993, p. 76).

Neste documento constam importantes elementos à presente investigação: a) Antônio Conselheiro não foi visto como fanático, falso profeta, subversivo ou supersticioso. Aos olhos do velho vigário era um homem tão somente devoto. A concorrida audiência era também

formada de pessoas devotas. b) Antônio Conselheiro não se limitava ao exercício da palavra, edificava obras. São diversos os testemunhos que apontam estas realizações como fator de prestígio adicional ao líder sertanejo e seus adeptos. Por isto a insistência de muitos dos seus adversários em providenciar meios de paralisar tais esforços; c) também aqui a indicação do vigário de Itapicuru como clérigo favorável ao Peregrino, inclusive responsável por boas informações a respeito do mesmo; d) ao contrário do comportamento geralmente atribuído ao “devoto Antônio” em ocasiões desse tipo, este buscou mediar com a autoridade eclesiástica. Tal como no episódio de 1875 em Aporá (p. 82), também aqui fica o registro que Antônio Conselheiro solicitara consentimento para a prática das suas atividades.

O depoimento do padre Antônio Porfírio Ramos pode naturalmente ser questionado; a fidedignidade das informações do vigário pode ser colocada em dúvida em função do seu interesse em se justificar perante o governo arquidiocesano. Contudo, à luz do cruzamento das fontes e pesquisas até aqui examinadas, as palavras do vigário de Inhambupe são verossímeis.

É de amplo conhecimento dos estudiosos da história de Canudos, a existência de um sacerdote que por algum tempo manteve boas relações com a comunidade do Belo Monte: padre Vicente Sabino dos Santos; vigário da freguesia da Santíssima Trindade de Massacará, sediada na vila do Cumbe (atual Euclides da Cunha). Este presbítero chegou a possuir residência permanente no arraial do Vaza-barris; inclusive acompanhou os capuchinhos de uma *missão popular* enviada para Canudos em 1895 (p. 77-87). No relatório que fez sobre a atividade, o missionário frei João Evangelista de Monte Marciano informou ao governo arquidiocesano que, ao lado do seu colega de missão, frei Caetano de São Leo, alojou-se “[...] numa casa de propriedade do revm. vigário do Cumbe, que nos acompanhava e alli não havia voltado desde que á cerca de uma anno soffrera grande desacato.” (apud CALASANS, 1994, p. 15). Segundo uma fonte oficial analisada por Villa (1999, p. 70), o rompimento do padre Sabino com a comunidade do Belo Monte se deu em decorrência do constrangimento por este sofrido quando intimado por um conselheirista a casá-lo sem levar em conta a falta de documentos que garantisse a ausência de impedimentos. Se efetivamente assim ocorrera, o afastamento do padre Sabino do arraial conselheirista nada tem haver com uma questão propriamente confessional; foi apenas a resultante de uma circunstanciada hostilidade sofrida pelo vigário.

No já mencionado depoimento de Vilanova (p. 41-65) se encontram informações a respeito deste presbítero. Em certa passagem informou a Macedo (1983, p. 69) o velho sertanejo: “De vez em quando aparecia o Padre Sabino, vigário do Cumbe, que vinha celebrar,

batizar e casar na igreja [...] O reverendo gostava de Canudos e ali ficava mais de um dia e era muito bem recebido. Depois ia embora, com a bolsa regalada.”⁵⁴

Contou ainda Honório Vilanova que seu irmão Antônio foi mascatear no Belo Monte incentivado por certo padre de nome Pedro, sacerdote de Vila Nova da Rainha, atual Senhor do Bonfim (NERTAN, 1883). Sobre este clérigo e seu possível envolvimento com Antônio Conselheiro/Canudos nada mais foi encontrado por esta pesquisa. Sendo assim, fica aqui apenas assinalada a provável ocorrência indicada nas palavras do velho sertanejo.

A respeito da questão relativa à existência de certo número de padres sertanejos identificados ou interessadamente favoráveis ao conselheirismo, Araújo Filho (1993, p. 72) traça o seguinte entendimento:

A posição oficial divulgada pelo arcebispado é que levou muitos historiadores a generalizarem a opinião de que tanto o alto como o baixo clero posicionaram-se absolutamente contra o movimento conselheirista, constituindo-se essa opinião em um equívoco. Outra afirmação duvidosa é a que defende ser esta adesão limitada a dois ou três clérigo, constituindo portanto, uma exceção.

Do que desta pesquisa foi possível perceber, o clero sertanejo adesista não constituiu segmento numeroso e decidido. Ao contrário, representou pequena minoria, oscilou de posição e o mais provável é que tenha agido na maioria das vezes movido por interesses particulares – indicação comum em muitos dos testemunhos (p. 84-97-99). Nas fontes do trabalho de Araújo Filho (1993) consta nominalmente na categoria do clero adesistas apenas o padre José de Araújo, da freguesia de Aporá; o padre Ramos de Inhambupe; e o vigário-cônego Agrippino, de Itapicuru. Entretanto não deixa de ter certa razão o pesquisador ao considerar que o silêncio de uma parte do clero sertanejo quando da passagem de Antônio Conselheiro por suas freguesias denota certa tolerância. Contudo, a falta de documentos ou sua indisponibilidade nada fundamenta. No melhor dos casos permiti inferência demasiado imprecisa, sem o rigor necessário ao ofício investigativo da história; porquanto para efeito de pesquisa uma questão é o silêncio no interior das fontes, outra questão é a falta de fontes.

No início desta seção foi referido certo trabalho de Calasans (1988) que aponta indício de consentimento ao conselheirismo vindo da parte do vigário da freguesia do Divino Espírito Santo de Abrantes, padre Emílio de Santana Pinto (p. 82). Também sobre o padre José de Araújo Pereira Cavalcante, vigário de Aporá, existem testemunhos que apontam solidariedade ou associação interessada ao Peregrino (p. 85-97). De Agrippino Borges parece ter havido

⁵⁴ No tempo da campanha de Canudos, mais precisamente em fevereiro de 1897, o padre Sabino foi vítima do arbítrio e da violência de Antônio Moreira César, coronel do Exército, comandante da terceira expedição militar contra o Belo Monte. Conforme Villa (1999, p. 158): “Em Cumbe [atual Euclides da Cunha], no dia 25, em mais uma demonstração de forte perturbação emocional, prendeu [Moreira César] o padre da localidade [Sabino] e levou-o amarrado à frente das tropas durante alguns quilômetros, acusando-o de apoiar Antônio Conselheiro.”

inclinação conselheirista; todavia se correto estiverem os testemunhos e o entendimento desta dissertação, o comportamento do vigário de Itapicuru não foi além de colaboração interessada e transitória (p. 84- 85- 98). Posição explicitamente favorável, ao menos até meados de 1883, veio da parte de Antônio Porfírio Ramos (p. 98). Já o padre Vicente Sabino por algum tempo administrou, com ganho de bons emolumentos, o pasto espiritual – sacramentos – no Belo Monte (p. 99). Nada mais. Ou melhor, nada mais é seguro afirmar neste sentido conforme o alcance investigativo desta pesquisa.

Ao contrário da versão apresentada em *Os sertões* de Euclides da Cunha, não se deve admitir a ocorrência generalizada de conveniente tolerância dos padres sertanejos às atividades de Antônio Conselheiro. Não por falta de conveniência, mas por falta de tolerância generalizada. Portanto, nesta matéria não são críveis as seguintes palavras do grande literato da Guerra de Canudos:

Não o contrariava o antagonismo de um adversário perigoso, o padre. A dar-se crédito a testemunho valioso, aquele, em geral, estimulava-lhe ou permitia-lhe as práticas pelas quais, sem nada usufruir, promovia todos os atos de onde saem os rendimentos do clero: batizados, desobrigas, festas e novenas. (CUNHA, 20001, p. 279)

O comportamento dominante entre os presbiterado do sertão foi de duro combate ao conselheirismo, ao líder sertanejo em particular. De um modo geral estes homens de batina mantiveram-se comprometidos com o arcebispado do qual eram membros subordinados. Ademais, via de regra, assumiam, por dependência ou voluntariamente, compromissos com as elites proprietárias locais e com os chefes políticos regionais.

