

**ARTIGO**

**A GUERRA DE CANUDOS E OS SERTÕES DE EUCLIDES  
DA CUNHA: IMAGINÁRIO POPULAR  
E REVISÃO ACADÊMICA<sup>1</sup>**

*José Maria de Oliveira Silva\**

**RESUMO:** Este artigo analisa diferentes interpretações sobre a Guerra de Canudos que partem da tradição messiânica e milenarista presentes na obra “Os Sertões” de Euclides da Cunha. Agrupa essas visões em dois campos distintos: uma que busca através da oralidade reconstruir a memória popular sertaneja sobre o movimento e outra - de cunho acadêmico - que retoma aquele viés ampliando as perspectivas analíticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Guerra de Canudos; Messianismo; Conflito Cultural; Euclides da Cunha.

**ABSTRACT:** This article its focus on different interpretations on the Canudos War, which develop the messianic and millenarist tradition that is found in the book “Os Sertões” by Euclides da Cunha. It puts together these views in two distinct groups: one that searches, through the orality, to rebuild the Northeast backlands popular memory about the Canudos Movement and, the other one – which has an academic nature – that takes this bias and makes larger the analitical perspectives.

**KEY WORDS:** Canudos War; Messianism; Cultural Conflict; Euclides da Cunha.

<sup>1</sup> Este artigo retoma parte de minha tese de doutorado “Rever Canudos: historicidade e religiosidade popular (1940-1995)”, defendida na USP em 1996

\* Doutor em História Social, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Zem@infonet.com.br

## Introdução

O objetivo deste texto é analisar autores que retomam, ainda que sob novas roupagens, a *tradição messiânica e milenarista* presente em **Os Sertões**. Além dos estudos acadêmicos que privilegiaram o messianismo e o confronto cultural litoral/sertão, sobressaem os trabalhos dos folcloristas e estudiosos da cultura popular, como José Calasans, Odorico Távares, Nertan Macedo, Paulo Dantas, Abelardo Montenegro, Gustavo Barroso, Veríssimo de Melo, que desde os anos 40 empenharam-se em divulgar, pela primeira vez, os depoimentos dos sobreviventes do massacre.

Ao estabelecer a sua versão da Guerra de Canudos como um “refluxo” na história, Euclides da Cunha, na sua obra **Os Sertões**, concebia o homem sertanejo prisioneiro de suas credices e superstições. Influenciado pelo isolamento do sertão e pela religiosidade conservadora, o sertanejo mantinha padrões morais distintos da civilização litorânea. Na descrição densa da natureza medieval, a qual devia ser transformada pela modernidade, Cunha analisa os fatores sócio-econômicos, o sebastianismo como utopia que renasce constantemente para redimir as misérias do sertão e o cenário da luta. O medievalismo está presente em vários instantes do livro: seja na descrição do sistema de dominação vigente no sertão como “feudalismo degradado”, seja na identificação dos “vaqueiros sertanejos” como “cavalaria rústica”, seja na idéia de “armadura” simbolizando os trajes do vaqueiro ( GALVÃO, 1986:53). Essa maneira de ver, repercute em várias interpretações posteriores que buscam compreender o antagonismo cultural entre as duas sociedades.

É sintomático, portanto, que ele inicie a primeira parte de **Os Sertões** escrevendo sobre a *Terra*. O leitor atravessa, aos poucos, uma região desconhecida, vendo surgir, inicialmente, os pequenos povoados de Massaracá, Cumbe, Bom Conselho, Monte Santo; as raras fazendas de gado e os rios mais importantes da região – Vaza Barris, São Francisco, Itapicuru. Defronta-se com a vegetação espinhenta e inóspita de xique-xique, catingueiras, umburamas, umbuzeiros, faveleiras, angicos, cabeças-de-frades. A terra, amaldiçoada pelo criador, segundo Cunha, impõe um sofrimento extremado e constante aos seus habitantes. Na terra “desnuda”, somente em certas épocas do ano num “jogo de antíteses”, a aridez do solo “aspérrimo” dá lugar a uma vegetação exuberante, exercendo sobre o homem atração e repulsa. Para sobreviver neste deserto, só uma exigência: ser forte como o sertanejo.

Ao olhar para Monte Santo, local de intensa religiosidade devido às capelas da via sacra construídas pelo missionário Apolônio de Todi ao longo da serra Piquaraçá, encontra uma natureza acidentada: o traçado em direção ao norte das serras Grande e Atanásio que não seguem os caminhos do Vaza Barris e do Itapicuru, os rios intermitentes Bendegó e Caraíbas dependentes das estações chuvosas e, por fim, os contrastes entre os morros e as várzeas. Nesse sertão de cactos e pedras, chega a visualizar as ondulações próximas de Canudos, palco da Guerra.

Varada a estreita faixa de cerrados, que perlongam aquele último rio (Itapicuru, JM) está-se em pleno agreste, no dizer expressivo dos matutos: arbúsculos quase sem pega sobe a terra escassa, enredados de esgalhos de onde irrompem, solitários, cereus rígidos e salientes, dando ao conjunto a aparência de uma margem de desertos. E o *facies* daquele Sertão inóspito vai-se esboçando, lenta e impressionadoramente... (CUNHA, 1968: 13).

Embora a tradição euclidiana sobre a dicotomia sertão/litoral não seja homogênea ou uniforme, somente na década de 40 novos caminhos interpretativos são abertos na análise sobre a Guerra de Canudos. Até então, predomina a ideologia do argumento do fanatismo religioso e político e estereótipos classistas e racistas que projetavam uma imagem negativa dos sertanejos e de Conselheiro como “bandidos”, “fanáticos”, “agressivos” para justificar o massacre de Belo Monte como sendo uma comunidade monarquista pelas forças do exército. O fanatismo religioso e político associado à rebeldia canudense tornou conhecidas as expressões sobre Antônio Conselheiro como “gnóstico bronco” ou “grande homem pelo avesso” (Euclides da Cunha), como “caudilho religioso” (Sílvio Romero), “simples louco” (Nina Rodrigues), “esquizóide típico” (Xavier de Oliveira), “vagabundo religioso” ou “como velho besta, de maus bofes, que traído pela mulher, se fez devoto” (Araripe Jr.), que dominaram o panorama cultural.

