Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
Revista IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Artigo original • Revisão por pares • Acesso aberto

Religiosidade em Belo Monte: origens do catolicismo caboclo e o seu caráter revolucionário na comunidade de Antônio Conselheiro

Religious Life in Belo Monte: The Origins of Caboclo Catholicism and Its Revolutionary Character within the Community of Antônio Conselheiro

João Pedro de Carvalho

Resumo
Em diferentes momentos de *Os Sertões*, Euclides da Cunha caracterizou Belo Monte como uma comunidade de "retardatários" cuja fé seria expressão de uma mentalidade mal-acabada. De acordo com o ponto de vista do escritor, essa mentalidade era "produto" da sua condição de mestiços, formulação que evidencia as bases teóricas racistas e xenofóbicas de que ele se valeu para compreender as populações tradicionais do interior do país. Entretanto, a partir da pesquisa desenvolvida por Eric Hobsbawm em Rebeldes Primitivos, torna-se possível compreender que a religiosidade dos sertanejos, cuja origem remonta à fundação de reduções indígenas por missionários jesuítas, possuía um caráter eminentemente revolucionário. Este artigo pretende revisar a origem do catolicismo caboclo, bem como assinalar de que modo o caráter messiânico do conselheirismo constituiu um importante elemento de coesão social, além de um meio de expressão de uma determinada visão de mundo no contexto da revolta de Belo Monte.
Palavras-chave: Os Sertões. Euclides da Cunha. Belo Monte. Antônio Conselheiro. Religião Cabocla.

Abstract
At various points in *Os Sertões* (Rebellion in the Backlands), its author, Euclides da Cunha, portrayed the quilombo of Belo Monte as a community of "backward people", whose faith he regarded as the expression of an unfinished mentality. According to the author's perspective, such a mentality was the "product" of their condition as mestiços (mixed-race), formulations that reveal the racist and xenophobic theoretical foundations upon which Cunha relied in order to interpret the traditional populations of Brazil's hinterland. However, drawing on the research developed by the historian Eric Hobsbawm, it becomes possible to understand that the religiosity of the sertanejos possessed an eminently revolutionary character. This article therefore seeks to reexamine the origins of Caboclo Catholicism, as well as to indicate how the messianic character of Conselheirismo constituted an important element of social cohesion and a means of expressing a particular worldview within the context of the Belo Monte revolt.
Keywords: Rebellion in the Backlands. Euclides da Cunha. Belo Monte. Antônio Conselheiro. Caboclo Catholicism.

Submissão: 19 fev. 2026

Aceite: 08 jul. 2026

Publicação: 24 jul. 2026

Citação sugerida
CARVALHO, João Pedro de. Religiosidade em Belo Monte: origens do catolicismo caboclo e o seu caráter revolucionário na comunidade de Antônio Conselheiro. Revista IDeAS, Rio de Janeiro, v. 20, p. 1-26, e026004, jan./dez. 2026.

Licença: Creative Commons - Atribuição/Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

DOI: https://doi.org/10.36920/rrfpa849

O ponto de vista euclidiano acerca da "religião mestiça"

Desde o seu lançamento, no ano de 1902, *Os Sertões* é considerado um clássico da literatura brasileira tanto por sua forma particular quanto pelo conteúdo pungente. Esse conteúdo se refere a uma experiência vivida pelo seu autor, o engenheiro Euclides da Cunha (1866-1909), que no ano de 1897 foi enviado ao sertão baiano pelo jornal *O Estado de São Paulo* para relatar os últimos dias do quilombo de Belo Monte (Canudos). A viagem se inscrevia no seguinte contexto: desde 1893, um erveiro cearense conhecido como Antônio Conselheiro organizou vaqueiros, indígenas, quilombolas, mulheres, crianças e idosos para construir, às margens do rio Vaza-Barris, uma sociedade orientada pelos princípios fundamentais do cristianismo caboclo: a solidariedade, a igualdade e a fé. O projeto deles, uma comunidade de nome Belo Monte, obteve êxito, e começou a atrair gente de todas as partes do semiárido, gente que via na comunidade do Conselheiro um modo de vida mais próspero e mais justo do que aquele praticado nas fazendas dos coronéis.

A perspectiva que Euclides da Cunha desenvolveu a respeito daquela população foi, no entanto, tremendamente contaminada pela problemática ciência do século XIX, de vez que *Os Sertões* se fundamentou em concepções como "raças mais desenvolvidas" e "raças menos desenvolvidas", ou "culturas superiores" e "culturas atrasadas", para caracterizar os sertanejos de Belo Monte.

A propósito, em certos momentos de *Os Sertões*, o autor divulgou certas conjecturas cientificistas que conferiam aos conselheiristas caráter psicologicamente depreciativo, perspectiva obtida por ele, em grande medida, a partir do médico Nina Rodrigues (2000), autor do tratado "A loucura epidêmica de Canudos: Antônio Conselheiro e os jagunços", publicado enquanto a revolta ainda estava em curso. Nesse tratado, Rodrigues tentava compreender o movimento conselheirista pelas vias da frenologia, uma abordagem tão suspeita, mas tão suspeita, que propiciou contradições no próprio *Os Sertões*, já que Euclides não deixou de questionar os métodos de Rodrigues. Desse modo, o livro tanto reforçou os pontos de vista do médico quanto postulou que devemos evitar "os garbosos neologismos etnológicos". Mas é inegável que Rodrigues influenciou as primeiras interpretações produzidas por Euclides acerca de Belo Monte, o que se evidencia no trecho de *Os Sertões* que menciona diretamente as pesquisas daquele: "Somente nos últimos tempos um investigador tenaz, Nina Rodrigues, subordinou a uma análise cuidadosa a sua religiosidade original e interessante" (Cunha, 1984, p. 39).

A influência de Rodrigues sobre Euclides ainda transparece na écfrase arquitetônica de *Os Sertões*, haja vista que os recursos retóricos e estéticos empregados pelo escritor para caracterizar a nova igreja de Belo Monte submetem-se às conjecturas do médico quanto à tendência dos mestiços à

loucura e ao fanatismo. Pois, segundo Euclides da Cunha (1984, p. 338), por ter sido arquitetado por sertanejos, "o templo monstruoso dos jagunços" mostrava-se pesado, rude e imperfeito. Faltavam-lhe proporções. Tinha feição anômala. Não tinha estilo definido. Era indecifrável. As volutas apresentavam-se "cabriolando num delírio de curvas incorretas". O novo templo era, enfim, "informe e brutal", um "edifício monstruoso", a "própria desordem do espírito delirante" (Cunha, 1984, p. 86-87).

Destaco a recorrência de palavras prefixadas por morfemas com conotação negativa na écfrase da obra arquitetônica: elegeram-se os prefixos "a", "des", "im" e "in" (nos casos de "anômala", "desordem", "imperfeito", "informe", "incorreto", "impossível"), além de um conjunto de sintagmas nominais antecedidos pela preposição "sem" ("sem módulos", "sem proporções", "sem regras") para adjetivar a igreja projetada pelo Conselheiro. Assim, em vez de afirmar as particularidades da construção, o escritor as negou. Ou, em vez de descrever o que ali havia, ele descreveu o que ali parecia faltar. Pode-se supor que o procedimento proposto por ele visava conferir aos conselheiristas o estigma de loucos e excêntricos, já que esses afixos, por modificarem a forma básica do radical, operam para demarcar um estado de anormalidade, de exceção e de separação: artifício que evidencia o ponto de vista normativo de Euclides da Cunha quanto à experiência de Belo Monte.

A fim de conferir às descrições de Belo Monte aspecto grosseiro, rudimentar, pitoresco e primitivista, ou seja, para lhe conferir aspecto de um lugarejo próprio de outros tempos e, portanto, subdesenvolvido, o autor também regrediu ao período Paleolítico. Ao descrever um dos líderes sertanejos, um cangaceiro de nome Pajeú, ele (Cunha, 1984, p. 165) desenhou a imagem estereotipada de um "homem das cavernas": "era o tipo completo do lutador primitivo [...] – um belo caso de retroatividade atávica, forma retardatária de troglodita sanhudo aprumando-se ali com o mesmo arrojo com que, nas velhas idades, vibrava o machado de sílex à porta das cavernas...". Em outros momentos, no entanto, o escritor (Cunha, 1984, p. 82) foi um pouco mais comedido e comparou o quilombo do Conselheiro a tribos de povos "bárbaros" conquistados pelos romanos, a assentamentos indígenas da África subsaariana e da América do Norte, bem como a cidades bíblicas, como Canaã e Jerusalém. A última analogia se repete em "A Luta", quando Euclides da Cunha (1984, p. 256-257) descreveu o cenário de Belo Monte como uma paragem levantina:

> Cinco mil casas ou mais! Seis mil casas, talvez! Quinze ou 20 mil almas – encafurnadas naquela tapera babilônica... E invisíveis. De longe em longe, um vulto, rápido, cortava uma viela estreita, correndo, ou apontava, por um segundo, indistinto e fugitivo, à entrada da grande praça vazia, desaparecendo logo. Nada mais. Em torno o debuxo misterioso de uma paisagem bíblica: a infinita tristura das colinas desnudas, ermas, sem árvores. Um rio sem águas, tornejando-as, feito uma estrada poenta e longa,

> mais longe, avassalando os quadrantes, a corda ondulante das serras igualmente desertas, rebatidas, nitidamente, na imprimadura do horizonte claro, feito o quadro desmedido daquele cenário estranho. Era uma evocação. Como se a terra se ataviasse em dados trechos para idênticos dramas, tinha-se, ali, o que quer que era recordando um recanto da Iduméia, na paragem lendária que perlonga as ribas meridionais do Asfaltite, esterilizada para todo o sempre pelo malsinar fatídico dos profetas e pelo reverberar adusto dos plainos do Iêmen... O arraial – 'compacto' como as cidades do Evangelho – completava a ilusão.

