

MESSIANISMO BRASILEIRO E INSTITUIÇÕES NACIONAIS: UMA REAVALIAÇÃO DE CANUDOS E JUAZEIRO (*)

Ralph DELLA CAVA

Durante as duas últimas décadas do Império, e no decorrer da “Velha República” (1889-1930), o Nordeste brasileiro assistiu à emergência de dois movimentos populares de cunho religioso. Um foi chefiado pelo místico Antônio Conselheiro. A sua “cidade santa”, com cerca de oito mil sertanejos, floresceu na localidade baiana de Canudos, de 1893 até a sua destruição, por forças federais brasileiras, em 1897(1). O outro, teve início em 1889, em Juazeiro, povoado rural no verdejante Vale do Cariri, na extremidade meridional do Estado do Ceará. Esta “cidade mística” e o seu líder, padre Cícero Romão Batista — sacerdote católico romano suspenso de ordens —, sobreviveram por quase meio século, apesar da hostilidade da Igreja e do Estado(2). Quando ele morreu, aos noventa anos de idade, em 1934, Juazeiro e os seus 35 000 habitantes constituíam o segundo maior município do Ceará. Hoje é o centro de maior população no sertão do Nordeste brasileiro.

A natureza desses dois movimentos tem sido interpretada de várias maneiras. No fim do século dezenove e começo do século vinte prevaleceram pontos de vista apoiados em determinismo psicológico, racial e geográfico; hoje, no entanto, eles são considerados inadequados(3). A opinião acalentada de que tais movimentos resultam do “fanatismo” religioso entre os sertanejos, foi, além do mais, refutada em recente estudo pelo falecido ensaísta político,

(*) Do original: “Brazilian Messianism and National Institutions: a reappraisal of Canudos and Joazeiro”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. XLVIII, n.º 3, August, 1968. (Reproduzido com autorização do Autor e do Editor).

Rui Facó. Ele mostra claramente que o conceito de "fanatismo", como instrumento de análise, implica em seu próprio questionamento(4).

Uma análise mais recente e talvez mais plausível foi avançada pela socióloga paulista Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ela encara tais movimentos como "messiânicos", i. é, movimento populares que têm "como fulcro um indivíduo que se acredita possuidor de atributos sobrenaturais e que profetiza catástrofes das quais estarão salvos apenas os seus seguidores". Os adeptos, por sua vez, "buscam quer descobrir o Reino [celestial], quer fundar uma Cidade Santa"(5). Essa análise vai além de qualquer tentativa prévia de compreender os fatores sociais internos que aglutinam o líder messiânico e os seus seguidores num único movimento. Ela mostra como as crenças religiosas do povo estão subjacentes ao sistema de valores de tais movimentos e como podem chegar a transformá-los em veículos de protesto social popular(6).

Com relação à coesão social interna dos movimentos de Canudos e Juazeiro, podemos aceitar, em sua quase totalidade, a descrição como "messiânicos" que Queiroz deles propõe. Uma parte crucial de sua análise, porém, não pode ser aceita. Ela sustenta que tais movimentos se desenrolam dentro da sociedade sertaneja culturalmente distinta e geograficamente isolada, chamada "rústica", *em contraste com* a sociedade culturalmente avançada e tecnologicamente moderna, chamada "urbanizada". Isso apenas repete em termos sociológicos a concepção de Euclides da Cunha da dualidade da sociedade brasileira: duas ou mais unidades societárias a existir simultaneamente e sem depender uma da outra(7). Queiroz parece insinuar ainda que os movimentos messiânicos não estão relacionados com um processo histórico nacional comum, quando escreve: "As sociedades rústica e urbanizada, dentro da sociedade global brasileira, com muito maior frequência coexistem paralelas do que se interpenetram..."(8).

O propósito deste trabalho é demonstrar que os movimentos religiosos populares de Canudos e Juazeiro estiveram desde o início, não isolados, mas de fato intimamente ligados às estruturas nacionais de poder eclesiástico e político do Brasil imperial e republicano; e que eles estiveram também inseridos nas transformações da economia em escala nacional.

Que nos seja permitido começar pelo exame de alguns aspectos do Catolicismo no Nordeste brasileiro durante a segunda metade do século XIX. Este tema recebeu tão pouca atenção no passado que merece uma discussão pormenorizada, especialmente pelo fato de que nem Canudos nem Juazeiro podem ser adequadamente compreendidos fora do contexto eclesiástico em mutação nesse período.

Para a Igreja do Nordeste, 1860 marcou o começo de uma tríplice reforma: um retorno da Igreja ao povo, especialmente as classes baixas, anteriormente abandonadas pelo clero e atormentadas por seis décadas de revolução, guerra civil e seca; uma reorganização da estrutura e das jurisdições eclesiás-

ticas; finalmente, um renascimento espiritual no laicato e principalmente no clero.

É verdade que cada uma das Províncias nordestinas (posteriormente chamadas Estados) sofreram tais reformas em ritmo diferente. Mas as medidas tomadas na Província do Ceará e que se estenderam às suas vizinhas (Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas), fornecem um valioso estudo de caso do modo como essa tríplice reforma da Igreja procedeu e das conseqüências que dela resultaram para os movimentos que estamos a discutir.

O contacto renovado e institucionalizado entre o clero e o povo começou, nos sertões nordestinos, logo no início de 1853 e deveu-se fundamentalmente aos esforços do primeiro missionário brasileiro "moderno", nascido no Nordeste, José Maria Ibiapina (1806-1883). A sua inovação mais duradoura foi uma instituição chamada *Casa de Caridade*, vinte e duas das quais foram construídas nos seis Estados do Nordeste brasileiro, entre 1862 e 1883. Servindo tanto de orfanato para moças abandonadas como de escolas para filhos de camponeses e comerciantes locais, a Casa de Caridade alterou permanentemente o sistema de estratificação dos sertões de um modo mui significativo: até 1920 ela proporcionou um novo canal de mobilidade ascendente para homens e mulheres do campo que eram recrutados para uma como ordem religiosa(9).

Por exemplo, as mulheres que administravam as Casas de Caridade adquiriam o novo *status* de irmã ou *beata*, vivendo como se fossem membros de uma ordem religiosa. Faziam votos, usavam véu e seguiam uma "regra" prescrita por Ibiapina. Embora sem aprovação episcopal seu novo modo de vida e o *status* de *beata* recentemente adquirido eram universalmente reconhecidos e respeitados nos sertões. Os homens, embora menos numerosos e não limitados a uma casa especial, também faziam votos, usavam hábito e eram chamados *beatos*. Depois da morte de Ibiapina, em 1883, o número de *beatos* e *beatas* aumentou, pois que cada cura local patrocinava seu próprio grupo de devotos. Ressalte-se que nenhum *beato* podia exigir o respeito popular a menos que o cura local lhe concedesse público prestígio.

A reorganização da estrutura eclesiástica do Nordeste pode ser avaliada por dois desenvolvimentos: a rápida criação de novas dioceses e a construção de seminários depois de 1860. Padres seculares de Minas Gerais e São Paulo foram rapidamente elevados aos recém-criados bispados do Nordeste. É o caso de Dom Luiz Antônio dos Santos que, em 1861, tornou-se o primeiro bispo do Ceará. Eles concentravam seus esforços em duas tarefas: a restauração das arruinadas propriedades eclesiásticas tais como igrejas, capelas e cemitérios, como sinal da reforma externa do Catolicismo; e (de maior importância) a construção de seminários para a formação de um clero virtuoso, como um passo para a renovação interna da Igreja. Nesse sentido, Dom Luiz é por muito tempo honrado como o fundador do Seminário de Fortaleza (1864) e do de Crato (1875), justamente a duas léguas de Juazeiro(10).

