

# REVER CANUDOS: HISTORICIDADE E RELIGIOSIDADE POPULAR (1940-1995)\*

José Maria de Oliveira Silva\*\*

*“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.*  
(Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas).

Pretendo discutir aqui alguns aspectos de minha tese *Rever Canudos: Historicidade e Religiosidade Popular (1940-1995)*, que não tratam de uma nova história sobre a Guerra de Canudos, mas analisam múltiplas representações ideológicas sobre a comunidade e seu líder Antônio Conselheiro, após 1940, período de *redescoberta e revisão* de sua história. Nesse sentido, tomo como ponto de partida a temática sobre *Canudos Euclidiano*, isto é, de que maneira Euclides da Cunha analisa a Guerra de Canudos em seu aspecto cultural e ideológico; e depois, como diferentes fontes da literatura popular e erudita – a partir dos anos 40 – estabelecem relações de continuidade ou de ruptura com a obra *Os Sertões*.

Essa periodização de *continuidade* ou *ruptura* com o discurso hegemônico da tradição euclidiana tem a ver com a própria documentação. No âmbito da historiografia sobre Canudos destacam-se três momentos significativos: uma primeira fase, anterior à obra de Euclides da Cunha – relativa ao período de 1874 a 1902, com as primeiras notícias aparecidas na imprensa (destacando-se aqui o jornal *O Rabudo*, de Estância, que naquele ano escreve sobre a presença de Conselheiro na região) –; um segundo momento, em que predomina o discurso hegemônico da obra *Os Sertões* estendendo-se até qua-

\* Palestra proferida no seminário nacional “O Sertão vai virar praia. Revisão historiográfica do Centenário de Canudos”, no dia 5 de junho de 1997, Universidade de Brasília.

\*\* Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.  
*Textos de História*, v. 5, n° 1 (1997): 5-18.

se os anos 50; e enfim o período posterior, com a moderna historiografia que aponta novas tendências na investigação sobre o movimento.

A Guerra no Sertão, denunciada por Euclides da Cunha como “crime nacional”, com suas origens no movimento messiânico, milenarista e sebastianista, aparece na obra como resultado do choque violento entre duas culturas diferentes: o litoral modernizado, europeizado e o sertão primitivo, atrasado. Considerando a luta no sertão como um “refluxo na história”, Cunha, ao analisar o *messianismo* de Conselheiro – como um “messias insano” ou como “heresiarca” semelhante aos místicos cristãos do século II, e Canudos como *milenarista* –, irá incorporar elementos históricos da obra de Renan sobre os primórdios do cristianismo. Ficção e realidade se interpenetram assim em sua obra, pois a documentação que explora para trabalhar com o milenarismo na região é quase inexistente: alguns versos apócrifos que teria localizado em Canudos sobre a profecia de fim de mundo, a leitura dos *Contos Populares* de Sílvio Romero, que associavam a emergência do *sebastianismo político* ao episódio de Pedra Bonita, ocorrido em Pernambuco em 1836, e, por fim, o relatório suspeito de Frei Monte Marciano, que estivera em Canudos em 1895, mas tratava pejorativamente o imaginário popular sobre as barrancas de leite e mel em Canudos. Nada que relacionasse com os manuscritos (*Prédicas*) de Antônio Conselheiro ou com depoimentos de sobreviventes do massacre.

Historicamente, no entanto, Euclides da Cunha procura dar consistência a suas análises, ao transcrever os versos coletados no local do combate, os quais se referiam à República como herética (pagã) e ao governo como Anti-Cristo. O signo do milênio, que trazia esse milenarismo, “o sertão virará praia, a praia virará sertão” aparece nos *Sertões* simbolizando uma guerra santa entre as forças do bem e do mal, entre a Lei de Deus (de Conselheiro) e a Lei do Cão (da República). De acordo com a simbologia do milênio, o mundo pagão seria destruído e o cristão viveria uma nova era, um novo reino perfeito na Terra, em que os sofrimentos dariam lugar a um mundo de paz, harmonia, onde o homem teria fartura, felicidade e liberdade durante mil anos.

