

Giorgio Agamben no Sertão de Canudos

Giorgio Agamben in the Backlands

Pedro Andrade Corrêa de Brito

Mestrando bolsista do CNPq em Antropologia no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ)

[*pancobri@gmail.com*](mailto:pancobri@gmail.com)

[*http://lattes.cnpq.br/2905694699322156*](http://lattes.cnpq.br/2905694699322156)


Resumo

Como Giorgio Agamben poderia estar presente em um conflito no Sertão da Bahia no final do século XIX? Como Antônio Conselheiro pôde anteceder com seus escritos, edificações, práticas e discursos, o pensamento radical deste autor romano em mais de cem anos? O presente artigo busca tratar da dimensão eminentemente política do bando de Antônio Conselheiro a partir de suas obras e de seus próprios predicados devocionais, relacionando-os à filosofia agambeniana a fim de exibir sua contemporaneidade enquanto rendimento profético. Para tanto, empreenderemos movimentos parabólicos que buscam não só indiscernir – verbo caro a Agamben – a teologia política sertaneja daquela italiana, mas sobretudo desvelar o quão moderno fora Canudos para que possamos refletir sobre o quão arcaico é o nosso presente.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Canudos. Messianismo.

Abstract

How Giorgio Agamben could be present at a conflict occurred in the late 19th century in the brazilian backlands? How Antônio Conselheiro preceed the radical thought of this roman author in more than one hundred years? In the present article we discuss the political dimension of Antônio Conselheiro's band through his own devotional predicates and work, relating it with the agambenian philosophy to exhibit their contemporaneity as a prophetic thoughtput. For this purpose we will realize parabolic movements not only to justpose the italian political theology



with the backlands' one, but mostly to unveil how modern Canudos really was in order to reflect about how archaic our present steal is.

Key words: Giorgio Agamben. Canudos. Messianism.


Introdução

A partir do método agambeniano da paradigmátologia (2010) o presente artigo pretende entrecruzar espaços e tempos aparentemente distantes a fim de torná-los contemporâneos, exibindo para tanto as divisões (2014b) que fazem estes momentos distintos serem simultaneamente coetâneos e aparentados. Nestas épocas negaram a uma mulher o exercício de governar o Brasil, militares assumem o poder, vive-se sob o estado de exceção, agitam-se as oligarquias, há execuções de lideranças políticas populares, catástrofes ambientais, prisões ilegais, guerra. Poderíamos estar falando do ano de 2019, porém é do final do século XIX que estamos tratando. Poderíamos dizer que se trata da realidade das grandes metrópoles brasileiras, mas é igualmente dos acontecimentos no Sertão de Canudos que aqui se fala.

I. Via Peregrina

Nascido em 1830, em Quixeramobim, Antônio Vicente Mendes Maciel tivera notável educação para os padrões da época, ainda que fosse de família modesta. Estudou português, francês e latim, o habilitando para o ofício que exerceria como professor de aritmética, geografia e português; foi comerciante até o esgotamento de suas finanças e após sua mulher o abandonar passou a trabalhar como escrivão e solicitador, chegando a ser advogado provisionado (NOGUEIRA, 1997), profissão conhecida no Sertão como rábula, espécie de advogado de pequenas causas a quem recorriam os mais pobres.

Curiosamente Conselheiro seguia passos semelhantes aos de Mestre Ibiapina (1806-1883), também cearense, inicialmente juiz de direito, depois advogado e posteriormente beato




que se tornaria tardiamente padre, fundador da chamada Irmandade dos Beatos, a quem os avós paternos de Antônio Conselheiro tentaram recorrer enquanto sofriam as arbitrariedades de sua poderosa família rival, os Araújo, que pelejaram por anos com os Maciéis em uma guerra familiar (CALASANS, 2015) movida pelo complexo da vingança e pela antropologia da honra.

Antônio Vicente era criança quando o sangrento conflito se finda, não havendo registros do envolvimento de seu pai nas disputas por vendeta. No entanto, as marcas da violência das guerras clônicas sertanejas, onde controle sobre o território, parentesco e vingança se entrelaçam, tiveram como contraparte a formulação de uma forma de vida diametralmente oposta à violência jagunça (BARROS, 2008), aquela dos beatos e beatas: peregrinos, romeiros e devotos que ao serem articulados por Ibiapina estabeleceram uma extensa rede calcada nas tradições da ética cristã mística, atuando em todo sertão nordestino.

Abandonado pela esposa, falido e familiarizado com as tradições do beatismo, Antônio Vicente peregrina pelos sertões por trinta anos, época que coincide com o difícil período da Grande Seca de 1870 – evento climático global que fora utilizado para dizimar mais de trinta milhões de pessoas no Brasil, norte da África, Índia e China (DAVIS, 2002). Nos sertões brasileiros a Grande Seca acabou com a pequena propriedade e os roçados de subsistência. Ocorre um agudo esvaziamento demográfico masculino em toda a região, arregimentados para as seringas do Norte.

A pauperização e a fome generalizadas foram utilizadas para intensificar a desregulação das estruturas fundiárias comunitárias tradicionais, como as pequenas propriedades e os fundos de pasto, levando à recorrência das tomadas de terra à força e da tanatopolítica resultante dos processos de produção dos latifúndios. Ao longo desses anos de peregrinação, Antônio Conselheiro passa a ser acompanhado por um número progressivamente maior de pessoas. Filhos da época, a maioria dos que chegavam ao grupo de Conselheiro contava que sua miséria consistia no fato de serem pequenos proprietários despojados do que era seu, seja pela voracidade do fisco, pelas arbitrariedades policiais ou pela violência das oligarquias fundiárias (NOGUEIRA, 1997). Tal quadro assinala a produção efetiva de toda uma população antes campesina em multidão em diáspora, deslocados internos que no século XX se convencionaria chamar de retirantes – ou numa linguagem mais sertaneja, em um bando andarilho.




Eloquente orador, Antônio tornou-se Conselheiro pelas prédicas – i.e., discursos públicos – que realizava nos arraiais e vilas que visitava, dando conselhos a toda gente que se aglomerava para ouvi-lo. Relacionando as atribulações e livramentos observados em suas situações cotidianas àquelas anunciadas pelo Evangelho, Conselheiro desvelava o cumprimento da Palavra a partir dos exemplos vividos pelos próprios mal-aventurados. O interesse aqui não é definir as motivações que levaram Antônio Vicente a se tornar Antônio Conselheiro, ou o Peregrino – como assina suas obras escritas. O que nos interessa é exibir como sua experiência é paradigmática das formas de vida expressas nas modalidades devocionais sertanejas: onde vida e obra, palavra e exemplo são indissociáveis e onde a concretude da mensagem cristã, intrínseca ao messianismo que a perpassa, se exhibe enquanto chamada profética que interpela a ação.