Em 22 de janeiro de 1896, há menos de um ano do início da Guerra de Canudos, o vigário da freguesia de Nossa Sra. do Bom Conselho dos Montes do Boqueirão, padre Vicente Martins, que se autointitulava “amigo certo” e “criado” do Barão de Jeremoabo, escreveu uma carta a este nos termos seguintes:

Quanto ao Antônio Conselheiro, aqui estive [vila de Bom Conselho, atual Cícero Dantas] e não pude proceder de outra forma e ainda mesmo quando contasse com elementos, deixaria de reagir, atento o procedimento do governo que temos depois que lhe foi entregue pelo exímio prelado o Exmo. Sr. D. Jerônimo, o Relatório da Santa Missão dos Canudos. Que providências tomou o Sr. Rodrigues Lima? Nenhuma importância ligou ao Relatório. É preciso que V. Exa. se convença de que Antônio Conselheiro não é mais o homem de ontem. Hoje tem foros de governador, e como tal vai promulgando leis, publicando-as e estas vão sendo aceitas pelos infelizes que o acompanham e por uma grande maioria dos habitantes dos lugares onde ele arma tenda para dar conselhos. É preciso que V. Exa. fique sabendo que fazia timbre em vir ao Bom Conselho, e eu estou certo que se me opusesse, seria desprestigiado. (apud SAMPAIO, 2001, p. 114-115)

Nos lugares em que Antônio Conselheiro armava “tenda para dar conselhos” uma “grande maioria de habitantes” aceitava as leis por ele promulgadas, assinalava ao fazendeiro

e chefe político do nordeste da Bahia, o vigário de Bom Conselho. Nesta correspondência se repete algo já analisado: certa generalização aponta para a ocorrência de uma orientação ético-religiosa que perpassava distinções econômicas e sociais, embora certamente com limites (assunto examinado no cap. 2, seção 2.1). A capacidade do líder sertanejo em despertar adesão pela força dos seus conselhos ameaçava o prestígio, conforme o missivista, daqueles que o combatiam. Nesta correspondência se encontra o mesmo incômodo com o exercício da pregação do agora velho Peregrino. E pelo visto, em que pese o desgaste do tempo e a persistente oposição eclesiástica, com maior vigor e efeito.

O Barão de Jeremoabo, a quem o sacerdote sertanejo se dirigiu com distinta reverência, é uma clara personificação de um dentre os principais fatores responsáveis pela emigração dos “infelizes” que foram residir e resistir nas terras de Canudos, livres da exploração do trabalho e do mandonismo⁵⁵. Numa sociedade na qual a desigualdade econômica e a opressão social cresciam da expansão do latifúndio, forçosamente fazia muito sentido à “maioria dos habitantes” a “lei” de Antônio Conselheiro: “[...] não fica escuso o que injustamente possui e tem furtado com usuras, trato e destratos, tendo fazendas.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 133)

O Belo Monte nasceu e cresceu como fonte de emancipação social. Rompeu com a grande propriedade fundiária expropriando as terras da antiga fazenda do seu núcleo originário, e dividindo-as em lotes familiares, num amplo regime de usufruto. Rompeu os seculares grilhões de dependência e subordinação dos trabalhadores em relação aos fazendeiros e autoridades governamentais da região. Diante de tamanho ascenso da autonomia popular, o governo da Bahia se mobilizou com o propósito de erradicar a experiência comunitária emergente (1893-1897). Para a realização do feito solicitou do arcebispo o envio de agentes eclesiásticos. Os missionários então escolhidos se dirigiram ao interior do estado com o objetivo de dispersar, pelo uso da palavra autorizada, a associação sertaneja do Vaza-barris. Desta maneira procedeu o governo estadual, membro federado da República laica aclamada na Constituição de 1891.

O governador da Bahia, Joaquim Manuel Rodrigues Lima, e o Primaz da Arquidiocese, D. Jerônimo, providenciaram o envio da *santa missão* à Canudos nos primeiros meses de 1895. Os missionários: frei João Evangelista de Monte Marciano e frei Caetano de S. Leo; ambos capuchinhos, ambos italianos. O primeiro, chefe da incumbência, resedia em

⁵⁵ “O mandão, o potentado, o chefe ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário [...] O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional.” (Carvalho, 1997, s.p.).

Salvador desde 1872; o segundo chegara ao Brasil no ano anterior a missão. A estes regulares, tal como assinalado anteriormente (p. 99-100), se juntou o padre Sabino, distribuidor de sacramentos no Belo Monte entre os anos de 1893 e 1894.

Sobre esta empresa foi redigida uma extensa descrição, amplamente conhecida e comentada pelos estudiosos da matéria: o *Relatório* do frei João Evangelista (p. 87). Na abordagem deste documento aqui realizada, naturalmente permanece o fio condutor da análise desta seção, isto é, o problema de autoridade entre a instituição eclesiástica e a liderança religiosa leiga. Contudo, diferentemente do que foi verificado na maior parte dos documentos anteriores, a questão específica do monopólio da pregação não aparece com ênfase no *Relatório*. Isto não significa a ausência deste problema particular; porém, diante da gravidade das circunstâncias em que se deu a missão capuchinha, a questão da autoridade foi posta em termos globais.

No dia 13 de maio de 1895 entraram os missionários no Belo Monte. O primeiro fato narrado após a chegada, quando os freis já se encontravam instalados na “casa de propriedade do revm. vigário do Cumbe” é espetacular e desolador:

Logo, após a nossa chegada, no decurso apenas de duas horas pude ver o seguinte, que dá a medida do abandono e desgraça em que vive aquella gente: passaram a enterrar oito cadáveres, conduzidos por homens armados, sem o minimo signal religioso. Ouvi tambem que isso é um espectaculo de todos os dias e que a mortalidade nunca é inferior, devido ás molestias contrahidas pela extrema falta de asseio e penuria de meios de vida, que dá lugar até morrerem á fome. (apud CALASANS, 1994, p. 15)

A descrição deste real ou imaginado cortejo fúnebre, e do quadro de mortalidade do qual faz parte, indicado como ocorrência anterior a todos os demais acontecimentos da *santa missão*, causa a impressão de uma justificativa prévia do missionário para a ação do Governo e da Igreja, e por extensão para o seu próprio comportamento no decorrer da atividade missionária. No entanto a validade da empresa não dependia de ocorrências imediatas ou da apreciação da realidade local; emanava da autoridade de um centro distante, cuja decisão já fora tomada, e agora era anunciada ao em particular ao Peregrino: “[...] de ordem e em nome do sr. arcebispo ia abrir uma santa missão, e aconselhar o povo a dispersar-se e a voltar aos lares e ao trabalho, no interesse de cada um e para o bem geral.” (apud CALASANS, 1994, p. 15).

A imagem religiosa de Antônio Conselheiro desenhada pela pena do capuchinho italiano demonstra com clareza a razão da condenação eclesiástica:

Antonio Conselheiro, inculcando zelo religioso, disciplina e orthodoxia catholica, não tem nada disso; pois contesta o ensino, transgride as leis e desconhece as

autoridades eclesíasticas, sempre que de algum modo lhe contrariam as idéias, ou os caprichos [...] (apud CALASANS, 1994, p. 16, ‘grifo do autor’).

A heterodoxia de Antônio Conselheiro consistia essencialmente na sua autonomia frente a autoridade eclesiástica e civil. Não consta no argumento do missionário qualquer razão de ordem propriamente confessional, teológica. Já em outras passagens do *Relatório* a racionalidade teológica do representante da Igreja emerge em decorrência das exigências de autoridade, apanágio das instituições oficiais de governo, prerrogativa inviolável dos poderes constituídos: “Senhor, repliquei eu [João Evangelista], se é catholico, deve considerar que a egreja condemna as revoltas, e, aceitando todas as formas de governo, ensina que os poderes constituídos regem os povos, em nome de Deus.” (apud CALASANS, 1994, p. 15).