Entre as conseqüências sociais dessas atividades de construção, estava o crescente envolvimento das elites sertanejas — como fornecedores dos materiais de construção — na orianização da Igreja, envolvimento que teria diferentes conseqüências em Canudos e Juazeiro.

Um Catolicismo de “tijolo e argamassa” era secundário, contudo, para a terceira e última tarefa religiosa: a da reforma sacerdotal ou renovação espiritual do clero nordestino, que começou no Ceará com a chegada de Dom Luiz e continuou na Bahia depois de sua elevação ao arcebispado de Salvador, em 1880(11). Os primeiros formados nos seminários nordestinos refletiam o renascimento espiritual por que passava o clero. Eram homens zelosos, talvez excessivamente zelosos. Educados numa época em que a Igreja de Roma era defensiva e apologética, esse novo clero secular brasileiro refletia também o Catolicismo europeu ocidental em sua férrea hostilidade para com a Maçonaria, o Positivismo e o Protestantismo — três forças que àquele tempo pareciam ameaçar a hegemonia no Brasil de uma Igreja renovadora(12). Além do mais, como crescessem as fileiras do clero nativo, sinais de incremento da consciência nacional tornaram-se evidentes em suas veladas críticas contra os padres europeus que administravam os seminários e monopolizavam as atividades missionárias nos sertões.

Somente contra esse fundo constituído pela reforma do Catolicismo nordestino é que as carreiras de Antônio Conselheiro e Padre Cícero podem ser devidamente compreendidas. De 1871 até o estabelecimento de Canudos em 1893, Antônio Conselheiro, natural do Ceará, percorreu os sertões do Nordeste brasileiro. Durante esse tempo, ele viajou pelo Vale do Cariri, acompanhando missionários estrangeiros e talvez encontrando pessoalmente e ajudando o Pe. Ibiapina. Enquanto esteve no Vale, ele certamente tomou conhecimento do importante trabalho das Casas de Caridade(13).

A principal preocupação do Conselheiro durante esse período, segundo acentua Euclides da Cunha, era a reconstrução de igrejas, capelas e cemitérios abandonados. Dificilmente havia uma cidade que não fosse materialmente beneficiada com as turmas de trabalho que ele dirigia e a ajuda financeira que ele prontamente obtinha dos sertanejos ricos(14). Euclides da Cunha acreditava que a permanente peregrinação do Conselheiro comprovava o declínio de seu estado mental e a sua incapacidade para encontrar um lugar fixo na sociedade(15). É claro, porém, que o Conselheiro era um *beato*, um servo errante da Igreja ardentemente encorajado pelos padres locais, para quem suas atividades eram realizadas e de quem seu *status* nos sertões dependia.

A prática do Conselheiro de pregar dos púlpitos das igrejas, ainda que autorizada pelos curas locais, logo o levou a entrar em conflito com os altos dignitários da hierarquia eclesiástica da Bahia. A sua pregação, um direito nítido dos padres ordenados, e não do laicato, provocou a imediata reprovação do Arcebispo. Em 1882, Dom Luiz Antônio dos Santos, recentemente

elevado de bispo do Ceará ao arcebispado da Bahia, enviou uma carta circular aos seus párocos proibindo a pregação de qualquer leigo(16).

É bastante interessante observar-se que a preservação da autoridade do clero e da hierarquia mais do que uma condenação dos pontos de vistas religiosos não-ortodoxos do Conselheiro parece ter sido a questão crucial em jogo. Mas o poder do Arcebispo para coagir o Conselheiro declinava na razão direta de sua crescente utilidade e da admiração cada vez maior de que o *beato* era alvo da parte dos padres e líderes políticos do sertão. Finalmente, em 1887, Dom Luiz teve de apelar para as autoridades civis da Bahia a fim de que tomassem medidas contra o Conselheiro. No final daquele ano, talvez por instigação da Igreja, o *beato* viu-se forçado a deixar a Bahia. Foi preso em Recife e extraditado para o Ceará, onde acusações inespecíficas contra ele foram rejeitadas por falta de prova(17). Conselheiro, o *beato*, tornou-se vítima das tensões que se desenvolviam entre um subdirigido e zeloso clero sertanejo e uma organização projetada pelo Arcebispo mediante a reprodução, na Bahia, da reorganização hierárquica que ele realizara anteriormente no Ceará(18).

Mais tarde, porém, quando o Conselheiro retornou à Bahia, não guardava ressentimentos. Ele não se insurgiu "contra a Igreja de Roma", nem proferiu "censuras contra ela", como Euclides da Cunha nos fazia crer(19). De fato, mesmo em Canudos em 1895, dois anos após a sua vida ser ameaçada por tropas federais, ele chegou a receber cordialmente os emissários eclesiásticos do novo Arcebispo baiano, Dom Jerônimo Thomé da Silva. Segundo três sobreviventes de Canudos, o Conselheiro jamais questionou as doutrinas da Igreja, a eficácia de seus sacramentos ou a autoridade espiritual de seus padres virtuosos. Esse *beato* nunca pretendeu ser um padre ou usurpar as funções sacerdotais(20).

O retrato que Euclides da Cunha pinta do Conselheiro como "místico extravagante", "paranoico indiferente" e "gnóstico bronco" é uma ficção literária e não uma verdade histórica.

Resta, entretanto, a tarefa de explicar as críticas do Conselheiro à República, a qual principia por volta de 1893. Elas são oriundas, está claro atualmente, não de sua preferência pela Monarquia, mas antes de seu desejo em defender a jurisdição sobre o casamento e o sepultamento dos mortos desfrutada pela Igreja sob o Império e posteriormente anulada pela República em 1889. Embora o novo regime tivesse conseguido ferrenha fidelidade dos membros da alta hierarquia eclesiástica, os curas sertanejos continuavam a temer que a política de tolerância religiosa da recém-proclamada República coroaia a Maçonaria, o Protestantismo e o Positivismo com inqualificável triunfo sobre a fé. O Conselheiro não poderia deixar de ser influenciado por tais curas, e existe evidência de que estes encorajaram ativamente o *beato* a pregar em prol de sua causa. Mas as pressões políticas da República sobre a hierarquia da Igreja na Bahia aumentaram depois de 1895 e foram, por seu turno, comunicadas aos padres do interior. Sob tais pressões, sacerdotes

anteriormente amigos abandonaram o Conselheiro e, como vira-casacas, acusaram-no de traição ao regime a que seus bispos aderiram(21).

Em contraste com o leigo Conselheiro, Cícero Romão Batista, nascido no Crato (Ceará), em 1844, era um padre ordenado, católico, romano. Um dos primeiros formados no Seminário de Fortaleza, iniciou sua carreira sacerdotal como professor no Crato, imediatamente depois de sua ordenação em 1870. Dois anos mais tarde, foi nomeado por seu bispo para a capelania da aldeia vizinha, o distrito municipal de Juazeiro. Lá, o seu zelo e dedicação grangearam-lhe popularidade entre os bem-nascidos e os humildes. Tais qualidades e suas alegadas visões religiosas levaram muitos autores a concluir retrospectivamente que o movimento religioso de Juazeiro inspirava-se principalmente na rígida moralidade do padre e em sua personalidade mística(22). Tais autores, entretanto, deixam de considerar que o Padre Cícero não era menos ortodoxo e zeloso do que a maioria de seus colegas que serviam na Vale do Cariri. Durante a sua capelania em Juazeiro entre 1872 e 1889, ele jamais se desviou da conduta esperada de um padre. Ele constituía um leal apoio ao plano de seu Bispo de construir um seminário no Crato. A pedido de seus superiores, estabeleceu em Juazeiro certo número de modernas associações religiosas, tais como a Sociedade de São Vicente de Paula, que unia os seus paroquianos a associações semelhantes em outras partes do Estado e da Nação. Finalmente, como seus zelosos colegas do interior, ele estabeleceu e dirigiu a sua própria comunidade de *beatos* e *beatas*(23).

