

ROMARÍAS, SANTUARIOS E CONFLICTIVIDADE SOCIAL NO BRASIL DO SÉCULO XIX

Carlos Sixirei Paredes
Universidade de Vigo
Campus de Ourense

INTRODUCCIÓN

Ó longo da Historia, a práctica da «peregrinatione» non se ten amosado en exclusiva como manifestación da «pia devotio». En ocasións, asociada a fenómenos de carácter mesiánico, preséntase con connotacións de tipo subversivo, de protesta social, utilizando a relixiosidade popular a xeito de canle ou mesmo de motor para facer discorrer, controlada ou incontroladamente, os desexos de mellora, as esixencias de xustiza e de igualdade no seo dunha sociedade radicalmente inxusta e desigual.

Na Idade Media, acontecementos desta natureza eran moeda corrente, de xeito especial naquelas áreas onde se estaban a produci-las máis fondas transformacións económicas e nas que, polo tanto, os sutís e complexos equilibrios propios dunha sociedade rural eran quebrados sen alternativas viables e aceptables por unha emerxente sociedade urbana que, pola súa propia natureza, poñía en cuestión a escala de valores ata entón dominantes.

Existe un cadrado territorial que engloba a maior parte dos fenómenos subversivos de carácter relixioso que se teñen dado en Europa nos séculos baixo-medievais. É o que ten os seus vértices en Flandes, o sur de Francia, o norte de Italia e Bohemia e que engloba a gran parte do territorio xermánico e Francia con ampliacións que chegan ó centro de Italia e ó sur de Inglaterra. Os mesías que florecen nesta etapa e neste marco procedían das capas inferiores da sociedade pero, en xeral, estaban alfabetizados, o que xa marcaba, de inicio, unha neta diferenciación entre o líder e os seus seguidores. Tratábase de vigairos que abandonaran a súa parroquia, de frades exclaustrados, de eclesiásticos con ordes menores, de artesáns e ata dalgún fidalgo. Dirixían movementos non tumultuarios nos que se establecían ferreñas liames de subordinación, obraban curacións milagreiras e entraban en transo periodicamente, durante o cal, a divindade comunicáballe directamente a súa doutrina e dictáballe instrucións de obrigado cumprimento.

Estes mesías presentábanse ós ollos do pobo como denunciadores do luxo e o pecado no que vivía o alto clero, indigno das funcións sagradas que exercían; como auténticos representantes da Igrexa pura, pobre, apostólica e fiel ás ensinanzas do seu fundador, non prostituída por simonías, corrupcións, riquezas e vicios de toda laia.

Había no discurso mesiánico un compoñente de radicalismo social e político: a salvación viría polos pobres, e os ricos serían irremisiblemente condenados porque ignoraran a primeira lei do cristianismo: a da igualdade fundamental dos fillos de Deus. Nin a xerarquía civil nin a eclesiástica deberían ser obedecidas pois a autoridade só provén de Deus e, ó non obedece-los seus mandatos, non eran depositarios dela.

Como era de esperar, doutrinas deste teor resultaban fondamente subversivas e perigosas para a orde instituída de xeito que a práctica totalidade dos carismáticos líderes e dos seus seguidores foron violentamente eliminados. Sen necesidade de remontarse a Prisciliano, que é un auténtico precursor desta caste de movementos liberadores e milenaristas, abondaría lembrar a figuras como Tancheln ou Huss para ver en que remataron os soños das novas e sempre anunciadas Xerusaléns terras.

A TRADICIÓN DAS PEREGRINACIÓNS EN AMÉRICA

Dende as primeiras civilizacións coñecidas en América practicouse a grande escala a peregrinaxe a centros de cultos que, no período prehispánico, se converteron en focos de civilización e de poder gobernados por teocracias sacerdotais. Un exemplo en América do Sur podería ser-la Cultura Chavín, desenvolvida arredor de pequenos santuarios a onde acudían en romaría periódica as pequenas comunidades agrícolas que vivían nos vales próximos. Moito máis importante foi, neste aspecto, o gran centro de Tiawannaku, situado preto do lago Titicaca e que chegou a converterse en capital dun grande imperio. Algo similar representou en Mesoamérica, Teotihuacán, cidade cabezaleira da primeira estrutura incuestionable de poder imperial que se coñeceu naquela área.

Cando se produce a conquista española, a relixión dos vencedores suplantou, de grao ou por forza, as vellas crenzas prehispánicas. Pero a tradición e o peso cultural de moitos séculos obrigou ó catolicismo a acomodarse ás circunstancias, a un xeito de sincretismo que permitiu camuflar, con novos nomes, ás vellas divindades. Así foi como os máis famosos centros relixiosos, focos permanentes de atracción para milleiros de afervodados devotos, xurdiron no mesmo lugar onde se atopaban templos e espacios de culto das civilizacións precolombinas.

O caso máis coñecido, aínda que non o único, é o do culto guadalupano. No ano 1531, aparécese a Virxe en forma de Inmaculada Concepción a un indio no Tepeiac, quen logo fixo un retrato da mesma. Segundo afirma o Virrei Martín Enríquez en carta do 25 de setembro de 1575: «Pusieron nombre a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe por decir que se parecía a la de Guadalupe en España». Tampouco foi alleo a esta denominación o feito de que o lugar onde se deron as aparicións pertencía a un extremeño, Gonzalo de Sandoval, quen o recibira como premio pola súa participación na conquista de México. Casualmente, Tepeiac era un centro tradicional de peregrinaxe e culto a Tonantzín, unha divindade azteca. Tal coincidencia incidiu negativamente entre algunhas ordes relixiosas. Os franciscanos, por exemplo, denun-

ciaron o carácter sospeitoso da devoción a Guadalupe (Frei Bernardino de Sahagún xa tiña expresado grandes reservas na súa HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA).

Pero mentres que o clero regular receaba da ambigüidade do culto guadalupano, o clero secular pasou a apoialo entusiasticamente e o fervor popular fixo o resto. A fins do século XVI o culto de Guadalupe foi oficialmente recoñecido pola Igrexa e o seu santuario pasou a ser centro de peregrinación para indios, españois e crioulos. Algo semellante aconteceu coa Virxe de Copacabana, en Bolivia, a de Pacasmaio, en Perú, e a de Izumel no Iucatán.