Algumas dessas representações hostis e diversificadas sobre a figura do beato de Canudos ao identificarem condições sociais, culturais e familiares doentias, e denunciarem características comportamentais perniciosas, foram (são) importantes para construção da memória nacional sobre o movimento. É importante lembrar que Cunha, na mesma obra, ainda que partisse do paradigma da superioridade da civilização e de pressupostos oriundos do determinismo geográfico e racial procu-

rou expressar-se como fazendo parte daquela cultura (um “bárbaro” entre os “bárbaros”, um “primitivo” entre os “primitivos”). Com isso, ao observar o sertanejo de perto criou vários apotegmas: “O sertanejo é antes de tudo um forte”, “Canudos não se rendeu” e evidenciou a possibilidade de uma outra leitura do massacre em que se explicita a coragem e a tenacidade do sertanejo vencido, mas não derrotado.

### **A oralidade popular e o depoimento dos sobreviventes**

“Confesso que a história contada pelos sertanejos era mais convincente, tinha outro sabor e era totalmente diversa...” (CALA-SANS, apud Meihu, 1993:23)

A perspectiva romântica adotada pelos folcloristas e outros pesquisadores, no sentido de estudar a cultura popular pelo seu viés de “autenticidade” e, ao mesmo tempo, de distanciamento da cultura erudita, pois consideravam aquela como um mundo à parte, foi responsável pelos primeiros registros das vozes camponesas sobre a Guerra de Canudos.

Em 1947, por ocasião da celebração dos cinquenta anos do massacre, Pierre Verger, através de fotografia e Odorico Tavares, por meio de uma série de reportagens, realizam um trabalho pioneiro baseado em tradições orais, retomando aspectos esquecidos da história de Canudos a partir dos depoimentos de diversos sobreviventes. Assim como o “repórter” Euclides da Cunha tinha se empenhado no passado, em descobrir a “alma do brasileiro do sertão”, Odorico Tavares procura registrar a maneira simples do sertanejo e os poucos traços que restaram da destruição de Canudos. Depois de meio século, ali estavam, ainda, os alicerces da igreja velha, o cruzeiro levantado por Conselheiro e a “matadeira”, canhão usado na guerra, transformado pelo IFOCS (Inspeção Federal de Obras contra a Seca) em monumento símbolo aos mortos (TAVARES, 1951).

Em todos os depoimentos recolhidos por Tavares e outros folcloristas mais tarde, a memória popular guardava de Conselheiro a imagem de um homem bom e santo, como afirmava Maria Mamede de Jesus aos 83 anos e irmã dos Ciríacos: “Era um homem muito bom. Só vivia para as obras pias. Reunia o povo todo e dava seus conselhos. Só ensinava os bons caminhos...” (DANTAS, 1982:180).

O interesse pela guerra através da versão dos sobreviventes se amplia nos anos 50. Estudiosos do sertão como Paulo Dantas e José Calasans percorrem os locais do conflito recolhendo as tradições de Belo Monte e a memória popular. O primeiro, publicando, inicialmente, uma trilogia de ficção – **Chão de Infância** (1953), **Purgatório** (1955) e **Capitão Jagunço** (1959) entrevista homens e mulheres com objetivo de reconstituir fatos esquecidos da Guerra. Nesses livros os personagens movem-se numa região abandonada, arraigada de misticismo, de misérias e de profecias milenaristas.

Sua última obra, mais conhecida, enaltece a figura de Jesuíno Correia Lima, antigo habitante e negociante em Canudos e, mais tarde, guia da expedição militar ao arraial. Dantas inclui, nesse livro, o artigo “Viagem definitiva a Canudos” no qual relata conversas com ex-combatentes, “os velhos heróis de Canudos”. José Ciríaco, com 76 anos, relembra a luta em Canudos:

Foi uma guerra braba. Morreu gente demais, tanto do nosso lado, como dos soldados. Era menino taludo e não deixei de dar a minha ajuda. Me lembro que havia muitas ruas em Canudos. Guardei até o nome delas: Rua dos Caboclos, Campo Alegre, Rua da Caridade, do Cemitério, da Professora. O tempo do Conselheiro, antes da guerra, começar, nos alvoroços, foi um tempo de paz. Havia muito legume de caroço e criações de chiqueiro. O rio tinha muita água e se comia tanto sortido de boi e de bode (DANTAS, 1982: 176).

Esse imaginário era completado pelas lembranças das figuras importantes do conflito como Moreira César, o preto Pajeú, Antônio Beatinho. Sobre o guia Jesuíno (capitão jagunço) afirma Ciríaco: “não era lá grande coisa. Veio pra Canudos astuciar espertezas. Vendia gado ao Conselheiro. Depois foi traidor” (DANTAS, 1982: 179)

Nesse tempo, a construção do açude de Cocorobó era motivo de inquietação entre a população local. O Governo Federal pagava baixa indenização aos moradores para que saíssem da velha Canudos e a disputa pela memória estava presente. De um lado, os que defendiam a represa sob o argumento do progresso e da necessidade da água do Vazabarris para toda a região, de outro, os que a condenavam motivados pelo significado histórico e simbólico do lugar. Em 1968, enfim inaugurada, a represa irá inundar a histórica cidade.

Outro estudioso da cultura popular, o professor Calasans, se de-

dica com grande paixão ao tema escrevendo diversos artigos e livros. Recorda numa entrevista que suas idas ao sertão representavam um “aprendizado” e, ao mesmo tempo, um “choque enorme” com a visão “oficial” sobre a história da guerra. Segundo ele:

...Ia com frequência para o sertão e podia avaliar intimamente o significado de Canudos na memória daquelas pessoas....Confesso que em mim se dava um choque enorme: de um lado tinha a visão digamos “oficial”, dos homens da cidade, mas, na contra-mão desta resultava encontrar outra coisa, a história do povo (...) ia ouvir as pessoas, escutá-las ou mais sinceramente “percutá-las” (sic) ...Tive muita sorte...conversei praticamente com todos os sobreviventes do massacre: com Pedrão, Honório, Villanova, Assis...Eles foram meus professores por muitos anos; professores é pouco; eles foram guias, luzeiros, mestres no sentido profundo da palavra... (Apud MEIHY, 1993:24).

