

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

EDUARDO RIZZATTI SALOMÃO

A GUERRA DE S. SEBASTIÃO (1912-1916)

UM ESTUDO SOBRE A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO DO REI ENCOBERTO NO
MOVIMENTO SOCIORRELIGIOSO DO CONTESTADO

BRASÍLIA

2012

EDUARDO RIZZATTI SALOMÃO

A GUERRA DE S. SEBASTIÃO (1912-1916)

UM ESTUDO SOBRE A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO DO REI ENCOBERTO NO
MOVIMENTO SOCIORRELIGIOSO DO CONTESTADO

Defesa de tese de Doutorado em História, apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB).

Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka.

Brasília

2012

Ficha catalográfica elaborada conforme Código de Catalogação Anglo-Americano.

Salomão, Eduardo Rizzatti.

A Guerra de S. Sebastião (1912-1916): um estudo sobre a ressignificação do mito do rei encoberto no movimento sociorreligioso do contestado./ Eduardo Rizzatti Salomão. Brasília. 2012. 292 f.

Tese (Doutorado em História).

Universidade de Brasília. DF.

Orientador: Vicente Carlos Rodrigues Alvarez Dobroruka.

1. Contestado, S. Sebastião, História Social.
2. Contestado, Sebastianismo, sincretismo religioso, imaginário social, mito do herói.
3. Contestado, história dos movimentos sociorreligiosos. I. Dobroruka, Vicente Carlos Rodrigues Alvarez. II. Universidade de Brasília – Doutorado em História. III. Tese.

CDD:

EDUARDO RIZZATTI SALOMÃO

A GUERRA DE S. SEBASTIÃO (1912-1916)

UM ESTUDO SOBRE A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO DO REI ENCOBERTO NO
MOVIMENTO SOCIORRELIGIOSO DO CONTESTADO

Defesa de tese de Doutorado em História, apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB).

Tese aprovada em 9 de agosto de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Vicente Dobroruka – Presidente
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Celso Silva Fonseca
Universidade de Brasília (UnB) – Departamento de História

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Universidade de Brasília (UnB) – Departamento de Filosofia

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis
Universidade de Brasília (UnB) – Departamento de História

Dedico este estudo ao meu filho Arthur Cancelier R. Salomão, para que no porvir lembre-se de que pessoas são feitas de ideias e sonhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Andriete Cancelier as sugestões e observações sobre a cultura dos habitantes do planalto catarinense e, em especial, o incentivo e a compreensão durante os mais de cinco anos despendidos entre os cursos de mestrado e doutorado.

Ao Prof. Dr. Vicente Dobroruka devo a conquista deste objetivo, propiciada pela confiança em minha capacidade de trabalho, as orientações pontuais e oportunas, e a flexibilidade com que lidou com um aluno sujeito a intempestivas obrigações profissionais.

Sou grato à Prof^a. Dr^a. Diva do Couto Gontijo Muniz pelas primeiras orientações recebidas no Programa de Pós-Graduação.

Dirijo um agradecimento especial aos membros da banca, de quem colhi preciosas observações e sugestões: Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin, Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Prof. Dr. Celso Silva Fonseca e Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis.

Aos professores e alunos do Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da UnB agradeço o convívio e os ensinamentos recebidos. Do corpo docente, destaco: Prof. Dr. Dinair Andrade da Silva, Prof^a. Dr^a. Tereza Cristina Kirschner, Prof^a. Dr^a. Vanessa Maria Brasil e Prof^a. Dr^a. Teresa Cristina de Novaes Marques.

Ao Exército brasileiro, dirijo minha gratidão para: Prof. Dr. Paulo de Souza, Major Carlos César Hickmann, Major Décio Adriano da Silva, Major Cesar Vinícius de Lima Morgão, Tenente Flaviana Peres Domingues Larré, Tenente Fábio Rezende Regis, Cabo Deivid Alves Martins Silva e Soldado Vilton de Santana Santos.

Os erros por ventura encontrados nesta tese e as ideias aqui expressas são única e exclusivamente de minha responsabilidade, mas, é preciso enfatizar, a realização satisfatória deste estudo não seria possível sem o apoio das pessoas aqui nomeadas.

RESUMO

Em Santa Catarina, no contexto das tensões sociopolíticas experimentadas na década de 1910, um movimento religioso desencadeou uma rebelião de proporções não vistas desde Canudos. Batizado pela historiografia nacional de Guerra do Contestado, esse episódio estendeu-se de 1912 a 1916, abrangendo mais de 25 mil quilômetros quadrados e matando milhares de pessoas.

Para os rebeldes, o conflito foi uma guerra santa anunciada por profecias. Evento em que, à frente de um Exército celestial ou encantado, o mártir católico S. Sebastião foi escolhido para restaurar a monarquia e inaugurar um século de fartura e felicidade.

Este trabalho tem por objetivo estudar a devoção ao mártir católico S. Sebastião no Contestado e a relação desta prática religiosa com a crença no retorno do rei Encoberto D. Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer Quibir, em 1578. Acredita-se que, mediante um processo de reelaboração dos símbolos e significados da religiosidade, no Contestado não mais o rei Encoberto, mas o mártir católico é quem entrara em cena no comando de um Exército.

A tese central é que o fenômeno histórico do Contestado encontrará melhor compreensão no estudo das crenças que fundamentaram a representação coletiva das pessoas que integraram o movimento rebelde.

Palavras-chave: Contestado, Sebastianismo, sincretismo religioso, imaginário social, mito do herói.

ABSTRACT

In the state of Santa Catarina, in the context of the social and political tensions in 1910s, a religious movement triggered a rebellion not seen in Brazil since Canudos. Called by Brazilian historiography “Guerra do Contestado”, the conflict spread from 1912 to 1916, spanning more than 25 thousand square kilometers and killing thousands of people.

For the rebels, the conflict was a “holy war” announced by prophecies. In this event, ahead of a celestial army (or “hidden” army), the Catholic martyr St. Sebastian was chosen to restore the monarchy and to inaugurate a century of plenty and happiness.

This work aims at analysing the devotion to martyr St. Sebastian in the Contestado and the relationship with the belief in the return of the hidden king D. Sebastian, who disappeared in the battle of Alcácer Quibir, 1578. Through a process of reworking of the symbols and religious meanings, in the Contestado not a “Hidden King” is expected anymore, but the Catholic martyr is the one who had entered in scene in the command of a army.

The central thesis is that the historical phenomenon of Brazil’s Contestado rebellion finds understanding in the study of beliefs that underlie the collective representation of people who joined the rebel movement.

Keywords: Brazil’s Contestado rebellion, *Sebastianismo*, religious syncretism, social imaginary, hero myth.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - O martírio de S. Sebastião (anônimo).

Figura 2 – S. Sebastião, o guerreiro romano (séc. XIII). *Chiesa di San Giorgio al Velabro* (Roma, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

Figura 3 - S. Sebastião, o guerreiro romano (detalhe da figura 2).

Figura 4 – Anônimo (séc. XIV). “St. Sebastian”. *Parish Church of S. Giovanni Battista, Magliano* (Toscana, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

Figura 5 - Taddeo di Bartolo (1363-1422). “St Sebastian” (cerca de 1400-10). *Museo e Gallerie Nazionali di Capodimonte* (Nápoles, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

Figura 6 - Juan de la Abadia (séc. XV tardio). “St Sebastian”. *Museo Lázaro Galdiano* (Madri, Espanha). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

Figura 7 - Andrea da Murano (1462-1502). “Polyptych” (cerca de 1475). *Gallerie dell'Accademia* (Veneza, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

Figura 8 - “Imagem de S. Sebastião que era conduzida pelos jagunços através dos redutos. Acha-se na Capela de S. Sebastião em Lebon Regis”. Cf. Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 68.

Figura 9 - Imagem de uma “bandeira de S. Sebastião”. Acervo do Museu Histórico Nacional (MHN). Cf. ANAIS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL, 1947-1957, p. 55.

Figura 10 – Fotografia da vitrine “Guerra do Contestado” do MHN, onde se encontra exposta a “bandeira de S. Sebastião” (Figura 9). Fotografia do autor. 10/2008.

Figura 11 – Detalhe “bandeira de S. Sebastião” (Figura 10).

Figura 12 – Detalhe “bandeira de S. Sebastião”, montagem do autor.

Figura 13 – D. Sebastião. Óleo sobre tela, obra atribuída a Cristovão de Moraes. Museu Naval de Arte Antiga, Lisboa. <http://www.citi.pt/cultura/historia/personalidades/d_Sebastiao/corpo.html>. 01/2011.

Figura 14 – O massacre da Pedra Bonita. Estampa elaborada pelo Padre Francisco J. C. de Albuquerque. Imagem cf. Francisco A. P. da Costa. “Folk-lore pernambucano” in: *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Tomo LXX. Parte II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.

Figura 15 – “João Maria de Agostinho Propheta”. Coleção do autor.

Figura 16 – João Maria “de Jesus”. Cf. reprodução de Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916. Pp.64-65. [Entre páginas].

Figura 17 – José Maria (?) ladeado pelas “virgens” da irmandade. A autenticidade desse retrato é até hoje questionada por vários autores. Coleção do autor.

Figura 18 – José Maria de Santo Agostinho. Reprodução de Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916. Pp.64-65 [entre páginas].

Figura 19 – Um retrato da manifestação da religiosidade no interior do Paraná. “Vila de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais” ou “Procissão no Tamanduá”. Óleo sobre tela, /s.d./. Arthur José Nisio (1906-1974). Capela de Nossa Senhora da Conceição de Tamanduá, em Tamanduá, hoje município de Balsa Nova, Paraná. <<http://www.gilsoncamargo.com.br/blog/?p=179>>. 03/2012.

Figura 20 – As Cavalhadas em Guarapuava, Paraná, séc. XX. Cavaleiros mouros se preparam para enfrentar os Pares de França. <<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/mylinks/viewcat.php?cid=0&letter=F&min=360&orderby=titleA&show=10>>. 04/2012.

Figura 21 – “Festa do Divino”, 1841. Autoria de Miguelzinho Dutra. Acervo do Museu Paulista. <<http://www.mp.usp.br/omuseu.html>>. 12/2011.

Figura 22 – A tradição se reinventa. As donzelas vestidas de branco foram substituídas por moças em trajes mais ao gosto contemporâneo. Festa do Divino em Imbituba, Santa Catarina <<http://www.portaldodivino.com/Imbituba/imbituba.htm>>. 04/2011.

Figura 23 – Os caboclos se rendem ao Exército. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro (provável) de 1915. Ao fundo, quatro moças vestidas de branco (as “virgens” da santa irmandade). Ao lado das moças encontra-se Henrique Wolland, o “Alemãozinho”, ex-marinheiro e ex-fotógrafo ambulante que aderiu a rebelião. Coleção do autor.

Figura 24 – Caboclos provenientes do reduto comandado por Antônio Tavares. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro de 1915. Coleção do autor.

Figura 25 – O General Setembrino passa as tropas em revista. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro de 1915. Coleção do autor.

Figura 26 – A artilharia foi empregada maciçamente durante a guerra. Porto União da Vitória (hoje dividida em Porto União, SC, e União da Vitória, PR), 1915. Coleção do autor.

Figura 27 – A aviação militar estréia no Brasil. Porto União da Vitória, janeiro de 1915. Coleção do autor.

Figura 28 – As tropas atravessam o “sertão” do Contestado. Coluna Norte. Local e data desconhecidos (provável: 1915). Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, Centro de Documentação do Exército (C Doc Ex). Coleção do autor

Figura 29 – Os “pés-redondos” num momento de lazer. Provavelmente tropa do 53º Batalhão de Caçadores, oriunda de Lorena, SP (até 1911 sediado em Maceió/AL). Calmon, 1915. Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, C Doc Ex. Coleção do autor.

Figura 30 – Civis dispostos a arriscar a vida em troca do soldo pago pelo governo, e ansiosos pelos butins de guerra, foram incorporados aos batalhões. Muitos eram, de longa data, capangas dos *coronéis* do Contestado. Ao centro, Salvador “Dente de Ouro”. Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, C Doc Ex. Local e data desconhecidos (provável: 1915). Coleção do autor.

Figura 31 – O acordo de limites. Mapa desenhado por F. de Mesquita. 3ª Seção do Estado-Maior do Exército, 1916. Coleção do autor.

Figura 32 – “Campanha do Contestado: território envolvido”. Cf. BRASIL. Estado-Maior do Exército. *História do Exército brasileiro*. Vol.2. Brasília: Ministério do Exército, 1972, p. 767.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. Uma guerra, muitas histórias	12
2. O sagrado como objeto de estudo	23
3. Considerações sobre o método e a pesquisa	38

PARTE I – NOS RASTROS DA SANTIDADE

1. O BEM-AVENTURADO S. SEBASTIÃO	45
1.1 Domínios da fé	45
1.2 Biografias de santos	55
1.3 O herói cristão	63
1.4 Relíquias e imagens	68
1.5 S. Sebastião no Brasil	73
2. D. SEBASTIÃO, O REI ENCOBERTO	85
2.1 O Desejado	85
2.2 O Encoberto	96
2.3 O retorno do Encoberto	103
2.4 Um rei encantado	106
3. S. JOÃO MARIA E A RENOVAÇÃO DOS TEMPOS	114
3.1 O santo monge	114
3.2 O peregrino	115
3.3 O profeta	132

PARTE II – DEVOTOS E GUERREIROS

4. S. JOSÉ MARIA E O EXÉRCITO CELESTIAL	154
4.1 O curandeiro	154
4.2 A pequena Canudos	160

4.3 Celebrando em Taquaruçu	166
4.4 O combate do Irani	174
5. CARLOS MAGNO E OS PARES DE S. SEBASTIÃO	185
5.1 A gesta carolíngia	185
5.2 Os cavaleiros do Divino Espírito Santo	191
6. A GUERRA DE S. SEBASTIÃO	202
6.1 A cidade santa	202
6.2 O novo século	211
6.3 Destruição e êxodo	213
6.4 Tempo de banditismo	218
6.5 O manifesto monárquico	230
6.6 A provação final	237
CONSIDERAÇÕES FINAIS	259
REFERÊNCIAS	265
1. Fontes	265
2. Bibliografia	274

INTRODUÇÃO

1. Uma guerra, muitas histórias

Na região serrana de Santa Catarina, as tensões sociais vivenciadas na década de 1910 propiciaram a eclosão de uma rebelião de proporções não vistas desde Canudos. Batizada pela historiografia brasileira como Guerra do Contestado, o conflito estendeu-se de 1912 a 1916, matando milhares de pessoas e difundindo-se por uma área de aproximadamente 25 mil quilômetros quadrados.