No modo de pensar do Peregrino não são os poderes meramente constituídos, e sim os poderes legítimos que devem exercer governo sobre os homens:

Todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como espiritual, de sorte que, obedecendo ao pontífice, ao príncipe, ao pai, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a Deus só obedecemos. (apud NOGUEIRA, 1978, 176)

Para Antônio Conselheiro a legitimidade do poder, na esfera das relações humanas, decorre da sua associação com a “regra divina.” Somente assim se aceita o princípio de autoridade, isto é, somente assim justifica-se a obediência dos homens entre si que, em última instância, neste diapasão, é tão somente obediência a Deus. Precisamente por esta razão não tem validade “todas as formas de governo.” O critério de legitimidade dos poderes não reside apenas no fato de serem constituídos, pois esta condição não significa forçosamente a “emanção da Onipotência eterna de Deus.” Na irreducibilidade política do líder sertanejo ao esquema de conveniência da Igreja, emergia a natureza heterodoxa do seu catolicismo. Nenhuma diferença de doutrina estritamente religiosa separava Antônio Conselheiro e a instituição eclesiástica.

A instauração do Belo Monte em nenhum momento representou a tentativa de se criar um “[...] schisma na egreja bahiana [...]” conforme assegurou o frei capuchinho. (apud CALASANS, 1994, p. 20). Afinal, em Canudos a instituição pontifícia era reconhecida como partícipe da “regra divina”, como ministério “de Deus para o bem”. Nos manuscritos do Peregrino são recorrentes as passagens onde se vê a indicação do seu reconhecimento ao corpo eclesiástico. Numa prédica sobre a devoção à *santa cruz* foi assinalado o que se segue:

Estas bênçãos [o sinal da cruz] se vêem lançar os papas, cardeais, bispos e todas as mais pessoas constituídas em dignidade eclesiástica, no fim da missa e mais cerimônias da Igreja, quando abençoam o povo cristão [...] Na vara do sumo

pontífice se vêem expressamente estas três cruzeiras, símbolo do supremo poder daquele supremo ministro de Deus. (apud NOGUEIRA, 1978, 163-164)

Ao que parece, na questão relativa ao “supremo ministro de Deus” o que afastava Antônio Conselheiro da posição defendida pelo frei João Evangelista era o dogma da infalibilidade papal. Este princípio foi uma conquista política da corrente ultramontana, consolidada no concílio Vaticano I (1869-1871). Até então não constituía preceito válido para todo o grêmio da Igreja. E, a julgar pela ineficácia dos argumentos do missionário, permaneceu sem validade entre os conselheiristas. Pois em vão, isto é, sem resultado prático, pronunciara o emissário da Arquidiocese as seguintes palavras:

[...] eu preguei sobre o dever da obediência á autoridade, e fiz ver que, sendo a Republica governo constituído no Brazil, todos os cidadãos, inclusive os que tivessem convicções contrarias, deviam reconhecê-lo e respeitá-lo. Observei que neste momento já se pronunciara o Summo Pontifice, recomendando a concordia dos catholicos brasileiros com o poder civil. (apud CALASANS, 1994, p. 20).

A dificuldade dos freis italianos em perceber o que efetivamente se passava no Belo Monte tinha raiz na confusão que faziam ao traduzir autonomia social – decorrente de uma efetiva organização social comunitária – em comportamento insurrecional. Daí o alerta sobre a presumida “[...] attitude rebelde e bellicosa que *Antonio Conselheiro* e os seus sequazes assumiram e mantêm contra a igreja e o Estado.” (apud CALASANS, 1994, p. 20, ‘grifo do autor). Daí o brado, cujo governo arquidiocesano fora o fiador, de uma solução impostergável contra o “fanatismo” e “anarchia”:

O dessagravo da religião, o bem social e a dignidade do poder civil pedem uma providencia que restabeleça no povoado dos Canudos o prestigio da lei, as garantias do culto catholico e os nossos fóros de povo civilisado. Aquella situação deploravel de fanatismo e de anarchia deve cessar para honra do povo brasileiro para o qual é triste e humilhante que, ainda na mai inculta nesga da terra patria, os sentimento religioso desça a taes aberrações e o partidatismo politico desvarie em tão estulta e baixa reacção. (apud CALASANS, 1994, p. 20)

Nota-se no *Relatório* a sistemática tentativa de indispor o governo republicano contra a comunidade do Belo Monte. Ao lado do suposto crime conselheirista contra a religião, o missionário invariavelmente denuncia o também suposto atentado sertanejo contra o governo civil e leis republicanas. Sem afirmar de maneira explicita a necessidade do combate pelas armas, naturalmente, e precisamente pelo deliberado e inadequado silêncio a respeito do método de ação a ser empregado na resolução de um problema considerado deplorável, no *Relatório* da Arquidiocese Primaz do Brasil agora finalmente estava justificado, depois do insucesso da *missão* capuchinha, a violência como recurso, a guerra como remédio.

O comportamento das dioceses do Brasil, da Sé baiana em particular, durante o extermínio praticado contra as famílias sertanejas do Belo Monte, entre novembro de 1896 e

outubro de 1897, atestam a solidariedade da instituição eclesiástica na perpetração do crime genocida. Missas campais em bases de operações do Exército (Queimadas, Monte Santo, Cansanção); cerimônias eucarísticas na saída dos soldados dos seus respectivos estados com destino aos campos de batalhas; manifestações públicas de júbilo pela vitória das forças expedicionárias foram promovidas diligentemente pela Igreja⁵⁶. Além disso, ao contrário do repúdio de alguns contemporâneos ao generalizado degolamento dos prisioneiros conselheiristas, a Igreja nenhuma palavra de protesto proferiu.⁵⁷

É importante por em relevo que esta guerra não foi o confronto de duas forças militares regulares. Foi um sangrento conflito entre um exército profissional e uma população civil precariamente armada, cujas casas foram tomadas de assalto, seus moradores indiscriminadamente assassinados e quase a totalidade dos prisioneiros degolados. Todavia a execução do massacre não ocorreu sem a dura resistência dos vencidos.

3.3 Entre devoções e sacramentos

A reforma tridentina do clero ultramontano brasileiro provocou certa tensão entre religiosidade devocional e práticas sacramentais. Tal como indicado ao longo desta dissertação, o conflito *Igreja baiana-Antônio Conselheiro e seus adeptos* foi indissociável do problema mais amplo da reforma do catolicismo brasileiro na segunda metade do século XIX.

É oportuno começar o exame desta seção com o documento que serviu de arremate da seção anterior (o *Relatório*). Esta fonte apresenta vantagens especiais: testemunho produzido a partir de observação *in loco*; texto elaborado por um clérigo estrangeiro oriundo do centro

⁵⁶ A este respeito assinala Villa (1999, p. 222-223): “A Igreja satisfeita com a destruição do arraia [...] participou ativamente das comemorações [da vitória das forças expedicionárias]. Ainda durante o conflito já tinha se colocado a serviço da República. O general Savaget, quando voltou ferido de Canudos, ficou hospedado no palácio do arcebispo, em Salvador. Em agosto [de 1897], ordenou a realização de preces em todo o estado da Bahia apoiando a ação do Exército. No Pará, antes do embarque da milícia paraense para a Bahia, houve uma missa campal, com o arcebispo dando as bênçãos da Igreja ao soldados. Quando do retorno das tropas foi rezada uma missa campal, em Salvador, na Praça Duque de Caxias [...] Também em São Paulo, o batalhão policial paulista foi recebido com uma missa na igreja da Sé (cf. O Estado de S. Paulo, 6 e 7 ago. e 18 e 23 out. 1897; Rego, 1967, p. 7).” Conforme Milton (2003, p. 87), contemporâneo da guerra, por ocasião da derrota da terceira expedição militar contra Canudos, em março de 1897, e da morte do seu comandante no campo de batalha, Coronel Antônio Moreira César, também conhecido pelo pseudônimo de *Corta-cabeças*, “[...] manifestações públicas de tristezas e luto foram numerosas e soleníssimas. Exéquias pomposas em várias igrejas.”

⁵⁷ Entre as vozes que então se manifestaram contra o extermínio dos sertanejos manietados nos campos de batalha, entre outras, ver o testemunho de Horcades (1996), acadêmico de medicina, voluntário nos serviços dos hospitais sangue em Canudos; também o manifesto dos estudantes da Faculdade de Direito da Bahia (MILTON, 2003); ainda Zama (1989), médico e político baiano.

do ultramontanismo mundial (Itália); documento endossado pela Arquidiocese da Bahia e por ela enviado ao governo do Estado. E mais um componente, o *Relatório* apresenta informações contraditórias sobre a questão que ora interessa, por efeito confirma a validade da interpretação resultante do presente esforço de investigação. Na apresentação da análise que se segue este ponto fica mais claro.