No seu livro **Quase Biografias de Jagunços** (1986) deixava claro que o seu interesse era estudar os “vencidos” a partir dos depoimentos dos sobreviventes, articulando-os com outras fontes. O termo “jagunço” não expressava uma visão depreciativa sobre as pessoas da comunidade. Anterior a guerra, tinha o mesmo significado que “matuto”, “homem do sertão” e na opinião popular era alguém que tinha pouso certo, cuidava de seu roçado e dos bois, usando da violência somente quando era preciso. Com a guerra passou a ter uma conotação pejorativa ao designar os adeptos de Conselheiro e identificado com outro tipo sertanejo, o cangaceiro, considerado um indivíduo criminoso e assaltante (CALASANS, 1970).

Um dos resultados do seu contato com os sobreviventes foi a publicação da obra **No Tempo de Antônio Conselheiro** (1959). Composta de vários artigos sobre o folclore sebastianista, a guerra na poética popular, as relações entre Euclides da Cunha e Siqueira de Moraes, entre outros, os estudos exploravam certos aspectos da tradição letrada e da tradição popular sobre Canudos. Calasans redige também o primeiro perfil das pessoas da Comunidade – beatos, combatentes, mulheres, negociantes, proprietários -, até então, pouco conhecidas. Uma das figuras que marca o seu trabalho é Pedrão, escolhido por ele, como o “maior dos jagunços de Canudos” (CALASANS, 1986: 44).

Pesquisando novos documentos sobre a história do movimento, Calasans discorda das versões marxistas - entre as quais a de Rui FACÓ

(1963) e Edmundo MONIZ (1978) - que interpretam a guerra motivada pela luta de classes entre camponeses e latifundiários. 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 messiânica) de contestação da ordem vigente no sertão. Ambos realçam novas categorias de análise ao invés do messianismo ou conflito cultural – como guerra camponesa, luta de classes, desenvolvimento combinado, classe dominante e outras causas como latifúndio, miséria, ignorância e a fome como pressupostos explicativos<sup>3</sup>.

Seria falsa também, segundo Calasans a idéia de que a Comunidade fosse “igualitária” no sentido de que os “jaguços” tivessem modos de vidas semelhantes. Havia, segundo ele, ricos e pobres, comerciantes, camponeses e pessoas alfabetizadas. Desde a sua origem, Canudos abrigava um grande número de ex-escravos, e podia ser considerada (ainda que contraditoriamente) como sendo o “último quilombo” dos inícios da República. E, a causa imediata do aparecimento do movimento religioso decorria da crise econômica, social, religiosa e política do final do século XIX:

Houve a terrível seca de 1877, diz, que, como sempre acontece nessas estiagens, fazia com que o povo prestasse muita atenção nas coisas divinas e a partir do desenvolvimento de uma esperança buscasse materializar as promessas de dias melhores; o aparecimento do protestantismo também foi um impacto chocante e que provocou a reação de recolhimento nos espíritos mais conservadores...na verdade aqueles “vendedores de Bíblias” assustavam pouco e eram aproximados às coisas ruins, não se pode esquecer que a abolição do cativo também apresentou um fato terrivelmente assustador e que afetou, de perto, muitos milhares de pessoas.... a mobilização física desses escravos foi enorme.... eu conversei com alguns desses negros, ex-escravos, que foram a Canudos e eles diziam que queriam ir para “um lugar onde a casa tivesse janela e portado-fundo”, porque nas senzalas não havia...ora, isso era possível em Canudos pois lá eles construíam a própria casa...Outro fator externo e que implicou uma introspecção foi o advento da República.... a queda do Império e o advento de “uma nova era” era algo demais para o sertanejo... além disso a inflação ocorrida em 1890 fazia com que eles não acreditas-

---

<sup>3</sup> Para uma análise das obras citadas, consultar: SILVA, José Maria de Oliveira. *Canudos e a Tradição Revolucionária no Brasil*. **Cadernos UFS**. Vol.4, Programa de Documentação e Pesquisa Histórica, Universidade Federal de Sergipe,1998.

sem no dinheiro da República e com isso fizessem comparações constantes com o do Império... (apud MEIHY, 1993: 29).

Por outro lado, a religião praticada pelos canudenses é desvinculada de qualquer significado político. Fruto das antigas missões que andavam pelos sertões propagando o fim do mundo (entre os quais o padre Ibiapina), ela não tinha caráter “revolucionário” no sentido de construção de uma “sociedade nova”. Conselheiro não era um líder que pregasse contra a propriedade privada, suas pregações trazem pânico para os donos de fazendas e para a hierarquia católica somente quando sua fama se estende por várias regiões do nordeste e um grande número de pessoas é atraído para a Comunidade de Belo Monte, sobretudo, os ex-escravos que ficaram vagando pelos sertões após a libertação.

Aproximando-se dessas características, **Memorial de Vilanova** de Nertan Macedo, constituído de depoimento recolhido em 1962 na cidade Assaré, é documento único. Nele, o autor resgata através da memória de Honório Vilanova a sua vida junto aos canudenses, desde os anos difíceis da seca do Ceará de 1877 e migração para a Bahia até a sua fuga no final da guerra. Os detalhes são muito ricos. Entre outras coisas, Honório, então com 97 anos, lembra de como seu “compadre” e irmão Antônio Vilanova conheceu Conselheiro, o que era permitido pelo “peregrino” no arraial, de pessoas que conviviam de perto com Conselheiro, como João Abade e Antonio Beatinho, da vida religiosa das beatas que passavam a maior parte do dia no santuário rezando, de episódios da guerra e de algumas profecias. O interessante é que estas últimas, que ele teria ouvido do próprio Conselheiro, não são as mesmas registradas por Euclides da Cunha sobre o final do mundo em seu livro clássico.

Através do seu depoimento ficamos sabendo que o governo de D. Pedro II era visto pelos sertanejos como um “homem bom”. A simpatia pela monarquia decorria, sobretudo, porque ele auxiliara o Ceará na terrível seca, enviando comissões para os pobres (embora, segundo ele, os ricos acabassem “comendo” a maior parte dos recursos). Importante também a sua informação de que Canudos era uma comunidade igual às outras, com “organização própria”. A sua lembrança da Comunidade é de um tempo de paz, fartura, trabalho e oração, como afirma:

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, 1983:67).