PEREGRINACIÓN E SUBVERSIÓN SOCIAL NO BRASIL

Malia certa historiografía que pretende presenta-lo Brasil coma unha balsa de aceite dende o punto de vista dos acontecementos políticos e sociais en contraste coa inestabilidade dos seus veciños, a Historia deste país ó longo do século XIX foi pródiga en conflitos civís de carácter irredentista e en explosións de protesta rural, estes últimos trufados de movementos mesiánicos vencellados a líderes carismáticos e Cidades Santas convertidas en centros de atracción para milleiros de desherdados, de homes e mulleres abafados pola miseria que se vivía no campo e, de xeito especial, na área nordestina onde, ás inxustas estruturas sociais, había que engadi-lo periódico azoute da seca:

No Brasil, existían dúas tradicións herdadas do período colonial, que se entrecruzaban para darlles a estes movementos un carácter singular. O milenarismo brasileiro é unha revisión actualizada do mito do sebastianismo luso. A figura do rei xusticeiro que virá de alén-mar, onde dorme un sono enfeitizado e que, chegados os tempos, acordará para devolverlle-la felicidade ós seus fieis súbditos e implanta-la xustiza e a igualdade. A revisión brasileira do sebastianismo inclúe, tamén, elementos literarios procedentes do ciclo artúrico e das lendas de Carlomagno e os Doce Pares de Francia que chegan ó trópico a través dos romanceiros e que se perpetuaron pola literatura de cordel. Durante moitos anos, o único libro atopado no mundo rural brasileiro era o das proezas do Emperador da Florida Barba e dos seus Pares: Oliveros vingando unha ofensa feita ó seu Monarca; Gui de Borgoña, apaixonado pola princesa Floripes ou Roldán combatendo ós mouros. Con estes personaxes mesturábanse Lanzarote, a raíña Xenebra, Arturo e Galván. Velaí as historias que sempre lle gustaron ó público sertanexo, quen atopaba nelas a imaxe ideal da orde social que desexaba ver reconstruída.

Aínda que o nordeste, ese amplo minguante que vai das terras da Baía ás do Ceará, é o escenario máis importante dos grandes movementos milenaristas que abalarán o país durante case un século, o sur, en parte motivados pola inestabilidade política e a

violencia que segue á Independencia («Guerra Farroupilha» en Río Grande do Sur) e, en parte, pola chegada de grupos de inmigrantes centroeuropeos portadores de ideais relixiosos e sociais radicalmente reformistas, non é alleo a eles. Probablemente un movemento pioneiro, non só no tempo, senón tamén no discurso, foi o dos MUCKER. Aínda que ten como protagonistas a alemáns, a liña argumental do seu desenvolvemento e final trágico serve como paradigma de tódolos que, agás raras excepcións como a do P. Cicero, virán despois.

A mediados do S. XIX, a igualitaria sociedade de colonos alemáns que se estableceran en Río Grande do Sur e Santa Catarina dende 1824, fora substituída por outra sociedade na que xa existían ostensibles diferencias. Algúns colonos enriquecéranse, especialmente os dedicados ó comercio, e outros, a maioría, continuaban levando unha vida de penurias, cultivando as súas pequenas parcelas e inmersos nunha economía de subsistencia de estreitos horizontes.

Neste marco, xorde a figura de XACOBINA MENTZ, anabaptista, con fortes inclinacións ás actividades relixiosas e proclive ás crises de carácter epiléptico dende os doce anos. Casada con XOAN XURXO MAURER, inicia as súas actividades como predicadora en 1867 cando, nese ano, o seu marido escoita certo día unha voz que lle ordena abandonar o traballo do campo para facerse curandeiro. Os seus éxitos foron inmediatos e os pacientes afluíron. Xacobina aproveitou esta situación para organizar unha pequena comunidade relixiosa. Cuberta de brancos veos e levando unha coroa, explicaba a Biblia, caía en estado cataléptico e anunciaba catástrofes e terribles acontecementos dos que só ficarían salvos os seus seguidores. Por volta de 1872, proclamouse como verdadeira reencarnación de Cristo. Elixiu doce Apóstolos, entre eles o seu marido, do que moi logo se separaría, para unirse co seu discípulo amado, RODOLFO SEHN. Prohibiu o alcohol, o baile, o xogo e as escolas para nenos, os cales deberían permanecer ignorantes por completo. Todas estas medidas, así como os non disfrazados desexos por parte de Xacobina por establecer unha teocracia independente de calquera poder naquel canto do país, dividiu ós adeptos e preocupou ás autoridades. Pero o grupo seguía aumentando e os fieis afluían ó Vello Hamburgo, que era como se coñecía a aldea onde moraba a líder do movemento. Os veciños non integrados na comunidade de elixidos pasaron a chamalos «Mucker» (devotos hipócritas) e estes construíron para a súa defensa un templo e unha fortaleza, a «Cidade Santa», na que agardaban a fin do mundo. Alí serían sitiados polas forzas do goberno en 1873. Malia a súa resistencia o Templo foi, finalmente, asaltado e destruído, foron mortos tódolos membros da Comunidade, integrada, naquel intre, por unhas trinta familias.

O movemento «Mucker» ten diferencias e paralelismos cos demais movementos milenaristas brasileiros. Entre as que os singularizan destacan: a práctica da crueldade e a violencia cos que consideraban incrédulos; a invención dun ritual e de prácticas relixiosas propias e a exclusión de todo aquel que non fose colono de orixe alemana. Pero hai outros aspectos que os asemellan: desenvólvese como resposta a unha situación de desequilibrios

sociais; anuncia a proximidade da fin do mundo; suprime a propiedade privada e acaba nunha traxedia colectiva.

Hai un terceiro aspecto a contemplar: a existencia dunha líder. Non é un fenómeno habitual, pero é destacable a importancia da muller nas loitas sociais, nos conflitos entre familias de latifundistas, na bandidaxe, no apoio ós diversos mesías que agromaron polo país e na dirección de grupos vencellados ó sincretismo afro-cristián. Non houbo máis Xacobinas, pero abundaron as Marías Bonitas, as Donas Dodôs, as Helenas Maciel e tantas outras que, dende a sombra, foron alma e motor das diversas manifestacións de protesta social.

No nordeste, o mesianismo de carácter sebastianista, enfortecérase dende as manifestacións milenaristas de 1817 e 1835. O D. Sebastián brasileiro, débese advertir, ó contrario do luso, perdera o carácter de libertador político para transformarse en repartidor de riquezas, unha sorte de Robin Hood tropical era no que virara o rei portugués.

En 1817, a provincia de Pernambuco, por entón a máis poboada do territorio brasileiro, presenciou a peregrinaxe profética de SYLVESTRE JOSÉ DOS SANTOS, anunciando a volta de D. Sebastián dende a Illa da Bruma tan pronto chegasen a mil o número dos seus seguidores. Namentres tales acontecementos non tivesen lugar, Sylvestre formou unha comunidade que chegou a axuntar catrocentos membros e fundou a CIDADE DO PARAISO TERREAL. Á Serra do Rodeador, onde se atopaba esta comunidade, foron enviadas tropas para disolve-lo grupo. Os seus integrantes resistiron e todo rematou nunha chacina.