A comparação que ele faz do movimento de Canudos com o passado do cristianismo é fundamentada numa *concepção evolucionista*, corrente entre os intelectuais. A idéia (já defendida por autores como Tarde e Letourneau) era de que a “história se repete”, isto é, recapitula fases anteriores do desenvolvimento de outros povos pela hereditariedade ou pela imitação. Esta repetição da história podia ser observada cientificamente num indivíduo e extensiva a seu povo. Esse modo de pensar é visível em sua análise, quando compara o sertão e Conselheiro com o momento de evolução do cristianismo dos primeiros séculos ou com a Idade Média.

Do mesmo modo, também para ele o *sebastianismo político* existente em Canudos (outro elemento cultural que detecta a partir dos versos coletados) era um caso de “atavismo” histórico. Desaparecidas de Portugal sob influxo de outras crenças, as mensagens e trovas dos “doudos”, como ele chamava Miguelinho e Bandarra, foram introduzidas no Brasil Colônia, e permaneceram intactas nos “sertões do Norte”. A esperança no retorno de D. Sebastião – com sua cavalgadura de ouro e diamantes, com sua armadura e espada – ressurgia, segundo ele, em Canudos. Os adeptos de Conselheiro, para enfrentarem a “desgraça” introduzida no país com o afastamento de D. Pedro II, lutariam sob sua bandeira.

Analisando, inicialmente, o *messianismo* como modelo cultural para interpretar a religiosidade em Canudos, como ateu e positivista, Cunha se assombrava com a “religião indefinida” do povo baiano, com o sincretismo das crenças sertanejas, com traços que considera “repulsivos” e, ao mesmo tempo, “interessantes”, resultantes da mistura de raças, crenças animistas, fetichistas e cristãs. Tal sincretismo “bárbaro” – em que coexistiam os santos cristãos, os deuses africanos (Exu, Ogum, Orixá, Iemanjá) e as tradições indígenas (jurema) deu origem, no passado, a uma religião “mestiça” – com práticas religiosas, próprias de uma sociedade ignorante e à margem da civilização. O homem sertanejo, que tinha em Antônio Conselheiro seu líder, era prisioneiro dessas credices e superstições, vivenciando formas “primitivas” ou “ingênuas” de religiosidade próprias da Idade Média ou do cristianismo dos primeiros séculos. Há, evidentemente, nesse momento, uma relação conflituosa não compreendida

por Cunha, entre a religiosidade popular, com suas crenças, práticas, rezadores, beatos, conselheiros das zonas rurais e sertanejas, e a Igreja Católica que, com o processo de romanização, visa a controlar tais saberes e reafirmar sua hierarquia.

Desse modo, o *messianismo* em Canudos é retratado por Cunha sob o viés da negatividade: a religiosidade em Belo Monte era algo irracional. Local do paraíso terrestre, a “Canaã sagrada” ou “Jerusalém de taipa”, como dizia, abrigava um líder messiânico “às avessas”: “um gnóstico bronco”, “paranóico”, “bárbaro”, “fanático”.

Ao mesmo tempo que explica a religiosidade popular a partir desses traços – *messianismo*, *milénarismo* e *sebastianismo político* – como endêmicos da região e como *fanatismo religioso*, Cunha reflete sobre as condições de vida do homem do Nordeste. Como um dos primeiros teóricos do *movimento social rural*, ele não é um inovador, pois acompanha os paradigmas deterministas sobre a influência do meio físico (expostos pelo *determinismo geográfico*) e também os preconceitos racistas (defendidos pela *sociologia darwinista*) presentes em amplas parcelas do pensamento latino-americano nos idos de 1890 a 1914. A primeira parte de sua obra *A Terra* é rica em detalhes com relação à adesão àquele paradigma determinista – ainda que ele o utilize de maneira tensa e literariamente – quando descreve o relevo, a hidrografia, a fauna e levanta hipóteses sobre o clima, interpretando as calamidades do mundo rural (as secas, as doenças, a fome), como uma consequência da natureza.

Por outro lado, como *escritor naturalista*, Cunha irá descrever o sertão muito mais como o *inferno* do que como o *sertão paraíso*, tematizado anteriormente por poetas e romancistas, como Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu, Junqueira Freire, Castro Alves e José de Alencar. Contrário a esses, expõe o sertão como local castigado pelas secas, lugar de bandidos, retirantes, cangaceiros, penitentes, espaço medieval do homem brasileiro, lugar onde o sertanejo vive o sofrimento diário, isolado da civilização, confiante unicamente no desígnio divino. Para sobreviver neste meio social difícil, terra do diabo e da maldição, tentando escapar da violência e da opressão, o sertanejo se apegava ao mito milenário da *Terra Prometida*.