Segundo ele, Canudos era um local onde o sertanejo não passava privação material, tinha tudo para o seu sustento e a sua liberdade era respeitada. De certo modo, as suas palavras fortaleciam o imaginário popular de uma *terra de promessa* e de um passado insuperável e se o seu relato é verdadeiro, a situação de Belo Monte contrastava com a situação de miséria de outras localidades, explicando, pelo menos em parte, a vinda de grande número de retirantes pobres para o local. Devido as suas características - ao produzir com fartura alimentos para uma população de 10 mil pessoas numa região de seca -, o povoado será idealizado, por vários intérpretes do messianismo e mesmo marxistas, como *Nova Jerusalém* ou *Canaã* (numa inversão e apropriação valorativa da comparação, inicialmente, estabelecida por Euclides da Cunha).

Não havia, como afirma Honório Vilanova, a obrigatoriedade de frequentar as “devoções”, que, em maior número, eram acompanhadas pelas mulheres. As únicas proibições estabelecidas eram para os casos de “desordens”, “mancebias”, “depravações”, “bebedeira” e “pagode”. Em toda a comunidade, nota-se, através do seu relato, a forte presença do “peregrino”, lembrado como “bom e inofensivo beato”, preocupado em indicar o caminho da “salvação eterna”, por meio de meditações e pregações. Contrariando a história tradicional e a memória dominante que mostram Canudos vivendo de saques às propriedades vizinhas, o seu testemunho sobre o comércio e o preço das mercadorias é um desafio à aquela versão. Segundo Honório:

As coisas do tempo eram baratas. O açúcar branco, vindo de Sergipe, custava seis mil a arroba. Quatro o mascavo, arroba de quinze quilo. Cinco mil réis o quilo de bacalhau. A carga de rapadura de Geremoabo não ia além de vinte mil réis. Cada uma delas a dois vinténs, tínhamos um lucro de cem por cento. Miudeza era a tostão. Uma travessa, pente de cocó, custava cinco réis. O quilo da pimenta do reino, dez tostões. O charuto, um tostão. A arroba de fumo, sete mil réis” (MACEDO, 1983:39).

Os relatos dos sobreviventes, contidos nas obras dos pesquisadores da oralidade popular, são significativos para a revisão histórica de Canudos. Ainda que produzida por um restrito número de estudiosos e

de forma precária, devido ao pouco desenvolvimento das técnicas de entrevista e a partir de anotações com base em memorizações, a tradição oral popular, articulando a experiência individual e coletiva, reforçou a necessidade de se pensar sobre as diversas identidades, experiências e práticas sociais da comunidade.

Mais recentemente, usando novas linguagens, Ipojuca PONTES, com o filme **Canudos** (1976), sobre a saga de Antonio Conselheiro, e Antonio OLAVO, através do álbum **Memórias fotográficas de Canudos** (1989) e do filme (documentário em vídeo) **Paixão e Guerra no Sertão de Canudos** (1993), retomam a perspectiva da oralidade, através de depoimentos de sertanejos e estudiosos, apresentando diversas versões sobre a história de Canudos.

O filme, com roteiro e direção de Pontes, não se desvencilha, entretanto, das armadilhas da história tradicional que trata Conselheiro como “fanático” e seus seguidores como “horda de fanáticos”. Os depoimentos de militares e de outros estudiosos favorecem aquela visão preconceituosa sobre o movimento. Produzido em um contexto de repressão militar, em uma das falas, por exemplo, o arraial é comparado à um “grupo de guerrilheiros”, à um “reduto de fanáticos”, para os quais a vida tinha pouca importância, e a guerra é reduzida à um confronto entre “a rústica população camponesa e homens de bravura, com conhecimento profundo de tática militar” (PONTES, 1976)..

Diferente do foco narrativo utilizado por Pontes, a versão popular de Antonio Olavo estabelece uma nítida contestação da memória instituída sobre Canudos. Nas **Memórias**, o álbum traz fotografias de Manoel Ciríaco, José Ciríaco, Pedrão, Miguel Anselmo, seu “Quinquim”, D. Dionísia, entre outros, compõem um rico documento visual dos sobreviventes da guerra. No seu documentário **Paixão e Guerra no Sertão de Canudos** (1993) há o registro de imagens, gestos, canções, cenários, depoimentos de sertanejos e de estudiosos, e, as muitas versões sobre a figura do beato e da comunidade confluem para um relato apaixonado sobre a história de Conselheiro e de Canudos.

Assim, os testemunhos populares de Zefa Maciel (86 anos), Manuel Maciel (54 anos), Zé da Isabé (100 anos), entre outros, ajudam a contar uma “outra” história sobre a vida de Antonio Conselheiro. É como se a figura do “peregrino” exercesse, ainda hoje, um grande fascínio e carisma sobre os sertanejos pobres da região (SILVA, 1996:85).

## A tradição euclidiana e a revisão acadêmica

“A opinião dominante, logo após a destruição de Canudos, era que Euclides da Cunha estava realmente certo quanto a existência de uma dualidade entre a sociedade brasileira do litoral e a do sertão” (LEVINE, 1995:39).

No âmbito acadêmico, do ponto de vista sociológico e cultural, o messianismo em Canudos tem sido estudado no país, sobretudo, a partir dos anos 30. Por essa época, as abordagens de Arthur RAMOS (1939) e, mais tarde, de Gilberto FREYRE (1945) estabeleciam novos elementos para repor a tradição instituída pela memória dominante. Além da obra de Cunha, a nova versão era tributária da análise psicossocial de Nina Rodrigues. Este no seu artigo “A loucura epidêmica de Canudos”, escrito pouco antes do final da guerra e publicado, inicialmente, na *Revista Brasileira* em 1897, diagnosticara que a *loucura* de Antônio Conselheiro era decorrente das condições do meio. Semelhante interpretação será retomada por Ramos e Freyre.

Arthur Ramos, nos anos de 1935-1937, inaugura a cadeira de Psicologia Social da Universidade do Distrito Federal destacando em seu programa o estudo das “multidões criminosas” (banditismo) e das “multidões místicas” (Canudos, Juazeiro, Pedra Bonita, Contestado). O objetivo era, através da psicologia coletiva, compreender as “anomalias” da sociedade brasileira, representada por aqueles movimentos.