Por volta de 1835, un mestizo, de nome JOÃO FERREIRA, percorreu tamén o sertón de Pernambuco anunciándose como enviado de D. Sebastián, quen era vítima dun encantamento, e para ceibalo e apresura-lo seu regreso, precisábase de facer sacrificios humanos e animais. Tódolos que se presentasen a ser ofrendados resucitarían logo máis novos, ricos e poderosos. Houbo voluntarios a oito e as matanzas duraron tres días. Cando as autoridades actuaron para dete-la hecatombe, foran mortos doce homes e once mulleres adultas e trinta nenos ademais de catorce cans. As tropas enviadas atoparon unha forte resistencia dos superviventes e houbo que tomar ó asalto a ALDEA DO REINO ENCANTADO, nome con que Ferreira bautizara aquel lugar.

Os movementos sebastianistas de 1817 e 1835, aínda que moi localizados e limitados na súa influencia, inscríbense en procesos de violencia social e política moito máis amplos e, en certo xeito, representan outra versión desta mesma violencia.

En efecto, as prédicas de Silvestre José dos Santos son rigorosamente contemporáneas das revoltas de 1817 contra o dominio portugués. As de João Ferreira coinciden co final da Guerra dos Cabanos.

Dende 1801 (Inconfidência dos Cavalcanti e Albuquerque), o nordeste viña atravesando un longo período de inestabilidade política de carácter anti-colonialista motivado, en parte, polos exemplos revolucionarios procedentes de Estados Unidos, Europa e a América española e, en parte, pola grave crise económica que atenazou a

rexión con posterioridade a 1815. No período que vai de 1801 a 1822 (Revoltas do Pará, Río Grande do Norte e Pernambuco), o ano 1817 representa o punto álxido da protesta nordestina contra o colonialismo portugués. A Revolta de Recife, centro principal do movemento de 1817 ameazaba toda a orde constituída. Non só se falaba de Independencia, falábase de «revolución social» (e poñíase en cuestión a vixencia do escravismo), falábase de «República», negábase a autoridade real e a dos seus representantes, en fin, virábase o mundo tal e como ata entón era coñecido. Nesta crise de valores e de lexitimidades non resultaba estraño un «revival» sebastianista entre sectores marxidados que vencellaban a súa liberación á chegada dun monarca xusticeiro, do cal o que en verdade se agardaba era que puxese as cousas no seu sitio. É dicir: restaurase a orde e a autoridade.

No caso de João Ferreira o trasfondo era distinto pois a revolta dos Cabanos non era politicamente revolucionaria (aínda que si socialmente) senón involucionista. Oposta ó Goberno da rexencia, en mans dos donos de escravos, reciamaba a reinstauración de Pedro I, obrigado a abdicar no seu fillo, por unha estraña conspiración de elementos civís e militares chamados a si mesmos «constitucionalistas», e que estourou o sete de abril de 1831. A Cabanada defendía o absolutismo e a Alianza do Trono co Altar. Ía moito máis aló do que representara no seu momento o goberno semiautoritario do Monarca deposto. Pero detrás destas reivindicacións políticas que poderíamos definir como reaccionarias, estaba a protesta social de amplos sectores de desherdados: indios, escravos fuxidos, campesiños sen terras, etc. Era un caso de «rebeldía primitiva» tal e como a ten definido Hobsbawm e que ten como marco sociedades estruturadas de xeito tal que se provocan nelas quebras periódicas das relacións sociais, as cales deben ser logo reconstituídas e así sucesivamente. O sebastianismo de Ferreira desenvolvíase nun contexto de reivindicacións que, ó contrario do acontecido en 1817, pretendían o regreso a unha situación anterior (dende un punto de vista estrictamente político, pero acompañado de reformas sociais e económicas) e non un salto cara a diante.

Pero de tódolos movementos mesiánicos que abalaron as terras do nordeste, ningún tivo, no século XIX, o alcance, a transcendencia e a cobertura espacial do liderado por ANTÔNIO COSELHEIRO na vila de CANUDOS. Ningún outro xerou tal impacto emocional no país nin provocou tal debate na prensa e no Parlamento ata o punto de pasar a ser unha cuestión nacional, nin causou tan gran número de vítimas, nin foi necesario mobilizar tal cantidade de medios de guerra para esmagalo.

Vexamos primeiro o marco.

No último tercio do século XIX, o nordeste, terra habitualmente violenta, atopábase inmersa nun período de violencia xeneralizada na que se superpoñían varios niveis:

-As consecuencias da fame provocada por unha prolongada seca e o sistema de propiedade latifundista que expulsaba a milleiros de sitiantes e arrendatarios das terras que viñan traballando. Tales consecuencias traducíanse no feito de que amplas masas de poboación se atopasen sen pan para manterse nin terra para cultivar.

-Os enfrontamentos entre os clans que controlaban o poder político e económico das Provincias e que contaban con verdadeiros exércitos privados compostos de «capangas», termo que incluía a bandidos perseguidos pola xustiza, campesiños que non tiñan outro medio para sobrevivir e traballadores das facendas. Estes «exércitos» eran empregados para dirimi-las cuestións que enfrontaban ós clans e que eran da máis diversa natureza. Entre as guerras que estouraron neste intre destaca polo sanguenta a habida entre Macieis (familia á que pertencía o Conselheiro) e os Araújo, e que tivo como escenario o sertón de Ceará.

-Os conflitos políticos desatados na década dos oitenta que rematarán cun movemento militar e a proclamación da República.

ANTÔNIO VICENTE MENDES MACIEL, que tal era o nome deste mesías, era un «beato» nacido en 1828 no Ceará. Chamábase «beato» popularmente a un laico que, mediante promesas, se entregaba ó servizo de Deus. Comeza a súa actividade misionaria por volta de 1867 e funda a primeira comunidade en 1873 no poboado do Bom Jesus da Baía. Esta comunidade pretendía revivir unha sociedade igualitaria na que prevalecesen os principios do cristianismo primitivo. Por este motivo os conflitos iniciais do Conselheiro non van ser coas autoridades civís senón coas eclesiásticas. Os párrocos non eran hostís ás doutrinas dun home que permanecía fiel á autoridade da Igrexa e ós seus dogmas e que empregaba o seu tempo libre en reconstruír ou restaurar capelas, cemiterios, etc. Pero o Arcebispo de Baía, Luiz Antônio dos Santos, non estaba polo labor de permiti-lo florecemento de predicadores independentes, non sometidos a disciplina, que interpretaban a Biblia ó seu xeito e defendían un igualitarismo a toda custa... Para entón a fama de Antônio Conselheiro estendérase por todo o sertón baiano. Un coronel que cumpría misións de inspección nos destacamentos policiais do interior da Provincia, informaba ós seus superiores en 1887 que «o pobo acostuma acudir masivamente ós actos de Antônio Conselheiro, obedecendo cegamente tódalas súas indicacións». Nese mesmo ano Monseñor dos Santos solicitaba a intervención do presidente da Baía para poñer fin á actividade misionaria do predicador. O argumento utilizado polo dignatario eclesiástico era de que «o individuo Antônio Vicente Mendes Maciel, pregando doutrinas subversivas, facía gran mal á Relixión e ó Estado distraendo ó pobo das súas obrigas».