De modo taxativo frei João Evangelista imputou ao Peregrino o desprezo pelo ofício sacerdotal:

Quanto a deveres e praticas religiosas, *Antonio Conselheiro* não se arroga nenhuma função sacerdotal, mas também não dá jamais o exemplo de aproximar-se dos sacramentos, fazendo crêr com isto que não carece delles, nem do ministerio dos padres [...] (apud CALASANS, 1994, p. 16)

Para uma Igreja que lutava por moldar o catolicismo brasileiro conforme a direção religiosa do clero, esta falta era grave; ainda que se caracterizasse por um comportamento de omissão e não de transgressão ativa. Neste mesmo relatório, porém, afirmou o missionário que diante da sua decisão de encerrar apressadamente a *santa missão*, veio até ele o povo do Belo Monte, e em nome de Antônio Conselheiro solicitou a continuação da distribuição dos sacramentos:

[...] veio pedir-me [os *conselheiristas*] em nome do *Antonio Conselheiro* a continuação da missão, allegando que não deviam soffrer os innocentes pelos culpados, e que assim ficaria o povo privado do Sacramento do Chrisma e de outros beneficios espirituaes que só no fim da missão se lucravam. (apud CALASANS, 1994, p. 16)

Não seria possível aos capuchinhos ministrarem centenas de sacramentos em sete dias de *missão*, este o foi o tempo que durou a fracassada tentativa de dispersão da comunidade conselheirista, se não houvesse efetivo interesse neste ofício sacerdotal da parte dos sertanejos. O próprio João Evangelista, em flagrante contradição com o que dissera anteriormente, descreveu o avultado volume do pasto espiritual por ele dispensado em Canudos: “Haviam-se feito já, quando encerrei de chofre os trabalhos da missão, 55 casamentos de amancebados, 102 baptisados, e mais 400 confissões.” (apud CALASANS, 1994, p. 19).

Os homens e as mulheres do sertão, naturalmente também os conselheiristas, tinham grande apreço pela Igreja; eram muito devotos sem com isso deixar de reconhecer o papel religioso do sacerdócio católico. Os conselhos do Peregrino não se desviavam destas inclinações, antes a confirmavam:

Admira o procedimento daqueles que deixam de confessar-se ao menos uma vez cada ano. Ainda que eles observassem religiosamente este preceito da santa Igreja não seriam dignos de ter em si a Jesus, este Deus imenso, que o universo não pode conter, tornado hóspede inseparável logo que o recebemos em nosso coração na

sagrada comunhão [...] Confessem-se pois ao menos uma vez por ano, não abandonem o benefício de Deus que, movido por tão ardente amor, quis deixar-se a si mesmo aos homens, no santíssimo Sacramento do altar. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 197-168)

Não se tratava apenas de palavras. Se assim o fosse, o padre Sabino não teria uma casa particular no Belo Monte, não celebraria missa no arraial, não batizaria nem casaria os canudenses. Além disso, nas insinuações ou abertas acusações contra os vigários que mantinham algum tipo de cumplicidade com Antônio Conselheiro, era comum a denúncia de que os tais assim procediam objetivando extrair emolumentos de batizados e matrimônios (p. 84-97-99-101).

É provável que a deformação praticada pela pena do capuchinho contra a religiosidade conselheirista, em nada diversa do catolicismo sertanejo, seja produto da sua aversão às devoções praticadas no Belo Monte sem direção eclesiástica. Neste sentido escreveu o missionário italiano:

[...] as ceremonias do culto a que preside [Antônio Conselheiro], são mescladas de signaes de supertição e idolatria, como é, por exemplo, o chamado *Beija* das imagens, a que procedem com profundas prostações e culto igual a todas, sem distincção entre as do Divino Crucificado, e da Santissima Virgem e quaesquer outras. (apud CALASANS, 1994, p. 16)

A menção daquele que preside os atos religiosos antecipa a condenação contra a “idolatria” e a “supertição” presentes no culto. Também chamou atenção do missionário a força devocional inscrita nas cerimônias, porquanto marcadas por “profundas prostações”.

Se por um lado a via devocional estabelece relação religiosa essencialmente horizontal entre os fiéis; por outro, imperativamente verticalizada entre o fiel e seu objeto de culto. Daí a forte reverência religiosa descrita pelo frei italiano.

O ambiente religioso impregnado de devoções foi mais de uma vez percebido pelos capuchinhos. Em certa passagem Monte Marciano afirmara: “As mulheres [...] á noite vão cantar *Bemditos* a latada [coberturas improvisadas], accendendo fogueiras quando é tempo de frio.” (apud CALASANS, 1994, p. 16). Os referidos *Bemditos* eram as costumeiras ladainhas (rezas cantadas) amplamente praticadas no Belo Monte, e no sertão de um modo geral. Sobre essa atividade religiosa praticada em Canudos, ainda hoje realizada em certas áreas rurais do Brasil, Honório Vilanova também ofereceu testemunho, inclusive convergindo na questão de gênero assinalada acima por João Evangelista. Informou a Macedo (1983, p. 39) o velho sertanejo: “Os homens, repito, não eram tanto de frequentar os ofícios [orações]. As mulheres, sim, iam quase todas ao santuário [residência de Antônio Conselheiro] ou a latada, onde rezavam e ouviam pregação.”

As práticas religiosas da comunidade do Belo Monte, nada de novo apresentavam em relação ao tempo em que os conselheiristas, errantes pelos sertões, rezavam o terço e ouviam os sermões do seu estimado líder.

Entre os clérigos estrangeiros em atividade no interior da Bahia deste período, a preocupação com distribuição dos sacramentos excedia o zelo demonstrado pelo clero nacional. Realidade reveladora da influência da Igreja de Roma na implementação da reforma católica posta em movimento pelo episcopado brasileiro.

Numa correspondência do padre Júlio Fiorentini, de 4 de julho de 1887, aparece um esquema de contraposição entre os sacramentos por ele ministrado e uma pretensa ameaça advinda da presença de Antônio Conselheiro. Nesta missiva, antes de repudiar o líder sertanejo, o presbítero italiano informou em detalhes ao arcebispo D. Luís, as realizações do mês mariano e as atividades subsequentes:

Tenho também o prazer de participar a V. Exa. Reverendíssima que aqui no Inhambupe fez-se com muita pompa e solenidade o mês de Maria, sendo os atos muito concorridos. Todos os dias, pelas 9 da manhã, houve missa com cânticos e muitíssima comunhão; e as 8 horas da noite orações, sermão em honra de Maria Santíssima, acabando o ato com a bênção do Santíssimo Sacramento. (ASSB-ACM, 04/09/1887)

No mês seguinte, dedicado ao culto do Santíssimo Coração de Jesus, ainda maior profusão de sacramentos recebeu a população atendida pela paróquia de Inhambupe. Com riqueza de detalhes tudo informou ao prelado da Igreja da Bahia o coadjutor de Inhambupe:

Durante 33 dias pela manhã, missa as 10, cânticos e comunhão geral, muito grande; as noites meditação lida, ofício de Nossa Senhora, sermão em honra ao Santíssimo Coração de Jesus e bênção. No dia 17 consagradas as glórias do amado Jesus, 1ª comunhão dos meninos; 43 meninos e 55 meninas. Foram preparados os meninos com 7 dias de orações, repetidas confissões, e da forma que se costuma em Europa. A comunhão geral do dia 17 foi esplêndida, 405 pessoas receberam naquele dia Jesus Sacramentado. A tarde procissão e renovação, sermões e cânticos de despedida, às 8 horas da noite entrega dos meninos ao Santíssimo Coração de Jesus. O resto do mês se passou no meio da alegria geral, pois como disse, todos os dias muitas comunhões, missa, bênção e sermões. Estávamos no céu, Reverendíssimo Sr., verdadeiramente no céu, porque não é senão o lugar onde Deus manifesta sua glória. E ele nos a manifestava. Ontem, dia 3 do mês de julho, comunhão geral, missa cantada, procissão, oferta a Jesus, ao seu Santíssimo Coração, como presente o mais adequado; e as 9 horas da noite despedida, pedindo todos nós a Jesus que nos conservasse o nosso bom pastor, o nosso venerando ancião, pela glória e bem das almas. (id. ibid.)