Em um cenário de extrema seca, de controle das devoções sertanejas pelo clero romano, de forte violência fundiária e de destroçamento familiar causado por assassinato ou migração masculina, o bando peregrino de Conselheiro logrou em empreender a abertura de diversos espaços que buscavam afirmar minimamente a vida onde tudo só parecia desespero. O trabalho de seu grupo consistia na construção e restauro de inúmeras igrejas, capelas, cemitérios, açudes e trilhas (NOGUEIRA, 1997) pelos sertões do Nordeste.

A construção e limpeza de represas e caminhos assinalam o engajamento efetivo da comunidade peregrina com as dimensões materiais da realidade sertaneja, não se restringindo ao obreirismo religioso por entendê-lo indissociável à vida de toda gente. Suas edificações eram realizadas pelo método do mutirão, termo de origem tupi e modo de trabalho também observado nas culturas africanas e no medievo português, entranhadamente presente na Caatinga. O fato de erguerem e repararem diversas igrejas pelo Sertão evidencia categoricamente que não eram contrários à instituição Igreja. Não poderiam configurar, como tentaram lhes impingir, em uma espécie de seita ou movimento cismático, ou ainda em algum tipo de agrupamento de perfeitos milenaristas. Apenas uma comunidade em diáspora que se entendia plenamente como cristã e católica, reclamando a presença de padres que ocupassem os templos que construía.

Giorgio Agamben (2016) lembra que *parokein* significa estanciar como estrangeiro. Ao se tornarem construtores de paróquias, Antônio Conselheiro e seu bando exibem não só o mesmo entendimento mas sobretudo um comprometimento responsivo radical tanto com a




época quanto com a designação da morada do cristão no mundo em sua experiência no tempo messiânico: onde viver em exílio, em estância ou em andança são modulações afins de transformações qualitativas do tempo vivido.

No entanto, as práticas construtivas do bando peregrino de Conselheiro exibem também um senso comunitário aberto e não-exclusivista, altamente responsivo e engajado para com o outro. Seus açudes e cacimbas, estradas e cemitérios, vilas e fundos de pasto, não eram obras destinadas a uma posse, mas ao uso comum de qualquer vivente que delas precisasse. O uso comum não pode definir nenhum tipo de referente a não ser aquele do instante de quem lhe bate à porta. O saber da contingência pulsa nas práticas conselheiristas e subjaz seu comprometimento com o próximo, conferindo inteligibilidade à modulação de suas vidas à própria mensagem cristã, que dessa forma tornam-se igualmente testemunhos.

Muitas das obras conselheiristas são testemunhas dessas experiências e existem ainda hoje assinalando a centralidade que apresentam nas comunidades que as utilizam. Exemplo edificativo de que a obra conselheirista atravessa tempos e gentes e que foram feitas para uso dos viventes que as seguem dando uso. Muito antes de Agamben o escrever (2018), os peregrinos de Conselheiro entenderam que o homem é a finalidade da obra e não o inverso.

As histórias das multidões sertanejas em diáspora afirmam constantemente que a vida alarga todos os limites que se lhe impõem, ou nas palavras de Cristo recorrentes nas falas e escritos de Conselheiro, que onde abunda o pecado, superabunda a Graça – e não outra era a construção elaborada e o testemunho dado que Conselheiro e sua gente apresentam aos seus contemporâneos. Dessa forma, os conselheiristas trabalharam e transformaram efetivamente o tempo cronológico desde dentro a partir de suas obras: da situação de violência e esgotamento levantaram comunidades que vêm, que falam e que nos interpelam; fazendo experiência desse tempo operativo que implica numa íntima e integral transformação daqueles que o vivenciam, engajando-se ativamente enquanto partícipes do tempo messiânico.

II. O profético e o estático




Imbricadas a experiência colonial, o curso das modalidades devocionais sertanejas é calcado no saber da violência e no viver em meio a ela, realidade em tudo distinta da pecha de alienação e ignorância que tão comumente lhes é atribuída. O saber da violência está presente na religiosidade popular através de inúmeros códigos elaborados para perpetuar sua memória, não por acaso imagens como a de Jesus Crucificado ou do Senhor Morto são tão veneradas pelo povo (HOORNAERT, 1991). Tais arquétipos exibem a violência inscrita nos corpos desnudos e vitimados pelo colonialismo que assim neles se reconhecem e se transubstanciam a partir de sua figura exemplar de devoção.

Suas marcas de liberdade, insubmissão e momentaneidade na maior parte das vezes não era sequer uma opção para esses homens e mulheres. Nesse sentido, vivem cotidianamente a longa tradição da *via peregrinatio* e do *parokein* em sua ausência de reconhecimento de hierarquias estratificadas e de distanciamento, ou de mediação necessária, entre devoto e divino.

Agamben aponta o exemplo como contraface simétrica da exceção, pois o exemplo se exclui através da exibição de sua inclusão (2010), gerando cognoscibilidade através dessa suspensão que ao mesmo tempo desativa as factuais empíricas para exibir uma inteligibilidade das possibilidades enquanto rendimento. Nesse sentido, se Antônio Conselheiro era percebido como alguém que apresentava uma relação paradigmática com o sagrado, os demais podiam igualmente exercê-la entusiasmados – i.e, imbuídos de Deus – pelo exemplo de seu Conselheiro. Isso significa que Antônio era encarado como alguém que igualmente vivia a altíssima pobreza, que entedia a realidade daquela gente por lhes ser contemporânea.

O que essas modalidades religiosas sertanejas nos apontam é uma premissa parabólica de similitude, de amizade e devir entre devoto e devotado, inferida na relação de identificação, de proximidade e de afeto comumente dada aos santos por seus fiéis – relação igualmente observada entre Antônio Conselheiro e seu bando. Giorgio Agamben nos lembra (2018) que o fazer parábola – ou, também podemos dizer, o fazer profeta – significa assumir o abandono da diferença entre palavra e Reino, entre discurso e realidade ou ainda, conforme nos ensina Conselheiro, entre palavra e exemplo. Nesse cristianismo parabólico a vida do fiel é compreendida como modular e potencialmente análoga à vida devotada, tanto na experimentação das agruras quanto na da Graça.