O “Contestado” deve o seu nome à disputa territorial entre o Paraná e Santa Catarina, litígio marcado pelo clima de animosidade que reinou entre chefes políticos e parcela da população dos estados citados¹. A insegurança jurídica promovida pela disputa, com destaque para a precariedade dos títulos de posse da terra (não raro emitidos em duplicidade), e as violências decorrentes dos choques armados entre os partidários dos estados litigantes, ensejou uma situação de instabilidade política de difícil sustentação. Somaram-se a essa conjuntura as abruptas transformações sociais operadas na região pela implantação de novas relações de trabalho e produção.

A exploração madeireira e o transporte de cargas nos moldes do moderno capitalismo industrial, a colonização da região por novas levas de imigrantes, a expulsão de posseiros que ocupavam os mesmos lotes por gerações e as disputas políticas entre *coronéis*², terminaram por configurar o contexto receptivo à pregação messiânico-milenarista que estimulou a adesão de milhares de lavradores pobres a uma guerra onde vários interesses se somaram, passando pela disputa pelo poder no município catarinense de Curitibanos à definição da posse da região do Contestado.

Em agosto de 1912, durante as comemorações da festa em louvor ao Senhor Bom Jesus, na localidade de Taquaruçu, em Santa Catarina, a insatisfação latente foi canalizada em

¹ O total da área em litígio correspondeu a uma extensão de mais de 48 mil quilômetros quadrados. Cf. José O. P. Soares. *Apontamentos para a história: o Contestado*. Porto Alegre: Oficinas gráficas da Escola de Engenharia de Porto Alegre, 1920, p. 5. A Guerra de S. Sebastião abrangeu parte dessa região, mas, sobretudo, povoações catarinenses não envolvidas diretamente com a disputa. Ver mapas, p. 258.

² No Brasil, o posto de “coronel” converteu-se em verdadeiro pronome de tratamento dirigido aos grandes fazendeiros e políticos influentes, alguns de fato investidos desse título como integrantes da Guarda Nacional. Por questões didáticas, optou-se por grifar em *italico* o posto quando não alusivo ao de coronel do Exército ou da Polícia Militar. Sobre o assunto, cf. Victor N. Leal. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

torno de um curandeiro com fama de profeta. Conhecido por *monge*³ José Maria, esse personagem assumiu a liderança de um ajuntamento acusado de incitar a restauração da monarquia. Acossado pelas autoridades, o séquito do *monge* transferiu-se para território sob a jurisdição do Paraná. Em decorrência do confronto com a polícia paranaense, José Maria foi morto para então ressurgir no imaginário dos seus seguidores no papel do messias que anunciava um tempo de fartura e felicidade, a ser inaugurado após a vitória dos devotos na Guerra de S. Sebastião.

O Contestado é, de longa data, alvo de pesquisas e livros com enfoques variados. No campo acadêmico, das causas materiais às motivações espirituais, muito já foi arduamente debatido. Mas de todo o panorama apreciado, pareceu que um personagem clama por maior atenção, uma vez que pouco se disse sobre aquele que, desde os primórdios do conflito, emprestou o nome para a guerra e o exército invisível destinado a vencer os inimigos da santa religião: o mártir cristão S. Sebastião.

Não foram poucos os pesquisadores que lamentaram o fato de o Contestado não ter contado com a pena de um Euclides da Cunha. A obra *Os Sertões* foi um marco da literatura pré-modernista, dedicando-se a problematizar a realidade social brasileira sob o enfoque do determinismo geográfico e racial⁴. A Guerra de Canudos foi uma hecatombe promovida ao alvorecer da República, e a popularidade da obra de Euclides contribuiu para consolidar na memória nacional a vergonhosa lembrança de que se haviam trucidado compatriotas numa guerra infame.

A publicação de *Os Sertões* marcou o início de uma vasta produção bibliográfica dedicada a Canudos. O Contestado, por sua vez, não contou com a mesma atenção, tornando-se desconhecido do grande público por longos anos. Não que faltassem obras de qualidade sobre o tema. Romances, memórias, livros em tom “euclidiano”, peças de teatro, obras acadêmicas e o cinema, com o festejado (mas pouco conhecido) filme *Guerra dos Pelados*⁵, de Sylvio Back (1970), divulgaram a guerra com muita competência. Algumas obras chegaram a ser publicadas quase que imediatamente após o término do conflito. Entretanto, a

³ O substantivo masculino “monge” não se refere ao religioso que habita um mosteiro, mas ao epíteto atribuído pelos moradores do sul do Brasil aos anacoretas, andarilhos e curandeiros com fama de santo. Cf. Oswaldo R. Cabral. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979, p. 107-198.

⁴ Sobre o impacto de *Os sertões* na literatura nacional, cf. Alfredo Bosi. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 306-314.

⁵ *A Guerra dos pelados*. Produção de Sylvio Back. Curitiba: APC Alfredo Palácios, 1971. 1 filme (98 min.), color, 35mm. Português. O mesmo cineasta produziu *O Contestado – Restos mortais* (2010) produção que inovou no esforço em se recuperar a memória do conflito, incluindo polêmicas cenas de médiuns em transe, incumbidos de transmitir mensagens do além de pessoas que lutaram no Contestado.

bibliografia disponível é menor em comparação com a dedicada a Canudos e o tema ainda é pouco conhecido e debatido fora do contexto regional (Paraná e Santa Catarina).

A campanha de Canudos estendeu-se de novembro de 1896 a outubro de 1897, mobilizando o Exército brasileiro numa operação nunca antes vista após a Guerra do Paraguai. Tamanho esforço visou trucidar a “*urbs monstruosa*”⁶ de Antônio Conselheiro, povoado que alimentava os devaneios dos republicanos fanáticos, que em tudo viam o fantasma da monarquia. A Guerra de S. Sebastião igualmente contou com a mobilização maciça do Exército, incluindo a estreia da aviação de guerra no Brasil. E de forma similar a Canudos – mas sem uma acolhida tão eufórica – não se ausentaram as acusações de que a guerra que alcançou o território do Contestado foi deflagrada por saudosistas do regime monárquico. A Guerra de S. Sebastião foi mais longa, estendendo-se, segundo a cronologia aceita pela maioria dos pesquisadores, de outubro de 1912 a agosto de 1916, resultando, grosso modo, em 4 anos de campanha militar, a qual só se encerrou após promover uma verdadeira chacina com ares de limpeza étnica na fase final da guerra.

Se o sucesso alcançado pela obra *Os Sertões* explica a menor atenção dada à Guerra de S. Sebastião no campo das letras e das artes, falta melhor situar o motivo da desatenção verificada no cenário político nacional. Nesse sentido, acredita-se que o debate promovido pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918) teria exercido peso decisivo. Percebe-se, também, a presença de um sentimento de vergonha nacional. Se na Europa travou-se uma guerra entre potências coloniais, sobretudo por questões de ordem externa, no Brasil a população rural foi massacrada num conflito que tudo sinalizava assentar raízes no descaso do governo federal e estadual para com a sorte dos menos favorecidos.

Cronistas da época viram no Contestado a repetição insensata de Canudos, e se perguntaram por que novamente o Governo tratava os “pobres diabos” dos sertões brasileiros como verdadeiros inimigos da pátria. Outros viram no atraso do desenvolvimento do interior do país e na ignorância da população rural os verdadeiros responsáveis pela guerra fratricida. Os desmandos dos “*coronéis* do sertão” também foram apontados como causadores do conflito, assim como a exploração da região por empresas estrangeiras com a conivência daqueles. Das explicações adotadas, a mais destacada foi a de que os rebeldes não passavam de degenerados físicos e bandidos. Para muitos observadores, loucura e fanatismo religioso eram sinônimos. Devia-se, portanto, combater lunáticos que sob a capa da religião promoviam desordens.

⁶ Euclides da Cunha. *Os sertões*. São Paulo: Ediouro, 2009, p. 174.

Ainda durante a guerra, uns poucos se aventuraram a defender os habitantes locais, propondo que fosse adotada, por parte dos governos federal e estadual, uma postura assistencialista, no sentido de oferecer reparações materiais aos rebeldes. Destacou-se nesse grupo o Capitão João Teixeira de Mattos Costa, oficial do Exército que não poupou críticas ao tratamento dispensado aos “fanáticos” e denunciou abertamente crimes praticados pelos manda-chuvas da região. Para Mattos Costa:

A revolta do Contestado é apenas uma insurreição de sertanejos espoliados nas suas terras, nos seus direitos e na sua segurança. A questão do Contestado se desfaz com um pouco de instrução e o suficiente de justiça, como um duplo produto que ela é da violência que revolta e da ignorância que não sabe outro meio de defender o seu direito⁷.

Somando-se aos insatisfeitos com o tratamento destinado à população rural rebelada, o deputado federal fluminense Maurício Paiva de Lacerda agitou a Câmara dos Deputados com acalorados debates, encerrando a fase de silenciamento da instituição que em diversos momentos esteve muito mais atenta à Guerra europeia do que ao ribombar dos canhões nas serras do sul do Brasil⁸.

Os primeiros autores que publicaram obras sobre a campanha militar no Contestado foram militares do Exército que participaram das operações de repressão, oferecendo ao leitor um testemunho pessoal sobre a visão da então jovem oficialidade brasileira sobre o episódio.

O Tenente Demerval Peixoto publicou a *Campanha do Contestado*⁹ em 1916, sob o pseudônimo de Crivelaro Marcial. Em três volumes fartos em informações, Peixoto expressou a sua insatisfação diante de uma guerra contra os seus compatriotas, acusando o despotismo dos caudilhos locais como responsável por deflagrar as atrocidades cometidas pelos “sertanejos ignorantes e espoliados”¹⁰. Peixoto discutiu aspectos militares e teceu apreciações a respeito da sociedade, economia, clima, vegetação e religiosidade dos rebeldes. Das reflexões do autor, merece atenção o esforço destinado a traçar um perfil dos habitantes do

⁷ Cit. por Demerval Peixoto [pseudônimo Crivelaro Marcial]. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 94.

⁸ “Mas a ignomínia toda está na gênese dessa insurreição, que não é outra coisa senão a defesa à mão armada de um direito legítimo que o Estado, para servir aos interesses de constituintes de políticos altamente colocados, de políticos que podem enviar, sem que ninguém a isso se possa opor, a polícia paranaense para subjugar os que protestam em nome dos seus direitos conspurcados, de políticos que têm influencia bastante para conseguir do Governo Federal a remessa de expedições para combatê-los”. Maurício de Lacerda. “Seção de 21 de setembro de 1914” in: Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1 a 30 de setembro de 1914. Vol. VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915, p. 371-372

⁹ Demerval Peixoto, op. cit. p. 94.

¹⁰ Idem, p. 11.

Contestado, que considerou em sua maioria “crentes fervorosos das instituições decaídas em 1889”¹¹.

Revelando a analogia com a obra de Euclides da Cunha, Peixoto julgou que o sertanejo da caatinga e o caboclo das florestas serranas do sul do Brasil habitavam um espaço igualmente incivilizado¹². O autor apontou diferenças entre os ambientes e costumes da serra catarinense e do sertão baiano, mas fez questão de ressaltar que “No sul os mesmos combatentes emparelhados, os mesmos processos de guerrilha, a mesma bravura indômita do sertanejo no norte, diante da abnegada resistência do soldado ignorante”¹³, em razão do que concluiu que no Contestado “Canudos se repetia em todos os seus aspectos multiformes”¹⁴.

O Tenente Herculano T. Assunção escreveu *A Campanha do Contestado*¹⁵, em dois volumes, publicados separadamente (1917 e 1918). Comedido em suas críticas ao poder, Assunção bradou em tom mais moderado, adotando uma postura conciliadora com a alta oficialidade. Assunção analisou o Contestado apoiado em premissas similares às adotadas por Peixoto, concluindo que a “chaga do analfabetismo” e a “ignorância absoluta de nossos sertanejos” subverteram a ordem e propiciaram o desenvolvimento de uma crença religiosa que julgou aberrante¹⁶.

Peixoto e Assunção não pouparam os moradores locais de apreciações negativas, manifestando propensão a analisar os episódios sob a lupa do determinismo racial à moda euclidiana, embalados por comparações maniqueístas ao estilo *civilização versus barbárie*. Além do testemunho pessoal, ambos os autores ofereceram à posteridade preciosos registros, não descuidando, inclusive, de transcrever integralmente manifestos, orações e outros textos, tomados dos pertences daqueles que nomeavam de “fanáticos”. Certos de que assim atestavam a triste condição dos “sertanejos ignorantes”, ofereceram às gerações futuras informações imprescindíveis sobre a mentalidade dos habitantes locais.

¹¹ Idem, p. 29

¹² Vários autores chamaram o habitante do Contestado de sertanejo ou caboclo, bem como nomearam a região de “sertão”. Caboclos eram os mestiços de brancos com índio, mas esse termo acabou sendo empregado por alguns autores para designar indiscriminadamente os habitantes da região, tendo sentido de caipira ou matuto. É possível falar de uma cultura cabocla no Contestado, na qual se inseriram brancos e negros. Vários imigrantes europeus também se “acaboclam”, tornando-se devotos de S. João Maria (o santo regional de maior expressividade) e adotando modos de vestir e falar próprios da região.

¹³ Peixoto, op. cit. p. 89.

¹⁴ Idem, p. 92.

¹⁵ Herculano T. de Assunção. *A campanha do Contestado*. 2 vols. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917 e 1918.

¹⁶ Idem, p. 10.

O também oficial do Exército e integrante das operações militares José O. Pinto Soares publicou *Apontamentos para a história: o Contestado*¹⁷, em 1920, e *Guerra em Sertões Brasileiros*¹⁸, em 1931. Em tom nacionalista, o autor denunciou que os governos do Paraná e Santa Catarina agiram em favor das empresas estrangeiras, sendo coniventes com a expulsão dos brasileiros então domiciliados na região¹⁹. A obra de Soares inclui apreciação sobre as razões da eclosão da guerra, responsabilizando os caudilhos locais pelos crimes que incitaram a população à rebeldia.

Ainda no grupo de obras escritas por militares, destacam-se Alcebíades Miranda, com o livro *Contestado*²⁰, publicado em 1987, mas de redação anterior (1938²¹), e o relatório do General Setembrino de Carvalho, texto que se revestiu de observações e comentários de caráter político-social que permitem considerá-lo fora da classificação de documento meramente burocrático²².

Do mesmo modo, o clero não ficou alheio à Guerra de S. Sebastião; frades e padres registraram suas impressões sobre a sociedade do Contestado e o “fanatismo” em memórias, relatórios e registros paroquiais. O Fr. Pedro Sinzig publicou, em 1939, uma biografia do franciscano Rogério Neuhaus, personagem que atuou no planalto catarinense por décadas²³. Em suas reminiscências, o Fr. Rogério Neuhaus apontou a verve contra os caboclos e acabocladados que considerava maus católicos, e que insistiam em venerar o monge João Maria e se recusavam a obedecer as orientações da Igreja em muitos assuntos²⁴. O livro de Aurélio Stulzer, *A Guerra dos Fanáticos*, é outra importante fonte de informações dos pontos de vista do clero sobre a religiosidade da população local. A obra se baseia nas reminiscências de Frei Rogério, nas anotações do Frei Menandro Kamps e em diversos registros das paróquias dos municípios situados no Contestado²⁵.