Por este relato, admitindo a fidedignidade do seu conteúdo, se constata a diligente prática tridentina do padre italiano. Caso sejam falsas as afirmações, fica o testemunho das preocupações religiosas dominantes do seu autor e das expectativas do arcebispo. Missas e comunhões excederam em muito as demais atividades, inclusive com a preparação dos meninos “da forma que se costuma em Europa.” Mas nem tudo eram sacramentos, houve

também procissões e sermões. Entretanto, a julgar pela preocupação tridentina do padre ultramontano, estas atividades ocorreram sob o forte controle da paróquia e como prática auxiliar, vinculada a uma nova devoção, a do Santíssimo Coração de Jesus.

No final da carta, Júlio Fiorentini não perdeu a oportunidade de denunciar Antônio Conselheiro, colocando-o, como assinalado acima, em oposição aos trabalhos por ele desempenhados:

Eis Excelentíssimo Sr. Arcebispo, eis a narração de minhas consolações, de minhas dores não falo, porque sei que muito havia de afligir o coração do meu Venerando Pastor; sim, muito havia de afligi-lo. Antônio Conselheiro tem feito e continua a fazer um mal horrível ao rebanho, que Deus confiou aos cuidados de V. Exa. e que V. Exa. me incumbiu de zelar para que prosperasse e aumentasse. Mas basta Sr., basta, hoje é dia de alegria e não de pranto, estejamos alegres no Coração de Jesus, mantendo em prática o dito de São Paulo: *Saudete in domino interum dico gandete.* (id. ibid.).

O missivista, como se vê, além de fazer uma denúncia, buscou ainda estimular a animosidade do arcebispo contra Antônio Conselheiro por meio da referência sobre a responsabilidade deste prelado em cuidar do rebanho “que sofre um mal horrível.”

Nas correspondências do clero sertanejo não é raro encontrar relato de atividades devocionais como algo característico da prática religiosa conselheirista. Ainda o padre Júlio, em 24 de outubro de 1886: “[...] com um oratório ambulante ia [o Peregrino] de casa em casa rezando alguma oração muito mal rezada [...]” (ASSB-ACM, 24/10/2013). Em outra passagem desta mesma carta Fiorentini apontou, uma vez mais, na direção da presumida contraposição (devoção x sacramento) qualificadora do comportamento religioso do Peregrino:

Na véspera de Nossa Senhora, dia 7 de setembro, eis que pelas 3 horas da tarde me chega o homem [Antônio Conselheiro] na freguesia, entra na igreja quando eu estava a dispensar o Santo Sacramento no altar, armando sobre o mesmo altar um outro altar constituído de um oratório [...] (id. ibid.).

O acontecimento descrito acima é bem pouco verossímil. Conforme o relato do padre italiano, Antônio Conselheiro teria atrapalhado o rito eucarístico. Nada mais avesso à figura histórica do líder sertanejo que tal procedimento. Todos os seus conselhos sobre o “Santo Sacramento” orientavam no sentido contrário ao indicado pelo clérigo ultramontano:

[...] neste sagrado sacrifício da missa [a eucaristia] se acha para os aflitos alívio, para os tristes consolação, para os atribulados remédio, para os combatidos socorro, para os consolados esperança e toda mais paciência, fortaleza, graça por meio deste divino sacrifício se alcança porque é fonte, luz, graça, indulgência para os vivos, e também para as almas do purgatório. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 166)

Noutra passagem escrevera o Peregrino: “Ele [Jesus Cristo] quis abrir-nos em suas sagradas chagas tantas fontes de graças que para as receber basta pedi-las com confiança; e

não contente com isto Ele quis dar-se todo a nós no Santíssimo Sacramento. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 108).

O padre Vicente Valentim da Cunha, vigário da freguesia do Coité, também registrou o devocional comportamento conselheirista: “[...] procurou ele, Antônio, uma casa, e nela hospedado, abusou da boa fé do proprietário, e mandou logo preparar um altar para rezar o terço e depois pregar.” (ASSB-ACM, 13/01/1888). Algumas questões relativas ao exercício da pregação foram analisadas na seção anterior; ressalta-se aqui a prática de rezar coletivamente o terço. Esta atividade era chamada pelos sertanejos de *terço na boca da noite* quando realizada vespertinamente, ou, quando matutinas, “ofício de madrugada.” Hoornaert (1998) chama atenção ao fato desta prática religiosa ter se constituído em fator de primeira importância na aproximação entre Antônio Conselheiro e os sertanejos. Acrescenta ainda o autor que este exercício devocional com insistência fora recomendado pelo padre Ibiapina.

A costumeira reza do terço foi a razão do acolhimento dado pelo padre Ramos ao Peregrino e sua gente na igreja matriz da freguesia de Inhambupe, em meados de 1883. Escreveu o sacerdote ao governo arquidiocesano: “[...] procurando-me [Antônio Conselheiro] pedio permissão para que nesta Parochia eu consentisse, que ele rezasse todas as noites o seo terço [...]” (apud ARAÚJO FILHO, 1993, p. 76).

Em certa passagem da seção anterior (p. 83), foi citada uma fala do delegado Luís Gonzaga de Macedo a respeito da presença conselheirista no município de Itapicuru; é oportuno repetir parte a citação: “Nos dia de sermões e terço, o ajuntamento sobe a mil pessoas.” (apud BENÍCIO, 1997, p. 30).

Em resumo, junto à pregação do líder sertanejo ocorria a reza do terço e/ou ladainhas. Assim era o costume conselheirista, assim era o catolicismo do sertão.

A religiosidade leiga encontra na atividade devocional efetiva possibilidade de se realizar com autonomia, porquanto na devoção predomina a igualdade religiosa entre os fieis. Já o sacramento constitui prática de salvação sob exclusivo controle sacerdotal. Exclusivismo reconhecido pelos devotos; contudo, sem com isso eclipsarem o valor primordial atribuído as devoções.

Registro de vigorosa atividade sacramental realizada no sertão conselheirista se encontra num diário de um frade estrangeiro enviado ao território conflagrado pela Guerra de Canudos, entre agosto e outubro de 1897. Algumas semanas antes do envio dos clérigos europeus aos sertões baianos se formara na cidade de Salvador uma entidade civil, o *Comitê Patriótico da Bahia*, com a finalidade de prestar auxílio aos soldados feridos e doentes egressos dos campos de batalha. Foram integrados ao *Comitê* os franciscanos Pedro Sinzig e

Gabriel Groemer, também o capuchinho Jerônimo de Montefiore. O primeiro frade, nascido em 1876, em Linz na Alemanha, chegou à Salvador no ano de 1893⁵⁸. Junto com seu confrade Gabriel, fora designado pelo superior do seu convento aos trabalhos do *Comitê*. Instalados no arraial de Cansanção, entre as vilas de Queimadas e Monte Santo, estes dois franciscanos prestaram valiosos serviços de socorro aos combatentes das forças expedicionárias, ampliando a ajuda humanitária aos conselheiristas flagelados pela fome, doenças e feridas, originalmente não incluídos no programa do *Comitê*.

À época diácono, Pedro Sinzig registrou num diário pessoal as suas impressões sobre os episódios então ocorridos. Deste material, comovente em seu conteúdo e forma, aqui se faz uso para exame daquilo que este estudo entende ser uma intensa aplicação tridentina do catolicismo de orientação romana no sertão conselheirista.

A presente dissertação de modo nenhum pretende fazer crer na existência de uma esquemática e binária oposição entre devoções e sacramentos. Não se trata aqui, em definitivo, de modalidades religiosas que se excluía. Especialmente da perspectiva devota existia relação de complementaridade. No contexto da reforma católica a essência do problema era de ênfase, de prevalência. Daí decorrendo maior ou menor autonomia religiosa leiga. Em diversas passagens do seu diário Pedro Sinzig assinalou a demanda por sacramentos requerida pela população do sertão convulsionado. E, se por um lado os sertanejos reconheciam a validade do *pasto espiritual*; por outro, os clérigos, ao menos os franciscanos em questão, admitiam as devoções locais: “Hoje [escrevia Pedro Sinzig em 12 de setembro de 1897] vai ser batizada uma criança. De tarde, a reza do terço e a ladainha.” (apud PIEDADE, 2002, 248).