Ao analisar o homem sertanejo, nos seus traços psicológicos e

antropológicos, Cunha adota, ainda, outra linha teórica resultante da sociologia darwinista. As teses sobre a inferioridade racial e a degenerescência da mestiçagem tomavam corpo no centro das discussões sobre a literatura e a política. Escritores como Celso de Magalhães e Silvio Romero atribuíam um papel importante ao problema racial. Nas abordagens da maioria dos intelectuais brasileiros (com exceção quase única de Manoel Bonfim) o mesmo desdém com que eram vistos todos os setores populares, tidos como “inferiores” racialmente, estendia-se também às gentes do sertão. Silvio Romero, em contradição com seu viés racista, aponta o mestiço, esquecido pela civilização e do qual se desconhecia a língua, os costumes, os contos, as canções, como sendo o “brasileiro por excelência”, tese seguida por Euclides da Cunha, que o definiu como “rocha viva da nossa nacionalidade” e se assombrou com a transformação da figura apática e magra do sertanejo (“desgracioso, desengonçado, torto”) quando se arrastava pelas caatingas como “cobra” na espera para dar o bote contra as forças do exército.

Ao afirmar que o sertanejo não tinha “o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral”, repetia uma concepção de Nina Rodrigues sobre a existência de uma “vantagem relativa” no tipo de cruzamento entre brancos e indígenas sobre o mulato ou cafuso. No seu isolamento, o sertão criara um tipo social estabilizado do ponto de vista racial, diferente do mulato do litoral, envolvido sempre em guerras e migrações.

Entretanto, se não havia um consenso entre a elite dirigente sobre os motivos políticos da resistência canudense, prevaleceu, contudo, o conceito de fanatismo religioso e político como o estereótipo negativo definidor da rebeldia canudense. Nos dois artigos que escreve como correspondente, publicados em março e julho de 1897, utiliza essa perspectiva de um complô monarquista, definindo os conselheiristas como “horda de fanáticos”, “bárbaros”, e Canudos como “povoação maldita” e “sociedade obscura”. A prática do banimento do âmbito da civilização foi determinante para caracterizar o “inimigo” (canudense), junto à opinião pública, do ponto de vista ideológico.

Significando uma possível “ruptura” com *Os Sertões* e com a história instituída destacaria três momentos importantes da revisão

histórica da tradição euclidiana e da ideologia do fanatismo, que têm início quando se comemorava o cinquentenário da Guerra em 1947. Primeiro, quando surge o interesse pelos testemunhos dos sobreviventes como contraponto à história dominante; segundo, com a elaboração de uma nova tradição interpretativa revolucionária, de viés marxista, que utiliza novos paradigmas analíticos como luta de classes, movimento pré-político, revolução utópica e socialista; terceiro, com o retorno às teses de Cunha no âmbito de uma revisão acadêmica. Uma primeira dificuldade de análise para situar os principais aspectos entre as duas tradições é que, nesse período de redescoberta da história de Canudos, as interpretações se ampliam para outros campos e linguagens, além das ciências sociais e da literatura, expressando-se também através de história em quadrinhos, filmes, documentários, teatro, artes plásticas, literatura de cordel e romances.

Em princípio, a imagem de uma rebelião de fanáticos religiosos e políticos que se mantém viva na historiografia tradicional, nos livros didáticos, em romances e em outras produções artísticas é contestada pelas novas versões da história de Canudos, que tomam como ponto de partida o depoimento de sobreviventes da guerra. O trabalho pioneiro foi realizado por Odorico Tavares e Pierre Verger que, através de uma série de reportagens e fotos no cinquentenário da guerra (1947), resgataram a história esquecida de Canudos e registraram os poucos traços que tinham restado de sua destruição, como os alicerces da Igreja Velha, a “matadeira” e o cruzeiro levantado por Antônio Conselheiro. Em todos os depoimentos recolhidos por Tavares, a memória popular guardava de Conselheiro a imagem de um homem bom e santo.