Que verdade existe, então, em afirmar que o alegado milagre de Juazeiro fora obra de um único homem e sua crédula massa de “fanáticos”? É verdade que em março de 1889 o Padre Cícero viu-se envolvido num suposto milagre. A hóstia que ele administrava a uma *beata* de Juazeiro transformou-se subitamente em sangue — que se acreditou ser o sangue de Cristo. Todavia, outros sacerdotes que não o Padre Cícero, tornaram público e exploraram este milagre. Eles organizaram peregrinações a Juazeiro, vindas de distantes recantos do Nordeste, e encheram a imprensa brasileira e estrangeira de notícias sobre a “divina” ocorrência(24).

Neste caso, igualmente, vários fatos demonstram que, desde o início, o movimento de Juazeiro tinha as suas raízes profundas, não no povo, mas no clero. De 1889 até 1891, doze padres do Vale do Cariri, motivados em parte pela fé zelosa e pela hostilidade para com a Maçonaria, o Positivismo e o Protestantismo, defendiam ardentemente os milagres de Juazeiro. Eles encontram seus primeiros e mais resolutos seguidores entre os proprietários de terra, comerciantes e profissionais católicos locais e só posteriormente entre as classes baixas. Em dezembro de 1891, vinte padres na Diocese do Ceará — quase 20% do número total — apoiavam o milagre. Dom Joaquim José Vieira, Bispo do Ceará, que fez essa estimativa, temia que um *cisma* já tivesse ocorrido em seu rebanho(25). Entre esses padres brasileiros natos, havia eruditos teólogos, educados na Europa, que eram íntimos assessores do Bispo e para quem a tutela exercida pelos europeus sobre o Catolicismo

brasileiro constituía uma questão melindrosa(26). Estes comentários são suficientes para mostrar que o movimento de Juazeiro, ulteriormente “popularizado” por infinitas ondas de peregrinos e curiosos, originou-se e evoluiu dentro de uma estrutura eclesiástica.

Examinemos agora os contextos econômico e político em que Canudos e Juazeiro se desenvolveram. Ambos os movimentos se deram em um período crítico da história econômica do Nordeste. De 1877 a 1915, quatro grandes secas atingiram a região, prejudicando a produção agrícola durante 12 dos 38 anos. Entretanto, a seca sozinha não constituía a causa do infortúnio regional. Somente quando ela é considerada em relação à concorrência alta do café no Sul e da borracha no extremo Norte é que o verdadeiro problema do Nordeste se torna aparente. As novas áreas com seu desenvolvimento rápido retiravam a força de trabalho da região. Sem mão-de-obra barata e abundante as atividades econômicas tradicionais do Nordeste — algodão e gado — foram ameaçadas de extinção(27). Apesar dos esforços sistemáticos dos Governos estaduais para manterem a mão-de-obra da região, evitando a sua emigração para as distantes zonas da borracha e do café, o déficit de trabalhadores permaneceu crônico no Nordeste até os primeiros anos da década de 20(28).

Dada esta situação, a capacidade do Conselheiro e do Padre Cícero para atrair “peregrinos” para as regiões carentes de mão-de-obra da Bahia e do Ceará (onde eles permaneciam como trabalhadores) constituía um equivalente do poder político. Sob o sistema político republicano do Nordeste, dominado pelo *coronel-fazendeiro*, os trabalhadores representavam uma riqueza potencial e votos(29). Tanto Conselheiro quanto Padre Cícero, a despeito de suas controvertidas crenças religiosas, eram cortejados pelas elites políticas locais. Uma vez que os políticos locais eram sensíveis ao Estado e às pressões nacionais, os dois líderes religiosos tornaram-se rapidamente peões e potentados nos negócios nacionais.

Durante os dezessete anos anteriores ao estabelecimento de Canudos em 1893, o Conselheiro constituía um bem tanto para os curas quanto para os *coronéis* dos sertões baianos. Existe forte evidência de que, além de prestar serviços à Igreja, ele ajudava freqüentemente os coronéis locais, os quais apreciavam bastante os açudes e estradas que o *beato* construía para eles, e, acima de tudo, a mão-de-obra fornecida pelos trabalhadores que o Conselheiro mantinha bem disciplinados(30). Durante este período, contudo, é extremamente difícil determinar que pontos de vista políticos o Conselheiro deve ter sustentado e como eles podem ter afetado as suas relações com os políticos locais.

Afirmou-se que em Bom Conselho, em 1893, o Conselheiro mostrou dramaticamente as suas cores políticas. Ao queimar decretos sobre impostos em praça pública, ele condenou a República. De acordo com Euclides da Cunha, o Conselheiro não apenas detestava os novos impostos, mas também “encarava a República com um olhar hostil e pregava consistentemente a

rebelião contra as novas leis”(31). É bastante significativo que esse ato insidioso não tenha provocado uma imediata represália da parte dos políticos sertanejos locais. Somente depois de certa dilação foi enviado de Salvador um contingente de trinta homens da Polícia Estadual para prender o Conselheiro e dispersar os seus seguidores. A polícia encontrou o beato em Masseté; depois de breve escaramuça, o Conselheiro e seus partidários retiraram-se para as distantes colinas de Canudos(32).

O episódio de 1893 em Bom Conselho suscita importantes questões acerca da política do Conselheiro. Opunha-se ele à República entre 1889 e 1893, como argumenta Euclides da Cunha? Se tal ocorria, por que somente em 1893, três anos e meio depois da proclamação da República, agiram as autoridades contra ele? A ausência de respostas satisfatórias(33) tem obscurecido desde muito a conexão entre o movimento sertanejo do Conselheiro e a mudança na situação política em Salvador. Se pudermos demonstrar a existência de tais relações, então as razões para o estudo do “messianismo” como parte integrante da estrutura política nacional podem avançar um passo a mais.

A fogueira de Conselheiro dos decretos de impostos, em Bom Conselho, seguiu-se imediatamente de momentosa divisão na liderança do sistema unipartidário que governava a Bahia tranquilamente desde 1889(34). O monolítico Partido Republicano Federalista da Bahia (PRF-B) cindiu-se em dois em maio de 1893, quando Luiz Vianna (logo depois feito Governador da Bahia) rejeitou a liderança de seus tradicionais aliados, José Gonçalves e Cícero Dantas Martins (Barão de Geremoabo). Tal rompimento ocorreu durante uma sessão do meio do ano da legislatura baiana, até então virtualmente um clube social de amigos com mentalidade semelhante. O controle sobre os municípios do Estado foi a controvérsia maior(35). Como consequência dessa cisão partidária, o sectarismo irrompeu violentamente através dos sertões enquanto Viannistas e Gonçalvistas lutavam para assegurar aliados locais(36).