Sua tese de que o fanatismo religioso nessas regiões era de caráter “endêmico”, ocorrendo manifestações periódicas de “misticismo coletivo” aparece em outras interpretações. Num livro escrito em 1937, Djacir MENEZES procura mostrar como a necessidade da análise psicológica se impunha para o conhecimento mais profundo das personalidades desajustadas e para o desvendamento das razões inconscientes ou subconscientes daqueles movimentos. O comportamento dos “fanáticos religiosos” não podiam ser relacionados somente à hereditariedade (fatores étnicos e biológicos) identificados por Cunha, mas, sobretudo, às pressões econômicas e aos fatores psicológicos. As manifestações de loucura coletiva eram correntes nessas “populações primitivas” porque, segundo ele:

Sob a ação sugestiva de indivíduo a que se cerca fama e prestígio, os elementos místicos que jazem no subconsciente coletivo dessas populações podem vibrar, reviver, aquecer, nessas manifestações de epidemia

religiosa. Os caracteres psíquicos, as formas de comportamento arcaicas, ressurgem. Mas são as condições sociais que as tornam possíveis. São essas massas na miséria e no analfabetismo. Sem terra para cultivar os meios de subsistência, mal alimentadas e comendo como bichos, na atrofia das aptidões superiores de reflexão, de crítica. Vida mental polarizada pelos impulsos afetivos. Regida pelo psiquismo inferior, com reações instintivas de comportamento animal. Recuadas, exurgindo psicologicamente formas passadas de ação... (MENEZES, 1937:182).

Na esteira desse enfoque psicológico, outros intérpretes tem analisado a personalidade “anormal” de Antônio Conselheiro associado aos vários “desajustes” em sua vida: o casamento com uma esposa de “péssima índole” (que mais tarde viveria como “louca” e “mendiga” em Sobral) seria, para o beato, traumático; a figura da madrastra “perversa”, que lhe agravou problemas psicológicos antigos de “carência afetiva”, os fracassos na reorganização de sua vida em diversas profissões (“síndrome do insucesso pessoal”) e a separação de Joana Imaginária (“misoginia”) (PINTO, 1993:7-8). A conclusão é inevitável: acompanhando/selecionando os fatos narrados pela historiografia tradicional, a abordagem psicológica adicionou novos (e falsos) elementos a memória dominante, desqualificando Conselheiro como um indivíduo “louco” e a comunidade “doente”.

Nesse período, associando-se às “comemorações cívicas” que a cidade S. José do Rio Pardo realizava em homenagem a Euclides da Cunha, a revista **Sociologia** publica, em 1942 dois artigos sobre a temática de Canudos: um de Romano Barreto denominado “Um líder carismático”, e outro de Frederico Heller intitulado “Canudos, símbolo de um conflito cultural”.

Ambos têm em comum dialogar sobre a experiência de Canudos a partir dos **Sertões** de Euclides da Cunha. Ao retomar as análises de Cunha sobre aspectos da religiosidade, Barreto inova no tratamento sociológico ao utilizar a noção de “dominação carismática” (no sentido weberiano) para interpretar Canudos como fruto das qualidades excepcionais do líder. Os adeptos viam o beato como uma personalidade mágica, dotado de faculdades sobrenaturais, e, desse modo, toda sociedade era modelada à imagem do religioso.

No artigo de Frederico Heller destaca-se o problema do “conflito cultural” existente entre as duas sociedades antagônicas. O choque sertão/litoral tem início com os editais republicanos sobre imposto

municipal e a resistência de Conselheiro queimando-os num ato de revolta. O confronto se estenderia com o momento da guerra em que outros traços diferenciavam a culturas litorânea da sertaneja.

Outras análises euclidianas sobre o sertão, comprometidas com a necessidade de transformação da realidade social, como as obras de Josué de CASTRO (1953) e de BASTIDE (1959;1970), discutiam a fome da região como um dos componentes básicos, embora não o determinante, da origem do cangaceiro e do “beato fanático”. No momento difícil da seca, a dieta do sertanejo reduz-se à um pouco de milho, feijão e farinha (quando têm), iniciando o seu “martírio” ao ser obrigado a ingerir “comidas brabas” algumas tóxicas como a mucunã, outras menos perigosas como a macambira e o xique-xique. Era comum que, movido pelo sofrimento horrível da fome, o povo comesse ratos, morcegos, urubus e cadáveres de animais mortos, chegando a se alimentar de couros salgados, solas de sapato e outras substâncias. A fome, segundo Castro, transformava a todos do sertão: fazia com que o cangaceiro irrompesse nesse cenário como uma “cascavel doída”, lutando com toda a sua força para romper o “cerco da fome”. O beato, porém, insurgia-se contra a calamidade apelando para a “força” divina, aumentando a sua penitência e sofrimento. Era prolongamento disso, portanto, que devido a natureza precária de suas vidas, pequenos lavradores, moradores de fazendas, retirantes pobres, para escaparem à fome e à sede, engrossassem aqueles grupos de beatos e cangaceiros (CASTRO, 1953:198).

O imaginário sobre o *sertão inferno / sertão paraíso* - local de beatos, penitentes, cangaceiros - é retomado por Bastide no livro de grande repercussão, **Brasil Terra de Contrastes** (1959). Utilizando o paradigma euclidiano sobre a dicotomia litoral/sertão apresenta vários aspectos do “contraste violento” entre as duas regiões, seja quando analisa o tipo de vegetação existente ou ainda, quando mostra a utilização da mão de obra escrava na civilização da cana e sua inexistência no sertão e as grandes diferenças entre a vida familiar, a moral e a religião. Sobre esta última, anota:

À beira-mar, eis o grande apelo místico das igrejas cintilantes de ouro, das cabeças dos querubins alados, ou das cariátides voluptuosamente retorcidas sob o altar dos santos. No sertão, a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem; religião da cólera divina, num solo em que a seca encena imagens do Juízo Final, e em que os rubicundos anjos barrocos, negros ou brancos, cedem lugar

aos anjos do extermínio. O penitente, vergastado pela disciplina, lava com sangue os pecados do mundo e o profeta substitui aqui o padre (BASTIDE, 1971:88).