Em algumas ocasiões o fervor devocional sertanejo impressionou vivamente o jovem franciscano:

Ontem de manhã [19 de setembro] a missa saiu às 10h, mais ou menos, na qual comungaram umas 12 pessoas, entre homens e mulheres. Outros mais que tinham confessado, não estavam em jejum. À elevação do cálice, começaram a cantar com grande devoção. Coisa realmente de comover o coração! Eram umas 40 a 50 pessoas. (apud PIEDADE, 2002, 248)

É digna de nota a propensão integradora e expansiva do ato devocional. Aqui, na principal atividade descrita pelo franciscano (comunhão eucarística) a devoção tem o efeito de imiscuir-se no ritual do Santíssimo Sacramento, intensificando-o como experiência religiosa,

⁵⁸ “Ora, nesta época, a Província Franciscana da Saxônia começara a restaurar (1891) as duas Províncias Franciscanas Brasileiras, enviando para cá frades voluntários.” (PIEADADE, 2002, p. 240).

elevando-o e o acompanhando. Nas palavras de Pedro Sinzig: “Coisa realmente de comover o coração!”

Entre os conselheiristas, sertanejos em geral, havia grande inclinação para atividade devocional cantada: assim eram as ladainhas, assim foram muitas das manifestações que surgiram ao lado das cerimônias realizadas pelos religiosos do *Comitê*:

Morreu um soldado, dois receberam a extrema-unção. À noite à São Miguel. Hoje [4 de outubro] confessaram e comungaram umas 16 pessoas. O povo cantava. Um casamento. Confissão e atendimento a um doente nas proximidades. (apud PIEDADE, 2002, p. 251)

O que faz esta passagem particularmente merecedora de atenção é o modo quase displicente do testemunho. O frade franciscano apenas assinalou: “o povo cantava.” Neste curto e simples registro, e precisamente por conta destes aspectos, reside a naturalidade do fato, o sinal de recorrência que o torna familiar. A experiência devocional sertaneja constituía prática acentuadamente musical!

O rigor dos frades em cumprir o ofício dos sacramentos pode ser notado em muitos episódios, alguns insólitos. No dia 10 de outubro: “Frei Gabriel ouviu um jagunço em confissão, no estábulo. O coitado ajoelhou-se no monte de esterco.” (apud PIEDADE, 2002, p. 252); ainda neste mesmo dia: “3 [crianças] foram aqui batizadas; uma delas em agonia.” (apud PIEDADE, 2002, p. 252); 12 de outubro: “Uma mulher, que ontem não seguira porque estava moribunda, permanece deitada no meio da chuva. Frei Gabriel a ungiu e lhe deu indulgência da hora da morte.” (apud PIEDADE, 2002, p. 253); 22 de outubro: “A jagunça que pariu a 10 deste, morreu, com todos os sacramentos, bem assistida por Frei Gabriel.” (apud PIEDADE, 2002, p. 255).

Talvez pareça muito natural, ao olhar contemporâneo, a regularidade da prática sacramental entre os fiéis católicos do Brasil. Entretanto, na segunda metade do século XIX esta realidade apenas começava a emergir nos sertões da Bahia ao Ceará. Naturalmente com variações de intensidade em função das muitas circunstâncias regionais.

No sertão conselheirista o influxo tridentino contou com a contribuição de padres formados no seminário da Bahia e com a especialmente zelosa, não rara intransigente, participação de padres e missionários estrangeiros. Assim foi o trabalho de Júlio Fiorentini, de João Evangelista Monte Marciano, de Caetano de São Leo, de Pedro Sinzig, de Gabriel Groemer, de Jerônimo de Montefiore e de muitos outros que antes, durante e depois da Guerra de Canudos serviram a Igreja de Roma e ao Arcebispado da Bahia, engajados na reforma do catolicismo brasileiro.

Considerações finais

“Diamante sem brilho, ouro sem beleza, assim é o nosso coração separado de Deus.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 71). Nesta instrução de Antônio Conselheiro reside grande parte da problemática analisada ao longo desta dissertação. Esta orientação traduz com clareza a primazia religiosa da devoção; por consequência posiciona em nível secundário o trabalho religioso eclesiástico. Na ação devocional o protagonista da experiência religiosa é o fiel, não é o sacerdote. Afinal, a proximidade ou o distanciamento de Deus em relação ao homens se estabelece, fundamentalmente, no “coração”. Para os conselheiristas isto não significava desprezar o sistema de crenças oficiais e os ritos de salvação; porquanto, conforme o Peregrino, “[...] a religião [católica] santifica tudo e não destrói nada, exceto o pecado.” (apud NOGUEIRA, 1978, p. 177).

Num século marcado pelo destacado avanço do liberalismo e pela perda da influência política da Igreja em escala internacional, a centralização eclesiástica e o controle sobre a religiosidade leiga constituíram estratégias do clero ultramontano no enfrentamento dos desafios em curso. No Brasil, na primeira metade do século XIX, ainda não existia um movimento reformador com uma linha de atuação bem definida, capaz de comportar uma ação coletiva e globalizante. A partir do Segundo Reinado a situação começou a mudar. Os bispos brasileiros alinhados ao ultramontanismo avançaram sistematicamente sobre a autonomia religiosa dos leigos, ao mesmo tempo em que reivindicavam autonomia frente ao Estado nacional. Neste movimento de dois sentidos e uma só direção, buscaram fazer sentir ao poder civil e a congregação dos fiéis às suas reivindicações de independência administrativa em relação ao Estado e de supremacia na esfera das práticas religiosas. Mas se por um lado o episcopado levou às últimas consequências a tentativa de controlar a piedade leiga; por outro, negociou e compactuou com o Estado para não perder privilégios. A Guerra de Canudos foi uma dessas ocasiões – questão que merece pesquisa.

É relativamente simples ao observador contemporâneo identificar a posição monolítica do governo da Arquidiocese em relação ao conselheirismo. O mesmo não se pode afirmar em relação ao clero sertanejo. Por mais alinhado que tenha sido o presbiterado do interior à sede da sua Igreja, não é seguro considerar a existência de completa homogeneidade de comportamento entre vigários, cônegos e coadjutores presentes nas distantes freguesias do sertão conselheirista. Ao que parece, conforme o que foi possível encontrar nas fontes desta pesquisa, efetiva solidariedade eclesiástica ao conselheirismo procedeu apenas do vigário da

freguesia do Divino Espírito Santo de Inhampube, padre Antônio Porfírio Ramos. Nos demais casos, ao que tudo indica, quando não houve franca oposição, predominou a busca de vantagens materiais e/ou política. Daí a provável oscilação de comportamento de alguns vigários (p. 100).

A documentação produzida pelos clérigos do sertão e pelos missionários para lá enviados precisam ser mais valorizadas pelos pesquisadores que se interessam pela história do conselheirismo. Os manuscritos de Antônio Conselheiro também demandam maior atenção dos interessados em reconhecer a figura histórica do líder sertanejo e seus adeptos. Embora existam hoje valiosas críticas formuladas contra as interpretações que buscaram enquadrar o conselheirismo no rol dos fenômenos messiânicos, sebastianistas ou milenaristas⁵⁹, ainda não foi dada a devida importância à natureza devocional do catolicismo sertanejo à época e sua relação no nível político com a instituição eclesiástica.

Na pena dos padres que tiveram contato direto com Antônio Conselheiro e seus adeptos, e nas palavras do próprio Peregrino, nada se encontra a respeito de profecias, nada sobre o retorno salvífico do rei português D. Sebastião. Nem mesmo nos documentos da distante sede arquidiocesana algo desse tipo aparece. No relatório do aguerrido frei João Evangelista nenhuma palavra sobre messianismo ou sobre qualquer profecia escatológica que destacasse o conselheirismo do magistério da Igreja, da sociedade sertaneja ou brasileira em geral. Mesmo assim, feroz foi a oposição do clero baiano. Porquanto se tratava do fortalecimento da autoridade eclesiástica em detrimento da autonomia religiosa leiga, inscrita com extraordinário vigor na experiência conselheirista. Independência em boa medida tributária da religiosidade devocional. Como tantas vezes assinalado, a prática da devoção favorece a relação direta entre o sujeito religioso leigo (indivíduo/comunidade) e o seu objeto de culto.