¹⁷ Soares, op. cit.

¹⁸ Idem. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.

¹⁹ Idem, *Apontamentos para a história*, p. 8.

²⁰ Alcibíades Miranda. *Contestado*. Curitiba: Lítero-Técnica, 1987.

²¹ Idem, p. xii.

²² Fernando Setembrino de Carvalho. *Relatório apresentado ao general José Caetano de Faria, Ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações na guerra do Contestado*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1915.

²³ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Vozes, 1939.

²⁴ Idem, p. 153-154.

²⁵ Aurélio Stulzer. *A guerra dos fanáticos: a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

Em tom de higiene social, o médico Aujor Ávila da Luz publicou *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*, em 1952²⁶. A obra em questão ofereceu uma contribuição reveladora da percepção que pautou a análise das sociedades rurais brasileiras por parte dos adeptos da pseudociência criminalística. Para o autor, no Contestado o surto de violência resultou de questões econômicas e sociais que se somaram as “anomalias orgânicas e psicológicas, da hereditariedade de taras indesejáveis e da má educação”²⁷. Ávila da Luz interpretou as ações e crenças dos caboclos como sintomas provenientes da manifestação de um mal hereditário e social, oriundos da “mestiçagem”, da “psiquê atrasada” e da “incapacidade para a abstração”, fatores que impediram a compreensão do que nomeou de “pura doutrina católica”²⁸.

Outro momento das obras dedicadas ao Contestado valorizou o estudo da luta pela posse da terra, as relações de poder e as mudanças sociais e econômicas oriundas da implantação de novas relações de produção e trabalho²⁹. As obras tributárias dessa corrente tiveram, entre outros, o mérito de romper com o determinismo racial, superando a concepção de loucura coletiva e a pretensa degeneração racial como categorias de análise que tudo explicavam. Igualmente, promoveram oportunas críticas sobre o tom nacionalista e a sectária defesa da doutrina católica presentes nas primeiras publicações sobre a Guerra de S. Sebastião.

No que concerne ao estudo das crenças dos rebeldes, coube às obras de inspiração marxista questionar a validade dos estudos das manifestações da religiosidade. O enfoque religioso seria pouco relevante para se compreender as relações sociais em profundidade, e não faltaram também acusações de que esse recorte terminaria por se constituir em mera camuflagem do verdadeiro cerne da questão: a luta de classes e as transformações econômicas.

De uma forma geral, esse momento de produção acadêmica é carregado do ideário político que caracterizou, sobretudo, as décadas de 1960/1970. Com a mesma paixão que

²⁶ Aujor A. da Luz. *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

²⁷ Idem, p. 109.

²⁸ Idem, p. 114.

²⁹ A construção da EFSPRS (Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande) foi efetuada pela *Brazil Railway Company*. Em virtude do acordo firmado entre o Governo Federal e a *Brazil Railway*, que doava à empresa um limite de 15 quilômetros de terras a cada lado do eixo dos trilhos, passou a operar na região serrana catarinense a madeireira e empresa colonizadora *Southern Brazil Lumber & Colonization Company*. Essas empresas pertenciam ao “Sindicado Farquhar”, grupo dirigido pelo empresário norte-americano Percival Farquhar, um dos maiores investidores de capital estrangeiro no Brasil à época da Guerra do Contestado. Sobre a ferrovia no Contestado, cf. Márcia J. Espig. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Tese de Doutorado em História. UFRGS. Porto Alegre, 2008, p. 113-150.

demonstraram ao acusar os “anos de chumbo” como derivados de um projeto de sufocamento do ideal socialista no Brasil, determinados autores analisaram os movimentos sociais como oriundos da insatisfação popular que não se calou ante a exploração do homem pelo homem. Via de regra, as fileiras rebeldes seriam constituídas de explorados contra exploradores. A lógica do capital, ávido por colher lucros e indiferente à sorte das pessoas, teria promovido a justa eclosão de uma guerra de pobres contra ricos – e as interpretações em contrário estavam sob suspeita de servirem aos interesses da classe favorecida pela manutenção do *status quo*.

Essa corrente interpretativa inaugurou o esforço teórico para se compreender os movimentos sociais sob um prisma mais favorável aos rebeldes, rompendo com preconceitos anteriores, calcados na percepção de que as pessoas em armas contra a ordem instituída não passariam de bandidos degenerados física e moralmente. Boa parte dessas produções ficou por demasia atrelada a um pensamento marxista simplificado, amparando-se no clichê “classe dominante” *versus* “classe explorada” para compreender todo um emaranhado de questões. E assim o ferramental teórico em voga pouco ou nada contribuiu para compreender a religião/religiosidade sob um ponto de vista que propiciasse uma análise mais próxima da mentalidade dos atores envolvidos.

Para a corrente marxista, as expressões inerentes ao fenômeno messiânico-milenarista passavam da condição de fruto de anomalias orgânicas e psicológicas para variável insignificante para se compreender a dinâmica social. A religião nada mais propiciaria do que a obstrução do desenvolvimento de uma consciência de classe, impedindo os rebeldes de aderirem a uma forma de organização verdadeiramente eficaz. A religiosidade era vista como fruto da superstição e do engodo promovido pela ideologia dominante, ou seja, pelo ideal impresso e mantido pela classe exploradora, detentora dos meios de produção. Nesse sentido, o resultado seria a inevitável eclosão de movimentos sociais alienados por uma visão de mundo que tão somente contribuiria para preservar o povo dócil aos interesses da classe então no poder.

Representando essa corrente, destacou-se o livro de Rui Facó, *Cangaceiros e fanáticos*³⁰, publicado em 1963. Para Facó, os movimentos de Juazeiro, Canudos, Contestado e Caldeirão eram baseados na proposta revolucionária do fim do latifúndio. A religiosidade nada mais foi que mero fenômeno de superfície (epifenômeno), expressão de rebeldia que em nada contribuiria para se entender as motivações dos movimentos sociais rurais.

³⁰ Rui Facó. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e luta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

Igualmente situada nessa corrente, tem-se a obra de Renato Mocellin, *Os guerrilheiros do Contestado*³¹. Somando-se aos críticos das análises focadas no religioso, Mocellin defendeu a tese de que a guerra dos caboclos foi uma insurreição contra a ordem social vigente e a implantação efetiva do sistema capitalista na região, baseando a pauta das reivindicações na defesa da instituição de uma nova ordem, de caráter igualitário³².

A contribuição da corrente marxista para o estudo dos movimentos sociais é inegável, mas não se pode deixar de percebê-la como portadora de um ferramental teórico limitante para o desenvolvimento de pesquisas específicas sobre as expressões da religiosidade.

No campo da sociologia, destacou-se Maria I. P. de Queiroz, com a tese *La 'guerre sainte' au Brésil: le mouvement messianique du 'Contestado'*³³, obra seminal sobre o tema. Nesse trabalho, a pesquisadora apresentou um estudo sobre o surto messiânico-milenarista, onde analisou a “religião rústica”³⁴ (que também nomeou de catolicismo rústico) e a organização social inerentes ao universo cultural local. Entre outras questões de destaque, a autora perscrutou a divisão social e as relações de solidariedade e dominação/submissão entre os coronéis e agregados, que percebeu serem semelhantes às observadas num clã. Essa “hierarquia social rústica”³⁵, de viés patriarcal, conservou-se na organização dos rebeldes, definindo a relação entre os chefes e o grupo no interior do movimento.

Em *La 'guerre sainte' au Brésil*, a religiosidade e as suas manifestações entre os habitantes do Contestado foram percebidas como legítimos objetos de estudo, mas observados sob uma lupa que privilegiou a análise do ordenamento social. Maria I. P. de Queiroz desenvolveu outros trabalhos sobre o messianismo-milenarismo e as relações sociais inerentes ao coronelismo. Do conjunto da obra da autora, merece destaque *O messianismo no Brasil e no mundo*, trabalho abrangente e que constitui uma importante referência para os estudiosos dos fenômenos religiosos³⁶.

Maurício V. de Queiroz é outro autor de referência sobre o Contestado. O trabalho de Vinhas de Queiroz converteu-se em verdadeiro esforço de reconstrução de uma história sobre a guerra, reunindo farta documentação e depoimentos de sobreviventes, material obtido em

³¹ Renato Mocellin. *Os guerrilheiros do Contestado*. São Paulo: editora do Brasil, 1989.

³² Idem, p. 46.

³³ Maria I. P. de Queiroz. *La 'guerre sainte' au Brésil: le mouvement messianique du 'Contestado'*. Tese de Doutorado. *École Pratique des Hautes Études*, Universidade de Paris. Paris, 1955. Publicada no *Boletim* n. 187, Sociologia I, n. 5, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1957.

³⁴ Idem, p. 224.

³⁵ Idem, p. 229.

³⁶ Idem. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2003.

viagens à região entre os anos de 1954 e 1961. A tese do autor resultou na publicação de *Messianismo e conflito social*³⁷, que alcançou sucesso no Brasil.

Vinhas de Queiroz percebeu a motivação da revolta na espoliação dos sertanejos pelos *coronéis* e chefes políticos locais, num contexto de rarefação do Estado como instrumento provedor da justiça e de condições para o desenvolvimento social, atribuindo esse fenômeno a uma “crise de estrutura”³⁸. O autor concluiu que a revolta não apresentou objetivos políticos definidos, uma vez que os atores sociais assumiram uma posição de “recusa ao mundo” assentada num discurso religioso afastado da realidade³⁹.

Queiroz entendeu a religião como alienante, hipótese cara ao materialismo histórico, ao mesmo tempo em que observou na devoção a S. José Maria um fenômeno novo, concluindo que no Contestado esboçou-se uma nova religião: “Na prática, os sertanejos em armas deixaram de ser cristãos”⁴⁰. A religião longe de alienar os rebeldes, no sentido de afastá-los da compreensão da realidade material, alucinar, ou, de acordo com a teoria marxista, de submetê-los à ideologia da classe dominante, foi o arcabouço de um conjunto de ideias peculiar e que fundamentou a visão de mundo de todos aqueles que aderiram à Guerra de S. Sebastião. Sobre o abandono da religião cristã, o autor parece não reconhecer nas manifestações religiosas dos rebeldes a presença do arcabouço mitológico que fundamentou o cristianismo. Mais correto seria concluir que os rebeldes se afastaram da Igreja Católica como instituição mediadora dos símbolos religiosos.

O médico e folclorista Oswaldo Cabral é outro nome associado às pesquisas sobre o Contestado. No livro *Santa Catarina: história-evolução*, publicado em 1937, Cabral dedicou um capítulo ao tema, intitulando-o “A guerra dos fanáticos”⁴¹. Nesse momento, o autor não chegou a surpreender, mas deu mostras de que calcava suas reflexões em pesquisa mais atenta, e que não se satisfazia com as conclusões dos adeptos da pseudociência criminalística.

No livro *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*⁴², de 1960, que em edições posteriores recebeu o título de *A Campanha do Contestado*⁴³, Cabral ofereceu expressiva contribuição para o estudo do tema, com destaque para o esforço em recuperar

³⁷ Maurício V. de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: editora Ática, 1981.

³⁸ Idem, p. 249.

³⁹ Idem, p. 252-253.

⁴⁰ Idem, p. 261.

⁴¹ Oswaldo Cabral. “A Guerra dos Fanáticos” in: idem. *Santa Catarina: história – evolução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 377-438.

⁴² Idem. *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Editora Nacional, 1960.

⁴³ Idem. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

registros sobre a memória dos *monges* que percorreram o sul do Brasil. Nessa tarefa, o autor reuniu farto material que abrangeu informações a respeito das crenças e costumes dos habitantes da região. Em geral respeitoso com a devoção dos rebeldes, na qual não reconhece qualquer aberração proveniente de loucura ou mitomania, Cabral não deixou de perceber no caboclo um indivíduo incapaz de qualquer sofisticação intelectual, não se afastando da percepção euclidiana evidente nos autores militares⁴⁴.

Na obra *Os errantes do novo século*⁴⁵, Duglas T. Monteiro discutiu novas questões sobre o estudo do universo social e cultural dos rebeldes do Contestado, dialogando com a religião e a história na busca de respostas nas referências culturais da população sublevada. O autor observou que no Contestado a religião Católica foi praticada em sintonia com expressões próprias dos símbolos da cultura cabocla, num amálgama de crenças que resultou no catolicismo rústico. Para Monteiro, a religião legitimou as relações sociais, sancionando os gestos de cooperação, a dependência/interdependência e a dominação, apresentando uma fundamentada crítica às análises sociológicas até então desenvolvidas sobre o tema.

Entre outras questões, Monteiro concluiu que o desagregamento da estrutura social ocorreu em virtude da quebra dos laços de compadrio interclasses – entre os “sertanejos” (caboclos, negros e brancos “acabocladados”) e os *coronéis*, e da crise do mandonismo local com a afirmação do poder estadual e federal; e que essa situação foi fruto das modificações socioeconômicas ocorridas no Brasil república, resultando na implantação de novas relações de poder político. Da situação vigente, seguiu-se uma ruptura da ordem tradicional, fenômeno que Monteiro nomeou de “desencantamento” do mundo. A reação decorrente foi a tentativa de “reencantamento” (reconstrução do ordenamento social anterior) a partir dos valores em crise, encontrando na ideologia religiosa a principal motivação para a luta⁴⁶.

Também merecem destaque outros autores que valorizaram o imaginário como fonte de estudo. Ivone C. D. Gallo publicou *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*⁴⁷. A autora, tendo como fio condutor o estudo do Evangelho de S. João, analisou o letramento bíblico e o conteúdo apocalíptico-messiânico presentes no discurso rebelde, na busca por

⁴⁴ Cabral ao abordar a divulgação de um manifesto, atribuído aos rebeldes, julga de imediato que o documento é uma fraude, pelo fato de considerar os caboclos incapazes intelectualmente de redigirem qualquer texto sofisticado. Cabral, *A campanha do Contestado*, p. 14.

⁴⁵ Duglas T. Monteiro. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

⁴⁶ Idem, p. 13-14. Sobre o Contestado, Monteiro publicou também “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e o Contestado” in: Boris Fausto (org). *Sociedade e instituições – o Brasil Republicano*, v. 2, tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997. História Geral da Civilização Brasileira, p. 39-92.

⁴⁷ Ivone C. D. Gallo. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

penetrar o universo cultural caboclo. Marli Auras publicou a *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*⁴⁸. Na reconstrução da memória dos acontecimentos, a autora focou os aspectos que conduziram as pessoas em armas a se organizarem numa irmandade, constituindo laços de solidariedade e comprometimento essenciais ao fortalecimento da resistência contra os inimigos da santa religião. Márcia J. Espig produziu *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*⁴⁹, trabalho que abordou uma das manifestações mais peculiares da cultura cabocla: a difusão do romance de cavalaria *História do Imperador Carlos Magno ou os Doze Pares de França*.