Com o intuito de associar Belo Monte a civilizações de outros tempos, são múltiplas as analogias desenvolvidas ao longo de *Os Sertões* entre a comunidade liderada por Antônio Conselheiro e as paisagens e as histórias bíblicas. Muitas delas foram dissecadas por Walnice Nogueira Galvão (2009), nos artigos "Polifonia e paixão" e "Anseios de amplidão". As descrições dos processos geológicos formadores do semiárido descritos em "A terra", por exemplo, remetem o leitor ao mito da criação exposto no livro de Gênesis, enquanto o massacre e a redenção dos sertanejos, em "A luta", assemelham-se ao Apocalipse. Antônio Conselheiro surge em *Os Sertões* como o Messias dos Evangelhos, já a migração de vaqueiros para Belo Monte corresponde à busca pela Terra Prometida narrada no livro do Êxodo.

Uma outra aproximação entre temas e ícones bíblicos e o fenômeno de Belo Monte está nas afirmações de que esta era a "estrada para o céu", uma "Jerusalém", um "voltar-se à idade de ouro dos apóstolos", haja vista que, segundo a retórica proselitista do Conselheiro, "aquele que se quiser salvar precisa vir para Canudos, porque nos outros lugares tudo está contaminado pela República" (Cunha, 1984, p. 87). Encontra-se nesta última passagem, aliás, um dos aspectos ideológicos mais centrais no movimento conselheirista: a recusa aos preceitos laicizantes da civilização capitalista e racionalista que se impunha no Brasil ao final do século XIX, como a separação entre Igreja e Estado, a secularização dos cemitérios e o casamento civil obrigatório, incorporados à Constituição Brasileira de 1891. Essas práticas alteravam drasticamente a maneira como os ciclos de vida e a morte foram até então ritualizados pelos sertanejos, cujas noções da passagem do tempo, da medicina simpática, das hierarquias sociais, da divisão do trabalho, da comunhão com seu agrupamento e do lazer eram determinadas, sobretudo, por princípios religiosos (Candido, 2003). As consequências dessas mudanças foram assinaladas pelo historiador Eric Hobsbawm (1983, p. 107), em *Rebeldes primitivos*.

Referindo-se a Belo Monte e a outros movimentos análogos ao conselheirismo, Hobsbawm afirmou que reformas liberais, como a secularização das terras da Igreja e a introdução dos princípios de propriedade privada e de um mercado fundiário, o que acontecia de maneira intensa no

Brasil desde a Lei de Terras (1850), sempre provocaram efeitos cataclísmicos em sociedades camponesas. Um desses efeitos seria a eclosão de "movimentos messiânicos revolucionários", expressão pela qual o historiador classificou os movimentos religiosos populares que contestavam a irrupção de modos de vida e de produção capitalistas.

Os movimentos messiânicos têm lugar, pois, nos momentos de "dualidade estrutural" (Hobsbawm, 1983, p. 305), momentos derivados da coexistência e da interação de duas sociedades radicalmente distintas ou da tensão entre um sistema socioeconômico novo e outro já estabelecido. Mas, como um fenômeno como Belo Monte poderia ser, ao mesmo tempo, messiânico (originado de um catolicismo ortodoxo) e revolucionário? Não seria uma contradição classificar como "revolucionários" movimentos que, por desejarem a restauração da ordem anterior, são passíveis de serem chamados até mesmo de "reacionários"?

Atento a essa contradição, o historiador (Hobsbawm, 1983, p. 305-306) observou que o objetivo a que se propõem os movimentos messiânicos e milenaristas não são tanto o de construir um mundo totalmente novo, mas sim o de reconstituir o velho mundo perdido *de modo totalmente novo*. E isso se dá com relativa frequência em quaisquer movimentos revolucionários, desde que o passado possa de alguma maneira ser idealizado e posto como modelo de futuro. Postulava também Ernst Bloch (2005, p. 103-104), em *O princípio esperança*, a comunicação entre a utopia e o arcaísmo: a "noite ainda tem algo a dizer, não como algo primevo que está sendo incubado, mas como algo que [ainda] não veio a ser [...]".

Admirar o que o passado não plenamente cumpriu e desejar a sua realização no futuro não significava, para os conselheiristas, uma regressão plena, pois a utopia deles era mais precisamente uma promessa de transformação do presente com o intuito de construir um futuro de realizações. Acrescente-se a isso que a ideia de "retorno ao passado" envolveria a aceitação de um modelo linear de tempo, abstração a que eram alheios os membros daquela sociedade. O que eles queriam não era, portanto, "restaurar o passado" tal como ele foi, ou não se pode dizer que eles pretendiam "retornar ao passado", como se tivessem uma máquina do tempo à disposição, mas sim administrar elementos de um modo de vida tradicional com o intuito de construir um futuro no qual um arranjo social mais solidário se cumpriria. Desse modo, aquele movimento messiânico revolucionário recusava tanto a gestão do território e do trabalho de acordo com a lógica escravocrata e do coronelismo quanto recusava o individualismo que caracteriza as sociedades capitalistas, inspirando-se, com o intuito de criar uma comunidade baseada nos princípios da solidariedade e da fé, nos modos de vida tradicionais dos povos indígenas e quilombolas, assim como nos valores do cristianismo primitivo.

Em sua próxima seção, este artigo observará que o movimento conselheirista se originou da experiência utópica que os missionários jesuítas

desenvolveram com as populações nativas, e que a "religião mestiça" foi consequentemente informada por esse sincretismo. Mas, antes disso, convém ainda constatar que o desejo de implementar, na Terra, o que o cristianismo reservava para o reino dos Céus (isto é, uma utopia igualitarista) já havia levado populações sertanejas, em diferentes momentos históricos, a empreender múltiplas revoltas contra as injustiças sociais que os assolavam, o que se deu por duas formas: ou pelos movimentos de fé ou pelo cangaço (Machado, 1969, p. 34-35).

O que há de muitíssimo curioso na experiência conselheirista é que, em Belo Monte, ambas as formas de insubordinação conglobaram-se de maneira íntima, já que, por meio de uma retórica hierática, Antônio Conselheiro unificou bandos de cangaceiros e de jagunços, gente visceralmente revoltada pelo fato de o coronelismo esmagar suas oportunidades de melhorar de vida, conferindo à luta por justiça social aspecto santo. Convém também observar que a demanda desses revoltados que mais ameaçava os coronéis da região era a desaprovação da propriedade privada. Já que aos sertanejos esta parecia uma forma exagerada de organização do espaço (talvez uma herança que carregassem dos indígenas ou dos padres jesuítas, ou da experiência conjunta de ambos, nas reduções que deram origem aos primeiros povoados do semiárido), mais adequada seria a "comunidade absoluta da terra, das pastagens, dos rebanhos" (Cunha, 1984, p. 110).

Por propor um arranjo social mais solidário, um arranjo que se opunha ao decadente sistema coronelista, assim como ao sistema escravagista, Antônio Conselheiro passou a ser acompanhado por multidões cada vez maiores que promoviam melhorias nas cidades e povoados por onde passavam.

> Alagoinhas, Inhambupe, Bom Conselho, Jeremoabo, Cumbe, Mucambo, Maçacará, Pombal, Monte Santo, Tucano e outros viram-no chegar, acompanhado da farândola de fiéis. Em quase todas deixava um traço da passagem: aqui um cemitério arruinado, de muros reconstruídos; além uma igreja renovada; adiante uma capela que se erguia, elegante sempre.
> A sua entrada nos povoados, seguido pela multidão contrita, em silêncio, alevantando imagens, cruzes e bandeiras do Divino, era solene e impressionadora. Paralisaram-se as ocupações normais. Ermavam-se as oficinas e as culturas. A população convergia para a vila onde, em compensação, avultava o movimento das feiras; e durante alguns dias, eclipsando as autoridades locais, o penitente errante e humilde monopolizava o mando, fazia-se autoridade única (Cunha, 1984, p. 110).