Com o surgimento das secas, que expunham o Nordeste a viver em plena Idade Média, esses aspectos eram mais evidentes, momento em que surgiam os movimentos religiosos e os beatos “fanáticos” buscavam a *Terra Prometida*. Ao lado destes, “bandidos” organizariam suas próprias leis num local em que o Estado se mostrava “impotente” para atuar nos conflitos familiares e resolver as rixas entre grupos políticos rivais.

As idéias de Bastide dão novo impulso aos trabalhos sobre o milenarismo no Brasil. Sob a sua orientação, Maria Isaura Pereira de Queiroz escreve um longo estudo sobre o messianismo, como tese de doutoramento na França. Desenvolvendo sua pesquisa desde 1948, na fronteira entre a história, a sociologia e a antropologia, a autora publica **O Messianismo no Brasil e no Mundo** (1965) consistindo na análise acadêmica mais elaborada, até então, sobre o tema.

O messianismo, enquanto conceito, é empregado por Queiroz em relação a todo grupo que crê num enviado divino ou num libertador. O messias é aquele que contesta as imperfeições e os sofrimentos do presente e inaugura uma nova ordem totalmente diferente. Na visão popular, a vinda do messias coincidiria com o “fim dos tempos” e o momento de restabelecimento do “paraíso na terra”. Enquanto líder carismático (qual modelo weberiano) ele é visto em oposição a liderança tradicional e a liderança burocrática-legal. Investido no papel de salvador pela comunidade, a sua função é realizar sobre a terra o paraíso prometido.

Outro aspecto de sua concepção é a tradução da idéia de crise da sociedade tradicional como “anômica” (no sentido durkheimiano), significando a ocorrência, ao mesmo tempo, de uma série de fatores desagregadores da estabilidade da comunidade: a má administração política, a justiça falha, a poligamia, a violência do mundo sertanejo atingindo a todos - os coronéis, as famílias e os cangaceiros. Ela se expressa também na recusa dos sertanejos em aceitar a “transição burguesa” em curso representada pelas novas medidas impostas pela República - sistema métrico, mapas estatísticos, tributos - que alteram os seus padrões de vida da comunidade. Desse modo, o surgimento dos movimentos messiânicos “rústicos” pode ser interpretado como uma preocupação pelo restabelecimento do equilíbrio perdido é a sua eclosão ser possível

somente em sociedades tradicionais ou de linhagens, estruturadas segundo relações familiares ou de parentesco e organizadas em torno de um messias. Regiões, que por suas características, predominam o banditismo, as lutas entre diferentes clãs e grupos rivais, provocadores da desordem social.

Sua versão sobre a origem dos movimentos messiânicos situava-se, por outro lado, numa perspectiva diferente do marxismo. As lutas e a violência social nesse contexto não eram atribuídas à situação de opressão de uma classe sobre outra, mas às difíceis condições de vida da coletividade, conduzindo-as ao desejo de mudança. Não existia o *comunismo* como modelo social e econômico, visto erradamente por Euclides da Cunha em Canudos. E, do ponto de vista da fé cristã, a religiosidade era conformista (aceitava-se com resignação o sofrimento e a expiação) e não revolucionária, respeitando-se os valores da hierarquia e os atos sagrados: casamentos, missas, sacramentos. Polemizando com as interpretações classistas, afirmava enfaticamente:

Nenhum dos messias sertanejos, porém, pregou somente contra a camada abastada superior, contra os grandes proprietários de terras num sentido classista; não atacaram a hierarquia eclesiástica em si mesma, mas sim os padres que ocupavam as diferentes posições religiosas; as queixas dos adeptos também não revelavam amargor contra os ricos, e sim o sentimento de que a solidariedade coletiva se desfazia (...) Não eram, pois, os messias líderes que se erguiam contra os coronéis, num sentido de luta de classes; quando muito se podia dizer que se manifestavam contrários a determinados coronéis porque eram partidários de seus opositores... (QUEIROZ, 1965:303).

Os principais movimentos messiânicos brasileiros - Rodeador, Pedra Bonita, Canudos, Mucker, Contestado, Pau de Colher, Caldeirão – segundo ela, expressavam a maneira rude do sertanejo. Não eram movimentos de “rejeição” ou de fuga do mundo mas visavam à própria adaptação ou transformação da realidade. Não eram, também, “revolucionários”, no sentido de que lutavam para destruir ou substituir a estrutura social ou religiosa, mas movimentos “reformistas”: inovadores ou conservadores no combate à “anomia”. Canudos seria o exemplo típico do movimento reformista conservador.

Sua obra veio ampliar as perspectivas de estudo da Guerra de Canudos, com novos enfoques sobre o messianismo e a cultura tradicional. Dois aspectos, entretanto, podem ser enfatizados na sua aborda-

gem: primeiro, a influência marcante de Euclides da Cunha na aproximação entre o *sebastianismo* e o *milénarismo* - retomando a autora pontos de vista já descritos nos **Sertões** sobre a crença dos sertanejos na vinda de D. Sebastião, como o momento de instalação na terra do “paraíso terrestre” -; segundo, a definição do *messianismo* de Antônio Conselheiro usando outras fontes teóricas para caracterizar sua liderança carismática. No entanto, se a sua caracterização de “movimentos rústicos” era problemática, assim como a definição do catolicismo popular, pois, pressupunham uma religiosidade de qualidade inferior, com credices e superstições próprias da população pobre do sertão, ela se torna importante no contexto do debate cultural sobre Canudos, porque se distanciava da abordagem psico-sociológica (de Arthur RAMOS a Gilberto FREYRE) que considerava os messianismos, ainda, como expressões do fanatismo religioso ou de loucura coletiva. Rompendo com aquelas versões o testemunho de Queiroz “....a maioria deles não foi nem fanática, nem aberrante” (QUEIROZ, 1965:284).

Na mesma linha de reflexão erudita sobre o milénarismo, Douglas Teixeira MONTEIRO (1974; 1978) se destaca pela censura enfática à ideologia do *fanatismo religioso* aplicada aos movimentos messiânicos. Divergindo das abordagens anteriores, afirma que somente o movimento do Contestado tinha características milénaristas, no sentido de rompimento com a sociedade do passado e instalação de uma comunidade futura, justa e fraterna. Na sua visão, embora o discurso moralista e ortodoxo de Conselheiro propusesse uma vida austera e cristã, Canudos não era uma “Cidade Santa” que esperava pelo início do milênio. Ela mantinha relações com a política oligárquica, através de apoios de comerciantes e proprietários de terra, como também com membros da Igreja católica.