Na região de Canudos, tradicional domínio do Barão de Geremoabo (um Gonçalvista), a queima dos decretos de impostos pareceu tratar-se de uma tática geral empregada pelos partidários da minoria Viannista(37). A rebeldia do Conselheiro em relação à República parece ser um dos vários atos facciosos em apoio a Vianna. Ao contrário, o subsequente despacho da Polícia para Masseté, em 1893, surge como uma tentativa dos oponentes de Vianna, os quais detinham no momento a maioria na Assembléia, a fim de eliminar o aliado sertanejo de seu inimigo. Mesmo que o Conselheiro fosse totalmente ignorante do significado político de sua ação, o grande proprietário rural da redondeza, o Barão de Geremoabo, não o era.

O incidente de Masseté foi explorado na Assembléia baiana pelos Gonçalvistas, o que forçou o Conselheiro a buscar em Canudos um refúgio “onde a polícia jamais pudesse econtrá-lo...”(38). Todavia, mesmo na dis-

tante Canudos, o Conselheiro não escaparia das conseqüências da rápida mudança havida na política baiana. Nem poderia a Igreja, repetidas vezes acusada de inspirar e apoiar politicamente o "fanatismo" partidário nos sertões, permanecer publicamente indiferente a Canudos. A fim de rebater tais acusações, o arcebispo Jerônimo enviou, em 1895, dois capuchinhos italianos a Canudos(39). De início, os frades foram bem recebidos pelo Conselheiro, que lhes permitiu atender às necessidades espirituais da crescente população. Contudo, quando se tornou manifesta a sua missão política de convencer o povo sobre a legitimidade da República e de persuadi-lo a dispersar-se, os frades foram repelidos. Em maio de 1895, quando de seu retorno, os missionários divulgaram um relatório em que condenavam Canudos como uma seita tanto "política" quanto "religiosa". Isso permitiu que a imprensa radical do Rio de Janeiro suscitasse pela primeira vez o espectro de tramas "restauracionistas" e estigmatizasse Canudos como um reduto do monarquismo(40).

Entretantes, Vianna vencera seus inimigos políticos nas eleições. Desde 1894, seus oponentes repetidamente o acusavam de explorar o movimento do Conselheiro para os seus fins políticos. Tais acusações intensificaram-se quando Vianna tomou posse como Governador da Bahia, em maio de 1896(41). Cinco meses mais tarde, Vianna hesitou propositadamente em enviar uma pequena força policial contra o Conselheiro, apesar de um pedido urgente enviado pelos oficiais do interior. Conseqüentemente, os adversários do Governador o denunciavam, alegando que ele tencionava usar o Conselheiro nas eleições marcadas para dezembro de 1896. Quando Vianna finalmente cedeu às pressões e enviou as tropas, seus adversários o acusaram de não desejar efetivamente destruir Canudos. Eles sustentavam que Vianna queria apenas dispersar os seguidores do Conselheiro; estes, por seu turno, podiam molestar os proprietários de terra locais que se opunham ao Governador(42). Notícias da surpreendente derrota das tropas federais em Uauá chegaram a Salvador em fins de novembro. A população da Capital juntou-se então aos oponentes de Vianna exigindo o sangue do Conselheiro. O Governador, temeroso de que os oficiais federais sediados em Salvador reclamassem a destruição de Canudos como um pretexto para intervir nos negócios baianos, reorganizou imediatamente sua estratégia política(43). Mais seguro então de sua autoridade em Salvador, Vianna convenientemente sacrificou suas ambições políticas no sertão. Com o sucessivo envio de tropas federais para Canudos, depois de janeiro de 1897, a política de messianismo na Bahia foi transformada em política de militarismo de cunho nacional. Em outubro a República triunfava em Canudos.

Ainda mais do que Canudos, o caso de Juazeiro revela a mútua influência dos movimentos messiânicos e das estruturas nacionais. A Igreja, num sentido organizacional, desempenha importante papel ao integrar esse movimento num contexto mais amplo. Isso foi possível porque a Igreja era uma instituição local que simultaneamente fazia parte do Estado e de uma ordem nacional e internacional.

Já vimos como o movimento de Juazeiro se originou com o clero do Vale do Cariri em 1889. A crença dos padres de que a hóstia se transformara divinamente em sangue do Cristo e seu desejo de ver a Igreja legitimar esse milagre necessariamente os levaram a defender a sua causa dentro da burocracia eclesiástica. Assim, as formalidades processuais do direito canônico desviavam freqüentemente conflitos diretos entre religiosos dissidentes de Juazeiro e seus Bispos que negavam a validade do "milagre". Porque o clero podia legalmente recorrer das decisões de seus superiores a uma autoridade mais alta dentro da Igreja, freqüentes vezes as ações dos Bispos locais mostravam-se inconclusivas.

À luz desses fatos, a afirmação de Maria Isaura P. de Queiroz de que o fenômeno de Juazeiro desenvolveu-se em resposta às condições de que eram peculiares à sua própria sociedade "fechada" é inexata tanto empírica quanto teoricamente(44). Certos processos eclesiásticos ligavam o distante povoado de Juazeiro às estruturas nacionais de poder tanto políticas quanto eclesiásticas. Em 1892, Dom Joaquim Vieira, segundo Bispo do Ceará e um firme oponente do milagre, suspendeu parcialmente Pe. Cícero de ordens. Em represália, alguns dos partidários do clero viajaram a Roma e requereram à Cúria que declarasse verdadeiro o milagre de Juazeiro e vindicasse desse modo o padre suspenso. Em 1894, quando Roma finalmente condenou o milagre, o Pe. Cícero e seus amigos apelaram diretamente para o Papa a fim de reabrir o caso. Durante os anos subsequentes, os dissidentes de Juazeiro reagiram de várias maneiras às ameaças de excomunhão e aos decretos de interdição. Usaram associações religiosas de leigos lá existentes para angariar fundos a fim de possibilitar o envio de emissários aos provisoros em Petrópolis, no Rio e em Roma(45). Prepararam também artigos para a imprensa religiosa e secular e expediram incessantes petições a Bispos, Cardeais e Papas com o fim de obter a reintegração do Pe. Cícero como padre. Em 1898, o próprio Pe. Cícero viajou a Roma. Ainda que fossem crescentes as suas esperanças de uma vindicação futura, ele malogrou em obter a anulação de sua suspensão naquela ocasião.

A constante tensão entre a hierarquia e o Pe. Cícero a respeito tanto de seu *status* sacerdotal quanto das crescentes práticas religiosas "não ortodoxas" de Juazeiro, foi um fator importante na determinação de sua entrada involuntária na política. A relutância dos padres em continuar a seu lado depois da condenação de Roma em 1894 levou o Pe. Cícero a buscar o apoio dos *coronéis* locais e dos profissionais para a sua reintegração clerical. Em 1895, enquanto preparava uma defesa contra recentes acusações episcopais, o Pe. Cícero enviou um apelo a todos os chefes políticos do Vale do Cariri. Tais petições solicitavam a cada *coronel*, independentemente de sua posição política, que atestasse por escrito a sua integridade pessoal e sacerdotal, a sua devoção à Igreja e às suas doutrinas, a fidelidade religiosa dos habitantes de Juazeiro e a sua própria obediência às leis da Nação. Esses apelos, embora destinados a preencher um objetivo eclesiástico, constituíam também

um importante contrato político. Em troca do apoio bipartidário de todos os *coronéis* do Vale, Pe. Cícero implicitamente prometia a sua neutralidade política(46).