Diante do caráter de socialização dos bens, da terra, e dado o espírito de comunhão e solidariedade do conselheirismo, este atraiu centenas de famílias de posseiros, meeiros, vaqueiros, ex-escravizados e indígenas, gente que via no movimento melhor oportunidade de vida e que não parava de afluir a Belo Monte.

> A todo o momento, pelo alto das colinas, apontavam grupos de peregrinos em demanda da paragem lendária – trazendo tudo, todos os haveres; muitos carregando em redes os parentes enfermos, moribundos ansiando pelo último sono naquele solo sacrossanto, ou cegos, paralíticos e lázaros, destinando-se ao milagre, à cura imediata, a um simples gesto de taumaturgo venerado. Eram, como sempre, toda a sorte de gente: pequenos criadores, vaqueiros crédulos e possantes, de parceria, na mesma congérie, com os vários tipos da mangalaça sertaneja; ingênuas mães de família, irmanadas a zabaneiras incorrigíveis e trêfegas. No coice dessas procissões, viam-se, invariavelmente, sem compartirem das litanias entoadas, estranhos, seguindo sós, como de sobre-rolda ao movimento dos fiéis, os bandidos soltos – capangas em disponibilidade, procurando um teatro maior à índole aventureira e à valentia impulsiva (Cunha, 1984, p. 178).

Observa-se que o deslocamento populacional promovido pelo Conselheiro teve como um de seus efeitos a escassez generalizada de mão de obra nos latifúndios da região, o que irritou os coronéis (Prieto, 2019, p. 40). O barão de Jeremoabo, que possuía 59 fazendas na Bahia e duas em Sergipe, sendo, assim, o maior proprietário fundiário dos sertões (Galvão, 2009, p. 217), elucidou a perspectiva das oligarquias rurais quanto ao conselheirismo em dois artigos escritos para um jornal da capital baiana no ano de 1887 (CALASANS, 1997, p. 30-31). Nesses artigos, ele se queixava da desorganização do trabalho nas fazendas, haja vista que a maioria dos trabalhadores sempre se encontrava pronta a deixar suas terras e seguir o séquito de Antônio Conselheiro. Por isso, o barão descreveu o beato cearense como um elemento perturbador da ordem e do trabalho, um elemento que contestava o poder político e prejudicava os proprietários locais com seu estado de "perenal missão".

Assim se verifica como o movimento da religião cabocla foi, no contexto do conselheirismo, uma experiência social que colocou em perspectiva a centralidade do lugar do latifúndio na formação territorial brasileira, desafiou a exploração coronelista, bem como extinguiu, para muitos, o regime de "servidão inconsciente". Por essas razões Antônio Conselheiro arregimentou tanto trabalhadores quanto aqueles que lutariam para defendê-los: os jagunços, os cangaceiros, os foragidos, os quilombolas, os negros libertos pelo Treze de Maio e os indígenas.

Tão bem defendido era o acampamento criado por eles que grupos mais fragilizados e em busca de proteção foram atraídos para lá. É o caso das mulheres. Havia duas mulheres para cada homem no quilombo liderado por Antônio Conselheiro, fenômeno explicado pela geógrafa Susanna B. Hecht (2013, p. 55) pela importância do movimento para aquelas que foram abandonadas ou separadas da família pelo tráfico escravista, para as desamparadas, para as viúvas ou para aquelas que, por qualquer outra razão,

precisavam de proteção. "It was indeed a City of Women"[1], sintetizou Hecht (2013, p. 55). Fato é que toda essa multidão de dissidentes e de excluídos, de abandonados e de perseguidos, uma vez aglomerada numa velha fazenda às margens do Vaza-Barris, formou um assentamento permanente que, à época, foi o segundo maior contingente humano da Bahia.

Batizado de Belo Monte, o arraial se tornaria mais conhecido pelo nome de Canudos.

As origens da "religião mestiça"

Euclides da Cunha (1984, p. 58) argumenta, em *Os Sertões*, que diversos povoados do semiárido brasileiro se originaram de aldeias indígenas transformadas por missionários jesuítas e franciscanos em reduções. Essas reduções eram estruturadas em forma de vilas: no centro do aldeamento, em volta de uma praça quadrada, erigia-se a igreja e a moradia dos padres, e as missões comportavam ainda escolas onde as crianças nativas eram iniciadas em vários ofícios, como carpintaria, olaria, cerâmica e tecelagem (Davidoff, 1998, p. 42-43).

Embora a instrução de indígenas pelos padres seja um fato próprio da colonização, essas escolas não devem ser entendidas como uma particularidade do processo colonizatório, uma vez que a designação do trabalho educacional às instituições eclesiásticas remonta à Idade Média, quando os mosteiros ocupavam lugar central na produção técnico-intelectual. Neles se produzia e se difundia conhecimento de ponta em arquitetura, filosofia, agricultura, direito e retórica. O primado da Igreja consistia, então, na capacidade de criar, transmitir, concentrar e monopolizar conhecimentos. Ela era capaz de produzir métodos ou tecnologias da inteligência, formar eruditos, influenciar reis, financiar expedições militares e comerciais, além de estabelecer redes de comunicação, assegurando hegemonia político-cultural ao clero.

Posteriormente, em países protestantes como Holanda, França e Inglaterra, o advento da ciência moderna e o Iluminismo promoveram a secularização da produção do conhecimento e do ensino. Mas, nos reinos ibéricos, por conta da Reconquista e dos esforços de cristianização subsequentes, assim como em virtude da Contrarreforma, a Igreja usufruiu do padroado e permaneceu por séculos como o principal centro de produção intelectual. E a sua influência se expandiu para o Brasil por meio da Companhia de Jesus.

No alvará e no regimento de 26 de julho de 1596, o monarca D. Filipe I responsabilizou os jesuítas pela política indigenista, dotando-os da condução dos aldeamentos em nível espiritual e temporal (Prado Júnior, 2024, p. 77). Já de

[1] N.T.: "Era, de fato, uma cidade de mulheres".

acordo com o Regimento das Missões de 1686, estava destinado à Companhia de Jesus o governo espiritual, temporal e político dos nativos.

Tais providências se justificavam pelo fato de as reduções jesuíticas se apresentarem como um modelo de ocupação e de gestão territorial, por meio da pacificação, da doutrinação, do controle e da especialização da mão de obra dos povos originários. Elas serviam também para restringir o poder dos colonos, que, ao tentarem escravizar ou exterminar os indígenas em benefício próprio, poderiam frustrar as políticas de evangelização que sustentavam moralmente o reino, assim como toda a empresa colonial.

Convém assinalar, ainda, qual fé guiava os jesuítas em seu projeto de colonização da América. Darcy Ribeiro (2023, p. 45) viu os missionários da Companhia de Jesus como "uns santos homens" que acreditavam cumprir "uma destinação cristã de construtores do reino de Deus no Novo Mundo", onde implementaram uma sociedade "socialista e seráfica" (Ribeiro, 2023, p. 47). "Logo compuseram uma teologia alucinada e messiânica que via na expansão ibérica, com a sucessiva descoberta de dilatadas terras ignotas e de incontáveis povos pagãos, uma missão divina que se cumpria passo a passo".

As suas esperanças messiânicas de ver as profecias bíblicas se concretizarem no Novo Mundo, de ver nascer aqui uma sociedade igualitária e não corrompida, foram frustradas no século XVIII, porém, quando houve todo um esforço de "reeuropeização" (Freyre, 2004) do Brasil. Nesse processo, as cidades litorâneas, que exerciam articulação econômica e intelectual com as metrópoles europeias e, portanto, se identificavam com a mentalidade racionalista e com os modos de vida social burgueses e liberais que caracterizaram a Europa Ocidental no século XIX, queriam se impor sobre as porções sertanejas, caboclas, do país.

Segundo a lógica desses "modernos", era preciso pôr fim à religiosidade, ao "fanatismo", que tanto caracterizava o cotidiano sertanejo, de vez que, na passagem do século XVIII para o XIX, além de combater a cosmovisão mágica dos africanos e dos povos originários da América, e de utilizar conceitos biológicos para exterminar outros povos, a civilização ocidental também buscava superar o seu próprio paradigma anterior: o dogmatismo cristão.

Observa-se, assim, que a cosmovisão mágico-religiosa do conselheirismo situava os seus adeptos em posição duplamente subalternizada: conforme previa o Brasil "moderno", os moradores de Belo Monte eram biologicamente inferiores e ainda se encontravam num estágio de desenvolvimento intelectual anterior àquele do racionalismo. Por conta desses dois fatores, as manifestações de fé sertanejas foram estigmatizadas como "messianismo", "crendice", "superstição", "fanatismo" e vistas como algo a ser combatido e superado.