De publicação recente, ressalta-se *Lideranças do Contestado* de Paulo P. Machado⁵⁰. A obra enfocou a formação e a atuação política das lideranças caboclas, rejeitando a percepção de Vinhas de Queiroz de que esse grupo teria centrado suas reivindicações em aspectos alienados da realidade. O autor criticou as obras que interpretaram o Contestado com base no estudo do fenômeno messiânico, considerando a aplicação desse conceito, conforme empregado por Maria I. P. de Queiroz, pouco útil para a compreensão do tema. Da discussão proposta pelo autor, destaca-se a discordância em definir o movimento do Contestado como “pré-político” (conceito caro a Eric Hobsbawm⁵¹), uma vez que percebeu nítido viés político nas manifestações dos líderes da rebeldia.

Ainda a respeito do tema, publicou-se *A guerra santa revisitada*⁵², organizado por Paulo P. Machado e Márcia J. Espig, obra que reuniu artigos de recorte temático variado, nos quais a apreciação das manifestações da religiosidade dos rebeldes ganhou espaço, atestando a vitalidade e a diversidade dos estudos sobre o Contestado.

2. O sagrado como objeto de estudo

Alguns anos após o término da Guerra de S. Sebastião, Tibúrcio Antunes Tobias relatou a Alfredo de O. Lemos uma experiência pessoal perturbadora. Tibúrcio “dizia que no reduto tinha mistérios, que ele viu em muitos casos; certo dia, entrando na pequena Igreja

⁴⁸ Marli Auras. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

⁴⁹ Márcia J. Espig. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História. UFRGS. Porto Alegre, 1998.

⁵⁰ Paulo P. Machado. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

⁵¹ Eric Hobsbawm. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

⁵² Márcia J. Espig e Paulo P. Machado (org.). *A guerra santa revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

onde estava S. Sebastião, para rezar, viu a imagem fardada, e de espada na cinta”⁵³. O mártir S. Sebastião, tradicionalmente retratado nas imagens sacras como um jovem quase despido e tendo o corpo crivado por flechas, transmutou-se aos olhos de Tobias numa figura em trajes militares e armado de uma espada.

No Brasil, país em que inúmeras manifestações da religiosidade encontraram uma terra fecunda para prosperar, o simbolismo oriundo do catolicismo fundiu-se com todo um mosaico de expressões do sagrado. Santos e orixás se encontram nos terreiros. Benzedeiros curam em nome do Espírito Santo. A fé religiosa está em todas as camadas da sociedade, preenche todos os espaços, manifesta-se sob inúmeras formas.

Segundo a definição clássica, a fé religiosa é uma convicção que dispensa a fundamentação em argumentos racionais, apesar de eventualmente essa certeza alcançar verdades compatíveis com aquelas encontradas por meio da razão. A mesma definição se aplica à crença no sentido religioso. No cristianismo, pode-se exemplificar essa definição na convicção de que a fé está na aceitação da mensagem da salvação oferecida por Jesus Cristo⁵⁴.

A religião (*religio*) caracteriza-se pela reunião de crenças e valores coletivos, norteados por um conjunto de regras. Tais crenças se expressam por intermédio de uma prática organizada, razão pela qual a religião possui doutrina e rituais, bem como sacerdotes para tratar dos assuntos da fé. Seu objeto de devoção maior, no caso da religião cristã, torna-se palpável mediante a aplicação de predicados para defini-lo. Deus é o todo poderoso, onisciente e onipotente; também é bom, justo e misericordioso. Assim, num esforço para tornar Deus perceptível, reduz-se a divindade a uma lista de atributos. Mas as definições são meios imperfeitos para expressar algo que escapa aos sentidos e cuja totalidade não pode ser definida por meio de palavras.

A religiosidade se expressa como crença em algo superior; é a devoção dirigida a uma força ou forças criadoras. Falar de religiosidade não é tratar exclusivamente da prática regulada por uma determinada religião, mas do sentimento religioso. Esse sentimento é inerente à religião, mas não necessariamente se desenvolve em virtude dessa prática. O excesso de regramento propicia, inclusive, a sufocação desse sentimento, uma vez que, ao

⁵³ Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 48.

⁵⁴ Conceito de “Fé” cf. Johannes B. Bauer. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 152-156. A fé é a primeira das três virtudes teológicas presentes no catecismo católico (as outras duas são esperança e caridade). Id. *ibid*. A fé é proveniente da convicção resultante de um ato voluntário da vontade, na verdade de uma doutrina. Simon Blackburn. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 144-145.

nortear e regulamentar a prática, uma determinada religião pode terminar por enfatizar os aspectos formais em detrimento da relação do ser humano com o sagrado.

A palavra sagrado é empregada para definir a qualidade do que é divino: o objeto a que se dirige culto ou devoção. A compreensão do termo implica oposição a tudo o que é profano, ou seja, ao que não é considerado sagrado⁵⁵. Essa oposição não deixa de implicar uma relação. Por exemplo, uma pedra só é sagrada se tomada como tal, uma vez que a mesma pedra, sob outra percepção, ficará desprovida do caráter sagrado. É possível que uma pedra torne-se um objeto especial e assim destacável das demais por uma característica que a torne particularmente distinta (cor, forma, proporção, tamanho). Desprovida do caráter divino, uma pedra não despertará no observador o sentimento religioso⁵⁶. Portanto a relação de complementaridade entre o sagrado e o profano está na caracterização de um em oposição a outro, pois não há objeto sagrado sem a sua contrapartida não-sagrada. Mas como se dá a percepção de que um objeto, nome ou imagem é sagrado?

A religião instituída e a religiosidade, em tese, só tiveram lugar mediante a relação do ser humano com uma força percebida ou manifesta como algo assombroso, pavoroso e fascinante. Esse princípio vivo, presente em todas as religiões, surgiria do experimentar um sentimento incomum diante de algo inefável. Para muitos dos estudiosos do fenômeno religioso, o sagrado não é fruto de uma escolha arbitrária ou originário de um conhecimento intuitivo. Rudolf Otto nomeia esse elemento de *numinoso*⁵⁷. Da experiência religiosa profunda, da manifestação de um estado de recolhimento solene e de arrebatamento peculiares à religião, surgiria o sentimento do estado de criatura, de quem se abisma ao se perceber como um nada diante de um objeto acima de todas as criaturas e, portanto, fora do eu⁵⁸.

O sagrado encerraria um sentimento de pavor e assombro diante do inefável, daquilo que se revelaria como um *mysterium tremendum*⁵⁹. Esse mistério terrificante ser faria presente pela manifestação de um poder absoluto, o *majestas* (majestade⁶⁰). Tal força, proveniente de uma superioridade esmagadora de poder, teria origem na revelação de um aspecto do divino⁶¹. E essa experiência com o numinoso teria como particularidade o sentimento de nulidade,

⁵⁵ “No fundo, acerca do *sagrado* em geral, a única coisa que se pode afirmar validamente está contida na própria definição do termo: é aquilo que se opõe ao que é *profano*”. Roger Callois, *L’homme et le sacré*. Cit. por Mircea Eliade. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 2.

⁵⁶ Definição de “pedras sagradas”, cf. Eliade, op. cit. p. 175-191.

⁵⁷ Rudolf Otto. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 14. “Numinoso” provém do latim *numen* (Deus), cf. Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 16.

⁵⁸ Otto, op. cit. p. 19-20.

⁵⁹ Idem, p. 22.

⁶⁰ Idem, p. 29.

⁶¹ Eliade, op. cit. p. 15-16.

impotência e aniquilamento diante do mistério fascinante, o “totalmente outro”⁶² (*ganz andere*⁶³). Assim, a experiência assombrosa que Tobias relatou a Lemos, da transmutação da imagem de S. Sebastião, mártir crivado de flechas, em um soldado armado de uma espada (“no reduto tinha mistérios”⁶⁴), retrataria o sentimento de pavor e impotência do devoto diante da manifestação do sagrado.

A manifestação do sagrado (*hierofania*⁶⁵) atrai e comove a humanidade desde os primórdios. A história do pensamento humano é plena de religião e de religiosidade. Incontáveis são as obras dedicadas a essa temática, e não há pensador que não tenha, direta ou indiretamente, tratado de algum assunto que não tocasse, mesmo que superficialmente, no âmbito do sagrado. Em sentido análogo, as manifestações da cultura popular têm no sagrado uma das mais notáveis fontes de inspiração. Enfocando às manifestações do sagrado, membros de diversos estamentos sociais compartilham noções em alguns casos similares, expressando uma relação de circularidade ou intercâmbio de ideias e valores⁶⁶.

A religiosidade envolve o relacionamento do ser humano com o sobrenatural. Mas não é somente o envolvimento com o sobrenatural o que interessa à religião. No âmbito sócio-político, a oposição entre o sagrado e o profano se apresenta como um modo de organizar a existência em sociedade sob suas múltiplas formas. As necessidades e aspirações sociais do indivíduo e da comunidade sempre foram objetos de atenção das diversas denominações religiosas. Ao longo da história das civilizações, as relações entre política e fé sempre ocorreram de forma íntima. Não há esfera do relacionamento humano, do nascimento à morte, ou seja, da vida em sociedade, com que uma determinada religião não tenha se ocupado. Da Antiguidade à Idade Moderna, soberanos necessitavam de seus sacerdotes para bem governar. As colheitas, o comércio, as guerras e a paz, em tudo dependiam da religião.

Observando a sociedade contemporânea, não é preciso reflexões mais profundas ou aqui citar exemplos para se admitir que não há chefe de estado ou governo que desdenhe de determinada crença publicamente, sem que tal atitude apresente funestas consequências para as políticas interna e externa. Porém, o passar dos séculos operou mudanças no papel desempenhado pela religião instituída.

Particularmente na Europa, diante do progresso da tecnologia, da política e da educação, entre outros campos, experimentados nos séculos XVIII, XIX e XX, a religião deu

⁶² Otto, op. cit. p. 30.

⁶³ Eliade, op. cit. p. 16.

⁶⁴ Lemos, op. cit. p. 48.

⁶⁵ Eliade, op. cit. p. 17.

⁶⁶ Sobre o conceito de circularidade cultural, cf. Carlo Ginzburg. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 16-24.

sinais de enfraquecimento em áreas que antes dominava. E não tardou para ser percebida como um obstáculo ao progresso material dos povos, uma vez que lhe foi imputada a manutenção do atraso e da ilusão provocados por crenças tidas como absurdas e irracionais. Acreditou-se que o Século das Luzes haveria de extirpar todo resquício de conservadorismo religioso obtuso. E assim percebida, tinha-se como certo, na opinião de muitos pensadores racionalistas, que a fé cristã seria relegada ao “quarto de despejos da História”⁶⁷.

Augusto Comte, em sua Teoria dos Três Estados (o teológico, o metafísico e o positivo), pregava que a crença nas forças sobrenaturais estaria superada diante das inquestionáveis leis científicas⁶⁸. Entretanto, quase numa contradição, o positivismo oferecia em troca a adoção de um novo sistema de valores, chamando-o de Religião da Humanidade. O marxismo clamou contra a religião, vista como anestésico das forças sociais, uma vez que o materialismo histórico identificava nas crenças religiosas uma ideologia imposta pela classe dominante à classe dominada⁶⁹. Países comunistas reprimiram as práticas religiosas, e no interesse de coibir qualquer manifestação perseguiram o clero e promoveram a discriminação dos fiéis⁷⁰.

Na sociedade ocidental, em vários campos outrora do domínio das igrejas, a dessacralização é recente. E não há provas de que esse fenômeno conduzirá a religião ao desaparecimento, uma vez que todas as evidências apontam para o sentido contrário. Basta ler uma revista semanal e logo se percebe que a discussão pertinente aos assuntos de temática religiosa é atual. Mesmo em face de uma inequívoca secularização de temas outrora de domínio religioso (o casamento, a reprodução humana, os rituais pós-morte), o racionalismo ocidental enfrenta a persistência das manifestações da religiosidade em diversos campos das relações humanas.

É certo que, no enfrentamento aos racionalistas, as Igrejas cristãs não deixaram de arregimentar partidários para lutar contra os propositores do fim da religião. Mas indiferente à orientação religiosa, a verdadeira resistência contra a dessacralização emanou de milhares de pessoas contrárias à negação do mistério da vida como algo sobrenatural⁷¹. Contrariando os

⁶⁷ Robert Nisbet. *Os filósofos sociais*. Brasília: Editora UnB, 1982, p. 169.

⁶⁸ Idem, p. 240-243.

⁶⁹ Bronislaw Baczko. “A imaginação social” in: Edmund Leach et al. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 304-305.

⁷⁰ Sobre a repressão à religião na URSS, cf. Stéphane Courtois et al. *O livro negro do Comunismo: crimes, terror e repressão*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil/Biblioteca do Exército Editora, 2000, p. 205-222.

⁷¹ “É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra em estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que se tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso [...] até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo”. Eliade, op. cit. p. 27.

prognósticos racionalistas, no presente século a religião continua a ganhar adeptos e espaços. Sobre a crise da religião na sociedade contemporânea, Roger Bastide comentou:

[...] a crise do instituído, ou seja, das Igrejas, não acarreta uma crise do instituinte, ou seja, da efervescência dos corpos e corações, da experimentação procurada da dinâmica do sagrado. O problema é que as jovens gerações querem permanecer no fervor do instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, os quais imediatamente o cristalizariam e mineralizariam em novas instituições de idéias sistematizadas, de gestos estereotipados, de festa regrada e sempre recomeçada. Por isso o sagrado de hoje se quer um Sagrado selvagem, em oposição ao Sagrado domesticado das Igrejas⁷².

Distante se está do cumprimento da sentença de Nietzsche: “Deus está morto!”⁷³.

Nos domínios do historiador, a disciplina de História das Religiões continua dando frutos, oferecendo novas formas de compreensão de um tema que longe está de demonstrar esgotamento⁷⁴. De relevância maior para as ciências humanas em geral foi o movimento dos *Annales*⁷⁵, que inaugurou o estudo da história das mentalidades e do imaginário, campos que interessam a esta tese. Fundamentais foram os trabalhos desenvolvidos por historiadores como Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Le Roy Ladurie, Johannes Huizinga, Georges Duby e Jacques Le Goff, entre outros, para o estudo das atitudes mentais em história⁷⁶.

Marc Bloch, um dos fundadores dos *Annales*, escreveu *Os reis taumaturgos*⁷⁷, dedicando-se ao estudo da fé das massas no poder milagroso do toque dos monarcas da França e Inglaterra⁷⁸. Em seu livro, Bloch analisou as credices, o folclore, os ritos e o simbolismo que informavam sobre o objeto pesquisado, consagrando uma nova relação entre o historiador e o estudo das representações coletivas. A História (e, em particular, a História Social) passava a dialogar com maior intensidade com a Antropologia, a Psicologia, a

⁷² Roger Bastide. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 265-266.