Parabólico porque semelhante, assume assim sua condição exemplar do modo de vida dos homens e mulheres do sertão. Portanto, a religiosidade popular sertaneja é algo que não deve ser reduzida a uma só forma, tampouco encarada como periférica à doutrina ortodoxa do catolicismo. O que tais modulações cristãs nos indicam é uma relação absolutamente paradigmática com o testemunho do sagrado e de sua vivência no cotidiano através da mística – sendo, nesse sentido, espécie de parábola profética.

Tal multivocalidade das expressões do catolicismo popular não é exclusiva do Sertão. No entanto, em nenhuma outra região houve tanta intensidade, multiplicidade e simultaneidade de tais modalidades religiosas. No Sertão, o devocional, o obreirismo, a mística, a peregrinação, o beatismo, o profetismo, os encantados, o catimbó, a jurema, a cablocaria, enfim, são modulações da experimentação da fé e da crença cristã imbricadas nas cosmologias das culturas colonizadas. Não seria possível compreendê-la sem relacioná-la ao processo de evangelização e sua interação com as religiões afro-matriciais e ameríndias. A existência dessas expressões religiosas ocorre sob formas aparentemente não tão visíveis, associadas a uma constante de criação e recriação das próprias modalidades devocionais sendo por isso multitudinárias.

Nesse sentido, o testemunho profético e a atuação peregrina de Antônio Conselheiro, eram recebidos de formas distintas pelos padres do Nordeste. O Peregrino e seu grupo eram bem recebidos por alguns sacerdotes sertanejos que combatiam ao seu modo a onda romanizante que invadiu o sertão. Outros o convidavam porque sua presença atraía pessoas e com isso dinheiro para suas paróquias, o que significa que a atuação de Conselheiro já era notória.


Em 1874 ocorre o primeiro embate de Conselheiro com as forças repressivas do Estado e da Igreja. Respalhado pelo cônego da cidade, o delegado da cidade de Itapicuru envia reforços policiais a casa abandonada em frente à sua que estava sendo ocupada temporariamente pelos peregrinos de Conselheiro, resultando na retirada espontânea dos sertanejos para Sergipe a fim de evitarem um confronto (CALASANS, 2015). O episódio demonstra que as repercussões religiosas e políticas não podem estar dissociadas dos conflitos oligárquicos no sertão, a retirada para Sergipe também indica que a permanência de Conselheiro na Bahia estava ficando difícil e que para tanto, o sacerdócio pró-Roma e as autoridades constituídas movimentavam-se juntos para debandá-los.



Fazendo jus ao nome o Peregrino pouco fica em Sergipe. Passa a maior parte do ano de 1874 em Pernambuco, vivenciando um dos picos da Revolta do Quebra-Quilos que levantara o povo contra a adoção do novo sistema de pesos e medidas (CALASANS, 2015). Tal experiência deve ter causado grande impressão em Conselheiro que, perseguido pelas autoridades policiais e eclesiásticas baianas, viu o povo pernambucano se insurgindo contra o arbítrio dos poderes que os esbulhava. Ainda em 1875 o Almanaque Lammaert, no Rio de Janeiro, registra que se ignorava a procedência de Conselheiro porque este não se prestava a explicações. Nesse período Antônio manteve-se constantemente na estrada, quedando-se pouco tempo em cada parada, provavelmente pelo aperto da seca e dos poderosos.

Em 1876 o vigário Luiz D'Amour solicita ao chefe da polícia da Bahia uma ação policial em resposta à crescente influência de Antônio Conselheiro sobre as gentes sertanejas. No ano seguinte, surte efeito. Conselheiro é preso na fatídica Itapicuru, acusado de assassinar a mãe e a esposa. Enviado à capital baiana, quase morre na viagem pelas torturas sofridas, sendo conduzido de forma degradante pelas ruas de Salvador (NOGUEIRA, 1997). Interrogado, se recusa obstinadamente a responder tudo que lhe perguntam. Tal como um Bartleby sertanejo, Conselheiro – que também fora escrivão – preferia não fazer: respondendo que somente apanhava umas pedras pelos caminhos para edificar igrejas. Importante antecedente que mais tarde o inspiraria a escrever toda uma prédica que trata sobre como se portar diante de um interrogatório, dando os subsídios para os sertanejos trabalharem a inoperosidade que iria atormentar os interrogadores do exército republicano ao longo da guerra.

A averiguação constatara que a mãe de Conselheiro morreu quando ele tinha apenas seis anos e que sua ex esposa estava viva e com outro (NOGUEIRA, 1997). Não encontrando nada que o desabonasse, o chefe da polícia e o juiz nada puderam fazer além de soltá-lo, sob vigilância e em um quase degredo, no Ceará. Lá alguns vigários passam a convidá-lo para pregar nas festas religiosas de suas paróquias (HOORNAERT, 1997). Monarquista, Conselheiro ainda reconhecia o regime em voga, enxergando o Império como campo de possibilidades que se punha em jogo pela causa dos últimos, principalmente no que tange ao projeto de continuidade da política abolicionista e dos projetos de reforma agrária. Ainda assim, Conselheiro já questionava a ordem legal que se mostrava injustificável – seja em suas pregações contra a escravidão, seja participando do Quebra-Quilos – ao mesmo tempo em que “se deixou prender” (NOGUEIRA, 1997) em Itapicuru, conforme categoricamente afirmava.




Em 1882 o arcebispo primaz da Bahia, dom Luiz Antônio dos Santos, expede circular ao clero ordenando que não se tolere as prédicas de Conselheiro e que se evite sua atuação entre o povo. As circulares não surtem efeito e nem poderiam; a ausência crônica de padres no sertão, coincidentemente a outro pico de seca, se evidencia nas 65 paróquias efetivamente ocupadas das 189 que havia na região (NOGUEIRA, 1997). Na ausência da Igreja, o bando peregrino se mostrava uma estância à qual se podia recorrer e assim esta cresce, denunciando a anomia da época, labutando para transformar a realidade vivida criando espaços onde a vida se afirmava na contingência.

Em 1886 o delegado de polícia de Itapicuru dirige longo ofício ao presidente da província sobre a atividade conselheirista. No ano seguinte, o arcebispo da Bahia solicita ao presidente da província a internação compulsória de Antônio Conselheiro no Hospício Pedro II no Rio de Janeiro, sendo recusado pelo ministro de negócios do Império (CALASANS, 2015). As autoridades locais iam, paulatinamente, mobilizando os mecanismos disciplinares que dispunham: se a prisão não funcionara, que se tente o manicômio; se não houve crime, que se encontre patologia (CORRÊA DE BRITO, 2017).