Quanto a isso, Albuquerque Júnior (2011, p. 145) escreveu que

> o misticismo e a visão sacralizada da natureza e da sociedade faziam parte deste mundo tradicional, onde a influência religiosa de todos os matizes, desde o catolicismo português, marcado pelo sebastianismo e pelo milenarismo, passando pelo animismo e o fetichismo negro e indígena, possuía uma lógica contrária ao materialismo e à racionalidade crescente da sociabilidade moderna que se instalava, notadamente, nos centros urbanos.

Para os "modernos", era preciso tirar o controle dos territórios sertanejos das mãos dos jesuítas a fim de levar para lá a "civilização". "Os místicos haviam cumprido já a sua função de dignificar a ação conquistadora. Agora, deviam dar lugar aos homens práticos, que assentariam e consolidariam as bases do império maior que jamais se viu" (Ribeiro, 2023, p. 48). Havia chegado o momento de tirar dos "brasis" as "crendices" que, há séculos, foram eficazes para colonizar suas almas, mas que agora os distanciava do mundo racionalista e laico que se levantava na Europa. Logo, por seguir as tendências de secularização propostas pela civilização capitalista e racionalista, no ano de 1755, o Secretário de Estado do Reino de Portugal, Marquês de Pombal, interferiu na tutela dos nativos, extinguindo as missões da Companhia no Brasil e transferindo suas vastas propriedades imobiliárias e empresariais para o Estado português. "Como substituir, porém, aqueles missionários [..]?", questionou Gilberto Freyre (2004, p. 481), em *Sobrados e mucambos*. "El-Rei procurou resolver o problema, determinando que nas vilas de ameríndios fossem preferidos para os cargos de administração e de justiça os próprios 'indios naturaes dellas'", o próprio sociólogo elucidou. Deve-se constatar, então, o que se sucedeu às reduções após as políticas pombalinas.

Dadas as distâncias entre as cidades costeiras onde a Coroa mantinha o aparato político-administrativo e os sertões, ao encerrar as colaborações com os jesuítas, o Reino não poderia ocupar plenamente o espaço deixado por eles, o que ocasionou uma perda da influência colonial sobre as populações nativas. Ou, por outros termos: uma vez que, à época, a ocupação territorial do Brasil se limitava quase somente a uma estreita franja do litoral, consequência do caráter mercantil da colonização portuguesa, a expulsão dos padres significava menor controle dos espaços interioranos e dos seus habitantes.

Logo, a desassistência às reduções proporcionou o afrouxamento da imposição dos costumes cristãos sobre os nativos, que se tornaram, eles próprios, responsáveis pela administração das aldeias e dos dogmas messiânicos a eles ministrados.

As consequências dessa decisão podem ser ilustradas por uma analogia desenvolvida pelo padre Antônio Vieira no "Sermão do Espírito Santo" (1657). Segundo Vieira (2001, p. 63), evangelizar os pagãos na Europa era tarefa árdua, mas eles conservavam os aprendizados, tornando-os duros e rígidos como o mármore. Já catequizar os "brasis" era como domar uma murta: assim que os

seus arbustos aceitavam a poda, tomavam imediatamente a forma desejada, mas, caso a poda não fosse reformada, voltavam ao estado original.

Pode-se inferir a partir dessa comparação que, com a expulsão dos jesuítas, não havia mais quem podasse a "inconstância" dos nativos. E, uma vez que sua cultura não era mais reprimida, ela florescia novamente em meio à doutrina messiânica anteriormente aplicada. Tal afirmação implica compreender que os entendimentos dos nativos de uma educação alheia, imposta, e, ainda por cima, interrompida, fomentaram o "cristianismo incompreendido" (Cunha, 1984, p. 117) ou foram as bases para o surgimento da "religião mestiça" (Cunha, 1984, p. 80), termos pelos quais Euclides da Cunha denominou o sistema mágico-religioso dos sertanejos, caracterizado pelo sincretismo do messianismo cristão com as práticas místicas dos indígenas. É ainda possível acrescentar a essa combinação o candomblé, trazido com os escravizados, assim como o judaísmo e o Islã. A ocupação colonial da caatinga sucedeu, afinal, no contexto da Inquisição, quando a Metrópole transplantou para a colônia judeus e muçulmanos acusados de heresia a fim de que eles trabalhassem como vaqueiros, provendo com carne de corte, couro e força motriz os engenhos de cana-de-açúcar do litoral (Prado Júnior, 2004).

O aborto do projeto de catequização dirigido pela Companhia, a revivescência do misticismo dos nativos em meio às lições dos jesuítas, mais o candomblé, o judaísmo e o islamismo conformaram, enfim, a religião cabocla, o que levou *Os Sertões*, especialmente nos subcapítulos "Religião mestiça", "Fatores históricos da religião mestiça" e "Caráter variável da religiosidade sertaneja", a fixar o sertanejo de Belo Monte "na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano" (Cunha, 1984, p. 80). Além da crença em caipora e em sacis, assim como nas benzeduras para curar animais e combater sezões, práticas de matrizes indígenas e negras, Euclides da Cunha incluiu como determinantes para a conformação da religião sertaneja as romarias, as missões e as penitências, costumes próprios da tradição católica. Assim, aqueles que "saem das missas consagradas para os ágapes selvagens dos *candomblés* africanos ou *porac*ês do tupi" (Cunha, 1984, p. 82) associavam "o antropismo do selvagem, o animismo do africano e, o que é mais, o próprio aspecto emocional da raça superior, na época do descobrimento e da colonização" (Cunha, 1984, p. 80).

Dadas as características históricas que conformaram a "religião mestiça", o fenômeno de Belo Monte não deve ser tomado como um caso isolado: são outras expressões desse fenômeno de heresia os inúmeros movimentos messiânicos, milenaristas, sebastianistas, movimentos da "religião cabocla" ou de santidade, enfim, que irromperam Brasil afora nos séculos XIX e XX (que já se manifestavam desde o século XVI entre os indígenas que foram catequizados, mas se afastaram dos jesuítas). Pois, no mesmo ano em que Antônio Conselheiro enfrentava as tropas legalistas no semiárido baiano

com seus fiéis guerreiros, desenvolveu-se entre os caboclos de Entre Rios, na fronteira do Rio Grande do Sul com Santa Catarina, uma comunidade milenarista conhecida como Lages (Oliveira, 1983, p. 90). Ela era liderada por "São" João Maria, andarilho que pregava contra a República e aconselhava a todos uma vida simples, de respeito às pessoas, aos animais e às plantas: "pedra é quase planta, planta é quase bicho e bicho é quase gente" e "quem não sabe ler a natureza é analfabeto de Deus", ensinava ele (Machado, 2008, p. 68).

Ainda no Brasil Meridional, destacaram-se entre os anos de 1912 e 1916 as revoltas de grupos caboclos liderados pelo curandeiro e monge José Maria, movimento denominado Contestado, e, na década de 1930, o movimento dos Monges Barbudos. Esses monges defendiam uma religiosidade associada a práticas de cura com ervas medicinais e a princípios de vivência comunitária pacífica e de valorização da natureza, doutrinas que mobilizaram os libertos pelo Treze de Maio, indígenas guaranis e caingangues, bem como os moradores das antigas florestas de erva-mate e araucária do Planalto Médio e da Encosta da Serra Gaúcha (Kopp, 2016, p. 81).

No século XIX, o "cristianismo incompreendido" (Cunha, 1984, p. 117) também se levantou na Amazônia: em 1834, movimentos de santidade, cujos líderes reencarnavam Jesus Cristo, ocorriam no Alto Rio Negro, enquanto em 1858, no Amazonas, um indígena que se fazia chamar de Cristo Alexandre pôs em armas mais de mil pessoas (Kopp, 2016, p. 99).

Os nomes de figuras populares como "São" João Maria, os Monges Barbudos e Cristo Alexandre atestam que, na ausência dos missionários ordenados para conduzir as reduções, o ensino do evangelho e as celebrações litúrgicas passaram a ser realizadas, muitas vezes, não por clérigos, mas sim por figuras carismáticas das redondezas que perambulavam de aldeamento em aldeamento. Essas figuras carismáticas, das quais o próprio Antônio Conselheiro é grande exemplo, passaram a ser popularmente conhecidas como "beatos" (de origem latina, *beatus* origina-se do verbo *beō*, que significa "fazer feliz"), termo que designava os homens de fé que surgiam em tempos de flagelos, como as secas, e desenvolviam ações em favor dos mais pobres, como a organização de mutirões e a coleta de recursos para obras de caridade ou para a reforma de igrejas e cemitérios.

Assumindo a perspectiva dos que se julgavam mais civilizados, Euclides da Cunha (1984, p. 215) caracterizou os movimentos dos beatos de maneira pejorativa. Por meio de termos como "sinistro", "maníaco", "desempenado", "loucura" e "hospícios", ele reiterou a sua tendência a recriminar o imaginário mágico-religioso dos sertanejos, assim como as possíveis formas de organização social que eles poderiam propor a partir das suas crenças.