⁷³ “Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!”. Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 135. (§ 108.).

⁷⁴ A respeito da disciplina História das Religiões, cf. Jacqueline Hermann. “História das religiões e da religiosidade” in: Ciro F. Cardoso e Ronaldo Vainfas (org.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 329-336.

⁷⁵ Sobre a Escola dos *Annales*, cf. Peter Burke. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

⁷⁶ Sobre história das mentalidades, cf. Philippe Ariès. “A história das mentalidades” in: Jacques Le Goff (org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 153-176.

⁷⁷ Marc Bloch. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁷⁸ Idem, p. 43.

Religião e a Sociologia, entre outras áreas do saber, ampliando os seus horizontes investigativos⁷⁹.

Outros autores contribuíram para a consolidação de uma nova percepção sobre as crenças, medos e expectativas religiosas como objetos de estudo. Mas, nas produções acadêmicas em História Social, o desconforto em lidar com o sagrado ainda se fez sentir por tempo apreciável. Sob o signo das superstições, a história religiosa (tanto teológica, quanto relativas às crenças, imagens e gestos) não foi vista sem reservas, e parecia custoso ao historiador abordar questões pertinentes à relação entre a espiritualidade e a dinâmica social⁸⁰.

Não bastou o esforço das novas gerações de historiadores para arrefecer os ânimos e apaziguar a desconfiança daqueles que duvidavam do sentido em se estudar as angústias, crenças, inquietações, medos e sonhos que atuam na representação da sociedade⁸¹. Atitude, sobretudo, percebida nos adeptos dos grandes modelos explicativos – leia-se marxista e suas vertentes. Desta forma, as histórias religiosa, das mentalidades e do imaginário eram depreciadas e vistas como irrelevantes para o estudo e compreensão da sociedade.

Percebida como um subproduto do social, a religião foi vista pelos pesquisadores marxistas sob uma perspectiva desfavorável, sendo considerada, por alguns desses estudiosos, como uma fantasia ou ilusão a serviço do controle das massas. O impacto da teoria marxista em História deixou uma marca indelével, ao oferecer um instrumental que fomentou a análise dos movimentos sociais com base numa mesma teoria de explicação global⁸². Tal perspectiva reduziu o estudo de todo um complexo emaranhado de expressões a uma possibilidade interpretativa que relegou a religiosidade à condição de mero epifenômeno.

O fato é que a religião não é uma presença estranha ou exótica nos movimentos sociais. Inúmeros são os exemplos de conflitos em que a rebeldia sociopolítica e a devoção religiosa andaram lado a lado. Em Canudos, a população pegou em armas para defender-se das agressões promovidas pela República, confiantes de que contariam com a proteção da S. Virgem Maria. No Contestado, rogava-se a S. Sebastião e a S. João Maria a proteção contra

⁷⁹ “A história social na interpretação de Bloch não é só a história das relações da posse da terra e do poder senhorial, das formas de dependência camponesa e de exploração fundiária; ela tampouco se limita ao estudo dos sistemas de agricultura e de uso da terra. Ela incorpora como componente inalienável a consciência humana, a mentalidade, e só através desta se torna compreensível e, ademais, adquire um verdadeiro sentido para o historiador”. Aaron Guriêvitch. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, p. 42-43.

⁸⁰ Sobre o desconforto do historiador social com a religiosidade, cf. Michel de Certeau. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 33-36.

⁸¹ Sobre a história do imaginário, cf. Evelyne Patlagean. “A história do imaginário” in: Jacques Le Goff (org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 291-315.

⁸² Cf. Baczkó, op. cit. p. 305.

os inimigos do povo de Deus. As pessoas que se rebelaram em Canudos e no Contestado outrora tratavam das suas vidas, edificando suas moradas e cuidando de suas roças e animais; e oravam a Deus e aos santos, certos da sua intervenção nos assuntos terrenos. Em dado momento pegaram em armas e enfrentaram as forças militares a serviço daqueles que lhes eram contrários, e nesse afã não deixaram de acreditar que uma força sobrenatural interferiria em seu favor.

Uma crença não é uma mera expressão da rebeldia ou subproduto da insatisfação popular. Nos movimentos citados, percebe-se que a fé religiosa foi determinante para a eclosão do movimento, condicionadora das ações, promotora de expectativas, fundamentando o sistema de ideias e valores que ampararam as ações da comunidade.

Certamente que nem todos os partícipes dos movimentos sociais acima citados experimentaram o sentimento de terror diante do sagrado, o arrebatamento em face de um mistério revelado. Mas é evidente que as alterações na vida cotidiana, promovidas pelas transformações sociais, as lutas entre os potentados locais, a perda de terras e a carestia, bem como o sucesso na lavoura e a restituição da saúde, foram temas interpretados sob a ótica do sistema de valores religiosos.

A Guerra de S. Sebastião foi desencadeada por um movimento nitidamente religioso⁸³. Ao longo dos acontecimentos, e diante da adesão de grupos com interesses e ideologia distintos, o discurso do movimento contemplou reivindicações sociais e políticas não presentes em seu início, mas guiadas ou permeadas por significados e expectativas religiosas, revelando a complexidade do fenômeno histórico que, sob o ponto de vista do historiador social, é mais bem definido como um movimento sociorreligioso.

Durante a guerra, os rebeldes expressaram a devoção ao mártir cristão de uma forma muito diversa da presente na tradição católica. S. Sebastião não foi tão somente o protetor contra a peste e as epidemias, ou o modelo de resignação cristã diante do sofrimento imposto pelos poderosos, mas o comandante de um Exército celestial ou encantado. No Exército de S. Sebastião estariam José Maria e todos aqueles que morreram na guerra. Os devotos acreditavam que, quando da vitória definitiva de S. Sebastião contra as forças de Satanás, os mortos em nome da santa religião ressuscitariam triunfantes, dando testemunho do poder de Deus.

⁸³ Para Mircea Eliade, a presença de fatores sociais, políticos e econômicos em fenômenos históricos de natureza religiosa é algo evidente, o que, entretanto, não permite caracterizá-los de outra forma senão como movimentos religiosos, uma vez que a “sua força, sua irradiação e sua criatividade não residem unicamente nesses fatores”. Mircea Eliade. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 67.

A guerra batizada pela historiografia nacional em alusão ao conflito entre os estados limítrofes ganhava, na expressão da ideologia religiosa professada pelos rebeldes, contornos de uma guerra santa, não no sentido de uma guerra contra outra religião, mas no de um conflito sagrado. Lutar contra a República era lutar em nome da santa religião, na expectativa do advento de uma época de fartura e felicidade.

A similaridade entre as crenças no Exército celestial de S. Sebastião e no Exército encantado de D. Sebastião, nomeado de "o Encoberto"⁸⁴, não passou despercebida. Teria o rei português (desaparecido no Marrocos, séc. XVI) angariado adeptos fervorosos entre os rebeldes do Contestado? Chegou-se a pensar que milhares de habitantes do planalto catarinense teriam se somado às fileiras sebastianistas, estando entre aqueles que alimentavam a expectativa do retorno do rei⁸⁵. El rei Sebastião à frente de seu Exército ou Armada, precederia o Cristo, o qual não tardaria a inaugurar o reino de Deus na Terra. Dava-se, assim, cumprimento aos últimos dias vaticinados pelos profetas da escatologia cristã. Não haveria mais fome, sofrimento, dor ou morte, todos seriam súditos de uma monarquia universal, regida pela Lei de Deus.

No desenvolvimento da pesquisa que ensejou esta tese, o mártir S. Sebastião revelou sua presença incontestável⁸⁶. De forma similar ao rei dos últimos dias, o santo de devoção dos moradores do planalto catarinense assumiu o papel destinado ao herói-guerreiro cristão. Os devotos nele confiavam suas vidas, esperando a intervenção sobrenatural do Exército celestial e a inauguração de um tempo melhor, expectativa que recorda a crença milenarista do advento de um longo período de paz, fartura e felicidade, inaugurando um Paraíso terrestre, época precedida pela segunda vinda de Cristo e o Juízo Final⁸⁷. Para os devotos do santo, tudo pareceria coerente com a fé, uma vez que se acreditava que Deus e a Igreja não os abandonariam numa guerra impiedosa. Esse acontecimento se reportava ao cumprimento da

⁸⁴ No ocidente, é o mito de um monarca que será revelado para inaugurar o reino onde o cristianismo predominará sobre todas as nações, levando-as à conversão e assim fundando a monarquia ou império universal. O assunto será discutido no Cap. 2 desta tese. Para uma definição de "Encoberto" na cultura portuguesa, cf. Joel Serrão (org.). "Sebastianismo" in: *Dicionário de História de Portugal*. Vol. V. Porto: Editora Figueirinhas, 1984.

⁸⁵ "[...] uma letra truncada teria determinado a passagem de D. Sebastião para S. Sebastião". Maria I. P. de Queiroz. "D. Sebastião no Brasil" in: *Dossiê Canudos*, n. 20, 28-41. Dez. 93 - fev. 94. Idem, *La 'guerre sainte' au Brésil*, op. cit. p. 152.

⁸⁶ Eduardo R. Salomão. *O Exército encantado de S. Sebastião: um estudo sobre a reelaboração do mito sebastianista na Guerra do Contestado (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História. UnB. Brasília, 2008.

⁸⁷ Na tradição cristã, acredita-se que a Jerusalém celeste irá se manifestar após duas provações. Na primeira, o Anticristo se revelará, impondo tribulações. Derrotado o Anticristo, haverá nova ação das forças demoníacas, que serão vencidas definitivamente pelo Messias no "Armagedon". Cf. Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 18-19.

promessa atribuída a S. João Maria, assunto corrente nos festejos religiosos e nas rodas de chimarrão promovidos pelos habitantes do planalto⁸⁸.

A religião e as diversas expressões do sagrado, ambas compoem o complexo e intrincado conjunto das relações humanas, envolvem uma multiplicidade de símbolos e significados que integram o emaranhado que o antropólogo Clifford Geertz definiu como cultura⁸⁹. As expressões que informam sobre a cultura de uma sociedade – as palavras, os gestos, as imagens, os rituais – são objetos de estudo reveladores sobre a mentalidade do ser humano em dada época e lugar. No estudo da devoção dirigida a S. Sebastião, a religião é percebida como expressão própria da cultura, fator de aglutinação e sociabilização, e será analisada no intuito de perscrutar a vida em sociedade das pessoas que oraram e lutaram durante a Guerra de S. Sebastião. Trata-se, portanto, de um recorte dedicado ao estudo da religiosidade que permeou o imaginário de parcela expressiva daquela comunidade.

Em muitas publicações, a palavra “imaginário” surge com o sentido de irreal ou fantasioso. Opõe-se, portanto, à razão. Diversos pensadores assim o situaram, inserindo-o no campo da ficção, ilusão e irracionalidade. Jean-Paul Sartre assumiu o imaginário como uma não representação do real, como “sombra de um objeto” e imaginação “fomentadora de erro”⁹⁰. Para Jacques Lacan, o imaginário se refere ao ilusório, à falta (ausência) de objeto, à fantasia alienante e fonte de engano⁹¹.

Em sentido diverso, Gaston Bachelard percebe no imaginário um reino autônomo e que não é redutível a outras modalidades do conhecimento. Para o autor, o imaginário é possibilidade inata do psiquismo humano que permite uma percepção dinâmica do mundo, criando um reino de imagens que falam do ser inserido no mundo para o próprio ser⁹².

Gilbert Durand observou o imaginário na sua dimensão antropológica, fugindo de qualquer reducionismo interpretativo do símbolo. O ser humano é um animal simbólico (*homo symbolicus*) e, como tal, o símbolo deve ter o entendimento aprofundado naquilo que revela do ser. De Bachelard, Durand assumiu que a imaginação é dinamismo organizador,

⁸⁸ Sobre as profecias atribuídas ao monge S. João Maria, cf. abaixo, cap. 3, tópico “O profeta”.

⁸⁹ Geertz apresenta a definição de cultura numa perspectiva weberiana: “o conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise”. Clifford Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, /s.d./, p. 4.

⁹⁰ Cf. Gilbert Durand. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.23. Ainda sobre o assunto, cf. Monique Augras. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009, p. 209.

⁹¹ Cf. Augras, op. cit. p. 212-213.

⁹² Idem, p. 216-221 e Durand, op. cit. p. 28.

dinamismo que é fator de homogeneidade da representação que as pessoas fazem do mundo⁹³. E, para Durand, interessa perceber a imagem simbólica por ela mesma, naquilo que ela informa sobre a imaginação humana⁹⁴.

Cornelius Castoriadis afirma que o imaginário “É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens” e “Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos”⁹⁵. O real, como objeto, pessoa ou natureza, existe em si mesmo, pois existe independentemente da percepção ou vontade do ser humano. Mas a realidade é fruto da interpretação humana. Os diferentes momentos históricos e as condições físicas e ecológicas entrelaçam-se para constituir a configuração como uma determinada realidade é dada a ler. A percepção do real existe a partir da ideia, imagem e símbolo atribuídos por parte de cada um de nós. A sociedade é constituída pelo conjunto do sistema de interpretação formado por ela própria. As leis, valores, costumes etc. que constituem e unificam uma sociedade são frutos da instituição imaginária⁹⁶.

Para Bronislaw Baczko, o imaginário é ponto de referência do sistema simbólico de uma determinada comunidade. Esses pontos de referências são elaborados num processo de representação desta comunidade sobre si mesma, constituindo a identidade coletiva. Assim, as funções sociais e as crenças comuns fixam modelos comportamentais, marcando a identidade e, conseqüentemente, definindo o seu território e as suas fronteiras⁹⁷. O que Baczko nomeou de imaginário social se refere à direção ao social da atividade imaginativa, ou seja, da produção de representações da ordem social e ao exercício do poder⁹⁸.

A imagem e o simbólico constituem representações. No terreno da convenção, uma imagem, palavra ou objeto recebe um significado, um sentido atribuído. O leão representa a força. A coruja é sinal de sabedoria. A cruz alude a Cristo. No campo da psicologia, há o símbolo que se refere a algo vago ou desconhecido: o objeto, o nome, a imagem que representa alguma coisa aparentemente conhecida, e que implica significação além do que é exteriormente manifesto. Aqui não se percebe o domínio da razão, mas do inconsciente.

⁹³ Durand, op. cit. p. 30.

⁹⁴ “É, portanto, resolutamente, na perspectiva simbólica que nos quisemos colocar para estudar os arquétipos fundamentais da imaginação humana”. Durand, op. cit. p. 31. Sobre o assunto, ver ainda Gilbert Durand. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

⁹⁵ Cornelius Castoriadis. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 13.

⁹⁶ Ainda sobre o assunto, cf. Cornelius Castoriadis. “El imaginario social instituyente” in: *Zona Erógena*. Nº 35, 1997. <<http://www.educ.ar>>. 11/2010.