A explicação para tamanha ofensiva contra Conselheiro, uma vez que vários beatos da região não encontravam tais problemas, reside no perigo concreto que suas pregações representavam e estas não ecoavam pelos sertões por falar em embates extra-mundanos apocalípticos, mas de conflitos absolutamente concretos desenrolados no tempo do agora. De maneira similar, Giorgio Agamben (2014a) lembra que o tempo messiânico não é o apocalíptico fim dos tempos, mas sim o tempo do fim, o tempo que resta. Citado recorrentemente por Agamben, diz Paulo de Tarso:

O que resta é que também os que tem mulheres sejam como se não as tivessem, e os que choram como se não chorassem, e os que folgam como se não folgassem, e os que compram como se não possuíssem (...) foste chamado a ser servo? Não te dê cuidado. E, se ainda podes ser livre, aproveita a ocasião (AGAMBEN, 2016).

Ora, seria surpresa constatar que Antônio Conselheiro fora outro diligente leitor de Paulo? Leitor que se fez autor, nos dois livros que escreveu já em Canudos, Conselheiro cita o apóstolo em diversas páginas, por vezes de forma direta; noutras de forma implícita mas




encharcada da presença meta-textual de Paulo como solução de sofisticada exegese para os trechos bíblicos mais duros – sobretudo os do Antigo Testamento – lançando habilmente mão do oximoro fosse/como se não fosse, evidenciando assim sua enorme familiaridade não só com os textos paulinos mas sobretudo com a concepção profética do messianismo cristão.

Baseado no apóstolo, Agamben faz uma leitura em que aponta que o sentido último da vocação messiânica é o de ser revogação de qualquer vocação, urgindo assim como tempo transformativo do tempo cronológico – ou como diz o cancionista popular nordestino, “a roda dentro da roda”. Daí podemos depreender a devocação como contra-parte da anomia em seu papel motriz para a possibilidade de experimentação da Graça, superando o pecado e as forças da morte. Afinal, até mesmo o Pai abandonara sua vocação ao se fazer carne em Jesus Cristo tornando, desta maneira, altíssima a pobreza.

Por seu turno, em plena vigência do regime escravocrata, Conselheiro não lhe deu cuidado e podendo ser livre aproveitou-se da ocasião para denunciar os horrores da escravidão: muito antes de escrever suas obras, Antônio Vicente já havia se voltado ao chamado devocativo do tempo messiânico ao se posicionar abertamente contra o escravismo em suas pregações públicas, ganhando a admiração de negros e negras que, em muitos casos, passaram a lhe acompanhar.

Aferradurando cosmogonias distintas no cruzo de suas experiências coloniais, o grupo peregrino era acompanhado não só pela tradição messiânica, mas também por aquela exusíaca das comunidades afro-matriciais sertanejas. Nestas tradições a síncope é fundamento de todo movimento, afirmando a rítmica na interrupção do tempo cronológico por lhe revelar vazio, mas simultaneamente pleno de um sentido outro, aberto e inconcluso (SIMAS, 2016) onde a fresta é trabalhada como campo de possibilidades e imprevisibilidades (SIMAS; RUFINO, 2018 p. 20). Ao firmarem o ponto que a partida ainda não está dada e que as jogadas já estão em curso, tanto a devocação messiânica quanto a síncope exusíaca exortam, ainda que de maneiras distintas, a centralidade da abertura de si para se colocar o próprio tempo e o próprio corpo em jogo. Abertura de si que requisita abertura ao outro; chamar a aproximação, fazer semelhança, dividir presença – seja com outra pessoa, com seu ancestral, com seu santo, seu inkissi, orixá, vodun, com seu encantado ou com Cristo.




E era nessa toada que o bando Conselheirista se tornava mais numeroso ao decorrer do tempo, ajuntando cada vez mais gente para ouvir seus conselhos inspirados na analogia entre palavra e exemplo. Aplicando as Escrituras à realidade dos sertanejos e a realidade dos sertanejos às Escrituras, Antônio Conselheiro mostrava-se profeta ainda que nunca tenha dito sê-lo, recebendo a todos que vinham ouvir.

Sabemos que no cristianismo a dimensão mística é indissociável daquela profética. Em seu segundo e último escrito, intitulado *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a Salvação dos Homens*, Antônio Conselheiro cita e discorre sobre diversos profetas bíblicos, mas o que realmente chama a atenção é sua sensível interpretação profética, transversal a todos os capítulos, investigando e assinalando a presença e o exemplo de Cristo desde o texto do Antigo Testamento às situações da vida cotidiana.

Aqui, o gesto do profeta de anunciar catástrofes irreversíveis se mostra obsoleto (AGAMBEN, 2016): em *Apontamentos...*, Conselheiro quase não fala de inferno, mas cita muitíssimas vezes a palavra Graça, elaborando toda uma teologia que se pode dizer apropriadamente graciosa e antecedendo com isso as formulações místicas de Simone Weil que seriam posteriormente estudadas pelo jovem Giorgio Agamben. Ciente que a ressurreição, por si só, anuncia a abertura do tempo messiânico e que este indissocia fazer cotidiano e economia da salvação, Antônio Conselheiro não se reivindicava profeta por que compreendia que toda vida é paradigmática da mensagem e do testemunho de Cristo. Nesse sentido, dá mesma maneira que Aristóteles disse “oh amigos, não há amigos!” e que daí Agamben destila o que chama ser o estatuto eminentemente político da amizade (2014b), a revelação messiânica parece dizer: oh profetas, não há profetas! Onde simultaneamente afirma-se e se coloca em dúvida a figura do profeta, exemplificando assim o estatuto eminentemente comum da potência profética na realidade de qualquer vivente.

Como vimos a via profética só subsiste na devocção, sendo por isso impossível nela habitar de forma estável e não era outro o motivo que fazia Antônio Vicente não se arrogar profeta, mas intitular-se simplesmente Peregrino – pois o profetismo é caminho que ora trilhamos, que ora saímos. Na construção de uma de suas mais belas Igrejas, gesto único e revelador, treme a mão de Conselheiro no momento d'arte, gravando na trave da nave central do templo: “só Deus é grande” (OTTEN in LEVINE, 1995).