Durante a primeira década do século vinte, a posição de neutralidade do Pe. Cícero acarretou não intencionalmente o crescimento do povoado de Juazeiro como uma força política central no Vale. Noutras partes dessa região estouravam lutas políticas. Entre 1900 e 1909, nove dos chefes municipais do Vale foram violentamente depostos(47). Mas porque Juazeiro era um território neutro, tornou-se um refúgio para os rivais políticos dos municípios vizinhos. Famílias de campos políticos opostos fugiam para lá em busca de proteção(48).

Durante aquela década Juazeiro prosperou. Casas comerciais estabeleceram-se em caráter permanente; novas colheitas de exportação — tais como a borracha de *manicoba* — desenvolveram-se; a força de trabalho expandiu-se e manteve-se livre das circunvizinhas guerras dos *coronéis*. Os exilados políticos vindos das cidades vizinhas lá fixaram residência e as ambições pela autonomia política de Juazeiro cresceram(49). Mas o Pe. Cícero pessoalmente não tinha ambições políticas. O Governador do Ceará o teria reconhecido como chefe político do seu município, porém o clero objetou, pois considerava Juazeiro como uma cidade de Deus e não uma cidade do homem.

Que explica então a entrada ativa do padre na política em 1908? Alguns escritores sustentam que isso remonta à chegada em Juazeiro de Floro Bartolomeu, médico baiano politicamente ambicioso, e de Adolfo Van den Brule, um engenheiro de minas francês(50). Esses dois aventureiros, interessados em explorar jazidas de cobre descobertas em propriedade adquirida pelo Pe. Cícero, começaram a sondar o terreno com a permissão do padre. Um conflito armado resultou daí entre Floro e seus companheiros e o anterior proprietário da terra. O Pe. Cícero foi responsabilizado pelas ações de Floro. Desde então, segundo os autores citados, o padre não teve outro recurso senão engajar-se ativamente na política do Vale(51).

Em minha opinião, um fator adicional deve ser considerado se se quer compreender adequadamente tal episódio. Em princípios de 1908, rumores chegaram ao Pe. Cícero de que Roma tencionava erigir uma nova diocese no interior do Ceará. Crato parecia uma escolha provável para a sede do novo Bispado. Desde 1892, Crato — a cerca de 600 quilômetros da costa, mas apenas a 12 quilômetros de Juazeiro — era o posto avançado do Bispo nos sertões. Foi do Crato que as censuras e sanções eclesiásticas contra Juazeiro emanaram. Evidentemente, um bispado no Crato poderia frustrar para sempre a esperança de reintegração eclesiástica do Pe. Cícero.

Por conseguinte, não era de estranhar que o Pe. Cícero solicitasse a Roma o estabelecimento da nova diocese em Juazeiro. É provável que ele tenha determinado a exploração das minas de cobre com o fim de confirmá-las como patrimônio da futura "diocese do Cariri" com sede em Juazeiro. Em meados de 1909, ele chegou a viajar ao Rio e Petrópolis a fim de falar com

o Núncio Apostólico a esse respeito(52). Em julho de 1909, no entanto, depois do seu retorno a Juazeiro, a Hierarquia do Ceará tornou clara a sua total oposição ao plano do Pe. Cícero. O Bispo auxiliar do Ceará visitou o Crato e pregou na matriz contra o "fanatismo" de Juazeiro. Desvaneceram-se quaisquer esperanças de que Juazeiro pudesse tornar-se diocese e que o Pe. Cícero fosse reintegrado nas ordens sacras(53).

Entrementes, Floro Bartolomeu tinha ascendido ao ápice da pirâmide social de Juazeiro. Sua pena hábil defendia brilhantemente o velho e solitário padre contra os ataques lançados regularmente do Crato. Depois de 1910, Floro estava entre aqueles que de modo persuasivo instavam o Pe. Cícero a que trabalhasse pela autonomia política de Juazeiro. Somente por meio de uma ação política, argumentava ele, poderiam o padre e sua cidade defender-se contra uma Igreja hostil cujo representante no Crato breve vestiria a púrpura. É à luz desse problema eclesiástico que devemos compreender a entrada ativa do Pe. Cícero na política depois de 1910, a conquista da autonomia política de Juazeiro como município em 1911 e a sua subsequente elevação ao *status* de comarca em 1914.

Justamente quando considerações eclesiásticas externas impeliram o movimento de Juazeiro para a política, a decisão de fazer a campanha em favor de sua autonomia instigou a intervenção das ainda mais poderosas forças políticas externas nos assuntos locais. O preço da autonomia foi a integração de Juazeiro nas estruturas políticas existentes na região, no Estado e na Nação. Tal processo pode ser sumariamente descrito.

A Assembléia Legislativa do Ceará tinha de aprovar o *status* de vila para Juazeiro. Quando isso ocorresse, Crato e Barbalha, os dois municípios contíguos a Juazeiro, perderiam território. Desde o "milagre" de 1889, ambas as cidades aproveitaram-se econômica e politicamente do meteórico crescimento da "cidade santa". Em julho de 1911, o Governador do Estado e chefe do dominante Partido Republicano Conservador do Ceará (PRC-C), Antônio Pinto Nogueira Accioly, orientou com sucesso a votação para a elevação de Juazeiro à vila através da Assembléia Estadual (que ele e seu partido controlavam desde 1896). Entretanto, Accioly encontrou dificuldade em apaziguar Crato e Barbalha — dois leais suportes do PRC-C — quanto às suas perdas territoriais, econômicas e políticas. Além disso, outros chefes municipais do Vale do Cariri ficaram desconfiados com esse desfecho. A autonomia de Juazeiro recentemente conquistada constituía uma confirmação da superior posição econômica e demográfica da cidade tanto quanto do excessivo prestígio político do Pe. Cícero. Isso podia levar a perturbações no tradicional equilíbrio de poder na região. Accioly, então, sancionou vivamente esforços locais para convocar uma conferência dos dezessete chefes municipais do Vale em outubro de 1911. Reunindo-se em Juazeiro (sob a alegativa de assistirem à inauguração pública da nova vila) os dezessete sustentáculos do PRC-C lançaram o então célebre "Pacto dos Coronéis"(54). Esse acordo formal — único fios anais da política regional brasileira —

obrigava os signatários a manter o *status quo* na política do Vale e a fortalecer os laços pessoais e políticos dos participantes. Finalmente, num esforço para dar consistência ao pacto e para garantir o interesse da região nos benefícios políticos do poder estadual, os dezessete coronéis se empenharam em "manter solidariedade incondicional a S. Excia. o Dr. Antônio Pinto Nogueira Accioly, nosso honrado chefe, e, como políticos disciplinados, obedecer incondicionalmente às suas ordens e determinações".

Esse pacto também assegurava aos políticos locais e estaduais que Juazeiro (sob a égide do Pe. Cícero e de Floro Bartolomeu) empregaria seu crescente poder político no interesse do PRC-C (cujos 15 anos de dominação "oligárquica" tornavam-se crescentemente molestos à emergente burguesia comercial de Fortaleza, a litorânea capital do Ceará). O pacto também impedia que o relutante Pe. Cícero rejeitasse no início de janeiro de 1912 a sua indicação pelo PRC-C para a terceira Vice-Presidência do Estado. Assim, em troca da autonomia de Juazeiro, Accioly astuciosamente levou para as fileiras do seu partido um dos mais populares cabos-eleitorais da história nordestina.