As críticas de Monteiro aos paradigmas de “atraso” e de “rústico,” e ao uso dos conceitos sociológicos como Tradição, Modernidade, Anomia para analisar a sociedade rural ampliam as divergências entre os dois. Monteiro entende que tais categorias e conceitos (Reforma ou Revolução) eram abstratos e inadequados para a compreensão do messianismo brasileiro. Eram “apriorísticos” ou “reducionistas do religioso” e destituídos, sobretudo, de historicidade. Nesse sentido, enquanto Queiroz utilizava do *método explicativo teórico-conceitual* para observar do exterior o fenômeno social, ele utilizava o *método compreensivo*, buscando captar, a partir dos próprios agentes, o significado de sua ação. Ao mesmo tempo, analisava a crise do sistema de dominação

patrimonialista identificando a estrutura de classes. A ocorrência dos movimentos sócio-religiosos era provocada pelo “desencantamento do mundo” no sentido de que as relações baseadas no *consenso e coerção* perdem a legitimação religiosa e colocam a descoberto o caráter repressivo daquele sistema (CONSORTE & NEGRÃO, 1984:10-16).

No mesmo período, outras abordagens sobre o messianismo em Canudos, como de GUIMARÃES (1979), LANTERNARI (1974) e RIBEIRO (1968), pouco avançam nas interpretações anteriores. Guimarães critica, do ponto de vista ideológico, a interpretação de cientistas sociais que se apegam a um dualismo para analisar os movimentos messiânicos, vendo os participantes como “bandidos, sanguinários, desordeiros” (hereges, fanáticos, ignorantes) ou “trabalhadores, pacíficos e organizados” (camponeses, revolucionários, conservadores). A interpretação de Lanternari, fundamentada na maior parte na obra de Queiroz, é característica das abordagens que analisam o messianismo e o milenarismo como um movimento coletivo, dirigido pelo líder carismático, em sociedades tradicionais em crise. Sua síntese sobre o movimento messiânico de Canudos expunha traços sobre a comunidade “santa” e o milenarismo, aceitando a tese dominante de que o conflito resultara das pregações de Conselheiro contra a República, “obra do Anticristo”, e das constantes “razias” dos seus adeptos nas regiões vizinhas. Estes motivos levaram o governo a agir contra a comunidade. René Ribeiro, por sua vez, propõe uma classificação diferente da adotada por Queiroz<sup>4</sup> sobre os movimentos messiânicos. Contesta as análises reducionistas, identificando três fatores para a sua emergência: a crença milenarista numa terra de promessa, a pressão sobre os valores culturais tradicionais ao lado do isolamento social, cultural e a inércia social.

Com maior profundidade na análise histórica, DELLA CAVA (1975; 1976) considera os movimentos religiosos de Canudos e Juazeiro não isoladamente, mas inseridos nas transformações econômicas, políticas e religiosas do Brasil do final do século XIX. Nem Canudos, nem

---

<sup>4</sup> Maria I. QUEIROZ estabelecia a seguinte classificação: movimentos nativos (tupi-guarani); movimentos sincréticos indígena-católicos; movimentos sebastianistas; movimentos originários do cristianismo; movimentos contemporâneos católico-espíritas. RIBEIRO distinguia dois tipos de movimentos: movimentos nativos ou indígenas (transmigacionistas, contraculturativos e revivalistas, modernos e reativos à aculturação) e movimentos messiânicos e milenaristas de influência ocidental (sebastianistas, milenaristas, salvacionista, sincréticos).

Juazeiro podem compreendidos adequadamente, segundo ele, fora do catolicismo emergente no nordeste brasileiro que passa por um processo de mudanças com a romanização imposta pela Igreja católica. Depois de 1860, a Igreja católica se volta para as classes baixas, reorganiza a estrutura eclesiástica e dá início a um “renascimento espiritual no laicato e principalmente no clero” (DELLA CAVA, 1975:123).

A sua interpretação do processo de romanização no sertão abria caminho para outros estudos - inclusive dos marxistas - que buscaram enfatizar relações entre a religiosidade popular e a penetração capitalista na zona rural. Nessa ótica, as relações capitalistas rompem não só os laços pessoais de compadrio entre o camponês e o senhor, mas também o universo do catolicismo popular. Sem o apoio do compadrio e da religião, o camponês se encontra “desprotegido” (OLIVEIRA, 1985).

O imaginário de Canudos milenarista, retorna com o livro de Robert LEVINE **O Sertão Prometido** (1995), que refaz o percurso de Euclides da Cunha aos novos estudos acadêmicos. Analisando amplamente a *visão do litoral* e o choque cultural entre Civilização e Barbárie no quadro das transformações econômicas, sociais e políticas por que passa o país no final do século XIX, o historiador norte-americano revê a história de Canudos a partir da perspectiva dos próprios protagonistas: canudenses, elite regional e nacional, oficiais e soldados.

A religiosidade sertaneja, na visão de Levine, é associada à resignação, passividade, fatalismo e condicionada pela estrutura e relações vigentes de dominação e submissão. A vida no sertão assemelha-se a um “vale de lágrimas”, onde os sofrimentos cotidianos são aceitos como fazendo parte de um destino predeterminado das pessoas, como um desígnio divino. Na sua lógica, portanto, o catolicismo sertanejo não aceita o avanço da “modernidade”, representado pela queda da monarquia, abolição da escravatura e outras mudanças, precipitando as tensões com o mundo externo. Apesar de algumas interpretações contraditórias, o livro **O Sertão Prometido** desmitifica o preconceito de que os conselheiristas eram “fanáticos”, “violentos” ou “demônios” como foram vistos pela opinião pública, as elites e a historiografia tradicional.