Todos os registros de Conselheiro, inclusive seus textos, nos apontam para um tipo de liderança que talvez nem dessa forma possa ser chamada; visto que nada comanda é toda voltada à coincidência entre exemplo e palavra – a parábola como única regra possível na realidade anômica e devocativa do tempo que resta. Sob uma perspectiva antropológica impressiona observar que em distintas épocas, cosmogonias e contextos, a dimensão profética se apresenta com fenomenologia recorrente: o predicado da fala e a derrogação dos automatismos.

Proferir é condição necessária de profetizar. Mas em nome de que e de quem se fala? Agamben pergunta (2018) e pondera que só se pode falar do que é ausente embora a língua seja aquilo que busca produzir proximidade. No entanto, os escritos de Antônio Conselheiro parecem a todo tempo apontar que também pode se falar em nome daquilo que superabunda a linguagem embora a língua possa lhe ser insuficiente – daquilo que não cabe nas palavras, como a experiência da Graça, da felicidade, do gozo ou do amor que se sente por outrem – mas que ainda assim buscamos obstinadamente tratar.

Da Terra Sem Males guarani, ao profetismo tupi dos *Karaíba*, passando pelo xamanismo dos Quiriri, o complexo profético ameríndio tem nos chamados “senhores da fala” personagens que frequentemente questionam a autoridade dos poderes instituídos. A centralidade da fala pressupõe que aquele que profere não fala sozinho, mas acompanhado de um conjunto de significantes percebidos como não advindos unicamente de sua individualidade ou de um único sujeito. Falar dessa maneira implica em colocar-se enquanto veículo transitivo de percepção extrassensível que trans-subjetiviza o próprio corpo e é por esse motivo que o profetismo parece insistentemente derrogar o senso de autoria de seus próprios atos e de posse sobre o acontecimento profético.

Se, como mostramos, há um claro movimento de derrogação do senso de autoria para consigo mesmo, não é difícil realizar o porquê de o traço profético questionar a autoridade dos poderes mundanos. Há um termo muito mais simples que ilegitimidade e que expressa mais adequadamente à dimensão de derrogação da posse sobre todo acontecimento, respondida com facilidade por qualquer popular que se pergunte sobre a situação em que se vive: injustificável. É sem nenhum tipo de justificativa ou justeza, de detenção sobre o acontecimento ou sobre a precisão, que os poderes do mundo governam; se não há posse, nada está dado – suas posições




e a perpetuação de suas posições não são automatismos ininterruptíveis e estáticos como aparentam. Nada é como já deve ser. E não é outra a denúncia derogativa de todo automatismo desvelada pelos profetas de distintas épocas.

Esta breve fenomenologia do profetismo nos possibilita evidenciar a relação atravessada entre o profético e o estático. Este embate entre forças centrífugas e centrípetas confere movência ao vórtice da época que se desenrola naquele âmbito decididamente histórico que nos fala Agamben (2015), conferindo inteligibilidade ao questionamento e a situação conflitiva – ou seja, que a ambos aflige – entre o profetismo e o constituído.

III. A comunidade que veio

O regime monárquico (1821-1889) é derrubado precisamente no momento em que tenta empreender uma drástica mudança em seu apartamento político. Cai ao ensaiar abandonar sua antiga sustentação oligárquica em detrimento de uma base racializada e popular: o reinado de Isabel de Bragança acenava com projetos de continuação da Abolição da escravatura, de políticas indenizatórias para aqueles que haviam sido escravizados, de reforma agrária a partir de latifúndios improdutivos e da concessão de terras devolutas para assentamento das famílias sem-terra, além da instituição do voto feminino e universal.

Articulada entre segmentos positivistas do exército e as elites fundiárias temerosas em perder seu *status quo*, a república nasce sob o signo da espada ainda hoje presente em sua divisa. Advinda de um golpe militar, o primeiro de muitos, a República brasileira (1889-) se apresentou a princípio como governo provisório que consultaria a nação “em momento oportuno” acerca do regime de estado que se exerceria no país. O Decreto No. 1 do Governo Provisório da República que a estabeleceu nunca foi revogado, nem pela Constituição de 1891 nem por qualquer outra carta constitucional posterior, sendo tal consulta observada somente em 1993 por meio de plebiscito – de modo que a república brasileira pode ser considerada, do ponto de vista jurídico, o mais longo estado de exceção da era moderna, com mais de um século de duração.




Tal decreto estabelece, em seus onze artigos, medidas e dispositivos jurídicos categoricamente excepcionais, inaugurando assim o estado de exceção como técnica de governo irrestrita e sem expectativa de término, calcado na necessidade de se instaurar uma guerra civil legal que permitisse a eliminação física de seus adversários políticos e de categorias inteiras da população que não parecessem integradas no sistema político (AGAMBEN, 2004) republicano ou que de alguma maneira o contestassem. Fora precisamente este regime de exceção que autorizou a eliminação daqueles que se insurgiram contra a república, totalizando em quase uma década de múltiplas guerras civis e de terror republicano que renderam dezenas de milhares de mortos.

Leitor atento aos sinais dos tempos, característica apontada por Agamben como fundamentalmente profética, Antônio Conselheiro expunha uma aguçada percepção da anomia anunciada nas trevas do presente. As arbitrariedades do novo regime alargaram a percepção da anomia que já reinava no sertão, dando-lhe verniz de ordem legal: a república instaurou uma taxa a todo vendedor que quisesse expor seu produto na feira, além de outro imposto para pesar e vender as mercadorias, configurando um duplo achaque que muitas vezes tornava impossível o comercializar dos mais pobres.

Em 1892 fiscais da feira de Chorrochó, Bahia, tentam cobrar 100 réis de uma octogenária que desejava expor uma única esteira de vime de 80 réis. Segundo relata Manoel Benício (1997), Antônio Conselheiro e seu grupo estavam nesta cidade no mesmo dia e ao saber do ocorrido, Conselheiro denuncia em sua prédica noturna: “Eis aí a república: o cativoiro! Trabalhar somente para o governo. É a escravidão anunciada pelos mapas que começa. Não viram a tia Benta? É religiosa e branca, portanto, a escravidão não respeita ninguém!”