⁹⁷ Bronislaw Baczko. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991, p. 28.

⁹⁸ Idem, “A imaginação social” in: Leach et al. op. cit. p. 309.

O imaginário é uma das forças reguladoras da vida coletiva. Nada há de quimérico ou de ilusão. Os símbolos ordenam a sociedade, estabelecem e distribuem papéis e posições aos seus integrantes. Porém a função do símbolo não é apenas de instituir a hierarquia social, mas de imprimir valores e modelar comportamentos.

Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações. [...] o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo que constitui um apelo a acção, um apelo a comportar-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma acção em comum⁹⁹.

O imaginário é parte efetiva do controle social, do exercício do poder e do mando. O poder político implica o poder simbólico. Razão pela qual é lugar de conflitos sociais. O poder mobiliza forças e é reconhecido por meio das relações entre os que o exercem e os que estão sujeitos a esse exercício. O poder do enunciado, de manter a ordem e de subvertê-la se encerra na crença na legitimidade das palavras e de quem as enuncia¹⁰⁰. As crenças, as ideologias, os mitos, a religião e os rituais fazem parte do tecido complexo do imaginário social, mas a apropriação desses símbolos é inerente ao poder político ou religioso. Isso implica controlar os símbolos disponíveis, lembrando que os bens simbólicos de uma sociedade não são ilimitados¹⁰¹, e por isso são objeto de apropriação e de ressignificação. Exemplo clássico é a exploração da imagem da Cruz Suástica, símbolo presente em diversas culturas, entre elas o budismo, e que foi avidamente explorado pelos ideólogos do nazifascismo, assumido uma conotação diversa, mas nem por isso desprovida do seu papel primordial junto à psique¹⁰².

Símbolos específicos são plenos de força e desempenham um papel motor e unificador na evolução da personalidade¹⁰³. Os símbolos manifestam-se na vida social, participam da constituição do imaginário e sofrem apropriações e ressignificações. Sagas e narrativas espetaculares, envolvendo toda uma miríade de deuses e heróis, encontram nos símbolos sua

⁹⁹ Idem, p. 311.

¹⁰⁰ Pierre Bordieu. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005, p. 14-15.

¹⁰¹ Baczko, op. cit. p. 310.

¹⁰² Sobre a suástica, cf. Jean Chevalier et al. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. 852-853.

¹⁰³ Jung nomeou de arquétipos ou imagens primordiais certos símbolos específicos, estruturas psíquicas que se encontram presentes em inúmeras sociedades, e desempenham um papel motor e unificador na evolução da personalidade. Carl G. Jung (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 83.

fonte de origem, verdadeira manifestação do poder da psique. Mas é a configuração histórica de dada sociedade e as experiências dos indivíduos que a constituem que regem a tessitura dos mitos, dando-lhes forma e finalidade. Essa compreensão é basilar para se compreender o papel mitológico exercido pelo homem-símbolo S. Sebastião.

O mito é feito de símbolos que se articulam numa lógica interna. Como já abordado, o símbolo representa o real, conforme é percebido e representado pelo ser humano. Esse aspecto encerra um componente “racionalizador”, pois interpretativo, dedutivo, organizador, promovedor de coerência. O símbolo é polissêmico, está presente em todos os campos do domínio humano, faz eclodir emoções, legitima ações. O social, o político, o econômico e o religioso, enfim, toda a vida social ocorre inserida numa rede simbólica. Falar em alienação, loucura ou fantasia equivale a negar o componente organizador do imaginário, é propor que se trata de uma ilusão dos sentidos. O ilusório encerra indefinição, imprecisão, confusão, incoerência, nada mais distante do papel desempenhado pelo símbolo na constituição e expressão do imaginário. “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser”¹⁰⁴.

O mito, portanto, é real porque concebido dentro de uma dada percepção da realidade. Ele não nega a concretude do real, mas a transfigura, a modifica, criando novas relações e possibilidades. Assim, as pessoas que compartilham de uma crença não percebem as narrativas religiosas dessa crença como ficcionais: “o mito é uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades”¹⁰⁵.

Para milhares de pessoas a narrativa mitológica é um fato. Moisés atravessou o mar vermelho a pé, guiando os hebreus através de uma passagem aberta por Jeová nas águas revoltas. A jovem Virgem Maria permaneceu imaculada após conceber o Salvador. Jesus Cristo ressuscitou dos mortos e ascendeu ao Céu no terceiro dia. Maomé foi arrebatado ao Céu em corpo e alma. Inúmeros são os exemplos de crenças em acontecimentos sobrenaturais que até os dias atuais permanecem como parte essencial de uma religião, pois legitimam o mundo, alimentam expectativas e oferecem coerência ao corpo social.

Não se cogita para o fiel, quando adepto de uma visão conservadora, que um mito seja uma metáfora, um meio de ensinamento para algo transcendente. Portanto, não se admite um sentido figurado para um mito fundador da religião, pois assim propor é atentar contra a fé, é

¹⁰⁴ Eliade. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 8.

¹⁰⁵ Idem. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006, p. 12 e 22.

pregar uma heresia. Certamente, nem todos aqueles que se intitulam judeus, cristãos ou muçulmanos compreendem ou aceitam os ensinamentos da sua religião ao pé da letra. Mas não se pode negar que a doutrina das religiões do livro não nega o acontecimento desses eventos como uma realidade e que, para milhares de fiéis, não há outra forma de compreensão possível. Desta forma, para inúmeras pessoas falar em metáfora equivaleria a falar em uma mentira¹⁰⁶. A tradição judaico-cristã corrobora essa definição. A espera pelo messias é uma expectativa concreta para as pessoas que partilham da mesma fé. O estudo do fenômeno religioso não afirma, ingenuamente, que todas as pessoas envolvidas num determinado movimento tenham as mesmas convicções. O que há é um predomínio da crença, uma ação aglutinadora em cumprimento de determinadas funções desempenhadas pelo mito.

Segundo Joseph Campbell, as funções desempenhadas pelo mito podem ser resumidas a quatro. A primeira função destina-se a conciliar a consciência humana às precondições da sua própria existência, a natureza da vida e sua face cruel¹⁰⁷, alinhando a consciência ao *mysterium tremendum* do Universo e, assim, despertando na mente o senso de deslumbramento em face da sua situação¹⁰⁸. Tem-se aqui a função religiosa primordial ou função mítica: “Uma ordem mitológica é um conjunto de imagens que dá à consciência um significado na existência”¹⁰⁹. Cumpre ao mito, assim, dar à vida um significado, um sentido no mundo em que vivemos, inculcando em cada um de nós o sentimento de deslumbramento diante do mistério existencial¹¹⁰.

A segunda função da mitologia é apresentar uma imagem do universo que envolve o ser humano, conservando e induzindo o deslumbramento, o assombro mítico diante da vida. Campbell a denominou de função cosmológica¹¹¹. Ela é interpretativa e busca apresentar uma imagem consistente da ordem cósmica; é a raiz das velhas metáforas, é onde se apresenta a “imagem de jardim-de-infância do Universo”¹¹².

A terceira função é a de validar e apoiar o ordenamento moral de dada sociedade¹¹³. Trata-se de preservar um sistema sociológico, “um conjunto daquilo que se considera certo e errado, propriedades e impropriedades, no qual esteja apoiada nossa unidade social

¹⁰⁶ Sobre a discussão entre fato e metáfora religiosa, cf. Joseph Campbell. *Tu és isso*. São Paulo: Madras Editora, 2003, p. 23-25.

¹⁰⁷ Campbell. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008, p. 31.

¹⁰⁸ Idem, *Tu és isso*, p. 25-26.

¹⁰⁹ Idem, *Mito e transformação*, p. 34.

¹¹⁰ Id. *ibid.*

¹¹¹ Id. *ibid.*

¹¹² Idem, *Tu és isso*, p. 26-27.

¹¹³ Idem, p. 28.

particular”¹¹⁴. Exemplo clássico nos oferece a tradição bíblica. O Deus único criou o universo e anunciou a Moisés os dez mandamentos. As leis sociais são provenientes do próprio Criador, não podem ser refutadas, ignoradas ou mudadas, pois agir desta forma significa ir contra Deus, destruir a sociedade e a si mesmo¹¹⁵.

A quarta função da mitologia é conduzir o indivíduo pelas fases da vida, de forma a possibilitar compreender os estágios e crises da existência de forma integral: o nascimento, a maturidade, a morte. Destina-se a harmonizar o indivíduo consigo mesmo, com a sua cultura, com o Universo e com o *mysterium tremendum*¹¹⁶. Sua função é psicológica, pois possibilita atravessar as etapas da vida em comum acordo com o ordenamento social e com o mistério da vida¹¹⁷. Essa função também é pedagógica¹¹⁸, ela ensina o indivíduo a amadurecer, a sair da infância e alcançar a fase adulta, bem como instrui os idosos a enfrentar a decrepitude, a fase final.

A ruptura com essas funções é facilmente percebida na sociedade ocidental, diante da dessacralização do mundo e da nova percepção do mistério do universo proporcionada pela ciência. Mas essa ruptura não é homogênea e muito menos é total. As funções do mito não só continuam a serem exercidas nos grupos sociais formados pelos seguidores de determinada religião, como permanecem em estado latente na sociedade contemporânea laica. O ser humano contemporâneo continua a se defrontar com mitos semiesquecidos, hierofanias decadentes e símbolos abandonados¹¹⁹. A vida moderna modificou o conteúdo da vida espiritual, mas as matrizes da imaginação permanecem como uma força oculta, prestes a ser despertada.

O homem moderno é livre para menosprezar as mitologias e as teologias: isso não o impedirá de continuar a se alimentar dos mitos decadentes e das imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo – a Segunda Guerra Mundial e tudo o que ela desencadeou, com ela e depois dela – mostrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória¹²⁰.

O objeto de estudo desta tese – a possível relação da devoção a S. Sebastião com o mito do rei Encoberto – encerra peculiaridades que se dirigem à compreensão do arcabouço mitológico. Qual a função (ou funções) desempenhada pelo mito na sociedade do Contestado?

¹¹⁴ Idem, *Mito e transformação*, p. 36.

¹¹⁵ Id. *ibid.*

¹¹⁶ Idem, *Tu és isso*, p. 29.

¹¹⁷ Idem, *Mito e transformação*, p. 37.

¹¹⁸ Idem, p. 38.

¹¹⁹ Eliade, *Imagens e símbolos*, p. 14.

¹²⁰ Idem, p. 15.

Que papel essa função exerceu na irrupção e prosseguimento da Guerra de S. Sebastião? O que as celebrações, imagens sacras, palavras (ditas e escritas), rituais, enfim, o que a religiosidade têm a contar sobre a mentalidade daqueles que lutaram na guerra? No conflito socioreligioso do Contestado não foram as crenças uma condição de possibilidade da própria ação empreendida pelos rebeldes?

As energias que se manifestaram na mitologia dos habitantes do Contestado abrem a possibilidade para se compreender a Guerra de S. Sebastião sob a perspectiva daqueles que pegaram em armas. As profecias, as orações, as lendas, festas e credices têm muito a dizer sobre aquelas pessoas. Possibilidade que não só se dirige ao ser humano no passado, mas igualmente no presente, uma vez que o estudo das expressões do sagrado faculta a compreensão do simbólico na representação da sociedade sobre si mesma¹²¹.

3. Considerações sobre o método e a pesquisa

Marc Bloch afirmou que “O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”¹²². Reflexão mais oportuna não se aplicaria a esta tese. Como procurado demonstrar, a historiografia sobre o Contestado é expressiva. Pesquisas com propósitos variados trouxeram ao conhecimento dos interessados o conteúdo de acervos particulares, arquivos, bibliotecas e museus. Diversas produções acadêmicas, artigos, livros e ensaios floresceram graças à disponibilidade de apreciável quantidade de fontes. A cada produção, novas informações são agregadas, oportunizando outras reflexões sobre o tema.

Mesmo diante de considerável quantidade de fontes, o historiador nada mais alcançará do que um panorama do conjunto e a cada geração de historiadores o desafio se renova. O passado está distante, não pode ser alcançado, e mesmo que se dispusesse de uma máquina do tempo, a tarefa de compreender um evento por completo seria de improvável realização. Basta olhar o tempo presente. É possível a um analista compreender toda uma conjuntura relacionada a um evento? Mesmo uma equipe multidisciplinar não deixará escapar algo de fundamental? Na arte de se estudar a história “o historiador não se propõe como tarefa (mesmo supondo que a coisa seja concebível sem contradição) reanimar, fazer reviver,

¹²¹ “Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos”. Eliade, *Mito e realidade*, p. 8.

¹²² Marc Bloch. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 75.

ressuscitar o passado”¹²³. Os fragmentos de um determinado passado e as interpretações sobre esse material oferecem um panorama, uma impressão tênue de uma época e lugar.

Não há dúvida de que a Guerra de S. Sebastião é assunto bem documentado, graças ao esforço dos pesquisadores que efetuaram progressiva e sistemática coleta de documentos e depoimentos. Os trabalhos anteriores aplainaram o caminho seguido por esta tese, permitindo a localização de fontes imprescindíveis para o estudo da devoção a S. Sebastião. O acervo de bibliotecas e arquivos, nem sempre organizados ao gosto da moderna metodologia arquivística, oportunizaram o contato com produções acadêmicas e fontes até hoje não publicadas. E a respeito do contato com esse material, faz-se oportuno tecer algumas observações.

Um dos aspectos que pesou na fase de pesquisa de campo foi a distribuição geográfica das fontes. O acervo de arquivos e bibliotecas sediados em Brasília, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo foram de consulta obrigatória, e raras foram as oportunidades em que a presença do autor foi desnecessária para se obter informações. Nos contatos mais felizes, o fornecimento de dados detalhados sobre o acervo e o envio de cópias do material possibilitou inestimável ganho de tempo.

Da investigação empreendida, acredita-se oportuno apresentar algumas considerações a respeito de determinados acervos. Isso se faz por se considerar essas informações úteis para outros estudantes do tema e porque exemplificará uma das reflexões ocorridas quando do trato com as fontes.

Na Biblioteca Wash Rodrigues, do Centro de Documentação do Exército (C Doc Ex), consultaram-se obras esgotadas, artigos de época, boletins, relatórios militares, registros escritos sobre o cotidiano dos batalhões que atuaram no Contestado, sínteses biográficas de oficiais e textos diversos.

O Arquivo Histórico do Exército (AHEx) é detentor do maior acervo sobre o assunto, uma vez que é o depositário de significativa parte da documentação produzida pelos comandos militares do período da guerra. A consulta em questão oportunizou a leitura de avisos e boletins de campanha, correspondência oficial, relatórios de combate, autos de perguntas aos prisioneiros, entre outros documentos produzidos pelos militares.