É importante reforçar que a reforma católica dos bispos brasileiros e a extraordinária liderança do Peregrino não responde por todas as razões do conflito investigado. Estes são alguns dos fatores históricos do problema e por isso interessam prioritariamente aos objetivos deste trabalho. Porém, como indicado na Introdução, no antagonismo aqui analisado se encontra um problema de ordem estrutural.

Os homens não agem apenas em decorrência da vontade deliberada; sempre se encontram enredados no âmbito de relações sociais preexistentes, em funcionamento, responsáveis pelos parâmetros de suas ações e por boa medida dos seus efeitos.

⁵⁹ Algumas críticas bem fundamentadas sobre os principais esquemas conceituais aplicados ao conselheirismo podem ser encontradas em VILLA (1999), MONTEIRO (2000), HOONART (1998).

Sem obliterar as responsabilidades dos particulares agentes eclesiásticos envolvidos na perseguição contra Antônio Conselheiro e seus adeptos, a perspectiva desta pesquisa não desconsidera a existência de uma tensão inerente ao exercício do sacerdócio na sua relação com a religiosidade leiga (p.11-12). Quanto mais ativamente associados os leigos se afirmam na instância religiosa, mais limites sofrem a primazia e o domínio dos especialistas da religião: dirigentes profissionais do culto, defensores da “pureza” doutrinária, representantes oficiais.

O conselheirismo foi uma forte experiência comunitária em todas as esferas da vida social, inclusive no campo das relações religiosas; porquanto além do próprio ato de se fazer-se historicamente, contara com uma larga tradição católica firmada no protagonismo leigo e na autonomia devocional.

Na oficina da ciência histórica e com seus correspondentes instrumentos esta pesquisa foi realizada. Portanto, o seu sentido aponta para o campo das probabilidades: região de densa e arriscada floresta, com entrecortadas sombras, a luz atravessa entre as folhas sem evitá-las; todavia espaço mais condizente com o fazer historiográfico que os simétricos e banais caminhos das certezas orgulhosas sobre as experiências humanas e seus sentidos.

Fontes e Referências

Fontes

1. Microfilmadas

Ofícios da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, Arquivo da Cúria Metropolitana – ASSB, ACM (material microfilmado pelo Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade Estadual da Bahia):

- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1883-1889. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Júlio Fiorentini à D. Luiz Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, Inhambupe, Bahia, 24 de outubro de 1886.
- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1883-1889. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Júlio Fiorentini à D. Luiz Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, Inhambupe, Bahia, 12 de abril de 1887.
- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1883-1889. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Julio Fiorentini à D. Luiz Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, Inhambupe, Bahia, 4 de setembro de 1887.
- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1883-1889. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Julio Fiorentini ao Cônego Miranda, Inhambupe, Bahia, 30 de outubro de 1887.
- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1883-1889. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Júlio Fiorentini ao Cônego Miranda, Inhambupe, Bahia, s. d.
- ASSB-ACM: **Ofícios Diversos. 1876. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre Vicente Valentim da Cunha à D. Luiz Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, Vila do Patrocínio do Coité, Bahia, 13 de janeiro de 1888.
- ASSB-ACM: **Ofícios diversos. 1876. Estante XXVI. Prateleira 5.** Padre José Joaquim Ludovice à D. Luiz Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, Simão Dias, Sergipe, 16 de Janeiro de 1888.

2. Impressas

2.1 Correspondências:

- João Bernardo de Magalhães, chefe de polícia da Bahia ao chefe de polícia do Ceará, [Salvador, Bahia], 05 de junho de 1876 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 23-24.
- Alfredo Alves Mateus, juiz municipal de Quixeramobim ao chefe de polícia do Ceará, Vicente de Paula Doscais Teles, [Quixeramobim, Ceará], 01 de agosto de 1876 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 25.
- Dom Luís Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia, circular, [Salvador, Bahia], 16 de fevereiro de 1882 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 29.

- Padre Antônio Porfírio Ramos ao monsenhor Santos Pereira, governador interino do arcebispado da Bahia, [Inhambupe - Bahia], 4 de julho de 1883 apud ARAÚJO FILHO, Ismar de Oliveira. A adesão do clero ao movimento conselheirista. In: **Revista FAEEBA**. Salvador, n. esp., ano 2, p. 71-77, jan./jun. de 1993.
- Luís Gonzaga de Macedo, delegado de polícia de Itapicuru à Domingos Rodrigues Guimarães, chefe de polícia da Bahia, Itapicuru, Bahia, 10 de novembro de 1886 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 29 a 31.
- Dom Luís Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia ao presidente da província da Bahia, João Capistrano Bandeira de Melo, [Salvador, Bahia], 11 de junho de 1887 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 26.
- Barão de Mamoré, ministro dos Negócios do Império ao presidente da província da Bahia, João Capistrano Bandeira de Melo, [Rio de Janeiro, RJ], 6 de julho de 1887 apud BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1997, p. 28.
- Padre Vicente Martins ao Barão de Jeremoabo, Cícero Dantas Martins, Bom Conselho, Bahia, 22 de janeiro de 1896 apud SAMPAIO, Consuelo Novais. (org.) **CANUDOS: cartas para o Barão**. 2. ed. São Paulo. EDUSP, 2001, p. 114-115.
- Cícero Dantas Martins, Barão de Jeremoabo, ao *Jornal de Notícias* de Salvador, Itapicuru, Bahia, 04 e 05 de março de 1897 apud ARRUDA, João. **Messianismo e conflito social**. Fortaleza: UFC, 1993, p. 173 a 179.
- Prudente de Moraes, presidente da República, ao Ministro da Guerra, Carlos Machado Bitencourt, [Rio de Janeiro, RJ], 07 de outubro de 1897 apud MILTON, Aristides Augusto. **A Campanha de Canudos**. Brasília: Senado Federal, 2003, p. 133 (Edições do Senado Federal; v. 5).
- Padre Ibiapina. Documento nº 2, Livro de máximas espirituais, instrução e doutrina, s. d. apud HOONAERT, Eduardo & DESROCHERS, Georgette (org.) **Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 140.

2.2 Obras

- ARAS, José. **Sangue de irmãos**. [S.l.: s.n.], 19--.
- MACIEL, Antônio Vicente Mendes. Obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha apud NOGUEIRA, Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1978, p. 55 a 182.
- MARCIANO, João Evangelista de Monte, Frei. Relatório sobre Antônio Conselheiro e seu séquito no Arraial de Canudos. 1895 apud CALASANS, José. Textos de José Calasans. **Revista USP: Dossiê Canudos**. São Paulo, nº 20, 1994, p. 14-20.
- SINZIG, Pedro. Diário de um frade franciscano nos Canudos apud PIEDADE, Lélis. **Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia (1897-1901)**. 2 ed. Salvador: Portfolium, 2002, p. 241-256.
- [Entrevista de Honório Vilanova, 16 de outubro de 1962]. In: MACEDO, Nertan. **Memorial de Vilanova**. 2 ed. Rio de Janeiro: Renes, 1983.

Referências

- ALMEIDA, José Maria Gouvêa de; MOURA, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Org.). PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. **O Brasil republicano: sociedades e instituições (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 321-342. (História geral da civilização brasileira, t. 3, v. 2)
- ARAÚJO FILHO, Ismar de Oliveira. A adesão do clero ao movimento conselheirista. In: **Revista FAEBA**. Salvador, n. esp., ano 2, p. 71-77, jan./jun. de 1993.
- ARRUDA, João. **Canudos: messianismo e conflito social**. Fortaleza: UFC/SECULT, 1993. (Teses cearenses).
- AZEVEDO, Ferdinand. Espiritualidade Ultramontanista no Nordeste (1866-1874): um ensaio. In: AZZI, Riolando. (Org.) **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 74-129. (Estudos e debates latino-americanos, v. 5).
- AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002.
- AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992. (História do pensamento católico no Brasil, v. 3).
- _____. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. In: **Religião e Sociedade**, São Paulo, n. 1, p. 125-149, maio 1977.
- _____. **A crise da cristandade e o projeto liberal**. São Paulo: Paulinas, 1991. (História do pensamento católico no Brasil, v. 2).
- _____. **O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977. (Cadernos de teologia e pastoral, v. 7).
- _____. **A Igreja católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008. (Cultura & Religião).
- _____. (Org.) **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983 (Estudos e debates latino-americanos, v. 5).
- BENÍCIO, Manoel. **O Rei dos Jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo. UNESP, 2002.
- CALASANS, José. Antônio Conselheiro, construtor de igrejas e cemitérios. **Revista Brasileira de Cultura**. Brasília, nº 16, ano 5, não paginado, abr./jun. 1973. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- _____. **Antonio Conselheiro e a Escravidão**. Salvador: Artes Gráficas, [1968]. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- _____. As memórias do Dr. Albertazzi. **Jornal da Bahia**, 12 mar. 1963. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- _____. Aparecimento e prisão de um messias. **Revista da Academia de Letras da Bahia**. Salvador, n. 35, p. 53-63, set. 1988. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- _____. Canudos não euclidiano. In: _____. **Canudos: subsídios para uma reavaliação histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Ruy Barbosa, 1996, p. 1-23. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 14 jan. 2012.
- _____. Canudos: origem e desenvolvimento de um arraial messiânico. **Revista da Academia de Letras da Bahia**, Salvador, n. 34, p. 47-63, jan. 1987. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