As autoridades civís, que se consideraban incapaces de evita-lo crecemento abraiante do movemento «conselherista», preferiron non intervir, aínda que deron ordes á policía de informar continuamente das actividades de Maciel e dos seus seguidores. Estes, que recibían a denominación de «fanáticos», ían armados para defender ó Conselheiro dalgún posible intento de asasinato, ó parecer inspirado por párrocos ciumentos do prestixio atinxido polo predicador.

O incremento continuado do número de «fanáticos» alarmou ós facendeiros e propietarios. Temíase que aquelas peregrinacións que xa viraran en preocupante fenómeno social, remataran por converterse no aglutinante dunha protesta masiva e irrefreable contra o sistema económico e de posesión da terra que Euclides da Cunha

cualificara de «feudalismo tacaño». As masas non vían só ó Conselheiro coma un predicador senón coma un liberador que clamaba pola xustiza e a igualdade.

O clima de tolerancia impactante por parte do poder civil trocou noutro de franca hostilidade coa proclamación da República. Tal acontecemento merece tan sequera unha breve explicación.

O 15 de novembro de 1889, un grupo de militares comandado polo Mariscal Deodoro da Fonseca e apoiado por sectores intelectuais e xornalistas, forzaron a caída do Ministerio Ouro Preto. Con el caía tamén a Monarquía, e a familia imperial debía marchar para o exilio ficando proclamada a República. Se ben na década dos oitenta o réxime monárquico tivo moi serios problemas, ningún deles por si só explicaba a súa crise, e para moitos historiadores nin tan sequera todos eles xuntos. É certo que o sistema parlamentario era de moi escasa representatividade (tiña dereito a voto tan só o 2% do total da poboación), pero en países veciños con réximes republicanos a situación non era mellor. En Montevideo, por exemplo, sobre unha poboación de 215.000 persoas, tiñan dereito a voto 15.000 (datos de 1889) e en Bos Aires, no mesmo ano con case medio millón de hab., os electores non chegaban a 25.000. Así que a República «per se» non garantía unha maior democratización da vida política. A escasa representatividade do sistema parlamentario da época monárquica non variou ostensiblemente durante a chamada «República Velha». A Constitución de 1891, malia instituí-lo voto universal masculino, ó excluír ós analfabetos (84% dos habitantes do Brasil), ás mulleres, ós clérigos e ós soldados na práctica, permitíalle votar a un 3,5% da poboación.

Os tres problemas que os historiadores consideran factores causantes da caída do Imperio foron a cuestión relixiosa, a cuestión militar e a abolición da escravitude. Esta última tivo como consecuencia que os grandes propietarios nordestinos se sentisen prexudicados nos seus intereses por máis que, por entón, a escravitude xa se revelara como un modo de produción arcaico e anti-económico, e pasaron a engrosar-las fileiras dos republicanos aqueles que tiñan os seus principais apoios no centro-sur do país, especialmente nas provincias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a forte inmigración europea que se estaba a producir alterara, nun sentido modernizante, as estruturas productivas no terreo agrícola pasándose dun réxime de man de obra escrava a outro de man de obra asalariada.

Pero a inmensa maioría do país non entendeu a substitución de Pedro II por un Mariscal co apoio dos «doutores» e dos grandes propietarios. De aí que as novas autoridades non gastasen contemplacións cos seguidores de Conselheiro nos que vían un perigoso foco de monarquismo. Dende logo o mesías nordestino non se declarara nin a favor nin en contra, pero eran coñecidas as súas simpatías pola causa do deposto emperador. A ruptura coa República produciuse a raíz dun repartimento de impostos municipais que prexudicaba notoriamente ás clases traballadoras mentres non afectaba ós terratenentes. Maciel non só tomou postura contra o imposto senón que arrincou nalgúns lugares os anuncios das cobranzas. Este feito foi considerado polas novas au-

toridades baianas un intolerable xesto de rebeldía. Enviouse un pequeno grupo de soldados para detelo e sucedeu o que se viña temendo. Os seguidores de Maciel reaccionaron e puxeron en fuga ós militares. Dende ese intre Antônio Conselheiro pasou a converterse en inimigo da República.

Comprendendo que a situación empeoraba perigosamente, Maciel fuxiu para o norte da Baía e nos terreos dunha facenda abandonada, na marxe do río Vaza-Barrís, fundou, en 1893, a colonia de Canudos.

Ó espallarse a nova desta fundación comezou un rápido proceso de migración protagonizado por ex-escravos, campesiños sen terras e sertanexos. A aldea medraba a un ritmo de doce casas por día e moi logo virou de arraial nunha das cidades máis populosas da Provincia.

As autoridades enchéronse de pánico. Extensas áreas do sertón nordestino ficaron despoboadas na fuxida colectiva cara á nova Terra de Promisión. Canudos semellaba estar no lugar máis axeitado para a súa supervivencia. Defendida pola natureza, con camiños de difícil acceso e situada a 200 Km da vía de ferrocarril e da cidade máis próxima, non semellaba doado branco para as ofensivas oficiais. Axuntaba moitas condicións para garanti-la súa supervivencia. Pero había algúns aspectos, ós que debía o seu crecemento e prestixio, que levaban en si mesmos os xermolos da destrucción. Constituía unha sociedade igualitaria que florecía economicamente gracias a un ben organizado comercio de exportación de peles e a unha agricultura racional e variada. Para as autoridades constituía moi mal exemplo e para os facendeiros un insoportable contra-modelo social que poñía en evidencia as contradicións e eivas do sistema latifundista. Certamente o Estado beneficiábase da prosperidade de Canudos pois Conselheiro pagaba puntualmente os impostos sobre exportacións. Pero os ingresos que as taxas fiscais proporcionaban ás arcas do Estado non compensaban os efectos subversivos que sobre as masas campesiñas causaba a existencia dunha comunidade incontrolada, armada e rica.