A consulta à documentação produzida pelos encarregados da repressão levantou questões não pouco pertinentes. Militares e policiais, preocupados em atestar a ignorância e o

¹²³ Henri-irénée Marrou. *Do conhecimento histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 37.

fanatismo dos inimigos, reuniram farta documentação onde se faz menção às crenças religiosas do adversário. Pensar a respeito da fidedignidade das interpretações disponíveis nessa documentação foi um dos problemas que primeiro se impôs. Como recepcionar textos produzidos por intermediários considerados como deformadores do discurso rebelde, pois oriundos de um contexto cultural diverso e, além disso, encarregados da repressão? O distanciamento dos agentes repressores do universo cultural dos caboclos ofereceu não apenas observações evitadas de preconceitos e incompreensão, mas registros que falam da cultura dos próprios observadores. Entretanto, procedida à leitura do material, o testemunho da repressão sobre o comportamento e as convicções dos rebeldes revelou-se preciosa fonte de informações sobre a religiosidade, uma vez que foi possível sanar muitas dúvidas mediante o cotejamento entre fontes diversas.

Do conjunto do material consultado é oportuno discorrer sobre um exemplo. No acervo do AHEx destacam-se os “autos de perguntas” feitas aos prisioneiros, detidos e inquiridos em processos judiciais, interrogatórios que tiveram por objetivo recolher informações sobre o fornecimento de armas e suprimentos, e a organização e condições gerais do inimigo. O total dos “autos” efetuados é desconhecido, uma vez que não foram reunidos sob uma mesma autoridade. Dadas as dimensões do território, razões administrativas e legais, os batalhões do Exército e as unidades das forças de segurança pública (como à época eram nomeadas as polícias militares) foram responsáveis por proceder às inquirições e remetê-las ao escalão competente, quando pertinente. Ao término da guerra os autos permaneceram dispersos, o que provavelmente facilitou o extravio de documentos. O material localizado é quantitativamente de pouca expressão (51 interrogatórios, relativos aos anos 1914-1915), questão compensada pela pertinência dos depoimentos.

Os “autos” foram, para dizer o mínimo, efetuados em condições pouco confortáveis para os rebeldes aprisionados. E o emprego de subterfúgios por parte dos inquiridos certamente foi um recurso recorrente, defesa natural diante do medo do emprego da violência por parte dos interrogadores. No exemplo mais evidente da falta de garantias de integridade física para os prisioneiros, não raro presenciavam as inquirições os desafetos dos interrogados. O ambiente tenso e as possíveis violências praticadas não constam dos registros escritos, mas os cronistas deixaram informações importantes para se decifrar parte da situação vivenciada pelos prisioneiros.

O panorama traçado ilustra a questão a ser enfrentada no uso dessa e de outras fontes. Procurando verificar a fidedignidade das informações naquilo que interessa a esta tese (as

expressões religiosas), o caminho coerente foi cotejar o material com dados oriundos de outros registros. A dificuldade não foi pequena, pois escassos são os textos provenientes de pessoas próximas à cultura serrana. Assim o material foi confrontado com depoimentos recolhidos pelos pesquisadores décadas após o término da guerra e informações sobre as crenças manifestadas nas festividades, orações e lendas, constantes de publicação, memórias, jornais e revistas de época.

Do material consultado, merece destaque o manuscrito produzido por Alfredo de O. Lemos, intitulado *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos*¹²⁴, importante registro que abarcou o discurso religioso dos devotos de S. Sebastião e do curandeiro José Maria. O manuscrito foi originalmente recolhido por Maurício V. de Queiroz, que o utilizou como fonte. Posteriormente, o conteúdo do manuscrito foi recuperado e publicado por iniciativa de Zélia Lemos, sobrinha do autor, o que permitiu que um importante testemunho sobre a Guerra de S. Sebastião fosse difundido integralmente. Comerciante ambulante (mascate), Lemos viajava com frequência pela região serrana, estreitando laços de amizade com pessoas que participaram do movimento rebelde. Observador privilegiado, o mascate manteve contato com os dois lados do conflito, oferecendo uma visão dos acontecimentos sob o ponto de vista de alguém que compartilhava das tradições de muitas das pessoas envolvidas com o movimento. As menções mais detalhadas sobre as profecias do advento do Exército celestial de S. Sebastião foram localizadas nesse manuscrito, o que permitiu o cruzamento com os dados provenientes dos militares e do clero.

Rituais, gestos, crenças e valores bizarros aos olhos dos agentes da lei e da ordem se revelaram os principais dados para se compreender a sociedade do Contestado. Muitas dessas informações soam incompreensíveis para o observador contemporâneo que, integrado a uma sociedade dessacralizada, desconfia serem meros produtos da fantasia de quem buscava desqualificar o outro sob o pretexto da irracionalidade e fanatismo religioso. Discorrendo sobre fenômenos excêntricos do comportamento mítico, ocorridos na Oceania e no Congo, Eliade defende a necessidade de se captar o sentido das estranhas formas de conduta, compreender as suas causas e excessos, num esforço por reconhecer-lhes o valor humano.

Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade [uma vez que] Somente quando encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que

¹²⁴ Lemos, op. cit.

formas similares de conduta poderão revelar-se como fenômenos de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo¹²⁵.

Na busca do valor religioso impresso nas formas de conduta excêntricas, procurou-se em toda a miríade de documentos (impressos, manuscritos, imagens) os fragmentos que informam sobre a cultura das mulheres e homens do Contestado. Recorrendo a Marrou, acredita-se que a história será sempre aquilo que o historiador tiver conseguido elaborar. Trata-se de uma ciência que não se faz de documentos, mas deles se utiliza. O historiador não é um operário que transforma uma matéria-prima (o documento), e nem é o método histórico uma máquina-utensílio onde se introduz o documento para se obter o conhecimento. A história é a resposta elaborada a partir de uma pergunta que se faz ao passado. Um passado que se apresenta nebuloso, vago, sem consistência, e que para ser apreendido exige ser contido numa rede de perguntas que o leve a se confessar¹²⁶.

Para alcançar o objetivo desta tese, o primeiro passo foi mergulhar no universo da devoção religiosa, que inclui um mártir romano, um rei português e um *monge* cultuado como santo por parcela expressiva da população do Brasil meridional. Nessa etapa, pretendeu-se esclarecer a ligação entre a devoção religiosa e o fenômeno da santidade. Na segunda parte, a ênfase foi dada à relação da devoção e da santidade com a organização social adotada pelos rebeldes, partindo-se dos antecedentes da eclosão da guerra até a fase terminal do movimento.

O primeiro capítulo é dedicado ao homem-símbolo S. Sebastião. Inicialmente, serão abordados os domínios da fé, a noção de espaço e tempo sagrados, a devoção às relíquias e imagens, e a elaboração das hagiografias, porque considerados necessários para se compreender o fascínio exercido pelo conto moral-religioso que constitui a lenda do mártir Sebastião.

O segundo capítulo versa sobre o mito do rei Encoberto, monarca que a tradição profética judaico-cristã destinou a inaugurar a monarquia universal, anunciando o milênio e o advento do Salvador. Nesse capítulo é abordada a relação entre o mártir S. Sebastião e o rei D. Sebastião, buscando-se compreender os fenômenos de apropriação, interpenetração, ressignificação e sincretismo dos símbolos religiosos.

No terceiro capítulo, a atenção é dada ao personagem (ou personagens) mais marcante(s) do imaginário da sociedade cabocla, o peregrino, profeta e santo João Maria, cujas lendas e relatos a ele atribuídos têm muito a dizer sobre a cultura dos habitantes da

¹²⁵ Eliade, *Mito e realidade*, p. 9-10.

¹²⁶ Marrou, op. cit. p. 53.

região do Contestado. O profetismo de inspiração bíblica e as expectativas do advento do milênio são algumas das questões discutidas no capítulo.

Iniciada a segunda parte da tese, o quarto capítulo tem como foco as atividades do curandeiro José Maria, também nomeado de *monge*, e a manifestação do mito do Exército celestial de S. Sebastião.

O quinto capítulo é dedicado ao papel desempenhado pela história dos cavaleiros de Carlos Magno, os Pares de França, no imaginário dos rebeldes do Contestado e a possível relação dessa manifestação com os festejos populares em louvor ao Divino Espírito Santo.

O sexto e último capítulo adentra na Guerra de S. Sebastião. Os tópicos discutem as manifestações religiosas nos redutos (acampamentos rebeldes), com ênfase na expectativa do cumprimento da promessa de que um novo século seria inaugurado após a derrota dos inimigos da santa religião.

Ao longo dos capítulos o leitor verificará que a narrativa se deteve em algumas particularidades relevantes para se compreender o contexto da guerra, os hábitos, os costumes e os mitos dos habitantes do Contestado.

Parte I

Nos rastros da santidade

CAPÍTULO 1 – O BEM-AVENTURADO SEBASTIÃO

1.1 Domínios da fé

Santo, do latim *sanctus*, significa “que tem caráter sagrado, augusto, venerando, inviolável, respeitável”¹. Também se encontra em inúmeras publicações a definição de santo como bem-aventurado e virtuoso. Na sociedade ocidental o ideal de santidade é parte essencial do imaginário da religião cristã. Anglicanos, batistas, calvinistas, luteranos e demais correntes cristãs possuem definições de santo e mártir adequadas às respectivas doutrinas, mas suas referências se localizam nos primórdios do cristianismo, período do qual a Igreja Católica é a principal herdeira.

A definição de santo está relacionada à de mártir. Os primeiros santos da Igreja sofreram perseguição e flagelo quando da constituição da nova religião, marcando a consolidação da identidade da cristandade. O martírio, proveniente do grego *mártus*, que significa “testemunho” (em latim *martyr*), define-se como “tormentos e/ou morte a alguém em consequência de sua adesão a uma causa, a uma fé religiosa, especialmente à fé cristã”².

Mas a santificação não é uma prerrogativa exclusiva do cristianismo. Muitas culturas e religiões proclamaram os seus modelos de santos e mártires. Budistas, hindus e muçulmanos, entre outras religiões, reverenciam aqueles que tomaram como exemplos de uma vida devotada aos valores emanados da crença professada pelo grupo. Entretanto, a compreensão da santidade por parte dos praticantes da religião cristã, nos limites das convicções próprias dos fiéis, não exige observar a percepção da santidade para as demais manifestações da religiosidade. Não se trata de ignorar todo um universo mental pertinente às expressões do sagrado, mas, sim, da necessidade de situar o objeto de pesquisa dentro do contexto peculiar ao catolicismo. Desta forma, relevante para o cristão são os referenciais provenientes dos martírios de Jesus Cristo e das primeiras testemunhas da fé, entre elas S. Sebastião.

A crucificação de Jesus Cristo é, para a cristandade, o martírio original e único. Isso não significa que se ignore na pregação o sofrimento dos profetas do Antigo Testamento, mas implica reconhecer a primazia inerente ao evento soteriológico. O exemplo contido no sofrimento de Cristo foi seguido pelos apóstolos e primeiros mártires, sendo até hoje lembrado nas datas festivas do calendário litúrgico. O sacrifício de Cristo tornou-se o

¹ Antônio Houaiss e Mauro de S. Villar. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

² Id. *ibid.*

modelo base a ser exaltado e seguido, exercendo verdadeira função pedagógica para a religião que se constituía. Modelo explorado e repetido *ad infinitum* nos rituais cristãos, sua exaltação e constante rememoração são essenciais para a manutenção dos valores do grupo reunido em torno da convicção de que um acontecimento histórico sobre-humano ocorreu na Palestina. Evento que inaugurou um novo século marcado pela redenção da humanidade, não por acaso escolhido como o marco zero de um novo calendário³.

O martírio de Cristo, além de delimitar um episódio singular, exemplificou uma necessidade para os conversos. Alcançar a salvação da alma mediante uma morte santa, sem mácula, sacrificando-se em nome da fé, é o desejo ardente impresso nas narrativas dos flagelos. O exemplo dos primeiros santos ecoou ao longo dos séculos nas pregações dominicais e na ação catequética das ordens religiosas que aportaram no Brasil colônia, imprimindo uma marca que na atualidade se faz sentir na devoção popular manifestada nos festejos dedicados aos dias dos padroeiros e protetores do panteão católico.

S. Estevão foi o “líder dos mártires do Novo Testamento, assim como Abel foi do Antigo”⁴, sofrendo a lapidação em virtude da acusação de blasfemar contra a religião mosaica. S. Estevão inaugurou a série de martírios pós-Cristo e recebeu a alcunha de “protomártir”⁵. O apóstolo S. Pedro é recordado por ter enfrentado a crucificação de cabeça para baixo, num ato de humildade, uma vez que não admitiu ser martirizado da mesma forma que o Salvador: “Meu Senhor foi colocado de pé na cruz porque desce do Céu à terra, enquanto eu, que Ele se digna a chamar da terra ao Céu, devo ser colocado na cruz com a cabeça na terra e os pés voltados para o Céu”⁶.

Cristo é o modelo primordial, mas inimitável em sua plenitude. O martírio original atendeu ao propósito divino de redimir a humanidade, derramando o sangue do Cordeiro sobre a cabeça de Adão, de forma a pagar o resgate pelas almas dos descendentes daquele que a doutrina apresenta como o primeiro ser criado à imagem e à semelhança de Deus⁷.

No ambiente da doutrinação cristã não há que se falar em repetição do ato de Cristo pelos mártires, mas da imitação do exemplo de abnegação e fé do Deus feito homem (*imitatio Christi*). Os mártires exercem o papel de guias, pois salvaram a alma mediante o sacrifício

³ Sobre Jesus Cristo, cf. Mircea Eliade e Ioan P. Coulianu. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 102-103 e 120-121; e Johannes B. Bauer. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 209-217.

⁴ Jacopo de Varazze. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 106

⁵ Id. *ibid.*

⁶ Idem, p. 507.

⁷ Joseph Campbell. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004, p. 274.

maior imposto pela tortura e humilhação, ensinando o desapego e a resignação aos seguidores do caminho inaugurado por Jesus.

Entretanto, o martírio não é para todos e nem é o único caminho da redenção. Não se ignora que um personagem pode alcançar a santidade sem ter sofrido algum tipo de flagelo físico; bem como não é raro um mártir servir de exemplo à comunidade, apesar de não ter logrado a condição de santo, uma vez que seus atos não atenderam aos requisitos definidos pela ortodoxia católica. Mas os critérios canônicos para a santificação são recentes. Recordando que o culto aos santos teve origem justamente na devoção aos mártires, em meados do séc. II⁸, não é difícil perceber a razão porque as definições de santo e mártir são concorrentes. Nos primórdios da Igreja, ser mártir era um atestado de santidade, e ainda hoje é condição privilegiada para alcançar a canonização.

Deus, por Sua vontade, conduz os justos à vida eterna. Mas os santos gozam, ainda em vida, de condição privilegiada. O lendário que cerca os santos afirma não serem pessoas comuns, mas cristãos que viveram uma vida dissociada do plano terreno, e que se revelaram devotos exemplares e inabaláveis na fé, o que os destinou a atuarem como intercessores dos fiéis junto ao Criador.