De repente, em meados de janeiro de 1912, Accioly foi violentamente deposto por uma coalisão de comerciantes de Fortaleza e seus simpatizantes no seio do comando militar brasileiro. Os partidários do PRC-C, tanto no Ceará quanto em seu exílio no Rio, resolutamente depositaram suas esperanças no retorno ao poder com a vitória eleitoral do Pe. Cícero na segunda metade de 1912. Com relutância, o padre — agora terceiro Vice-Presidente do Ceará — viu-se lançado ao papel de salvador do partido.

Durante o ano de 1913, os atos hostis do novo Governador do Ceará, coronel Marcos Franco Rabello, convenceram o Pe. Cícero de que a sobrevivência de Juazeiro estava agora em perigo. Em Juazeiro, o partido de Franco Rabello atreveu-se mesmo a apoiar uma facção de proprietários rurais e comerciantes que tentava desafiar o padre e os seus correligionários do PRC-C.

Em dezembro de 1913 e janeiro de 1914, o Pe. Cícero aquiesceu relutante a uma conspiração planejada meses antes por uma tríplice aliança forjada no Rio de Janeiro. Floro Bartolomeu, os exilados do PRC-C no Rio e o homem-forte da política no Brasil, o senador Pinheiro Machado, fizeram um pacto para depor Franco Rabello(55). A chave do plano sedicioso ficava com o Pe. Cícero. Ele tinha de chamar às armas tanto os *coronéis* do Vale quanto os seus próprios "romeiros" para ser bem sucedido no plano. Quando Franco Rabello ameaçou enviar sua polícia estadual a Juazeiro, o padre finalmente consentiu na conspiração, crente de que só uma ação armada poderia então salvar a sua "cidade santa" e o estado do Ceará(56).

O movimento sedicioso de fevereiro a março de 1914 foi liderado por Floro Bartolomeu e teve o apoio militar, financeiro e político do Governo Federal. Ainda que só parcialmente restaurado o poder do PRC-C no Ceará,

a subsequente ascensão tanto de Floro quanto do Pe. Cícero na política nacional confirma a crescente interação e integração do poder nacional e local.

O relato precedente sobre Juazeiro e Canudos fornece ampla prova conceptual e factual de que as origens e o desenvolvimento do messianismo não podem ser compreendidos senão como parte integrante tanto da história nacional brasileira quanto das estruturas nacionais emergentes que começam a operar efetivamente antes de 1930.

Traduzido por Eduardo Diatay Bezerra de Menezes

NOTAS

- (1) A discussão sobre Canudos, neste texto, se esboça abundantemente a partir da versão inglesa do clássico literário brasileiro de Euclides da Cunha, *Os Sertões (Rebellion in the Blacklands)*, Chicago, 1944). Sua imagem distorcida do místico, Antônio Conselheiro, é parcialmente corrigida em Abelardo Montenegro, *Antônio Conselheiro* (Fortaleza, 1954). Para uma bibliografia adicional sobre Canudos, ver nota 5.
- (2) A bibliografia sobre o Padre Cícero e Juazeiro é extensa. Somente algumas fontes são indicadas aqui. Entre as de caráter sensacionalista estão Alencar Peixoto, *Joazeiro do Cariry* (Fortaleza?/1913) e Edmar Morel, *Padre Cícero — o Santo do Juazeiro* (Rio de Janeiro, 1946). O lugar do Pe. Cícero no folclore brasileiro é tratado em Luís da Câmara Cascudo, *Vaqueiros e Cantadores* (Porto Alegre, 1939) e Leonardo Motta, *Cantadores* (Fortaleza, s/d.). Tendenciosos, porém valiosos relatos de testemunhas oculares de Juazeiro, são Xavier de Oliveira, *Beatos e Cangaceiros* (Rio de Janeiro, 1920) e Manoel Diniz, *Mistérios ao Joazeiro* (Juazeiro, 1935). Um ardoroso restabelecimento da controvérsia eclesiástica gerada pelo milagre de Juazeiro é o tema de recentes estudos de Antônio Gomes de Araújo, "Apostolado do Embuste", *Itaytera Crato*, II (1956), 3-36 e seu "À margem de 'À margem da História do Ceará'", *Itaytera*, VIII (1962), 5-19. Um ponto de vista oposto é sustentado por outro padre, Azarias Sobreira, *Em defesa de um abolicionista* (Fortaleza, 1956) e em sua recente série de artigos intitulada "Padre Cícero, enigma de ontem e de hoje", que apareceu no jornal *O Povo*, de Fortaleza, entre outubro de 1965 e fevereiro de 1966. Entre os estudos psicológicos sobre o Padre Cícero estão Manuel do Nascimento Fernandes Távora, "O Padre Cícero", *Revista do Instituto do Ceará* (doravante citada como RIC), 57 (1943), 266-281; e Lourenço Filho, *Joazeiro do Padre Cícero* (São Paulo, 1926). Entre os estudos críticos pioneiros estão: Joaquim Alves, "Juazeiro, cidade mística", RIC, 62 (1948), 73-101; e Abelardo Montenegro, *História do Fanatismo religioso no Ceará* (Fortaleza, 1959).
- (3) Para uma excelente crítica destas concepções, ver o importante estudo de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (São Paulo, 1965).
- (4) Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos* (Rio de Janeiro, 1963), Parte I, 9-71, discute o conceito de "fanatismo", suas origens e sua falta de utilidade como instrumento ou categoria de análise.
- (5) Queiroz, *O Messianismo...*, 283. Consultar sua bibliografia para a extensa literatura que existe sobre o tema do messianismo; também sua

- bibliografia sobre Canudos. Uma análise pioneira do messianismo em Juazeiro é a de Montenegro, *História do Fanatismo religioso no Ceará*.
- (6) Existe substancial desacordo sobre a natureza ideológica dos movimentos messiânicos. Queiroz, *O Messianismo...*, 307, argumenta que eles podem ser reformistas ou conservadores em relação aos valores e à ordem política existente, mas nunca revolucionários. Facó, *Cangaceiros...*, cap. 5, encara-os como constituindo uma reação de classe, ora passiva ora ativa, contra as estruturas dominantes. Um trabalho recente que também trata desse problema — baseado num estudo de caso da revolta do “Contestado” no Sul do Brasil — é o de Maurício Vinhas de Queiroz, *Messianismo e Conflito Social (A Guerra Sertaneja do Contestado, 1912-1916)* (Rio de Janeiro, 1966).
 - (7) A opinião de Euclides da Cunha segundo a qual Canudos representou um conflito entre duas sociedades, uma litorânea e a outra sertaneja, é inteiramente rejeitada por Queiroz (*O Messianismo...*, 321-327). Uma apresentação mais recente e sofisticada da teoria da unidade múltipla da sociedade brasileira está em Jacques Lambert, *Os Dois Brasis* (Rio de Janeiro, 1959). Uma crítica importante da tese da sociedade “dual” ou “múltipla” encontra-se em Rodolfo Stavenhagen, “Seven Erroneous Theses about Latin America”, *New University Thought*, IV, n.º 4 (1966-1967), 25-39.
 - (8) Queiroz, *O Messianismo...*, 321.
 - (9) O relato das atividades do Pe. Ibiapina está baseado em Celso Mariz, *Ibiapina — um apóstolo do Nordeste* (João Pessoa, Paraíba, 1942). Uma excelente discussão sobre as Casas de Caridade no Vale do Cariri se encontra em José de Figueiredo Filho, “Casa de Caridade do Crato, Fruto do Apostolado Multifforme do Pe. Ibiapina”, *A Província do (Crato)*, III (1955), 14-25.
 - (10) Para dados a respeito de Dom Luiz Antônio dos Santos e do papel reformista do clero mineiro e paulista no Nordeste do Brasil, ver *Album Histórico do Seminário Episcopal do Ceará* (Fortaleza, 1914). Sobre o papel do Padre Cícero no planejamento e construção do Seminário do Crato, ver *Album do Seminário do Crato* (Rio de Janeiro, 1925), 30-32.
 - (11) Sobre o período de Dom Luiz como Arcebispo da Bahia, ver Arnold Wildberger, *Os Presidentes da Província da Bahia* (Salvador, 1949), 684.
 - (12) Contrariamente aos pontos de vista predominantes, a “questão religiosa” de 1870, durante o Império — o aprisionamento dos bispos antimaçônicos do Pará e da Bahia pelo Imperador Dom Pedro II — teve efeitos sérios e duradouros nos sertões. No Ceará, por exemplo, petições de protesto contra os atos do Imperador conseguiram 5 000 assinaturas. Dom Luiz enviou cartas encorajadoras a Leandro Bezerra de Menezes, deputado imperial que defendia no Parlamento Nacional a causa da Igreja contra o Império. Para a correspondência entre Leandro e Dom Luiz, ver o trabalho de seu neto, Geraldo Bezerra de Menezes, *Homens e Idéias à Luz da Fé* (2.ª ed., Rio de Janeiro, 1959), 194-209.
 - (13) Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 17-19.
 - (14) Da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, 133, 136-137.
 - (15) *Ibid.*, 125-129.
 - (16) *Ibid.*, 137.
 - (17) *Ibid.*, 138-139. Um relato mais minucioso da extradição do Conselheiro para o Ceará é fornecido por Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 25.
 - (18) Como no Ceará, Dom Luiz procedeu à “reforma do seminário arqui-diocesano” em Salvador. Para uma informação adicional, ver o seu