A historiadora Christina Matta Machado (1969, p. 35-36) descreveu, por outro lado, a influência que o beato exercia sobre o vaqueiro, evidenciando como o primeiro era não só um veículo por meio do qual o segundo, que sempre teve a voz silenciada, poderia exprimir os seus temores e anseios, mas

também se revelava como uma esperança de transformação efetiva por meio da construção de uma comunidade formada por laços espirituais.

> No sertão, o messianismo teve suas agravantes quando a fome era muita e o sertanejo preferia abandonar a terra, o emprego, e ir morrer pelas estradas, faminto e desnutrido, a dialogar com o coronel.
> Sofria no seu íntimo e precisava, mais do que todos, comunicar-se com alguém que o compreendesse. Desconfiava, não sabendo se seria interpretado. Tinha medo, e esse medo o tornou agressivo. Atacava para não ser atacado. Sempre preparado para lutar, sempre pronto para se defender. Acreditava em Deus. Pedia sua ajuda. [...]
> Então surge o Messias, homem sempre humilde, falando tudo o que o sertanejo pensou falar. Grita, abre os braços, gesticula, pega a cruz e faz dela sua bengala. Montado num "jegue", com barba crescida, voz doce, diz palavras de paz e transmite força gigantesca.
> O sertanejo olha, pestaneja, quer fugir, está assustado. Mas os pés, pregados ao solo, não o deixam ir. Tem medo, mas o homem se aproxima, toca-lhe o ombro e o pranto vem sentido e envergonhado; quer reagir, mas seus joelhos dobram e ele cai e beija as mãos do desconhecido há tanto tempo esperado.
> O sertanejo sente-se protegido. Respeita o *homem superior*. Não está mais sozinho. Suas angústias, suas tristezas, são agora compreendidas. Sua palavra é lei, sua ordem, sentença. [...]
> A vida agora tem sentido e a morte muito mais. Vivendo poderão lutar pelo beato e assim a morte não será mais o vazio, mas um campo luminoso, feito para os que foram bons e honestos.
> Os fracos não mais os amedrontam, porque são fortes agora. Vivem de sonhos e fantasias; sentem que o místico fala sua verdade e se julgam ganhadores do Paraíso.

Em muitos casos, os beatos foram tolerados pela Igreja, até porque realizavam serviços que lhe poupavam gastos. Mas, em outras situações, eram acusados de fanatismo ou desordem. Então, o clero, também proprietário de terras, aliava-se ao Estado para combater as suas iniciativas (Silva, 2010, p. 57-58).

Quanto ao caso de Belo Monte, Walnice Nogueira Galvão (2015, p. 73) analisou que

> as relações da Igreja católica com o Conselheiro tinham sido indefinidas, no passado. Como ele não se arvorava a sacerdote, não pregava dentro das igrejas nem ministrava os sacramentos, nada usurpava. Além disso, seus mutirões para reparar igrejas e cemitérios implicavam poupança para a Igreja, que detinha essa responsabilidade. E suas campanhas de reavivamento, com realização de novenas e trezenas, traziam ganhos para os padres, que auferiam lucros para casar e batizar [...] Mas essa situação logo mudaria, e a arquidiocese de Salvador enviaria

> uma missão de dois padres capuchinhos que, ao regressar, escreveram um relatório condenando Canudos sem perdão. Daí em diante, Canudos não poderia contar com o beneplácito da Igreja, e esta se aliaria àqueles que clamavam por seu extermínio.

O violento cisma entre o catolicismo oficial e o credo popular do Conselheiro expõe uma certa divisão econômico-social (a igreja oficial *versus* a popular), diferenças raciais (a igreja branca *versus* a cabocla), bem como as distinções culturais entre um dogma e uma hierarquia típicos da Europa medieval, impostos séculos mais tarde na América portuguesa, e um culto formado por aqui, a partir da adaptação da Palavra pelos negros, nativos e mestiços (mais os árabes e os judeus), de acordo com os seus costumes e as suas exigências sociais.

A situação de diferença da igreja sertaneja com relação à europeia se expressa de maneira evidente na liturgia da primeira. Em vez do rigor teológico imposto pela religião oficial, o credo caboclo apresenta influência mais ampla de expressões da cultura popular sobre os ritos: são mais incisivos o fervor das ladainhas, a alegria dos cantos, das danças e o culto às imagens, como os "Santos Antônios proteiformes e africanizados, de aspecto bronco" (Cunha, 1984, p. 82), encontrados por Euclides da Cunha nas cafuas de Belo Monte.

No lugar da estrutura hierárquica do clero, ainda há, na religião cabocla, congregações gerenciadas de maneira mais horizontal, o que favorece celebrações com participação mais ativa dos fiéis. Euclides da Cunha (1984, p. 117-118) relatou as solenidades religiosas dos conselheiristas em "O 'beija' das imagens", subcapítulo em que descreveu o rito no qual o altareiro de Belo Monte tomava um crucifixo e o entregava ao fiel mais próximo, que beijava o símbolo sacro e o passava adiante, para que o próximo repetisse o gesto de veneração. Em seguida, o mesmo ato se repetia, mas com outros itens: uma imagem da Virgem Santa, outra do Bom Jesus, depois mais santos, registros e verônicas. Segundo *Os Sertões*, o gesto de beijar as imagens provocava "contorções violentas da histeria", um "desvairamento irreprimível", e todos eram tomados pela neurose. "Desatavam-se movimentos impulsivos, de iluminados; estalavam gritos lancinantes, de desmaios", os fiéis babavam nos objetos sagrados e choravam (Cunha, 1984, p. 18). Os contornos de loucura que o "beija" adquire na obra são mais um exemplo da perspectiva normativa do seu autor, que julgava os conselheiristas desvairados e as suas manifestações de fé, fanatismo.

Ademais, pode-se tomar a descrição do "beija das imagens" por Euclides como um esforço por parte do autor de emular uma tendência científico-literária bastante popular à sua época, a do Orientalismo moderno. Afinal, o século XIX foi marcado pelo apogeu do colonialismo. Nesse contexto, as potências europeias disputavam entre si territórios, zonas de influência e rotas de comércio. A fim de expandir os seus domínios e mercados, França e

Grã-Bretanha forneceram às suas colônias e possessões eruditos interessados em temas como gramática sânscrita, numismática fenícia e poesia árabe. Além de localizar fontes de riquezas, o objetivo dessas missões científicas era reunir informações sobre a cultura dos povos que estavam sob o comando das nações europeias. Conhecê-los era uma forma de controlá-los. Assim, a Europa do século XIX produziu eruditos, aumentou o número de línguas ensinadas nas suas universidades e a quantidade de manuscritos editados, traduzidos e comentados, configurando um novo campo de estudos que tinha como objeto de análise as culturas dos territórios por ela conquistados (Said, 1990, p. 105). Denominado por Edward Said "Orientalismo", esse campo de estudos se apresenta como um modo de visão e escrita dominado por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos por meio dos quais o Oriente é ensinado, pesquisado e comentado. Nesse sistema de representações, as populações além-Mediterrâneo são simbolizadas quase sempre como uma gente bizarra e grosseira, ou seja, são vistas como um "outro" excêntrico e anormal, o "Oriente", em oposição ao "mesmo" e normal, o "Ocidente".

A particularidade da corrente orientalista jaz no fato, portanto, de o Oriente ser simbolizado por esses eruditos viajantes como um outro excêntrico que o Ocidente tem a obrigação de civilizar. Os ocidentais julgavam que os árabes, os persas, os chineses, os japoneses etc. eram povos em um estágio de evolução social anterior, que viviam numa atmosfera de exotismos e de misticismos, e que dependiam do auxílio do europeu para chegar "aos dias de hoje". Desse modo, a colonização era vista de maneira positiva, pois civilizava os orientais.

A campanha punitiva contra Belo Monte se inseria em circunstâncias similares, pois a inteligência e as autoridades brasileiras também definiam que os sertões precisavam ser conquistados e modernizados, já que eram uma terra povoada por "retrógrados" e "fanáticos", de cujo atraso apenas a "civilização" poderia redimir.

Por esse viés, Euclides tematizou o quilombo de Antônio Conselheiro como se lá fosse o Oriente, e inseriu às margens do rio Vaza-Barris elementos como o Saara, Maomé, pirâmides, múmias e beduínos. Por sua vez, as descrições delirantes dos conselheiristas no "beija das imagens" parecem emular as práticas de dervixes para obter êxtase religioso. Convém assinalar que, durante a sua viagem pelo Marrocos, o pintor Eugène Delacroix presenciou os membros da irmandade sufi Aïssaoua participarem de um ritual devocional que envolvia, segundo ele, movimentos frenéticos e automutilação. Na tela "Os fanáticos de Tânger", reproduzida abaixo, ele os tematizou e, posteriormente, na exposição para o Salão de Artes de 1838, assim contextualizou a própria pintura: "Esses fanáticos [...], com o entusiasmo despertado por orações e gritos selvagens, entram num verdadeiro estado de embriaguez e, espalhando-se pelas ruas, realizam mil contorções e até atos perigosos" (2024, n.p).