Iniciouse unha gran campaña contra o Conselheiro a quen se acusaba de anti-republicano, campaña á que se adheriron as autoridades eclesiásticas. Euclides da Cunha, quen nos deixou o mellor relato do acontecido en Canudos, malia a súa parcialidade, comparaba o que estaba a acontecer no sertón da Baía coa guerra da Vendée. E do mesmo xeito que a República francesa esmagou a revolta campesiña, a República brasileira debía actuar coa mesma enerxía. E o Goberno dispúxose a facelo. A desculpa utilizada non puido ser máis fútil. O Conselheiro precisaba de madeira para remata-lo tellado da igrexa que construíra en Canudos; tendo chegado a un acordo co facendeiro João Evangelista Pereira de Melo, pagouna e agardou que lle fose enviada polo río São Francisco. O día previsto, a mercancía non apareceu co adaxo de que non había xente dabondo para realiza-lo traballo. Maciel, entón, ofreceuse a ir el mesmo ata Joazeiro, escolle-la madeira e transportala á fronte dun grupo de homes. Cando a nova chegou a coñecemento das autoridades, interpretouse malintencionadamente doutro xeito: o Conselheiro pretendía atacar e saquea-lo pobo de Joazeiro, sede do xulgado do distrito.

De inmediato foron enviados cen soldados con ordes de defende-la cidade. Mandaba a expedición o Tenente Pires Ferreira. Como os campestes non se achegaron a Joazeiro, o mozo oficial decidiu ataca-la comunidade de sertanexos. En Uauá, pequeno poboado de duascenas casas, trabouse o combate, e a forza expedicionaria foi posta en fuga.

Os militares consideraron este desastre unha humillación que afectaba a todo o Exército e presionaron ó Goberno para acabar como fose con Canudos. O Goberno non precisaba, pola súa banda, de moitas presións dada a súa inclinación natural a ver en Conselheiro un inimigo a quen só cabía destruír. Canudos, en efecto, acabaría sendo destruído pero o prezo a pagar resultou ben alto, ben máis do que se imaxinaban os políticos de Río.

Despois da desgraciada expedición Pires Ferreira, enviáronse dúas máis, cada vez máis potentes, que rematarían noutros tantos desastres. O último abalou ó país enteiro. Saldouse coa morte do Coronel Moreira César, xefe da tropa, e de ducias de soldados. O armamento que levaban, entre o que figuraban catro canóns Krupp, pasou a poder dos defensores da Cidade Santa. Tratábase, como opinaba a prensa da época, dunha derrota militar no sentido técnico da palabra.

A estas alturas, Canudos non era só unha cuestión nacional pola súa popularidade. Era tamén un problema de Estado que afectaba directamente á estabilidade do Goberno. O grupo político que apoiaba ó Mariscal Floriano Peixoto, Presidente da República, vía por tódalas partes conspiracións monárquicas e tamén conspiracións antigubernamentais que, dentro do campo republicano, pretendían a volta á Presidencia do Mariscal Deodoro da Fonseca, primeiro Presidente, quen fora deposto por Peixoto despois de fracasar no seu intento de suspende-la recén aprobada Constitución Federal e impoñer un réxime autoritario. Os florianistas non eran máis liberais pero si máis sutís. No seu proxecto figuraba a implantación dunha dictadura de carácter bonapartista reformando a Constitución co pretexto de combater ós inimigos da República. Para estes aprendices de xacobinos intransixentes, enfrontados ó sector máis liberal do Exército, Canudos era un desafío intolerable.

A cuarta expedición contra o refuxio do Conselheiro levouse a cabo entre novembro de 1896 e outubro de 1897. Estaba dirixida por catro xenerais tendo como comandante en xefe a Artur Oscar. Polos medios mobilizados, pola polarización que se estaba a producir na opinión pública e pola duración da campaña, xa non se trataba dunha sinxela expedición de castigo máis ou menos grande, era unha guerra civil na que dun bando estaban as elites que apoiaban ó réxime republicano e doutro as masas desherdadas nordestinas, de filiación ou simpatías monárquicas e que tiñan como líder á figura enxoiada de Antônio Maciel.

Durante o cerco de Canudos, a poboación do reducto non deixou de medrar. De tódalas partes chegaban sertanexos para defende-la Vila Sagrada. Mesmo houbo desercións entre as fileiras das tropas gubernamentais que tiñan que ser constantemente fortificadas co envío de novos soldados e de armamentos. Nin así se salvou a

expedición do fiasco. Dos 3.550 soldados enviados contra Canudos, morreran 1940, ós que había que engadir feridos e desertores. A derrota pairaba sobre as forzas expedicionarias. Artur Oscar telegrafou ó Ministro da Guerra pedindo un reforzo de 5.000 homes. Foi a chamada 5ª Expedición. En sucesivas ondas enviáronse tropas regulares e policíaas do Amazonas, Pará e São Paulo. Toda Baía pasou a ser unha terra invadida e ocupada. Finalmente, o peso do Goberno e dos seus recursos acabou por impoñerse. Antônio Conselheiro morría, de morte natural, o 22 de setembro de 1897. Pouco despois, as decimadas forzas sertanexas deixaban de ofrecer resistencia e o 5 de outubro as tropas gobernamentais tomaban o derradeiro reducto da Cidade Santa que tantas esperanzas erguera. O que dela ficaba foi incendiado e destruído. Os prisioneiros feitos entre os que non puideron fuxir, foron pasados polas armas sen distinción de sexo nin idade.

Tanto en vida como despois de morto, Antônio Conselheiro foi considerado como un visionario semianalfabeto e fanático. Non contentos coas campañas de descrédito desatadas, os vencedores decidiron tratar a Maciel como un tolo afectado dalgún tipo de paranoia insá. O seu corpo foi desenterrado e cortada a cabeza para ser enviada ó famoso antropólogo baiano Nina Rodrigues. Médicos e psiquiatras participaron no estudio daquel cráneo do que se agardaban análises abraiantes pero Nina Rodrigues limitouse a informar de que «o cráneo de Antônio Conselheiro non presenta ningunha anormalidade que demostre trazos de dexeneración. ..., polo tanto, un cráneo normal». ¿Onde estaba, pois, a insania que se presumía? Moitos anos despois, foron publicados os escritos do Conselheiro, e deles pódese concluír que o fundador de Canudos nin era un tolo nin era un ignorante. Consérvanse dous traballos: unha colección de sermóns que ten o longo e barroco título de TEMPESTADES QUE SE LEVANTAM NO CORAÇÃO DE MARIA POR OCASIÃO DO MISTÉRIO DA ANUN-CIAÇÃO e que se coñece polo máis breve de LIVRO DAS PRÉDICAS e outro máis polémico que nos permite achegarnos ó seu universo ideolóxico: DISCURSO SOBRE A REPÚBLICA.