- obituário publicado em Guilherme Studart, *Datas e Factos para a História do Ceará* (3 vols., Fortaleza, 1896-1924), III, 26.
- (19) Da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, 134. É verdade que o Conselheiro criticou padres em 1876, 1886 e 1887. Essa crítica, porém, parece ter sido dirigida contra sacerdotes individuais que se tinham aproveitado indevidamente dele, e não, contra a estrutura e a doutrina da Igreja. Sobre o assunto, consultar Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 23-25.
- (20) Para o testemunho dos dois sobreviventes — Pedrão e Manuel Ciríaco — consultar *ibid.*, 32. As memórias do terceiro sobrevivente estão reproduzidas com algum embelezamento em Nertan Macedo, *Memorial de Vilanova* (Rio de Janeiro, 1964). Nelas, Honório Vilanova, irmão de Antônio, o famoso comerciante e guerrilheiro de Canudos, afirma que uma das razões que o fizeram levar a sua família para viver em Canudos foi o fato de que lá “a fé em Deus coexistia com mistérios simples e humanos”, 31. Para dados biográficos sobre Antônio Vilanova, consultar Azarias Sobreira, “Vilanova e Antônio Conselheiro”, *RIC*, 62 (1948), 218-220.
- (21) Montenegro, *Antônio Conselheiro*, declara que o Conselheiro “não agia porque fosse um monarquista, mas porque o novo regime separara a Igreja do Estado”, 34. Sobre o papel de um certo Frei Agripino que incitou o Conselheiro a pregar contra a República e sobre o abandono do Conselheiro da parte dele e de outros padres depois de 1895, ver *ibid.*, 15-16. Sobre a oposição do clero às leis republicanas referentes ao casamento civil, consultar José Maria Bello, *A History of Modern Brazil, 1889-1964* (Stanford, 1966), 69.
- (22) As “visões” do Pe. Cícero são discutidas em Diniz, *Mistérios*, 10 e ss. O ponto de vista de que Pe. Cícero, como personalidade, inspirou o movimento de Juazeiro é expresso primeiramente em Gomes de Araújo, “Apostolado...” e “À margem...”, e, com pequenas variantes, em Lourenço Filho, *Joazeiro do Padre Cícero*.
- (23) A sede local da Sociedade de São Vicente de Paula, de Juazeiro, foi fundada aos 18 de fevereiro de 1888; oito meses mais tarde, um ramo local do Apostolado da Oração foi também fundado. Ver Studart, *Datas e Fatos*, II, 356.
- (24) Monsenhor Francisco Monteiro, Reitor do Seminário do Crato, foi o primeiro a proclamar publicamente o “extraordinário acontecimento” de um milagre em Juazeiro. Em julho de 1889, ele organizou a primeira romaria do Crato a Juazeiro e no final do ano publicou um artigo, num jornal de São Paulo, sobre este acontecimento. Para dados relativos a este e a outros aspectos da “questão religiosa de Juazeiro”, consultar os documentos publicados em: Irineu Pinheiro, *Efemérides do Cariri* (Fortaleza, 1963); Irineu Pinheiro, *O Juazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914* (Rio de Janeiro, 1938); e “Documentos sobre a questão religiosa do Juazeiro”, *RIC*, 75 (1961), 266-297.
- O “milagre” e o movimento de Juazeiro são o objeto de quatro cartas pastorais expedidas por Dom Joaquim José Vieira, segundo Bispo do Ceará, em 1893, 1894, 1897 e 1898; elas são publicadas em Nertan Macedo, *O Padre e a Beata* (Rio de Janeiro, 1961), 137-190.
- (25) Carta de Dom Joaquim José Vieira a Dom J. Arcoverde, de 28 de dezembro de 1891, no *Arquivo do Bispado do Crato*, Crato, Ceará (citado doravante como ABC).
- (26) Francisco Ferreira Antero e Glycério da Costa Lobo — ambos naturais do Ceará, íntimos colaboradores de Dom Joaquim e várias vezes can-