Essa prédica confere inteligibilidade à visão de Conselheiro que a república reescravizaria o povo e por isso o recenseava; mais do que alarmismo ou desvario, esse posicionamento profetiza a ascensão biopolítica em seu intento de capturar todo vivente através de dispositivos de exceção: o mapeamento que antes se direcionava ao território agora se dirige à população sertaneja sob forma de estatística – não à toa, ciência do Estado. E não outra era a razão que subjazia às contra-cartografias conselheiristas que denunciavam a biopolítica expressa na obrigatoriedade do casamento civil, no recenseamento populacional compulsório e na imposição do sistema métrico-decimal de pesos e medidas (CORRÊA DE BRITO, 2017).




Trabalhar somente para o governo era encarado como a negação da autonomia sertaneja e da possibilidade de um trabalho não produtivo; tornando toda a pessoa cativa do patrão, do banco, ou do governo.

Para além da disciplina da fé ou do corpo, tida como mínima quando não inexistente, Conselheiro e os seus perceberam que o enfoque passou a ser centrado na formulação do *corpus* da nação que para tanto precisa ser devidamente cartografado. Aquilo que Conselheiro parece denunciar é que a Abolição fora convertida em integralização da escravização pelo regime republicano, espécie de aplicação sem vigência que faz com que a Abolição coincida com a realização daquilo que reivindicava ter abolido. Não por acaso Conselheiro dizia que por direitos, se paga. No entanto, logo após a prédica de Conselheiro, a multidão se volta contra a tábua de impostos da feira de Chorrochó e a destrói, afirmando que ali não se pagaria mais impostos à república e seus senhores. Surge um efeito dominó e episódios semelhantes se multiplicam em diversas cidades e arraiais da Bahia, Sergipe e Pernambuco, a região inteira passa cinco anos sem pagar tributos.

Agamben (2016) sublinha que o estado permanente de crise e de exceção são paródias secularizadas do juízo final que buscam estabelecer um governo e uma economia infinita do mundo através da economização e da juridicação integral de todo vivente. Nesse sentido, os poderes mundanos mostram-se plenamente conscientes de sua ilegitimidade. O filósofo italiano, em *A Igreja e o Reino* (2016), lembra que na teologia cristã só existe uma única instituição legal que não conhece interrupção nem término – o inferno – e que por este motivo o atual modelo político seria propriamente infernal. No entanto, um século antes, já havia no sertão da Bahia quem o profetizasse ao apontar a república como o anticristo que inaugurara a Lei do Cão, desejosa de estabelecer um domínio infinito sobre toda vida que se depara.

É nesse contexto que, em 1893, Conselheiro interrompe sua peregrinação e se estabelece na antiga fazenda de Canudos, alto sertão da Bahia, a rebatizando de Belo Monte de Canudos. Perseguido pelos coronéis, pela Igreja e pela república, busca um sítio onde possa continuar sua obra junto com seu já numeroso grupo. Após poucos anos de tranquilidade e trabalho vertiginoso Belo Monte se torna um enorme ajuntamento urbano que comercializava com todo o sertão nordestino, com amplas áreas de plantio, com produção bovina e caprina que chegava a exportar couro para a Europa, artigo comercializado como item de luxo em Paris. Em Canudos




havia casa para todos que chegassem e quisessem se estabelecer, havia uma modalidade de economia distributiva que assegurava a segurança alimentar de todos seus habitantes e uma complexa rede de sociabilidades e de cosmologias distintas: caboclos, negros, três etnias indígenas distintas, brancos, pequenos proprietários, despossuídos e até mesmo gente de posse largou tudo para ir viver no Belo Monte.

Segundo os indígenas Quiriri estar em Canudos era a maior alegria do mundo (REESINK, 1999). O relato de Honório Villanova, um dos mais importantes comerciantes da cidade conselheirista, afirma o caráter devocativo que havia no trato dos fazeres:

Grande era a Canudos do meu tempo! Quem tinha roça tratava da 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 (VILLA, 1995).

Apesar de Ataliba Nogueira (1997) apontar a leviandade do juiz de direito da cidade de Uauá como aquilo que originou o primeiro embate contra Belo Monte em 1896 – devido a uma interpretação equivocada das intenções conselheiristas que iriam buscar madeira comprada para a construção de uma igreja e não saquear a cidade de Juazeiro – tal fato não explica a posterior continuidade do conflito, nem sua intensidade, nem seu término em massacre. Foram enviados a Canudos quatro expedições punitivas. A primeira composta por forças policiais baianas, destruídas na Batalha de Masseté pelos conselheiristas. A 2ª Expedição fora mista, policiais baianos e sergipanos e militares são açoitados pelos Piquetes de Pajeú em todo o percurso da Serra do Cambaio nas cercanias de Belo Monte de Canudos. Comandada pelo temido Pajeú – negro, ex-escravo, ex-policial e ex-cangaceiro – os Piquetes eram grupos táticos de ataque móvel avançado, verdadeira guerrilha conselheirista que, orientados pelos xamãs Quiriri que habitavam em Canudos, descobrem o caminho que as tropas republicanas fariam para atacá-los, assumindo a ofensiva e causando pavor entre as tropas legais debeladas.

Conselheiro anunciou que haveria quatro fogos, os três primeiros ele seguraria, mas que o último entregaria para a Mãe de Deus. Antônio Conselheiro morre de disenteria antes do final da guerra, em 1897, após as tropas do exército tomarem a Serra do Cambaio – localização




responsável pelo abastecimento de água potável de Canudos. A resistência de Belo Monte segue organizada mesmo após sua morte – evidência que a centralidade de Conselheiro na comunidade era de exemplar e não de chefia.

Derrotada a 2ª Expedição, a Guerra de Canudos se nacionaliza. O jacobinismo no poder acaba de esmagar a Revolta da Armada no Rio de Janeiro e a Revolução Federalista no Sul do país, enviando a Canudos aquele que neste último conflito lhe concedera sangrenta vitória; campeão do jacobinismo mais extremado, apelidado de corta-cabeças, o coronel Moreira César será o comandante da 3ª Expedição contra Canudos – agora plenamente militar. Morto em batalha sem nunca pisar dentro da cidade de Belo Monte, o arrogante coronel Moreira César dissera que naquele mesmo dia almoçaria em Canudos. Após sua morte e a debandada desesperada do que restou do exército, cai também o segundo em comando, coronel Tamarindo, que antes de morrer em fuga desesperada disse frase lapidar, “em tempo de murici, cada um olhe por si”.