Desta forma, Euclides da Cunha (1984, p. 118) descreveu, por sua vez, o "beija":

> Estrugiam exclamações entre piedosas e coléricas; desatavam-se movimentos impulsivos, de iluminados; estalavam gritos lancinantes, de desmaios. Apertando ao peito as imagens babujadas de saliva, mulheres alucinadas tombavam escabujando nas contorções violentas da histeria, crianças assustadiças desandavam em choros; e, invadido pela mesma aura de loucura, o grupo varonil dos lutadores, dentre o estrépito, e os tinidos, e o estardalhaço das armas entrebatidas, vibrava no mesmo ictus assombroso, em que explodia, desapoderadamente, o misticismo bárbaro...

Por mais que a religião cabocla permitisse cultos participativos, em que se notam demonstrações de fé mais fervorosas, Euclides da Cunha parece exagerar a "nevrose coletiva", a "histeria" ou o "desvairamento irreprimível" dos "fanáticos" de Belo Monte a fim de adequar as experiências devocionais deles ao êxtase religioso que caracteriza certas práticas sufi, como o ***zikr*** ou a ***samā'***, conferindo ao credo sertanejo aspectos de culto místico do Oriente.

Figura 1 – Óleo sobre tela: *Os fanáticos de Tânger*.



Fonte: DELACROIX, Eugène (1837-1838).

Na contramão dos discursos que assumiam o credo dos conselheiristas como "fanatismo", e que até mesmo exageravam suas expressões de fé, aproximando-as de práticas místicas do Oriente, Machado de Assis ridicularizou as acusações de que o beato Antônio Conselheiro e os seus

seguidores eram loucos. Em crônica publicada em julho de 1894, o escritor refletiu que os conselheiristas foram, com efeito, os idealizadores de uma forma de organização social e produtiva diferente daquela praticada nos latifúndios do sistema coronelista e nas cidades modernas, onde reina a monotonia, e ainda defendeu que eles desafiavam o poder instituído com o intuito apenas de viver com dignidade: "A vida livre, para evitar a morte igualmente livre, precisa comer" (Assis, 1900, p. 256), afirmou o cronista.

Ao assim se posicionar, Machado de Assis discordava do senso comum e propunha uma nova maneira de simbolizar Belo Monte e o seu fundador, validando o conselheirismo como um movimento de espírito romântico, antimoderno, e conferindo, inclusive, caráter esteticamente belo à revolta sertaneja:

> Crede-me, esse Conselheiro que está em Canudos com os seus dois mil homens, não é o que dizem telegramas e papéis públicos. Imaginai uma legião de aventureiros galantes, audazes, sem ofício nem benefício, que detestam o calendário, os relógios, os impostos, as reverências, tudo o que obriga, alinha e apruma. São homens fartos desta vida social e pacata, os mesmos dias, as mesmas caras, os mesmos acontecimentos, os mesmos delitos, as mesmas virtudes. Não podem crer que o mundo seja uma secretaria do Estado, com o seu livro do ponto, hora de entrada e saída, e desconto por faltas [...]. Os partidários do Conselheiro lembraram-se dos piratas românticos, sacudiram as sandálias à porta da civilização e saíram à vida livre (Assis, 1900, p. 256).

Há ainda uma outra crônica do Bruxo, publicada em 1896, em que ele ridiculariza a acusação de que Antônio Conselheiro seria um ladrão e um salteador. Outro tema abordado pelo autor (Assis, 1955, p. 276) nessa crônica foi o da liberdade de pensamento, que estaria em risco caso o direito de pregar doutrinas religiosas fosse restringido:

> A liberdade de profetar não é igual à de escrever, imprimir, orar, gravar?... Lá porque o profeta é pequeno e obscuro, não é razão para recolhê-lo à enxovia... Se o motivo da prisão é andar na rua, pregando, onde fica o direito de locomoção e de comunicação?... Devemos deixá-lo na rua e no campo, livre de andar, falar, alistar crentes ou crédulos, não devemos encarcerá-lo nem depô-lo.

Por crer que essa perseguição ameaçava a liberdade de pensamento, Machado de Assis já pedia, na crônica de julho de 1894, que as forças repressivas do Estado deixassem os seguidores da religião cabocla em paz:

> Os direitos da imaginação e da poesia hão de sempre achar inimiga uma sociedade industrial e burguesa. Em nome desses protestos contra a perseguição que se está fazendo à gente de

> Antônio Conselheiro. Este homem fundou uma seita a que se não sabe o nome nem a doutrina. Já este mistério é poesia. [...] Não trato, porém, de conselheiristas ou não conselheiristas; trato do conselheirismo, e por causa dele é que protesto e torno a protestar contra a perseguição que se está fazendo à seita. [...] A perseguição faz-nos perder isto; acabará por derribar o apóstolo, destruir a seita e matar os fanáticos. A paz tornará ao sertão, e com ela a monotonia. A monotonia virá também à nossa alma. Que nos ficará depois da vitória da lei? (Assis, 1900, p. 256).

A partir das reflexões propostas por Machado de Assis, pode-se concluir que a fé dos conselheiristas, que se expressava de maneira eufórica em cerimônias como o "beija", não pode ser reduzida a "fanatismo", mas deve ser reconhecida como uma expressão poderosíssima da comunhão, em termos religiosos, ou da coesão social, em termos sociológicos, cultivada em Belo Monte. A harmonia era tamanha entre aquelas pessoas que elas a celebravam de maneira fervorosa, o que propiciava, nas missas, uma atmosfera de êxtase coletivo. E isso justifica, aliás, por que os conselheiristas estavam dispostos a lançar-se às balas: eles haviam descoberto um sentimento pelo qual valia a pena morrer. A fé cabocla motivava e se confundia com o propósito coletivo de luta por dignidade.

O ideal de martírio entre os conselheiristas

Em certas passagens de *Os Sertões*, Euclides da Cunha demonstrou empatia para com os rebeldes de Belo Monte. Mais especificamente no subcapítulo "Posição crítica", ele (Cunha, 1984, p. 272) argumentou que "fora até demasia de frase caracterizá-lo inimigo", pois "o sertanejo defendia o lar invadido, nada mais". Logo em seguida, ao enunciar que os republicanos "lhe bateram às portas e lhas arrombaram a coices de armas", concluiu que o único expediente que restou ao conselheirista foi "a resistência a pé firme", resistência relacionada com a "preocupação digna da defesa e ao nobre compromisso da desforra".

À medida que Euclides da Cunha percebe a revolta conselheirista como justa e heróica, *Os Sertões* passa a exaltar a força e a determinação dos sertanejos. Por isso, na obra, a violência de Estado perde legitimidade, enquanto a luta dos cangaceiros que contra ela resistem dignifica-se. No capítulo "A luta", Euclides da Cunha (1984, p. 333) concluiu que o quadro final do confronto entre República e sertanejos "imortalizava os vencidos".

A imortalização dos vencidos a que se refere Euclides constitui a etapa derradeira de um *martírio*. Ao seguir o exemplo "dos profetas [...] devotados ao martírio" (Cunha, 1984, p. 81) e do próprio Cristo, que afirmou em João 18:36 não ser "deste mundo" o seu reino, eles deram prova de coragem extrema e sacrificaram a vida terrena a fim de alcançar a vida eterna. Percebe-se, assim,

que os conselheiristas cultivavam uma relação com a morte em que esta não era temida nem deveria ser evitada, de vez que Euclides pôde testemunhar entre os sertanejos o culto a ela. No subcapítulo "Caráter variável da religiosidade sertaneja", por exemplo, ele (Cunha, 1984, p. 82) narrou o velório de um "anjinho", ocasião em que o cadáver de um recém-nascido, enfeitado com flores, é celebrado em funeral festivo, em que há até mesmo banda de música. Já quando os sertanejos falecem em lugares remotos, eles são sepultados à beira das estradas, "para que não fiquem de todo em abandono, para que os rodeiem sempre as preces dos viandantes, para que nos ângulos da cruz deponham estes, sempre, uma flor, um ramo, uma recordação fugaz mas renovada sempre". Euclides da Cunha (1984, p. 82) também afirmou que "o vaqueiro, que segue arrebatadamente, estaca, prestes, o cavalo, ante o humilde monumento – uma cruz sobre pedras arrumadas – e, a cabeça descoberta, passa vagaroso, rezando pela salvação de quem ele nunca viu, talvez de um inimigo".