Por intermédio de outros pesquisadores e folcloristas, como José Calasans, Nertan Macedo e Paulo Dantas, são divulgados novos dados sobre a história de Canudos. E, apesar da precariedade das técnicas de entrevista (com base em anotações e memorização) e de outras limitações como a pouca ênfase nos aspectos culturais da comunidade (festas, lazer, religiosidade), sobressaindo o interesse pela guerra. Expondo a experiência individual e coletiva, esse trabalhos reforçaram a necessidade de se pensar sobre as diversas identidades, experiências e práticas sociais da comunidade.

Do trabalho de José Calasans, dentre vários artigos e livros, destacaria a obra *Quase biografias de Jagunços* (1970) em que, pela primeira vez, tem-se o retrato do conjunto das pessoas (beatos, combatentes, mulheres, proprietários) que viviam junto ao Conselheiro, estudados a partir dos depoimentos de sobreviventes e de outras fontes.

Outro trabalho que retoma a oralidade popular é o livro *Memorial de Vilanova* de Nertan Macedo. Através do relato de Honório Vilanova, irmão de Antônio Vilanova, fica-se sabendo de detalhes da vida da comunidade: do quê o “Peregrino” permitia no arraial, da vida religiosa, de pessoas como Antonio Beatinho e João Abade, de episódios da guerra e de profecias, que Vilanova teria ouvido do próprio Conselheiro. Suas lembranças sobre Canudos são também as de um tempo de paz, fartura, trabalho e oração. Tudo na “regra ensinada pelo Peregrino”. Não havia, segundo Honório Vilanova, a obrigatoriedade de freqüentar as “devoções”, que em maior número eram acompanhadas pelas mulheres, e as únicas proibições eram para casos de “desordens”, “mancebias”, “depravações”, “bebedeira” e “pagode”. E, contrariando a história oficial que mostra Canudos vivendo de saques às propriedades vizinhas, no seu testemunho Vilanova descrevia como havia um comércio mais ou menos intenso – de açúcar que vinha de Sergipe, de rapadura de Geremoabo, de fumo, pimenta, bacalhau – com outras regiões. Há uma frase no seu depoimento que é marcante:

“Grande era o Canudos do meu tempo. Quem tinha roça tratava de roça, na beira do rio. Quem tinha gado tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de rezar ia rezar. De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes na regra ensinada pelo Peregrino” (Macedo, Nertan. *Memorial de Vilanova*. 2ª ed., Rio de Janeiro; Brasília: INL, 1983 [1964], p. 67).

De certo modo, suas palavras fortaleciam o imaginário popular de uma Terra de Promissão e de um passado insuperável, e se seu relato é verdadeiro, o cotidiano em Belo Monte contrastava com a situação de miséria de outras localidades, explicando, pelo menos em parte, a ida de grande número de retirantes pobres para o povoado.

Mesmo com as deficiências apontadas, pode-se dizer que o resgate da memória popular, com depoimentos das vítimas do massacre, abriu caminho para a revisão da historiografia, subvertendo o silêncio sobre os vencidos, uma vez que predominava como hegemônica, até então, a versão de militares e políticos, de que Canudos fora um movimento de fanáticos religiosos, monarquistas e anti-republicanos.

Um outro momento de revisão histórica é dado pela historiografia marxista que, a partir dos anos 50, critica o modelo cultural euclidiano e os estereótipos racistas e classistas que associavam a rebeldia canudense a um movimento de fanáticos religiosos e políticos. Utilizando novos conceitos e paradigmas – luta de classe, guerra camponesa, movimento pré-político – ela visa a elaborar uma nova identidade/memória dos movimentos sociais do campo. Através do revisionismo marxista problematiza-se, pela primeira vez, as afirmações preconceituosas manifestadas pelos *Sertões* sobre raça e o pessimismo com relação à miscigenação, vistas de maneira atenuada por estudiosos e divulgadores da obra de Cunha, como Gilberto Freyre, Roquete Pinto, Sílvio Rabelo, entre outros. Se, em Euclides da Cunha, a ênfase era o isolamento geográfico, o confronto cultural e racial; as novas concepções marxistas sobre o sertão e o sertanejo examinam o *atraso* do campo para explicar a rebeldia sertaneja.