Da lectura dos sermóns xorde a figura dun sertanexo letrado capaz de expresarse correcta e claramente, nas antípodas do «bufón arrebatado nunha visión do Apocalipse» como o describira Euclides da Cunha. Piedade filial e respecto dos pais para cos fillos cabo dun ríxido puritanismo e a exaltación da castidade, da fidelidade conxugal son os trazos definitorios do seu discurso ético. Os seus argumentos apóianse constantemente en citas do Vello e Novo Testamento así coma nas obras dos Pais da Igrexa ós que amosa coñecer ben. Maciel rexeita a violencia e o crime, defende unha xustiza igualitaria e, se ben recoñece a existencia de desigualdades derivadas da propia orde divina do mundo, condena sen paliativos o roubo e a riqueza ergueita sobre a explotación. Maria Isaura Pereira de Queiroz cualificou este pensamento de «rebelde conservador» e desenvólvese máis nidiamente cando enfoca cuestións políticas. No DISCURSO SOBRE A REPÚBLICA, xulga ó novo réxime como «grande mal para o Brasil», «exterminador da Relixión», «opresor da Igrexa e dos fieis» e «ludibrio da tiranía». Non outra cousa pensaba, paradoxalmente, o seu inimigo o Arcebispo

de Baía, naquel intre ocasional aliado do goberno republicano. O lexitimismo monárquico de Maciel derivaba da afirmación de que todo poder procede de Deus e que nas únicas autoridades onde este poder se delegaba eran o Papa, o Rei e o pai. A República erguíase contra esta concepción do poder usurpando ilexítimamente unha función que non lle correspondía; tratábase, polo tanto, dun poder ilexítimo. Finalmente, e tras vencellar agudamente a caída da Monarquía coa abolición da escravitude, sistema de traballo que cualifica de indigno e inhumano, dálle un contorno concreto ó seu lexitimismo ó defender enfaticamente os dereitos dinásticos de Pedro II e dos seus sucesores. Probablemente non sexa ocioso apunta-lo feito de que o DISCURSO leva a data de conclusión de 1897, cando Canudos é destruído. Probablemente da experiencia do cerco da Vila Santa nace a condena radical do réxime republicano por máis que, con anterioridade, Maciel nunca ocultara as súas simpatías monárquicas. Pero a violencia da guerra desatada polo Goberno federal, nin nos seus momentos máis crus lle fai renunciar ó seu pacifismo. A este respecto escribe: «Aínda que nalgunha ocasión proferise palabras excesivamente ríxidas combatendo a maldita república, reprimendo os vicios e movendo o corazón ó santo temor de Deus, que ninguén acredite que me move o menor desexo de macula-la súa reputación». O Conselheiro nunca pensou en provocar unha guerra ou ergue-lo sertón contra a República. Só estaba armado para defenderse e o seu desexo era o crecemento pacífico de Canudos e morrer en paz.

O tráxico final de Canudos resulta máis abraiante se o comparamos cun fenómeno similar que se estaba a dar en rigorosa contemporaneidade e no mesmo espacio xeográfico e que, pola contra, conseguiu un extraordinario éxito que persiste ata hoxe. Referímonos ó movemento do P. Cícero en Joazeiro.

O xurdimento e desenvolvemento de Joazeiro como gran centro de peregrinaxe nordestino, están intimamente vencellados á figura do P. CÍCERO. Non nos alongaremos nas referencias concretas á historia deste movemento sertanexo para non estender este traballo e tamén porque Joazeiro é un fenómeno relixioso que continúa a existir nos nosos días e, polo tanto, supera amplamente os límites temporais marcados no título da comunicación.

CÍCERO ROMÃO BAPTISTA era, como Conselheiro, cearense, nacido en Crato en 1844. Dende a adolescencia amosou especiais disposicións para as visións e os soños proféticos. Orfo dende novo, foi axudado polo seu padriño, un adineirado comerciante, a proseguir os seus estudos. Ata aquí a súa biografía ofrece un gran paralelismo coa de Maciel, pero logo vai xurdi-la diferenza que podemos considerar fundamental. Maciel actúa como un «beato», un predicador por libre. Cícero, ordenarase sacerdote e será nomeado párroco de Joazeiro.

Moi logo se estenderá polo sertón a súa fama de home desprendido, íntegro e devoto. Propagador do culto ó Sagrado Corazón de Xesús que a Igrexa asumira oficialmente en 1856, atribúenselle milagres relacionados directamente con esta devoción. Ó seu redor organizouse un grupo de «beatas» que presencian, en 1889, como

a imaxe do Corazón de Xesús vertía sangue no intre no que unha delas comungaba das mans do P. Cícero. Destaquémo-la data: 1889, ano da caída da monarquía.

Dende entón iníciase un longo conflito coas autoridades eclesiásticas. Un cura milagreiro incontrolado podería resultar máis perigoso aínda que un predicador visionario por libre. Como os milagres se reiteraban, o bispo da Fortaleza comezou a teme-la aparición dun movemento cismático. De feito, os párrocos e vigairos da zona estaban a amosa-lo seu apoio ó P. Cícero e percibíase un sentimento nacionalista que os levaba a preguntarse por que só Europa tiña o monopolio das manifestacións celestiais do tipo de Lourdes. A cuestión relixiosa que se botaba a rolar só remataría coa morte do seu principal protagonista en 1934.