- didatos ao posto de bispo — foram escolhidos a dedo por Dom Joaquim para investigar os milagres de Juazeiro. Subseqüentemente, os dois lançaram sua sorte com a causa dos dissidentes de Juazeiro. Em correspondência inédita de Antero e Costa Lobo — encontrada em ABC e Arquivo do Colégio Salesiano "Dom João Bosco", Juazeiro do Norte, Ceará (doravante citado como ACS) — existe forte crítica feita aos Padres Lazaristas franceses. Para dados biográficos sobre os dois padres, consultar o *Album Histórico*; Mons. José Quinderé, "História Eclesiástica do Ceará", in Raimundo Girão e Martins Filho (eds.), *O Ceará* (Fortaleza, 1939), 351-367; e Hugo Vítor Guimarães, *Deputados Provinciais e Estaduais do Ceará* (Fortaleza, 1952), 260.
- (27) A discussão acima sobre as relações entre as transformações da economia nacional e os movimentos de Canudos e de Juazeiro está baseada em Facó, *Cangaceiros*, 29-37.
- (28) A crise da força de trabalho aparece vivamente refletida nas mensagens anuais dos Governadores nordestinos às suas respectivas assembleias provinciais ou estaduais. As do Ceará estão publicadas. O deficit de mão-de-obra na Bahia assistiu a crescentes esforços no sentido de atrair trabalhadores europeus para o Estado. Ver "O Estado da Bahia — notícias para o emigrante", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (doravante citada como RIGHBa), III, 10 (1896), 551-564.
- (29) O melhor estudo sobre *coronelismo* é de Víctor Nunes Leal, *Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil* (Rio de Janeiro, 1948). Um estudo recente sobre quatro *coronéis* nordestinos contemporâneos (baseado em entrevistas, relatos jornalísticos e outros dados históricos) é: Marcos Vinícius Vilaça e Roberto C. de Albuquerque, *Coronel, Coronéis* (Rio de Janeiro, 1965).
- (30) Da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, 136-137; 141.
- (31) *Ibid.*, 141.
- (32) Mesmo depois que o Conselheiro retirou-se para Canudos, houve deputados na Assembléia Legislativa da Bahia que o defenderam contra a brutalidade policial ou pelo menos argumentavam a favor de sua remoção física por meios não violentos. Ver Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 36-37.
- (33) Montenegro, *ibid.*, "explica" de maneira insatisfatória a ocorrência de 1893 alegando instabilidade geral nos sertões (p. 48), mas não fornece causas específicas para tal condição. Queiroz, *O Messianismo*, é ainda mais vaga: "A partir de determinado momento, houve também atritos com a administração pública..." (215). Euclides da Cunha faz meras alusões aos recentes decretos concedendo autonomia municipal (141), mas não mostra a relação entre esses decretos e a queima dos editos tributários feita por Conselheiro.
- (34) A divisão no sistema unipartidário da Bahia é amplamente discutida em Antônio Ferrão Moniz de Aragão, *A Bahia e os seus Governadores na República* (Bahia, 1923), 97-99.
- (35) *Ibid.* Além do conflito a propósito do controle dos municípios, a divisão originou-se também da rivalidade pessoal entre Gonçalves e Vianna por conta da candidatura do primeiro a uma cadeira no senado federal. Para esboços biográficos de Vianna e do Barão de Geremoabo, ver Antônio Loureiro de Souza, *Bahianos ilustres, 1564-1925* (Salvador, 1959), 124, 152.
- (36) Moniz de Aragão, *A Bahia*, 97-116.
- (37) Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 44. As fogueiras dos decretos tributários ocorreram em 1893 nos recém-criados municípios de Itapicuru, Soure e Amparo, do mesmo modo que em Bom Conselho. Os adeptos

- do Conselheiro foram encorajados a ajudar tais demonstrações por “pessoas que posteriormente se tornariam autoridades locais...”
- (38) Da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, 142.
- (39) *Ibid.*, 166-168.
- (40) Se a natureza política da missão dos frades não era manifesta desde o início, seu relatório condenando Canudos como uma seita “política” revelou-a definitivamente. O relatório transformava também o problema eclesiástico do Conselheiro e seus seguidores numa questão política; consultar Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 36. Quanto à reação “radical” no Rio de Janeiro, ver Bello, *History*, 150-151.
- (41) No decorrer de 1894 e 1895, o Conselheiro parece ter-se aliado aos suportes sertanejos de Luiz Vianna. Ele era visto como uma “ameaça às fazendas de gado de José Gonçalves e Cícero Dantas Martins, Barão de Geremoabo, ambos inimigos políticos...” de Luiz Vianna; in: Montenegro, *Antônio Conselheiro*, 48.
- (42) *Ibid.*, 49.
- (43) Inferências de que elementos do Exército possam ter feito mais do que um simples desejo a deposição de Vianna encontram-se no artigo apologetico de Deolindo Amorim, “Luiz Vianna”, in *RIGHBa*, 73, (1946), 303-312, 310-311.
- (44) Queiroz, *O Messianismo*, 320-321.
- (45) Em 1894, a Sociedade São Vicente de Paula de Juazeiro levantou fundos a fim de apelar da condenação dos milagres por Roma. Em 1895, uma nova organização, a Legião da Cruz, foi fundada em Juazeiro com o mesmo propósito por um devoto seguidor do Pe. Cícero, José Joaquim de Maria Lobo. A Legião, todavia, sofreu condenação episcopal em 1898. Para detalhes relevantes, consultar a carta pastoral de Dom Joaquim de 1898 in: Macedo, *O Padre e a Beata*, 178-190; e Eusébio de Sousa, “A vida da ‘Legião da Cruz’”, *RIC*, 29 (1915), 315-322.
- (46) Tais petições encontram-se em ACS; elas foram levadas pessoalmente a Petrópolis por José Joaquim de Maria Lobo.
- (47) Sobre as deposições no Vale do Cariri, consultar Pinheiro, *O Joazeiro*, 180-184. Esses acontecimentos não foram isolados; eles ocorreram durante o período em que a “política dos Governadores” prevalecia nos governos estaduais com a sanção pública do Presidente da República, Campos Sales.
- (48) Juazeiro era um território neutro entre 1900 e 1909 conforme atestam muitos documentos inéditos que se encontram em ACS.
- (49) O único relato fidedigno, publicado, de tentativa inicial de autonomia política de Juazeiro está em Cícero Coutinho, “A Independência do Joazeiro”, in *Jornal do Cariri*, I, n.º 1 (Juazeiro do Norte, Ceará), 23 de julho de 1950. A narrativa feita por Montenegro, *História*, 31-36, é deficiente exceto quanto à sua afirmativa grosso modo correta de que o Pe. Cícero entrou na política para ajudar a sua luta contra superiores eclesásticos, 53.
- (50) É esse o ponto de vista de Lourenço Filho, *Joazeiro*, e Azarias Sobreira, “O Revolucionário”, *Revista do Cinquentenário de Juazeiro do Norte* (Fortaleza, s/d.), 14-16. Para dados biográficos sobre Floro Bartolomeu, ver Azarias Sobreira, “Floro Bartholomeu — o caudilho bahiano”, *RIC*, 64 (1950), 193-202.
- (51) Para um relato pormenorizado do conflito da jazida de cobre, ver a carta de Floro in: Pinheiro, *O Joazeiro*, 165-167.
- (52) Um relato sumário do episódio do “Bispado do Cariri” consta de Pinheiro, *Efemérides*, 504-505.

- (53) Uma narrativa da denúncia do Bispo sobre o "fanatismo" de Juazeiro e do áspero conflito resultante, em que Floro defendeu o padre contra a hierarquia da Igreja, está contida num dos mais interessantes livros sobre Juazeiro: Floro Bartolomeu da Costa, *Joazeiro e o Padre Cícero (Depoimento para a história)* (Rio de Janeiro, 1923), 57. Uma visão expurgada da visita do Bispo Auxiliar ao Crato é fornecida por um padre (e seu companheiro da viagem), Mons. José Quinderé, *Reminiscências* (Fortaleza, 1957), 50-51.
- (54) O "Pacto dos Coronéis" encontra-se em Macedo, *O Padre e a Beata*, 120-123.
- (55) Floro assumiu publicamente a total responsabilidade pela organização da sedição de 1914; ver Bartholomeu, *Joazeiro*, 83, n.º 2. A deposição de Accioly em 1912 a de Franco Rabello em 1914 é separadamente examinada em dois trabalhos de Rodolpho Theóphilo: *A Libertação do Ceará* (Lisboa, 1914) e *A Sedição do Joazeiro* (São Paulo, 1922). Importantes documentos referentes à sedição estão em Pinheiro, *Efemérides*. Consultar também o esforço pioneiro de Abelardo Montenegro, *História dos Partidos Políticos Cearenses* (Fortaleza, 1965).
- (56) Para a própria explicação do Pe. Cícero sobre suas atividades políticas entre 1910 e 1914, ver suas "Últimas Vontades", escritas em 1924 e mencionadas em Macedo, *O Padre e a Beata*, 113-120.