O culto à morte, bem como o respeito e o "encanto" provocados pelos rituais que a cercam, justifica-se pelo fato de o óbito, para o sertanejo, significar não o fim absoluto, mas sim o princípio: é o momento de encontro com Deus, de entrada no Paraíso eterno. Martirizar-se era, para eles, a superação da morte, porque por meio dela alcançariam a imortalidade. Conforme afirmou Achille Mbembe (2016, p. 145), o mártir considera que a destruição do próprio corpo não afeta a continuidade do ser, pois o ser continua fora de si, de tal forma que a substância extensa não tem poder nem valor. O que tem valor é um processo de abstração com base no desejo de eternidade. "Nesse sentido, o mártir, tendo estabelecido um momento de supremacia em que o sujeito triunfa sobre sua própria mortalidade, pode perceber-se como tendo trabalhado sob o signo do futuro". No contexto do Brasil oitocentista, pode-se considerar, aliás, que nem sequer havia concepção de morte, haja vista que, em virtude dos dogmas cristãos e da sua importância na ritualização dos momentos de passagem, vivia-se em profundidade a crença na imortalidade da alma (Reis, 2019, p. 73). Tanto a descrença na morte quanto o desejo pela eternidade se ilustram com perfeição na imagem oferecida por Euclides da Cunha (1984, p. 193) de um cangaceiro indiferente ou até mesmo satisfeito diante da infantaria inimiga:

> Toda uma companhia do 7.°, naquele momento, fez fogo, por alguns minutos, sobre um jagunço, que vinha pela estrada de Uauá. E o sertanejo não apressava o andar. Parava às vezes. Via-se o vulto impassível aprumar-se ao longe considerando a força por instantes, e prosseguir depois, tranquilamente. Era um desafio irritante. Surpreendidos, os soldados atiravam nervosamente sobre o ser excepcional, que parecia comprazer-se em ser alvo de um exército. Em dado momento ele sentou-se à beira do caminho e pareceu bater o isqueiro, acendendo o cachimbo. Os soldados riram. O vulto levantou-se e encobriu-se, lento e lento, entre as primeiras casas.

A indiferença dos conselheiristas à morte, a ponto de um deles acender o cachimbo ante as balas que zuniam em sua direção, ou até mesmo o fato de se mostrarem desejosos da morte em virtude de uma crença na eternidade, expõe uma diferença fundamental entre os beligerantes: enquanto os soldados do Exército temiam morrer, os sertanejos tinham no fim um propósito, fato que tornava os últimos guerreiros muito mais valentes e perigosos.

Após repelir a terceira expedição, os moradores de Belo Monte buscaram disseminar ainda mais o pânico entre a soldadesca espalhando os corpos dos soldados mortos pela estrada. Mas era a imagem dos militares que voltavam vivos o que mais apavorava as tropas: "Como aquele povo desconhecido de matutos lhes devolvia, dia a dia, mutilados e abatidos, os companheiros que meses antes tinham avançado robustos e altaneiros, não havia ânimo varonil que atentasse impassível para as bandas do sertão misterioso e agro..." (Cunha, 1984, p. 300).

Desmotivado o Exército, assinalou *Os Sertões*, "a força do governo era agora realmente a 'fraqueza' do governo, denominação irônica destinada a permanecer por todo o curso da campanha" (Cunha, 1984, p. 207). É também curiosa a observação exposta na obra de que a peleja "desvairara" (Cunha, 1984, p. 137) o médico da primeira expedição punitiva, haja vista que o médico afigura a ciência e o higienismo que a República Oligárquica queria impor ao quilombo de Belo Monte. O delírio dessa figura específica surge, então, como metáfora para a fragmentação da sensatez naquela campanha, invertendo a lógica do conflito: o conselheirista, "fanático", lucidamente tornava os "racionais" loucos.

Após seguidas derrotas para essas "assombrações", e considerando que alguns feridos não conseguiram ver um único sertanejo que poderia tê-los alvejado, enquanto outros acreditavam ter visto, "ressurretos, dois ou três cabecilhas que, afirmavam convictos, tinham sido mortos [...]" (Cunha, 1984, p. 203), os militares, inclusive "os mais incrédulos mesmo", começaram a suspeitar que os inimigos eram guiados por forças do além: "Era sem dúvida um milagre. O complexo dos acontecimentos perturbava-os e tinha uma interpretação única: amparava-os visivelmente a potência superior da divindade" (Cunha, 1984, p. 207). Contribuía para essa impressão, segundo Euclides, o fato de grande parte dos soldados ser nortista e conhecer bem a fama do Conselheiro. Agora, ao serem assolados pelo seu exército de "lutadores fantasmas", "a sua lenda extravagante, os seus milagres, as suas façanhas de feiticeiro sem-par, apareciam-lhes – então – verossímeis" (Cunha, 1984, p. 203).

Acreditando nos poderes mágicos dos conselheiristas, os soldados legalistas passaram a temer mais as rezas dos locais que os seus tiros. É intrigante a cena de *Os Sertões* que descreve, no meio da noite, a apreensão da tropa ao ouvir rumores no entorno do acampamento. Cria-se entre ela a expectativa de que os sertanejos avançavam contra o acampamento. "Não era,

porém, um surdo tropear de assalto. Era pior. O inimigo [...] rezava" (Cunha, 1984, p. 203).

> E aquela placabilidade extraordinária – ladainhas tristes, em que predominavam, ao invés de brados varonis, vozes de mulheres, surgindo da ruinaria de um campo de combate – era, naquela hora, formidável. Atuava pelo contraste. Pelo burburinho da soldadesca pasma, os kyries estropiados e dolentes entravam, piores que intimações enérgicas. Diziam, de maneira eloquente, que não havia reagir contra adversários por tal forma transfigurados pela fé religiosa (Cunha, 1984, p. 203).

Tendo à espreita inimigos "transfigurados pela fé religiosa", "lutadores-fantasmas", "duendes intangíveis", "feiticeiros", toda sorte de criaturas extraordinárias, enfim, como poderiam os soldados descansar? Dormiam em armas (Cunha, 1984, p. 154). E como poderiam comer se, no momento em que "chiavam as chaleiras aquentando água para o café" e "destacavam-se grandes quartos de boi [...] sobre braseiros, assando", precisavam jogar fora "os canecos de jacuba ou nacos de churrasco" porque, de súbito, "zuniam logo as balas esfuziantes, [...] emborcando caldeirões" (Cunha, 1984, p. 336).

Outras reflexões sobre o martírio conselheirista

No contexto de uma guerra civilizacional entre os modos de vida de um Brasil que se articulava econômica e culturalmente com a Europa burguesa e que, por isso, se cria mais avançado, e os modos de vida tradicionais cultivados por vaqueiros, indígenas e quilombolas do sertão baiano, despontou a liderança de um erveiro com conhecimento dos Evangelhos, Antônio Conselheiro. Ele elaborou sobre os perigos que ameaçavam as comunidades por ele frequentadas, propôs alternativas de resistência à expansão da civilização capitalista e racionalista sobre o território sertanejo e reuniu ao seu redor uma multidão. Por meio do seu carisma, o Conselheiro cooptou, inclusive, bandos de jagunços e de cangaceiros que até então guerreavam entre si, oferecendo-lhes um propósito comum: eles combateriam o Estado que reconhecia o coronelismo e o regime semi-servil praticado nos latifúndios, emancipando os demais sertanejos e a si mesmos.

Se antes esses grupos brigavam entre si, agora se uniriam e formariam um grande exército cujo comandante não seria um militar travestido de político, um caudilho ou um coronel, mas sim um enviado de Deus: o Bom Jesus Conselheiro.

"Enfim, deve exercer uma fascinação grande", esse Conselheiro, "para incutir a sua doutrina em uns e a esperança da riqueza em outros", considerou Machado de Assis (2024, p. 454), a 31 de janeiro de 1897, em sua coluna semanal

na *Gazeta de Notícias*, mostrando-se surpreso com a coesão que se manteve entre os bandos armados e civis de Belo Monte mesmo após grandes adversidades e reveses. Tal fato o levou à seguinte reflexão: "Se na última batalha é certo haverem morrido novecentos deles e o resto não se desapega de tal apóstolo, é que algum vínculo moral e fortíssimo os prende até a morte. Que vínculo é este?".

O cronista não respondeu à própria questão, até porque, no momento em que redigiu essa coluna, jornal algum enviara correspondentes a Belo Monte, de vez que o Rio de Janeiro recebia apenas elucubrações do que acontecia às margens do Vaza-Barris. Quando jornalistas foram finalmente enviados à Bahia, em setembro de 1897, um deles, Euclides da Cunha, parecia inquietado com a reflexão levantada por Machado de Assis. Euclides, quando teve a oportunidade de interrogar um prisioneiro de guerra, um menino de quatorze anos chamado Agostinho, perguntou-lhe: "– Mas o que promete afinal ele [o Conselheiro] aos que morrem? A resposta foi absolutamente inesperada: – Salvar a alma" (Cunha, 2000, p. 110-111).