No âmbito da historiografia marxista sobre Canudos, a obra *Cangaceiros e Fanáticos* (1963) de Rui Facó sobre os vários movimentos camponeses do Nordeste – Canudos, Juazeiro, Pau de Colher e Caldeirão – significou uma *ruptura* com o modelo de interpretação da tradição euclidiana. Utilizando como paradigma analítico a luta de classes e a guerra camponesa, em substituição às idéias de fanatismo religioso e messianismo, Facó evidencia que os fatores responsáveis pela eclosão da Guerra de Canudos eram o monopólio da propriedade da terra e o predomínio, no campo brasileiro, de relações “pré-capitalistas” ou “semi-feudais”, que não se modificaram com o surgimento da República. Um novo modelo teórico é construído apontando as causas e origens daqueles movimentos: o messianismo é colocado em segundo plano, para dar lugar aos fatores sócio-econômicos, como responsáveis pela situação explosiva nos sertões e pelo



atraso do Nordeste brasileiro: o monopólio da terra, o poder do latifúndio e outros interesses associados (Estado, Igreja, políticos, coronéis) e, externamente, o domínio imperialista sobre setores básicos da economia.

No entanto, ainda que criticado por suas interpretações racistas e preconceituosas, Euclides da Cunha é o grande interlocutor dos marxistas. Isto porque *Os Sertões* revelava um sertanejo que, apesar (ou por conta) de seu fanatismo religioso, construíra um movimento rural corajoso. Há mesmo uma aproximação desses ensaístas com a obra de Cunha, quando estudam as táticas de guerra usadas pelos canudenses nas caatingas impenetráveis; quando relatam as façanhas heróicas e a bravura dos principais chefes de Canudos comandando a resistência armada; quando enfocam o 'medievalismo' nas relações sociais; ou mesmo quando defendem (positivamente) a idéia euclidianiana de comunismo primitivo, que retorna com ênfase na literatura marxista dos anos 80, momento em que setores do pensamento de esquerda reafirmam o caráter socialista da comunidade.

A conclusão a que chegaram os marxistas – que viam a guerra como resultante da opressão do latifúndio sobre o trabalhador – é de que sem terra, sem nenhum direito e à margem da sociedade, as únicas alternativas que restavam aos pobres do campo, sem consciência de classe, sujeitos à fome e à miséria, eram o ingresso nos bandos de cangaço ou a adesão aos grupos religiosos místicos, que imploravam aos céus o perdão pelos pecados, causas de suas desgraças. Desse modo, esses movimentos de revolta contra a opressão situavam-se, na produção cultural marxista, como precursores de uma tradição revolucionária. E, nessa perspectiva, o cangaceiro foi tratado, muitas vezes, como herói de camponeses indefesos e pobres e como mito político na luta contra os males do latifúndio (monopólio da terra e atraso do meio rural). Elogiava-se, sobretudo, seus atributos – a coragem física, a insensibilidade ao sofrimento e à morte – que poderiam ser canalizados, mediante um organismo de classe, para uma revolução social agrária.

Apesar de questionarem o fanatismo religioso e político dos movimentos sociais no campo, tais autores tinham como pressuposto que a radicalidade de beatos e cangaceiros era incompleta ou aliena-

da, por não desenvolver uma consciência de classe voltada para o rompimento definitivo com o latifúndio.

É significativo lembrar que, nesse período e até meados dos anos 70, amplos setores da esquerda tendiam a ver a religiosidade popular (e por extensão o messianismo religioso) como um dos fatores de alienação do povo e entrave à revolução socialista. A crítica pelo viés marxista da alienação religiosa do povo brasileiro esteve no centro das abordagens sobre a cultura popular. A religião é concebida como um “reflexo” ou “efeito” da economia, nível determinante da superestrutura. Reduzindo a religião a essa esfera, ao domínio de uma “falsa consciência” do mundo real, a tendência foi tratá-la marginalmente, inclusive no âmbito da investigação científica.

Em várias concepções, esse aspecto reducionista da religiosidade popular, visto sob o ângulo da alienação, irá desempenhar papel central enquanto categoria explicativa da natureza rebelde/conformista dos camponeses.