- _____. **O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro**: uma contribuição ao estudo da campanha de Canudos. Salvador: Edufba, 2002.
- _____. **O Estado-Maior de Antônio Conselheiro**: quase biografias de jagunços. São Paulo: GRD, 2000.
- _____. O Séquito de Antonio Conselheiro. **Jornal A Tarde**, Salvador, 06 out. 1990. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- _____. **Sobre Antônio Conselheiro**. [online]. 19---. Disponível em: <<http://josecalasans.com/bibliografiacanudense.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. **Diálogos sobre religiosidade popular**. [online]. 200?. Disponível em: <<http://site.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade>>. Acesso em: 03 mar. 2012.
- CARVALHO, Murilo. **A construção da ordem**: a elite política imperial. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- _____. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados**. [online] 1997, v. 40, n. 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-> Acesso em: 16 jul. 2010.
- CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. Estado, Igreja e liberdade religiosa na "Constituição Política do Império do Brasil", de 1824. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 19, 2010, Fortaleza, *Anais*. [online]. 2010. Disponível em: <<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3619.pdf>>. Acesso em: jan. 2012.
- COMBLIN, José. **Padre Ibiapina**. São Paulo. Paulinas, 1993. (Homens e Mulheres do Nordeste).
- CUNHA, Euclides. **Os Sertões**: campanha de Canudos. São Paulo: Ateliê, 2001. (Clássicos comentados, v. 1)
- DANTAS, Mônica Duarte. O "Sertão do Conselheiro": dinâmica social e transformações econômicas na comarca de Itapicuru (século XIX). In: NEVES, Erivaldo Fagundes (Org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Arcádia, 2011, p. 315 a 379.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**: gênese e lutas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009 (Revisitando o Brasil, v. 2).
- FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época: século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 149 a 253.
- _____. As beatas do pe. Ibiapina: uma forma de vida religiosa para os sertões do nordeste. In: DESROCHERS, Georgette; HOONAERT, Eduardo. (organizadores.). **Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 85-106. (O povo quer viver).
- _____. O Apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império In: SILVA, Severino Vicente da. **A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos**. São Paulo. Paulinas, 1998, p. 10 a 53.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **No calor da hora**: a guerra de Canudos nos jornais da 4ª Expedição. 3. ed. São Paulo, Ática, 1994. (Ensaio, v. 1).
- _____. **O Império do Belo Monte**: vida e morte de Canudos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- GUERRA, Sérgio. *Universos em confronto*: Canudos x Belo Monte. Salvador: UNEB, 2000.
- GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

- HAUCK, João Fagundes. A igreja na emancipação (1808 a 1840). In: _____ et. al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época: século XIX**. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 9 a 139.
- HOONAERT, Eduardo. **Os Anjos de Canudos: uma revisão histórica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. **Ibiapina**. [online]. 2011. Disponível em: <<http://www.eduardohoornaert.blogspot.com/>>. Acesso em: 25 de out. 2011.
- HORCADES, Alvim Martins. **Descrição de uma viagem a Canudos**. Salvador: EGBA, 1996.
- MACEDO, Nertan. **Antonio Conselheiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renes, 1978.
- _____. **Memorial de Vilanova**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renes, 1983.
- MARIZ, Celso. **Ibiapina: um apóstolo do Nordeste**. 2. ed. João Pessoa: UFPB, 1980.
- MASCARENHAS, Maria Lucia F. Rio de sangue e ribanceira de corpos: memória e tradição oral da participação dos índios Kirri e Kaimbé na Guerra de Canudos (1893-1897). In: **Cadernos CEAS**. Salvador: L & R Computação Gráfica, 1997, p. 59-72.
- MILTON, Aristides Augusto. **A Campanha de Canudos**. Brasília: Senado Federal, 2003 (Edições do Senado Federal, v. 5).
- MONIZ, Edmundo. **Canudos: a guerra social**. 2.ed. Rio de Janeiro: Elo, 1987.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. **O Brasil republicano, v. 2: sociedades e instituições (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 39-92. (História geral da civilização brasileira, t. 3; v. 2).
- MOURA, Clovis. Antonio Conselheiro: abolicionista da plebe. In: _____. **Sociologia política da guerra de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2000, p. 63-78.
- NASCIMENTO, Jairo Carvalho do. **José Calasans: a história reconstruída**. Salvador: Edufba, 2008.
- NEVES, Guilherme Pereira. A religião no Império. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. **O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 386-402. v. 1.
- NOGUEIRA, Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OTTEN, Alexandre. **Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro**. São Paulo: Loyola, 1990.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. In: _____. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 103 a 126.
- SAMPAIO, Consuelo Novais. (Org.). **Canudos: cartas para o Barão**. 2.ed. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial, 2001.
- _____. Repensando Canudos: o jogo das oligarquias. In: **Revista FAEEBA**. Salvador, n. esp., ano 2, p. 5-20, jan./jun. de 1993.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. In: **Mneme – Revista de Humanidades**, [S.l.], n. 12, p. 187-207, jan./jul. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>>. Acesso em: 04 maio 2012.
- _____. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, ultramontanismo, reforma. In: **Temporalidades: revista discente do programa de pós-graduação em História da UFMG**.

- [S.l.], v. 2, n. 2, p. 24-33, ago./dez. 2010. Disponível em:
<www.fafich.ufmg.br/temporalidades>. Acesso em: 23 de nov. 2011.
- SANTOS, Claudefranklin Monteiro. O padre e o beato: passagem de Antônio Conselheiro pela vila de Nossa Senha da Piedade do Lagarto - SE (século XIX). **ENCONTRO DE HISTÓRIA ORAL**, 10, 2010, Recife. ISBN 978-86-7315-169-7. Disponível em:
<http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/>>. Acesso em: 24 fev. 2012.
- SANTOS, Israel Silva dos. A Igreja Católica na Bahia da Primeira República (1890-1930). In: **Revista Aulas**. [S.l.], n.4, [s.p.], abr./jul. 2007. ISSN 1981-1225. Disponível em:
<<http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto>>. Acesso em: 03 fev. 2011.
- SANTOS NETO, Manoel Antônio. **Os intelectuais de Canudos**: os discursos contemporâneos. Salvador. UNEB, 2003.
- SILVA, Cândido da Costa e . **Roteiro da vida e da morte**: um estudo sobre o catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. **Os segadores e a messe**: o clero oitocentista na Bahia. Salvador. Edufba, 2000.
- SOUSA, Octavio Tarquínio de. **História dos fundadores do Império do Brasil**: Diogo Antônio Feijó. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- TAVARES, Odorico. **Bahia**: imagens da terra e do povo. 2. ed. Salvador: José Olympio Editora, 1951.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos de sociologia compreensiva. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2009, p. 279-418. v. 1.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. Padre Diogo Antônio Feijó: as controvérsias de um sacerdote regalista e anticelibatário. **Revista Pistis Praxis**: teologia pastoral. Curitiba, v. 2, n. 1, p. 193-210, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php>>. Acesso em: 30 de jan. 2011.
- VILLA, Marco Antonio. **Canudos**: o povo da terra. 2. ed. São Paulo:Ática, 1999.
- ZAMA, César. **Libelo republicano acompanhado de comentários sobre a campanha de Canudos**. Salvador: Centro de Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1989.