## Conclusões

As imagens de um sertão rústico, medieval que aparecem na obra de Euclides da Cunha, fundamentadas muitas vezes no determinismo

geográfico e no darwinismo social, têm sustentado uma diversidade de representações contraditórias sobre o sertanejo e o seu mundo: ora ele é admirado como *forte* enfrentando as condições do meio, ora ele é desprezado como um ser ignorante, perigoso, rebelde, jagunço, bandido, místico, vivendo numa terra amaldiçoada. Para Cunha, em decorrência do progresso nos sertões e em função da vitória dos canudenses, as formas “primitivas” culturais da religiosidade sertaneja – messianismo, milenarismo, sebastianismo – já não seriam perceptíveis ao “olhar de futuros historiadores” (CUNHA, 1968:X).

Por outro lado, o trabalho inicial de divulgação da memória sertaneja pelos estudiosos da cultura popular ao se contrapor à memória dominante ( que procura “sufocar ou submeter memórias autônomas”, SILVA, 1995:67), com poucas exceções como o livro Nertan Macedo, deu grande ênfase à história da guerra e a participação dos sertanejos. Deixou de lado, entretanto, outros aspectos sobre a prática social e o cotidiano dos sertanejos - como a religiosidade, a vida em comum, o trabalho, as festas e o lazer – que possibilitariam o conhecimento mais profundo da cultura da comunidade.

No entanto, os relatos dos sobreviventes são significativos para a revisão histórica de Canudos. Ainda que produzidos de forma precária, devido ao pouco desenvolvimento das técnicas de entrevista e a partir de anotações com base em memorizações, a tradição oral popular, articulando a experiência individual reforçou a necessidade de se pensar sobre as diversas identidades, experiências e práticas sociais da comunidade.

A historiografia recente, a memória nacional, e as ciências humanas de um modo geral, no decurso dos últimos cinquenta anos, incorporou novos paradigmas na investigação sobre o movimento, polemizando com o *messianismo* e a dicotomia *civilização x barbárie* descritos por Cunha. As interpretações se ampliam, ainda, para outros campos e linguagens, além das ciências sociais, como a história em quadrinhos, filmes, documentários, teatro, artes plásticas, literatura de cordel e romances, imprimindo com suas novas matrizes discursivas *continuidades*, outras vezes *rupturas* significativas da tradição euclidiana.

## Bibliografia

AVELLAR, José Carlos. “O sertão Virado em Mar”. *Filme e Cultura*. Rio de Janeiro, Ano XIII, n.34, jan/fev/mar. 1980.

- BARRETO, Romano. "Um líder carismático Antônio Conselheiro". *Sociologia*. Revista didática e científica. São Paulo, vol.IV, agosto de 1942.
- BASTIDE, Roger. *Brasil Terra de Contrastes*. 4 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.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *Os jagunços de Canudos*. Extrait des cahiers du monde hispanique et luso-brésilien. Caravelle, 15, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Quase Biografias de Canudos*. ( O séquito de Antônio Conselheiro). Salvador, Centro de Estudos Bahianos, Universidade Federal da Bahia, 1986.
- \_\_\_\_\_. *No Tempo de Antônio Conselheiro*. Figuras e Fatos da Campanha de Canudos. Salvador, Livraria Progresso Editora, UNEB, 1959.
- CASTRO, Josué. *Geografia da Fome*. 4 ed., Rio de Janeiro : Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 1953 [1951].
- CONSORTE, Josideth G. e NEGRÃO, Lísias N. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH -USP/CER, 1984 (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 1).
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 27 ed., Rio de Janeiro: Editora Paulo Azevedo Ltda, 1968.
- DANTAS, Paulo. *Chão de Infância*. Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Purgatório*. 2 ed., São Paulo, Clube do Livro, 1971 (1955)
- \_\_\_\_\_. *Capitão Jagunço*. 5 ed., São Paulo : Global editora, 1982 (1959).
- DELLA CAVA, Ralph. "Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro". In : *Revista de Ciências Sociais*. Universidade Federal do Ceará, vol.6, n. 1 e 2, 1975.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Gênese e Lutas. 9ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S.A., 1991 (1963).
- FREYRE, Gilberto. *Sociologia*. Introdução ao estudo de seus princípios. Tomo II, 5ed., Rio de Janeiro:José Olympio, 1973 [1945], p.539-541.

- GALVÃO, Walnice Nogueira. *As Formas do Falso*. Um Estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão : Veredas, 2ed, SP : Perspectiva, 1986 (1972).
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. "Os movimentos "messiânicos" brasileiros: uma leitura". *DADOS*, Rio de Janeiro, n. 20, 1979 (BIB, Rio de Janeiro, 96, 1979 :9-21).
- HELLER, Frederico. "Canudos, símbolo de um conflito cultural". *Sociologia*. Revista didática e científica. São Paulo, vol.IV, agosto de 1942.
- LANTERNARI, Vittorio. *As Religiões dos Oprimidos*. Um estudo dos modernos cultos messiânicos. SP : Perspectiva, 1974 [1960].
- 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*. 2ed., Rio de Janeiro : Renes; Brasília :INL, 1983 [1964].
- MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. Formação Social do Nordeste. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1937.
- MONIZ, Edmundo. *A Guerra Social de Canudos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978 (Retratos do Brasil, vol.117).
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: Fausto, Bóris (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano. São Paulo : DIFEL, 1978, t.3, vol.2, p.41-92.
- OLAVO, Antonio. *Memórias fotográficas de Canudos*. Salvador, Ato Graphitea/ CNPq, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Paixão e Guerra no Sertão de Canudos*. Antonio Olavo : Porfolium Laboratório de Imagens, 1993, 1 videocassete (78 min); son; col, 12 mm, VHS
- OLIVEIRA, Pedro A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1985.
- PINTO, Luiz Fernando. "Fracassos que Freud explica". *A Tarde Cultural*. 26 de junho, 1993, p.7-8.
- PONTES, Ipojuca. *Canudos*. CIC, Video, preto e branco, 1976.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editora/ EDUSP, 1965.
- RIBEIRO, René. "Movimentos messiânicos no Brasil". *América Latina*. Rio de Janeiro, Ano 11, n.3, julho/setembro, 1968, p.35-55.

SILVA, José Maria de O. "O Sertão vai virar mar: Canudos no final do século". *Paixão e Guerra no Sertão de Canudos* (resenha). *Revista de História*, 134, 1996.

SILVA, Marco Antonio da. *História: o prazer em ensino e pesquisa*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

TAVARES, Odorico. *Bahia*. Imagens da terra e do povo. São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1951.