As interpretações históricas de Rui Facó e, mais tarde, de Edmundo Moniz, são expoentes no sentido de invenção de uma tradição revolucionária (que polemiza com a tradição euclidiana), ao utilizar novas categorias de análise (guerra camponesa, luta de classe, desenvolvimento combinado, classe dominante) para se referirem ao movimento, criando, entretanto, novos estereótipos (em Facó, a alienação religiosa, falsa consciência; em Moniz, a utopia sertaneja).

Um outro viés analítico é constituído pela revisão acadêmica da história da Guerra de Canudos e está presente, sobretudo, nos trabalhos de Roger Bastide (*Brasil, Terra de Contrastes*, 1959) de Maria Isaura Pereira de Queiroz (*O messianismo no Brasil e no mundo*, 1965) e, mais recentemente, de Robert Levine (*O Sertão Prometido*, 1995), que retomam o modelo cultural euclidiano e as teses sobre o messianismo, milenarismo e sebastianismo, dando novo impulso aos estudos sob essa ótica. Distanciando-se dos preconceitos do determinismo racial e geográfico, presentes em Cunha, essas análises privilegiaram o universo cultural sertanejo (visto, muitas vezes, como um mundo à parte, rústico, e com uma religiosidade diferenciada). Analisando o choque cultural produzido pelo conflito entre litoral/civilização e o sertão/barbárie, e a crise do mundo agrário, interpretam o

movimento como contra-aculturativo e avesso à modernidade do país. Em decorrência desse diagnóstico, mantém-se como marco teórico um viés dualista para interpretar o Brasil: de um lado, o sertão místico, medieval, rústico, inculto; de outro, o litoral civilizado, moderno, culto, progressista.

É central no trabalho de Queiroz, por exemplo, a caracterização da crise da sociedade sertaneja como anômica para se referir a uma série de fatores que causam tensões na comunidade, como as novas medidas impostas pela República alterando os padrões de vida dos sertanejos. As lutas e a violência não são atribuídas à situação de opressão de uma classe sobre outra, mas às difíceis condições de vida da coletividade.

Outros trabalhos sócio-antropológicos, como de Duglas Monteiro, Della Cava, Pedro de Oliveira, apresentam enfoques divergentes sobre o messianismo. Afirmando que somente o movimento do Contestado tinha características milenaristas, no sentido de rompimento com a sociedade do passado e instalação de uma sociedade futura, justa e fraterna, Duglas nega que Canudos fosse uma “Cidade Santa”, que esperava pelo milênio, pois ela mantinha, sobretudo, relações com a política oligárquica, através de apoios de comerciantes e proprietários de terra, como também com a hierarquia da Igreja Católica.

A redescoberta de Canudos, a partir daquele período, está associada, portanto, à afirmação de uma identidade do movimento no plano nacional, que atinge seu auge no final deste século, quando se comemora os cem anos da fundação de Belo Monte (1993) e o final da guerra (1997). Com isso, a tragédia no sertão é resgatada pela Igreja, pelo Estado, pelos intelectuais, pelos militares, pelos movimentos populares, pelas artes, de maneira plural, ocorrendo, portanto, um confronto entre as várias imagens sobre esse passado.

O messianismo religioso, por exemplo, muitas vezes serviu de modelo para vários ficcionistas e poetas enfocarem a guerra sob o olhar preconceituoso com que a sociedade e a memória dominante viam os canudenses e Antônio Conselheiro. A literatura sobre Canudos, que seguiu esse caminho, utilizou, quase sempre, a imagem de uma sociedade doentia, miserável, sem cultura. Com relação à reli-

gião, ela foi interpretada muito mais como “obsessão” e “loucura”, sendo Antônio Conselheiro visto como um personagem místico, doentio e espelho do próprio povo. Exemplos dessa vertente, os livros de Felício dos Santos (*João Abade*, 1958) e Vargas Llosa (*A Guerra do Fim do Mundo*, 1981).