Além da promessa de "salvar a alma", ou seja, além da promessa de uma redenção pelas vias do martírio, somava-se à disposição dos conselheiristas para morrer por Belo Monte o encontro, neste mundo mesmo, de uma "terra da promissão", haja vista que a divisão igualitária da terra, do trabalho e de seus rendimentos conferiu melhores condições de vida àqueles que se instalaram no quilombo, enquanto a religião cabocla lhes proporcionou um espírito intenso de comunhão e de alegria. Contudo, os dogmas da fé sertaneja e o propósito de emancipação coletiva ainda são insuficientes para esclarecer por que os conselheiristas resistiram até o fim, unidos contra um inimigo que os destroçava.

Marco Antônio Villa (1992, p. 62) observou que os sertanejos continuavam lutando porque, conforme testemunhou certa vez uma das moradoras de Belo Monte, "nós não tínhamos para onde ir; estávamos em nossas casas e vocês vieram nos matar". Já que nada tinham a perder nessa vida e tudo a ganhar na próxima, eles se lançavam ao combate. Fato é que a luta por salvação nesta mesma existência tornou os sertanejos incansáveis na missão de defender as suas casas. Euclides da Cunha (1984, p. 322-323) abordou esse tema ao descrever, no subcapítulo "O estrebuchar dos vencidos", de *Os Sertões*, como as linhas defensivas de Belo Monte, quando pareciam finalmente derrotadas, retornavam de forma ainda mais portentosa, já que os conselheiristas tinham como motivação defender os seus lares. Consequentemente, os soldados legalistas, assustados com o inimigo que, apesar de tudo, ainda lutava, "começaram a vê-lo heroico" (Cunha, 1984, p. 322-323).

Se, por um lado, Euclides da Cunha assumiu como "fanatismo" ou como sinal de retrocesso os ideais conselheiristas de sacrifício e comunhão quando eles se manifestavam por meio da devoção religiosa, por outro, considerou que

essas mesmas características atuavam a favor dos sertanejos quando se manifestavam por meio da guerra, haja vista que, unidos por um objetivo comum e por ele dispostos a morrer (paradoxalmente, para defender a vida), os defensores de Belo Monte ignoravam as privações a que se viam submetidos e lançavam contra-ataques, ainda que inconsequentes, eficazes. Devoção e comunhão religiosa, mais defesa da terra, que equivale à defesa da dignidade, propiciavam, assim, disciplina e camaradagem militar entre os conselheiristas.

Conclusões

Em um estudo sobre Glauber Rocha, Ismail Xavier (2019, p. 159) assinalou que a virtude do herói é o reconhecimento do aspecto progressista da sua própria destruição e morte. O mártir equivale, assim, ao herói, pois traz a marca dos seus comprometimentos com o que deve ser destruído, incluindo ele próprio. Tal observação nos permite concluir que o carisma de Antônio Conselheiro se originou, em grande medida, dos seus exemplos de autossacrifício. E, mesmo que os que se criam mais civilizados atribuíssem a ele a pecha de "fanático" e de "raivoso" por impor a si mesmo sofrimento estoico, os seus seguidores percebiam sua miséria e dor como provas de coragem e força, um abdicar-se de si mesmo que significava estar pronto para acolher o outro.

No credo caboclo, o sacrifício pelo bem coletivo era valorizado e garantia ao mártir ingresso no Paraíso. Por isso, ainda que houvesse disparidade no poder de fogo dos beligerantes, a forma com que cada facção percebia a morte se revelou um fator capaz de equilibrar o confronto. Os soldados do Exército temiam a própria morte, enquanto os conselheiristas tinham nela um propósito e a idealizavam, perspectiva que fazia deles guerreiros mais valentes.

Em última instância e em resumo, este artigo objetivou demonstrar como um modelo de educação baseado em preceitos religiosos medievais oportunizou a doutrinação dos indígenas na fé católica, e como a expulsão dos missionários favoreceu a revivescência, de maneira sincrética e herege, de elementos da cultura colonizada anteriormente censurados, dando origem ao credo caboclo. É complementar a isso mencionar que tais movimentos foram definidos pelas vigências política e intelectual como irracionalidades e arcaísmos, frutos da ignorância e do fanatismo (Negrão, 2015, p. 50), sobretudo no Brasil República, quando se intensificaram os projetos de imposição da civilização capitalista e racionalista.

Apontar para a ferocidade da República contra Belo Monte não significa, em hipótese alguma, negar o caráter messiânico e milenarista dessa comunidade. Todavia, tampouco se pode acatar a tese de que os conselheiristas constituíam uma seita de ignorantes e de fanáticos retrógrados esperando o fim dos tempos. O fato de se ampararem na figura carismática do Conselheiro, que

pregava o fim do mundo, não os tornava ingênuos nem loucos, assim como o seu movimento não deve ser caracterizado como "patologia social". Muito pelo contrário. Os conselheiristas mostravam consciência dos processos que os ameaçavam, pois, com a propagação da civilização capitalista e racionalista, que trazia consigo a imposição de novos costumes, além de uma nova forma de governo e do rearranjo das formas produtivas, os modos de vida daquela população, assim como a sua identidade, seriam aniquilados e os seus membros precisariam se submeter a um novo sistema que lhes era completamente estranho e que não lhes oferecia condições de existir com dignidade.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste.** São Paulo: Cortez, 2011.

ASSIS, Machado de. A Semana. Crônica, 13 de setembro de 1896. In: **Obras completas de Machado de Assis.** São Paulo: W.M. Jackson Inc., 1955, 3 v.

ASSIS, Machado de. A Semana. Crônica, 31 de janeiro de 1897. In: **Machadiana Eletrônica.** Vitória, v. 7, n. 14, p. 451-457, jul. - dez. 2024.

ASSIS, Machado de. Canção de piratas. In: _____. **Páginas Recolhidas.** Rio de Janeiro: Garnier, 1900, p. 253-257.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**: volume 1**.** Traduzido por Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2005.

CALASANS, José. **Cartografia de Canudos.** Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 1997.

CANDIDO, Antonio. Os Parceiros do Rio Bonito. São Paulo: Ed. 34, 2003.

CUNHA, Euclides da. Bahia, 19 de agosto de 1897. In: _____. **Diário de uma expedição.** Org. de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 105-111.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões.** São Paulo: Três, 1984.

DAVIDOFF, Carlos. **Bandeirantismo**: verso e reverso**.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos.** São Paulo: Global, 2004.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Euclides da Cunha, Precursor. In: PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva. **Messianismo e milenarismo no Brasil.** São Paulo: Edusp, 2015, p. 69-78.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.HECHT, Susanna B. **The Scramble for the Amazon and the "Lost Paradise" of Euclides da Cunha.** Chicago: The University of Chicago Press, 2013.HOBSBAWM, Eric. **Rebeldes primitivos**: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX**.** Tradução de Joaquín Romero Maura. Barcelona: Editora Ariel, 1983.
KOPP, Maria da Gloria Lopes. Monges barbudos, trabalhadores rurais e messianismo em Soledade e Sobradinho: um movimento de resistência local contra a violência política e econômica dos anos 1930. **Revista Libertas.** v 16, n. 1, p. 79-88, jan./jul. 2016.

MACHADO, Christina Matta. **As táticas de guerra dos cangaceiros.** Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MACHADO, Paulo Pinheiro. O Conflito do Canudinho de Lages (1897). **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 13, n. 24, p. 65-78, 2008.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista do PPGAV/EBA/UFRJ.** Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Sobre os Messianismos e Milenarismos Brasileiros. In: PEREIRA, João Baptista Borges; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). **Messianismo e milenarismo no Brasil.** São Paulo: Edusp, 2015, p. 49-67.

OLIVEIRA, Franklin de. **Euclydes: a espada e a letra.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

PRADO Júnior, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

PRIETO, Gustavo. Coronelismo e campesinato na formação territorial d'os Sertões. In: BARROS, Joana; MARINHO, Caio; PRIETO, Gustavo. **Sertão, Sertões.** São Paulo: Elefante, 2019, p. 36-56.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da vida privada no Brasil: Império**: a corte e a modernidade racional. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 73-112.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 2023.

RODRIGUES, Nina. A loucura epidêmica de Canudos: Antônio Conselheiro e os jagunços. **Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental**, v. 3, n. 2, p. 145–157, 2000.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVA, Enaura Quixabeira Rosa e. A utopia cristã nordestina. O sonho do Beato Franciscano em Alagoas. **Revista Incelências**, n. 2, p. 54-72, 2010.

STÁNSKA, Zuzanna. The Orientalism of Eugène Delacroix – Beware of the Colors! **Daily Art Magazine**, 3 jul. 2024. Disponível em: < https://www.dailyartmagazine.com/orientalism-of-eugene-delacroix/ >. Acesso em: 04 jun. 2025.

VIEIRA, Antonio. **Sermões.** Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.

VILLA, Marco Antonio. **O campo em chamas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

FINANCIAMENTO

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig).

João Pedro de Carvalho
Bacharel em Jornalismo, mestre e doutor em Estudos Literários - Literatura Brasileira (UFMG).

E-mail: joaopedro15822@gmail.com
Lattes: https://lattes.cnpq.br/0439389885934852
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4745-3133