Após a estrondosa derrota o editorial d’O Estado de São Paulo cobra firme resposta. O jornal afirma que não era necessário perguntar se o movimento era de fato monarquista ou não, pois se não era, passou a ser assim encarado pelos republicanos; pois se para os monarquistas o movimento conselheirista era restaurador para que estes se aproveitassem da agitação sertaneja, para os republicanos era para servir de pretexto para a repressão (JANOTTI, 1986). Qualquer semelhança com o vídeo que circula nas redes de uma reunião de moradores do Morumbi cobrando uma resposta da Polícia Militar em relação aos vizinhos em Paraisópolis não é mera coincidência. O que subsiste por trás da Guerra de Canudos é a produção da inverosimilhança entre sertanejos e republicanos, narrativamente diferenciados por meio de temporalizações entre arcaico e moderno. Zaccone (2014) fala que essa diferenciação ontológica entre os sertanejos de canudos e o restante do país foi fundamental para obliterar qualquer solidariedade frente ao genocídio que se anunciava.

A mobilização para a 4ª Expedição fora enorme: 10 mil soldados enviados em duas colunas, uma vindo de Salvador, outra de Sergipe, no intuito de sitiar Canudos em um movimento de pinça. Acampados na elevação vizinha a Belo Monte, denominada Alto da Favela, planta que recobre este acidente geográfico, a 1ª Coluna quase fora esmagada pela resistência conselheirista, desesperada em obliterar os ataques que sofria da artilharia pesada



que de lá arrasava a cidade de Belo Monte. A Casa da Moeda enviou para a Guerra de Canudos projéteis de artilharia especialmente cunhadas em suas forjas para perfurar os cascos encouraçados dos navios da Marinha que se rebelaram contra a república e que não chegaram a ser utilizados na Revolta da Armada. Ao invés de navios blindados, foram disparadas contra as populações sertanejas de Canudos. Modernos canhões Krupp foram igualmente enviados ao teatro de guerra, além de mais da metade de todo efetivo do exército nacional da época, cerca de 20 estados enviam tropas para destruir a cidade sertaneja. A vantagem tática da artilharia foi imprescindível para o exército conseguir vencer a resistência e só fora possível devido a implementação logística das estradas de ferro e do telégrafo no esforço de guerra por parte dos republicanos.

Salvos pela 2ª Coluna vinda de Sergipe, o exército invade Canudos sob toques de clarim para calar baionetas, com ordens dadas pelo presidente da república de não se deixar pedra sobre pedra. Ao longo do esgotamento da resistência nas ruas e mesmo depois de vencidos os últimos focos de combate, a cidade fora incendiada e dinamitada. Não combatentes e prisioneiros foram sumariamente executados, inicialmente à noite e posteriormente em plena luz do dia (MELLO, 2014). Segundo ordens superiores, recebem orientação de deixarem os corpos inimigos insepultos. Quando da primeira chuva após o término da guerra, relata-se a profusão de despojos mortais que boiaram do Sertão de Canudos até a costa. Há marchas forçadas com mulheres prisioneiras de guerra da Bahia até Sergipe, resultando na morte de milhares por exaustão. As crianças sertanejas sobreviventes foram alienadas de suas famílias, vendidas, distribuídas como troféu de guerra entre soldados e oficiais, utilizadas como mão de obra escrava ou destinadas à prostituição infantil, de acordo com o insuspeito Relatório da primeira organização de ajuda humanitária organizado no país, o Comitê Patriótico da Bahia que publica o único trabalho institucional que denuncia as políticas genocidas perpetradas pelo exército nacional na Guerra de Canudos e que organizou a reunião das famílias apartadas. Após o término do conflito exumaram um corpo que atribuem ser de Antônio Vicente, decapitam sua cabeça e a conservam num saco com cal para ser enviada à Faculdade de Medicina da Bahia a fim de ser analisada por Nina Rodrigues que, após leitura frenológica, atesta não encontrar patologia no crânio de Conselheiro – o que, ainda assim, não o impede de escrever um dos textos seminais da criminologia brasileira, Loucura Epidêmica de Canudos.




Ainda hoje se discute o estatuto do acontecimento da destruição de Canudos: massacre, guerra civil, holocausto, barbárie, genocídio, terror de estado. Há todas essas dimensões, mas o horror do que lá se passou supera as próprias capacidades terminológicas de nossa língua, tão versada em escamotear as violências diárias que aqui ocorrem.

Conclusão

Para além das infundadas relações entre o movimento monárquico e os sertanejos de Canudos foram as sucessivas derrotas das expedições militares que permitiram que os sertanejos se municiassem e armassem com o material deixado para trás (NOGUEIRA, 1997); antes de serem atacados, os canudenses lutavam com armas rudimentares dispondo do que tinham à mão para defenderem a si e aos seus: garrunchos, bacamartes, ceifadoras e ancinhos. Nesse sentido o monarquismo de Canudos deve ser encarado como autêntico ainda que dissociado do movimento monárquico organizado da elite urbana (JANOTTI, 1986).

As populações de Canudos não constavam como culpados de crime algum, sequer havendo processos abertos contra seus habitantes. O problema desse pessoal era de outra ordem. A grande presença de negros e negras na cidade de Belo Monte levou o professor José Calasans a chamá-la de um grande quilombo. Mas não só de gente do 13 de Maio era feito Belo Monte, caboclos, mulatos, brancos e índios Quiriri, Kaimbé e Tuxá também habitavam a cidade de Antônio Conselheiro (MELLO, 2014).


Dessa forma, o habitante de Canudos é aqui encarado como o referente negativo da modernidade republicana brasileira, aquele que só pode ser incluído na nova ordem a partir de sua exclusão. O massacre da cidade de Belo Monte e de seus habitantes obtém inteligibilidade a partir da necessidade de se forjar um corpo biopolítico republicano mesmo que sobre a absoluta matabilidade daqueles que se encontram fora deste (CORRÊA DE BRITO, 2017). Pelo outro lado, Canudos também pode ser compreendido enquanto tática de provocação estratégica do qual nos fala Agamben, pois independente de intencionalidade Canudos logrou em constringer o novo estado republicano a mostrar-se tal como é.



A figura do homo sacer é um conceito limite que põe em questão a produção de uma vida tida autêntica frente àquela desprovida de qualquer valor (AGAMBEN, 2014a) e é por isso que aqui o sertanejo conselheirista é, em todos os sentidos, lido como homem sacro. É aquele que coloca em crise radical as próprias categorias do léxico republicano de igualdade, fraternidade, liberdade. O que estava em jogo em Canudos era a demarcação do valor e do desvalor da vida na modernidade republicana, ou ainda, a definição de qual forma de vida era digna de existência política e qual não.