A *história instituída*, por outro lado, ao selecionar os fatos que deviam ser esquecidos ou lembrados, procura manter uma certa memória sobre o passado. Não interessa ao sistema dominante a criação do *herói popular* (Conselheiro) como suporte da memória histórica dos vencidos e símbolo da luta dos trabalhadores sem terra. Sem dúvida está presente no debate contemporâneo a visão de um *Canudos igualitário*. Embora com posições divergentes, vários estudiosos e grupos, entre os quais o MST (Movimento dos Sem Terra), setores da Igreja católica, o Movimento Popular de Canudos, reafirmam esse aspecto da comunidade. Retomam às avessas, isto é, de maneira positiva, a perspectiva euclidiana de um comunismo agrário. Importa na construção dessa memória – além de valorizar o imaginário popular descrito pelos sobreviventes de um local onde havia fartura, onde tudo era de todos – resgatar para o presente outros valores, como a resistência em defesa da terra. É sintomático, portanto, que a história de Canudos seja repensada também em função de um presente – *o crescimento da luta pela reforma agrária*. A idéia, por exemplo, de que “a terra é de todos”, frase atribuída a Conselheiro, simboliza essa apropriação de um passado de luta na construção de um projeto futuro.

Depois de cem anos do massacre, o que pode ser comemorado? Provavelmente, os canudenses já não serão reconhecidos como “heréticos”, “criminosos”, “inimigos”, “demônios”, “monarquistas”. Passa-se uma borracha nas lembranças amargas da guerra, sem que, entretanto, como diria Walter Benjamin referindo-se ao massacre nazista, as injustiças tenham sido solucionadas.

## Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Rogér. *Brasil Terra de Contrastes*. 4ª ed., pref. de Paulo Duarte, São Paulo: DIFEL, 1971.
- \_\_\_\_\_. "El mesianismo y el hambre". "El mesianismo fallido". *El prójimo y el extraño*. El encuentro de las civilizaciones. Buenos Aires, Amorrortu ed., 1970, p. 275-290.
- BLOCH, Ernst. *Thomaz Munzer. Teólogo da Revolução*. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste A. Galeão, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 1973 [1921].
- CALASANS, José. "Canudos não Euclidiano". In: SAMPAIO NETO, José Augusto Vaz (e outros). *Canudos*. Subsídios para a sua reavaliação histórica. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986: p. 1-21.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. 27ª ed., Rio de Janeiro: Editora Paulo Azevedo Ltda, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Os Sertões. Campanha de Canudos*. Intr. de Walnice Nogueira Galvão. 28ª ed., Rio de Janeiro, F. Alves, Brasília: INL, 1979.
- ENGELS, F. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes Primitivos*. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Tradução de Nice Rissone, 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970 [1950].
- \_\_\_\_\_. *Bandidos*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1976 [1969].
- LEVINE, Robert M. *O Sertão Prometido*. O massacre de Canudos no Nordeste Brasileiro. Tradução de Mônica Dantas, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995 [1991].
- MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Renes; Brasília: INL, 1983 [1964].
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: Fausto, Boris (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: São Paulo, DIFEL, 1978, t.3, vol. 2, p. 41-92.
- MONTENEGRO, A. F. *Antônio Conselheiro*. Fortaleza, ed. A. B. Fontenele, 1954.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editora/ EDUSP, 1965.
- TAVARES, Odorico. *Revista Cruzeiro*. 19 de julho de 1947; do mesmo Autor, *Bahia. Imagens da terra e do povo*. São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Canudos: cinqüenta anos depois (1947)*. Salvador, CEC. Academia de Letras da Bahia: Fundação Cultural do Estado, 1993.
- VARGAS LLOSA, Vargas. *A Guerra do Fim do Mundo*. A Saga de Antônio Con-

selheiro na maior aventura literária de nosso tempo. Tradução de Remy Gorga Filho, 5ª ed., São Paulo: Francisco Alves, 1982 [1981].  
VILLA, Marco Antônio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.

### *Abstract*

The historiography since 1940 on the Canudos community in the Bahia State (1897) has three main phases dealing with *continuity* and *disruption* regarding the hegemonial discourse of Euclides da Cunha. The first phase is prior to Cunha's book: 1874 to 1902, mainly based upon press releases; the second one, under direct influence of Cunha prevails up to the 1950s; the third period is marked by the modern historiographical trend under marxist influence introducing many socio-economical and ideological interpretations. The religious traditions of millenarism and messianism and the many forms of popular beliefs are also debated in the present historiographical research taking occasion on the centennial of Canudos.

### *Palavras-chave*

Canudos, historiografia, milenarismo, messianismo.