Neste contexto sería pouco axeitado entrar en fonduras, polo demais, non moi esclarecedoras, cabendo tan só menciona-lo feito de que colocou en dous polos opostos a un bispo combativo e a un crego cunha popularidade en constante medra. Desenvolveuse o enfrontamento nas salas e antesalas das curias (mesmo da Curia Romana), carretou a suspensión do P. Cícero e a posterior excomuñón, mesturouse cos conflitos políticos locais e transcendeu completamente a esfera do relixioso des-embocando nunha aberta liorta armada. Cómpre lembrar, unha vez máis, que, en plena disputa eclesiástica entre P. Cícero e o bispo de Fortaleza, a Guerra de Canudos atinxía o seu punto álxido e rapidamente as autoridades eclesiásticas pretenderon aproveita-la coincidencia para leva-la auga ó seu rego acusando ó crego de conivencia cos «conselheiristas». Pero as autoridades civís non entraron no xogo. Pola contra, decatáronse de que o P. Cícero resultaba utilísimo para amorna-los quentes azos dos sertanexos. O xuíz de Salgueiro telegrafaba ó Goberno da Provincia en 1897: «Podo garantir que o P. Cícero é virtuoso sacerdote, completamente hostil ó movemento sedicioso de Canudos e incapaz de atentar contra a orde pública». Nese ano a curia episcopal comete un grave e decisivo erro: envía ó P. Cícero a Roma. Alí será xulgado, amoestado e confirmado na súa suspensión. Algúns historiadores afirman que chegou a entrevistarse con León XIII e que o Papa foi máis indulxente que a Congregación de Cardeais. Fose ou non certa tal audiencia que, en calquera caso, non pasaría de mera formalidade, contribuíu a incrementa-lo seu prestixio de tal xeito que, cando en 1898 regresa a Joazeiro contra a vontade expresa dos seus superiores xerárquicos, viña coa auréola de ter estado no Vaticano, de falar co Papa, de vir ateigado de imaxes, estampas e medallas bendicidas polo propio Pontífice e de trae-lo proxecto de construír unha grande Igrexa imitando a Basílica do Horto das Oliveiras en Xerusalén. Tódalas demais sutilezas canónicas de condenas, suspensións ou excomuñóns, pasaban para os sertanexos a un plano secundario.

Nos anos seguintes, o P. Cícero converteríase nunha figura fundamental como árbitro entre as fraccións partidistas locais, creando o seu propio círculo de acción política en torno ó seu protexido o deputado Floro Bartolomeu da Costa, figura fundamental que axudou a desmontar de calquera tentación subversiva ás masas de sertanexos que acompañaban ó P. Cícero, ó mesmo tempo que evitou que Joazeiro

fose un segundo Canudos pasando a convertelo no principal centro de peregrinaxe relixiosa do nordeste do Brasil. O que pola súa vez permitiu que, malia a hostilidade eclesiástica, o P. Cícero pasase a se-lo primeiro alcalde de Joazeiro cando, en 1909, este arraial é promovido a municipio autónomo, e, sobre todo, que en 1911 conseguira unha insólita alianza, o chamado PACTO DOS CORONEIS, un dos documentos máis significativos na historia do coronelismo en Brasil e polo que o P. Cícero, xa convertido en xefe local, era recoñecido por todos como árbitro supremo das diverxencias que perturbaban intermitentemente a ampla bisbarra do Carirí.

Joazeiro, entre tanto, amais de medrar considerablemente, transformárase nun gran mercado de man de obra barata. A formidable concentración de nordestinos facilitou que o P. Cícero puidese distribuí-los seus fieis entre os facendeiros do Carirí. Dispoñía deles coma de obxectos de propiedade particular. Irineu Pinheiro, quen foi o primeiro historiador destes acontecementos, escribía en 1950: «A partir de 1889 enchéronse de romeiros as serras, os vales, os baixíos e as caatingas de todo o sur cearense sendo o fenómeno de Joazeiro unha das principais causas do poboamento e riqueza económica da zona meridional de Ceará».

Co acordo entre os xefes políticos locais baixo a égida do P. Cícero, os coroneis que pertencían ás súas hostes beneficiábanse dunha cota de traballadores procedentes de masas de devotos, que realizaban os labores agrícolas a baixo custo. Namentres, os exércitos privados medraban polo afluxo de «cangaceiros» e «capangas» fuxidos da xustiza, que atopaban en Joazeiro refuxio certo. Esta reserva de man de obra era máis valiosa nun intre no que xa comezara a emigración cara ós máis desenvolvidos Estados do sur e os traballadores ían escaseando.

O primeiro cuarto do século XX foi o punto culminate do poder do P. Cícero, etapa que coincide co punto, tamén culminante, das revoltas de campeñños contra o latifundio. É nesa situación na que se percibe máis claramente a diferenza entre Maciel e o P. Cícero. O primeiro, malia o seu declarado pacifismo, era un líder subversivo que predicaba xustiza e igualdade. Pretendendo construír un espacio sagrado ideal arredado dun mundo impuro e en pecado, rematou morrendo no medio dunha tráxica hecatombe de destrucción, morte e fogo. O P. Cícero, pola contra, aparece como un auténtico conciliador de intereses antagónicos, amortecedor de choques de clases, sempre en favor do latifundio.

En primeiro lugar, tentou sempre facer crer na súa capacidade de obrar milagres. Os miserables que se aglomeraban en Joazeiro debían, polo tanto, esperar do ceo a solución ós seus problemas.

En segundo lugar, entregábaos ós facendeiros para realizar traballos por baixos salarios.

En terceiro lugar, actuaba como avogado dos grandes propietarios territoriais exculpándoos polas súas violencias e os seus arbitrarios comportamentos.

Cando en 1934 morre o P. Cícero, xa co seu poder moi minguado e con todo o sistema coronelístico en crise de morte, o seu óbito non se semellará en nada ó do

Conselheiro. Este, só, nas ruínas da súa igrexa, arrodado de inimigos. Será desenterrado e cortaranlle a cabeza para que lla examinen os expertos en busca de posibles manifestacións morfolóxicas da súa suposta insania. O outro, con fama de santo, acompañado por milleiros de seguidores que o despediron a berros e choros. Pero os que acreditaron en Maciel, loitaron pola utopía dun mundo mellor que eles mesmos tentaban construír. Os do P. Cícero seguían en miseria extrema, sen escola, sen saúde, subnutridos e explotados. E aínda así agardaban a resurrección do seu guieiro. De Canudos fican as ruínas. Joazeiro é hoxe unha próspera cidade que vive do gran santuario construído polo P. Cícero e a onde se acode en masivas peregrinaxes a impetrar milagres dun home que a Igrexa Católica Brasileira, movemento secesionista do catolicismo romano, chegou a canonizar.

COMO CONCLUSIÓNS

Os movementos mesiánicos que acabamos de ver e que se desenvolven en medios campesiños teñen en común o feito de xurdir nunha sociedade global na que a unidade básica é a familia e onde as diferenciacións sociais que teñen por fundamento os lazos sanguíneos son tan importantes como as diferenciacións de carácter económico. A familia, nestes casos, convértese non só nun grupo doméstico senón tamén nun grupo económico, político e ata relixioso. Nesta sociedade a relixión atinxe un relevo moi especial. Está presente en tódalas partes, forma parte integrante de tódalas institucións, sen a súa presenza ningunha autoridade é lexítima. As relacións entre a orde social e a orde divina son do mesmo tipo, tenden a confundirse e todo o que ameaza a primeira, considérase ameazador igualmente para a segunda. As novidades sociais e políticas son perigosas na medida na que corren o risco de sacudi-lo sistema socio-relixioso.