A contribuição desse conflito para a construção do estado brasileiro moderno não se dá, contudo, somente como marco histórico, trágica etapa civilizacional já superada por nossa cultura. Os homens e mulheres de Belo Monte de Canudos, suas vidas e suas mortes, nos apresentam uma espécie de index para uma leitura do presente da república brasileira, fornecendo indícios (ou numa linguagem agambeniana, rastros) das técnicas políticas e dos dispositivos ainda hoje em curso. O estado de exceção efetivo que o Brasil vivia após a implementação da república possibilitou a politização do espaço de Canudos enquanto campo de exceção. O estado de exceção deixa assim sua condição de dispositivo jurídico geral e temporário para tornar-se uma disposição espacial de localização específica sem expectativa de término em Belo Monte de Canudos.

A implicância desse dispositivo ao caso analisado encontra ampla correspondência não só pelo já explanado. O fato de que o exército brasileiro estabeleceu um campo de extermínio operativo em Canudos é ainda pouco estudado. Denominado Poeira, era um campo de concentração que buscava sistematizar o extermínio dos prisioneiros por degolas, rajadas de tiros a esmo, ou simplesmente os jogando ao fogo que consumia suas casas (MELLO, 2014). Não há registros de sobreviventes da Poeira. É somente sob a perspectiva biopolítica que o genocídio de Canudos pode ser entendido, onde polícia e política, motivações eugênicas e ideológicas, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornaram-se completamente indistintos. O que estava em jogo era a definição do povo moderno brasileiro, onde os sertanejos representavam aquilo que não podia ser incluído no todo do qual faz parte e não podia pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído: em suas múltiplas imagens representam aquilo que já é desde sempre e que deve, no entanto, ainda vir a se realizar. É nesse sentido que a experiência dos habitantes de Canudos deve ser entendida, em termos agambenianos, como profética.




A espacialização do estado de exceção em um campo, efetivada em Canudos, se desloca imediatamente com o fim do conflito para o território supostamente antagônico àquele do campo: a cidade. Tal fato nos leva a uma zona de indiscernibilidade que excede e desativa a dicotomia euclidiana – ou a tese dos dois Brasis – por operar uma realocação da exceção (CORRÊA DE BRITO, 2017). Esta realocação pode ser observada tanto nas reformas higienistas e gentrificantes que visavam modernizar a capital da república, levando a revoltas como a da Vacina (CARVALHO, 2015), quanto no retorno dos soldados sobreviventes da Guerra de Canudos. Estes, igualmente abandonados, não obtiveram a moradia e soldos que o governo republicano lhes prometera, se estabelecendo em 1897 atrás do Palácio Duque de Caxias na espera da recompensa de seus préstimos. Denominaram o local de Morro da Favela, exatamente como o local onde acamparam e pelejaram no sertão da Bahia, dando origem assim ao termo pelo qual chamamos, ainda hoje, tais comunidades.

Gostaria de finalizar, portanto, com uma pergunta reflexiva aos nossos amigos: o que resta de Canudos?

Referencias

- AGAMBEN, G. 2004. *Estado de exceção*. 2º ed. São Paulo: Boitempo, 144 p.
- _____. 2010. *Signatura rerum: Sobre el método*. 1º ed. Barcelona: Editorial anagrama, 163 p.
- _____. 2014a. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2º ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 197 p.
- _____. 2014b. *O amigo & O que é um dispositivo*. 1º ed. Chapecó: Argos, 71 p.
- _____. 2015. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 78 p.
- _____. 2016. *A igreja e o reino*. 1º ed. Belo Horizonte: Editora ÂYNÉ, 25 p.
- _____. 2018. *O Fogo e o Relato*. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 168 p.
- BARROS, L. O. C. 2014. *A Terra da Mãe de Deus*. 3º Ed. Rio de Janeiro: IMEPH, 350 p.
- BENICIO, M. 1997. *O Rei dos Jagunços*. Ed. fac-similar. Brasília: Senado Federal, 408 p.
- CALASANS, J. 2015. *Cartografia de Canudos*. 2º ed. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia, 350 p.
- CARVALHO, J. M. de. 1987. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 196 p.
- CONSELHEIRO, Antônio. 2017. *Apontamentos dos preceitos da divina lei de nosso senhor Jesus Cristo para a salvação dos homens*. 1º ed. São Paulo: É realizações, 535 p.
- CORRÊA DE BRITO, P. 2017. *O que resta de Canudos? A exceção no limiar da república*. Rio de Janeiro, RJ. Monografia (Bacharel em Relações Internacionais). IRI/PUC-Rio, 139 p.
- DAVIS, M. 2002. *Holocaustos Coloniais*. 1º ed. São Paulo: Record, 490 p.

- 
- FOUCAULT, M. 2009. *Segurança, Território, População*. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 572 p.
- HOORNAERT, E. 1997. *Os Anjos de Canudos: uma revisão histórica*. 2º ed. Petrópolis: Editora Vozes, 148 p.
- _____. 1991. *O Cristianismo Moreno do Brasil*. 1º ed. Petrópolis: Editora Vozes, 181 p.
- JANOTTI, M. de L. M. 1986. *Os subversivos da república*. 1º ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 275 p.
- LEVINE, R. M. 1995. *O Sertão Prometido: o massacre de Canudos*. 1º ed. São Paulo: EDUSP, 392 p.
- MELLO, F. P. de. 2014. *Guerra total de Canudos*. 3º ed. São Paulo: Escrituras Editora, 357 p.
- NOGUEIRA, A. 1997. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. 3º ed. São Paulo: Editora Atlas S.A., 217 p.
- REESINK, E. 1999. *A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista*. Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas, UFCG. Campina Grande, n. 20, p. 147-158, nov.
- RUFINO, L.; SIMAS, L. A. 2018. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 123 p.
- SIMAS, L. A. 2016. *Culturas de Síncope*. Disponível em: <<https://jornalggn.com.br/fora-pauta/culturas-de-sincope-por-luiz-antonio-simas>>. Acesso em: 13 abr. 2017.
- VILLA, M. A. 1995. *Canudos: O povo da terra*. 1º ed. São Paulo: Editora Ática S. A., 278 p.
- ZACCONE, O. 2015. *Indignos de Vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro*. 1º ed. Rio de Janeiro: Revan, 278 p.

Recebido: 15-07-2019

Aceito: 08-11-2019