O campesiño brasileiro vive, aínda hoxe, nun mundo misterioso, poboado por forzas estrañas que deben ser tratadas con respecto; os santos protéxenos e débese busca-lo seu apoio por medio de ritos e ofrendas. Pero os santos non deixan de ser homes e as relacións con eles toman o aspecto das relacións coas autoridades: unha mestura de medo, adulación e astucia. As concepcións do campesiño galego son moi semellantes, permítaseme a disgresión, e xa teño falado delas nun libro principiante e remoto.

Na orde social que acabamos de describir, as crenzas mesiánicas xermolan doadamente. O mesías é quen pode instaurar en pouco tempo unha orde nova porque fala en nome dunha autoridade superior a calquera outra, a autoridade divina. Se a orde social troca, entón de xeito brusco, é porque Deus intervén no curso dos acontecementos por medio do seu mensaxeiro que vén modificar aquilo que non é xusto. Os movementos mesiánicos parecen, pois, case privativos de sociedades tradicionais; o mesías é o que pode instaurar unha orde nova, posto que fala en nome dunha autoridade máis elevada, a autoridade de Deus. Pero o mesías non pode xurdir en calquera intre. No caso de Brasil que estamos a estudar, este aparece nunha situación na que a sociedade rural (tradicional) se conserva practicamente intacta no espa-

cio xeográfico que domina. O mundo rural e o mundo urbano podían considerarse separados e os movementos milenaristas non eran resultado das relacións recíprocas senón da dinámica interna particular da sociedade campesiña.

Algo diferente é o caso do movemento de Jozaeiro. Probablemente poderíámolo integrar no que se ten dado en chamar mesianismo de clase paria. Trátase dunha reacción contra o paso dunha sociedade baseada no sistema de liñaxes a outra ordenada polo sistema de clases. Isto supoñía a dislocación do sistema xerárquico tradicional e novos grupos sociais substitúen ós antigos. Segundo a velocidade do cambio, o movemento mesiánico podía ter comportamentos máis violentos ou máis controlados. No caso do que liderou o P. Cícero resultou nun proceso de adaptación recíproca debido a que os cambios sociais que se operaban no nordeste con anterioridade a 1930 resultaron bastante lentos como para evitar sacudidas bruscas. Co mesías convertido en xuíz supremo, os individuos ascendían ou descendían segundo este lles recoñecese valores particulares. O resultado era que a sociedade agrupada no seu contorno xa non era tradicional, nin moderna, era outra cousa na que se conservaban trazos da primeira e se incorporaban elementos da segunda. En Canudos, pola contra, era evidente o funcionamento dunha ideoloxía de pobre contra rico ou rural contra urbano. E o mesmo acontece co movemento dos Mucker. Ambos tiñan un compoñente conservador pretendendo preservar as estruturas familiares tradicionais e o restablecemento dunha escala de valores que se supoñían propios da sociedade utópica que aspiraban restaurar. En termos políticos, para o campesiño brasileiro a defensa desta sociedade utópica traducíase na defensa do réxime monárquico identificado cun pasado mítico cheo de bondades e de esplendores. Carlomagno e o Rei D. Sebastián reencarnábanse na figura patriarcal de Pedro II ou na xusticeira de Pedro I, por iso se lle negaba lexitimidade á República ou á Rexencia consideradas ambas como invencións satánicas que expandían o mal e negaban a felicidade e a orde.

Aparentemente había algo de paradoxal en todo isto. Os movementos mesiánicos aparecen como reacción contra cambios xurdidos nos medios urbanos e que ameazan con altera-la vida tradicional do medio rural. Pero, velaí que os mesías, lonxe de propicia-la continuidade do hábitat campesiño, agrupan ós seus seguidores en Cidades Santas que se convierten en lugares de atracción de poboación e de peregrinaxe. En realidade, non existía tal paradoxo. As Cidades Santas, e Canudos é a súa expresión quintaesenciada, tomaban a forma das pequenas vilas sertanexas que non variaran dende os tempos coloniais. A sociedade campesiña non se modificou polo cambio de hábitat e as novas fundacións resultaban o mellor medio para reorganizar e conservar a estrutura social tradicional ameazada polos cambios sociais e económicos que se estaban a producir nas áreas litoráneas.

Para rematar podemos afirmar que os movementos mesiánicos non só están vencellados a procesos sociais senón que se relacionan coas crises sufridas por eles e sempre desexan desempeña-lo mesmo papel: restablecer un equilibrio perdido, crear unha sociedade perfecta, resucitar un tempo ideal cando, en palabras de Cabanillas,

«os animais falaban». A trágica fin da maior parte deles amosa que os resultados non se correspondían para nada coas esperanzas e que os vieiros escollidos estaban errados porque os cambios sociais reclamaban outro tipo de respostas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARARIPE, TRISTÃO (1960): *Expedições militares contra Canudos*. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército.
- CALASANZ, JOSÉ (1950): *No tempo de Antônio Conselheiro*. Baía: Ed. Progresso.
- CUNHA, EUCLIDES DA (1936): *Os Sertões*. São Paulo: Ed. Francisco Alves.
- DELLA CAVA, RALPH (1977): *O milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- FACO, RUI (1972): *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- GUIMARÃES, ALBERTO (1968): *Quatro séculos de latifundio*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- HOBBSBAWN ERIC (1967): *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ed. Ariel.
- MONIZ, EDUARDO (1978): *A guerra social de Canudos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- MONTENEGRO, ABELARDO (1955): *Historia do cangaceirismo no Ceará*. Fortaleza: Ed. Universitária.
- (1959): *Historia do fanatismo religioso no Ceará*. Fortaleza: Ed. Fontenele.
- MOREL, EDMAR (1946): *Padre Cícero, o Santo de Joazeiro*. Rio de Janeiro: Ed. O Cruzeiro.
- NOGUEIRA, ATALIBA (1974): *A obra manuscrita de Antônio Conselheiro*. São Paulo: Companhia Editôra Nacional.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARÍA ISAURA (1969): *Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ed. Siglo XXI.
- (1976): *O mandonismo na vida política brasileira*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- PETRY, LEOPOLDO (1957): *O episódio de Ferrabraz (Os Mucker)*. Porto Alegre: Ed. Rotemund.
- PINHEIRO, IRINEU (1950): *O Cariri*. Fortaleza: Imp. Estadual.
- VIOTTIDA COSTA, EMILIA (1979): *Da Monarquía á República. Momentos decisivos*. São Paulo: Ed. de Ciências Humanas.
- WOLF, ERIC (1970): *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.