São múltiplos os meios por que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses⁹.

Quando da ascensão do cristianismo à religião oficial do Império Romano, no séc. IV, os santos enterrados nas catacumbas receberam a atenção e, conseqüentemente, as energias espirituais outrora devotadas às divindades romanas. Essa reconfiguração certamente não se fez sem rupturas e adaptações conflituosas. Mas, mesmo diante do regramento dos sacerdotes, era impossível impedir que o sincretismo e a interpenetração de crenças exercessem os seus papéis. Quantos deuses e deusas, e inúmeras divindades menores, cuja lembrança não se apagara da memória e cultura das comunidades latinas, não se ajustaram à nova fé e valores? Os mártires atraíram multidões sedentas pela sua intervenção nos assuntos espirituais e materiais, atendendo interesses outrora satisfeitos pelo politeísmo. Cura de doenças, casamentos, sucesso nos negócios, recepção de heranças, tal qual na atualidade, a lista de pedidos correspondia às necessidades de uma época e cultura.

⁸ Jean Delumeau. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 291.

⁹ Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 137.

Consolidada politicamente, a nova religião difundiu-se pelo Império Romano. Não tardou e a devoção aos santos ampliou-se formidavelmente, bem como cresceu a lista das pessoas tidas como virtuosas que receberam o mesmo tratamento destinado aos mártires. Tal efeito originou-se da expectativa dos fiéis, que entusiasticamente exerciam pressão para que um personagem considerado virtuoso alcançasse a santificação. E a satisfação da pretensão de honrar esse personagem não era difícil de ser alcançada, uma vez que a santidade de alguém, em determinada diocese, era proclamada pelo bispo e não havia nos primórdios da Igreja uma normatização dos procedimentos que deveriam ser observados para se proclamar um santo.

Somente no séc. XII a santificação passou a ser prerrogativa exclusiva do Papa. Ato que visou, entre outros propósitos, coibir possíveis excessos por parte dos bispos, de forma a disciplinar a santificação e as inerentes relações de poder entre o Sumo Pontífice e as demais autoridades eclesiásticas¹⁰. Davam-se, assim, os primeiros passos para a instituição dos procedimentos para a canonização.

Esforço consistente para a definição de regras para a declaração da santidade de um personagem ocorreu no séc. XVI, durante o pontificado do Papa Sixto V. Com a promulgação da constituição apostólica *Imensa Aeterni Dei*, Sixto V criou a Sagrada Congregação dos Ritos, cuja atribuição incluía estudar a causa dos santos¹¹. Sob o pontificado de Urbano VIII (séc. XVII), elaborou-se a legislação para tratar do tema¹². A partir da definição de um colegiado e de normas específicas, a santificação virou assunto de maior cautela. Subordinando-se à conjuntura política vivenciada em Roma, as regras canônicas sofreram alterações ao longo dos séculos. Não é impertinente lembrar que a Igreja interferiu, da antiguidade ao medievo, em todos os domínios da sociedade, exercendo forte autoridade moral e poder financeiro. Durante a Idade Moderna, mesmo enfrentando disputas que ameaçaram a integridade do papado de forma permanente e da fragmentação oriunda da Reforma protestante, a Igreja conservou sua força. Assim, a santificação não esteve alijada do contexto de demarcação do poder da Igreja, assentando no imaginário da civilização ocidental os valores ditados pela Santa Sé.

Atualmente a canonização é objeto de execução de inquéritos normatizados pela Congregação para as Causas dos Santos, organização oriunda da Sagrada Congregação dos Ritos, criada pelo Papa Sixto V. Para esse fim, a Congregação segue os preceitos emanados

¹⁰ Delumeau, op.cit. p. 292.

¹¹ “Perfil da Congregação para as causas dos Santos”. <[http:// www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_pro_20051996_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_pro_20051996_po.html)>. 5/02/2011.

¹² D. Estevão Bettencourt (Flávio T. de Bettencourt). “Canonização dos santos” in: *Revista Pergunte e Responderemos*, Rio de Janeiro, n. 13, 1959.

do pontificado de João Paulo II, constantes da constituição apostólica *Divinus perfectionis magister*, de 25 de janeiro de 1983¹³, e da *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum* (Normas para observar na instrução diocesana das causas dos santos), de 7 de fevereiro de 1983¹⁴.

Na “Instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos Santos”, de 17 de maio de 2007, encontra-se a discriminação dos procedimentos destinados à investigação necessária para iniciar a causa para elevar um cristão à condição de beato ou santo¹⁵. O texto da “Instrução” pode ser percebido como uma norma técnica, redigido ao gosto das necessidades contemporâneas. Porém as definições empregadas na redação e a valoração atribuída a certas condições a serem satisfeitas pelo candidato à santificação informam sobre o imaginário católico, dando mostra da conservação de crenças consolidadas nos primeiros séculos da cristandade.

Observar as minúcias do processo de canonização muito tem a dizer sobre a configuração do universo simbólico que fundamenta o imaginário cristão. A canonização envolve a realização de inquéritos, durante os quais o candidato à santificação poderá receber quatro títulos: servo de Deus, venerável, beato e santo. Esses procedimentos devem seguir as normas constantes das “Instruções”, da *Normae servandae* e as prescrições emanadas do Código do Direito Canônico, que aqui serão abordadas resumidamente.

O primeiro passo é o inquérito da verificação da virtude heroica ou do martírio do candidato. Para se considerar um personagem apto para ser submetido à beatificação ou canonização, ou seja, antes de iniciar o inquérito, o bispo deve observar a validade da fama de ter sofrido martírio ou de ter vivido as virtudes da fé de forma considerada heroica¹⁶. Julgada a validade favoravelmente, o bispo solicita à Congregação a expedição do *nihil obstat* (nada obsta) da Santa Sé, e se inicia a primeira fase do inquérito, quando o candidato recebe a distinção honrosa de servo de Deus¹⁷.

¹³ “Divinus perfectionis magister”. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html>. 10/01/2011.

¹⁴ “Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum”. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_07021983_norme_po.html>. 01/2011.

¹⁵ “Instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos Santos”. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_po.html>. 01/2011.

¹⁶ “A causa de beatificação e canonização diz respeito a um fiel católico que em vida, na morte e depois da morte gozou de fama de santidade, vivendo de maneira heróica todas as virtudes cristãs; ou goza de fama de martírio porque tendo seguido mais de perto o Senhor Jesus Cristo, sacrificou a vida no acto do martírio”. § 1, Art. 4, Título II, da “Instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos Santos”, op. cit.

¹⁷ § 2, Art. 4, “Instrução”, op. cit.

O bispo deve então determinar a coleta e análise de depoimentos e documentos sobre o candidato, com o propósito de atestar a virtude heroica, o martírio e os sinais da graça do servo de Deus. Nessa fase censores teólogos são consultados para analisar e emitir parecer sobre a pertinência do material recolhido. Também se deve atestar se há a adoração contínua do personagem entre os fiéis, mas não culto ostensivo, uma vez que somente ao beato é autorizado culto público. Concluída satisfatoriamente a fase diocesana, o material é enviado para a Congregação para as Causas dos Santos, que procederá ao exame e julgamento preliminar da causa.

Antes da reforma efetuada em 1983, era prevista a participação no julgamento de um advogado da causa contrária à canonização, cuja função era apontar falhas no inquérito, agindo aos olhos dos devotos como verdadeiro “advogado do Diabo”¹⁸. Para a satisfação dos adeptos da santificação, o papel desse advogado foi abolido no pontificado de João Paulo II, o que facilitou sobremodo o andamento dos procedimentos de canonização.

Julgada a etapa anterior favoravelmente, o servo de Deus passará a gozar do título de venerável. A próxima fase envolve a realização de um inquérito onde é apreciada a devoção e a possibilidade de ocorrência de milagres, o que conduzirá o venerável à beatificação. O sobrenatural passa a ser alvo da inquirição, uma vez que se busca verificar o alcance de uma graça proveniente do pedido de um devoto do venerável.

É interessante observar que em todos os momentos em que um milagre é apreciado no julgamento da causa é exigida a presença de um médico na composição da equipe de peritos. Chama a atenção a preocupação da Igreja em atentar às exigências técnicas que caracterizam um trabalho forense, de forma a validar ao sabor contemporâneo um assunto milenar e de comprovação científica improvável. Na constituição do imaginário, a técnica é parte integrante da validação dos atos de uma instituição, e mesmo nos domínios da fé não se pode ignorar o simbolismo implícito nesse gesto.

Além da imbricação entre fé e técnica, valores consolidados nos primeiros séculos da Era cristã desvelam-se ao longo das etapas do inquérito. Antes da reforma de 1983, o Código do Direito Canônico de 1917 explicitava que o mártir gozava do privilégio de ter mitigada ou dispensada a exigência de sinais da graça divina para ser declarado beato¹⁹, questão que hoje é apreciada pela Congregação para as Causas dos Santos.

¹⁸ Delumeau, op. cit. p. 292.

¹⁹ Bettencourt, “Canonização dos santos”, op. cit.

Confirmada a beatificação, parte-se para a etapa decisiva. Para o beato ser declarado santo exige-se a confirmação de um milagre pós-beatificação²⁰. Desta forma, somente satisfeita a derradeira exigência, um ato do Sumo Pontífice confirmará a adição de mais um bem-aventurado na lista da Igreja. Entretanto, observando os requisitos de santificação ao longo da história, não se pode ignorar que o beato goza de condição muitas vezes análoga à do santo. O culto público ao beato é autorizado, o que permite que a devoção popular se manifeste com tanta intensidade quanto para um santo declarado oficialmente sem sofrer constrangimentos. O rol de beatos e santos não é pequeno, e pode ser afirmado que cresce diretamente proporcional à ampliação da devoção popular em determinada diocese. O pontificado de João Paulo II foi generoso ao flexibilizar as canonizações quando suprimiu o “advogado do Diabo”, e astuto ao promover o culto de inúmeros candidatos a santificação que ostentam o título de beato²¹.

Entretanto, a ampliação da lista de beatos e santos nunca foi suficiente para satisfazer as aspirações de milhares de católicos. A manifestação espontânea de culto a personagens portadores de dons considerados excepcionais, como o suposto poder de cura ou de profetizar, ou o ter levado uma vida ascética, é recorrente desde os primeiros séculos pós-Cristo. Muitas pessoas percebidas como virtuosas pelos fiéis não ficaram no esquecimento, e ainda hoje são veneradas por comunidades cristãs mundo afora. Quantos santos consagrados pela população excetuam-se das listas compiladas pela Igreja, e engordam a já farta relação dos bem-aventurados? A resposta é difícil de ser alcançada, pois a santificação efetuada pela população atende a uma necessidade de devoção muito particular. Essa necessidade não exige atender à normatização da Igreja, dando lugar à homologação de número considerável de santos ou de aspirantes à santificação.

O peregrino S. João Maria é o santo do planalto catarinense, sendo até hoje rememorado e cultuado por milhares de pessoas²². S. Josefa é a escrava morta violentamente e elevada à santa pelos gaúchos do município brasileiro de Cachoeira do Sul²³. O Pe. Cícero Romão Batista, chefe político e padrinho espiritual de milhões de nordestinos é um dos personagens mais populares do Brasil quando o assunto é santificação. O polêmico “Padim Ciço” não goza da canonização, mas que autoridade há de combater a memória do hábil político e líder dos desvalidos sem pesar os evidentes prejuízos para a Igreja?

²⁰ Art. 35, “Instrução”, op. cit.

²¹ O Papa João Paulo II efetuou 482 canonizações, cf. “Tabela das canonizações do pontificado de Sua Santidade João Paulo II”. <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GPIL.htm>. 10/01/2011.

²² Oswaldo R. Cabral. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979, p. 107-198.

²³ Antonio A. Fagundes. *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996, p. 126

O certo é que os ditos santos populares não gozam da acolhida oficial da Igreja, uma vez que o Código do Direito Canônico é incisivo ao interditar o culto àqueles não inscritos no catálogo oficial dos santos e beatos²⁴. Mas essa interdição não impede que o personagem em questão seja, aos olhos da população devota, tão santo quanto qualquer outro. Seria a devoção que contraria os ditames da Igreja Católica um ato de rebeldia?

O patrimônio simbólico da cristandade se revela na devoção regulada por um clero cioso da manutenção dos seus domínios, mas também está presente na devoção popular ancorada na tradição. Seja santo canonizado ou não, pouco importa. Os fieis seguem regras próprias, observando os costumes da comunidade. Mas, considerando o regramento oficial e o combate da Igreja à prática de se homologar santos por pressão popular, não se deixa de observar nesse gesto um ato de rebeldia. As pessoas que compartilham da convicção de que os santos aclamados pelo povo são tão santos quanto os constantes do cânon compreendem que a Igreja é feita dos seus seguidores, e a vontade popular não pode ser ignorada tão somente por não satisfazer as exigências do clero.

Retornando ao contexto da antiguidade romana, associado ao culto aos mártires, definiu-se uma nova geografia do sagrado. As catacumbas cristãs, local de sepultamento subterrâneo onde jazem os corpos dos mártires dos primeiros séculos, assumiram a condição de principal local de culto da nova religião, atraindo milhares de peregrinos. Nas cerimônias, mediante a comemoração da ascensão ao Céu dos cristãos mortos em nome da fé, lembravam-se os valores da comunidade, sedimentando a identidade do grupo com a execução de um ritual que possibilitava interagir com a beatitude do mártir.

As catacumbas, assim como as igrejas, capelas e oratórios, expressam o ato de comunhão com o sagrado, característica que define o *homo religiosus*. Nesse relacionamento, percebe-se uma dimensão espacial e temporal próprias. Na geografia do sagrado, deve-se observar a definição de Centro do Mundo (*Axis mundi*), uma vez que para o *homo religiosus* o espaço não é homogêneo²⁵. Há para a percepção do religioso um espaço especial a considerar, e outro desprovido de sacralidade. Fruto da experiência primordial e da necessidade de orientação, esse espaço corresponde à noção de centro, de ponto fixo absoluto, verdadeira coluna de sustentação do universo. Seu valor é existencial, pois serve de ponto de referência para a orientação do ser humano.

²⁴ Art. 1187, “Codigo de Derecho Canonico”. <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P4B.HTM>. 02/2011.

²⁵ Eliade, *O Sagrado e o profano*, p. 25.

Nada pode ser iniciado sem a orientação prévia, sem a definição do espaço real (sagrado) em oposição ao espaço não-real (o profano)²⁶. Esse espaço singular é o lugar de comunicação entre duas realidades distintas, é a fronteira, o limiar, é o ponto de encontro entre dois mundos que se distinguem e se completam²⁷. Toda uma região, uma cidade, uma localidade, igualmente pode se situar no centro, no umbigo do mundo (*imago mundi*)²⁸.

Citando o exemplo da fundação das cidades romanas e aldeias germanas da antiguidade, Eliade observa a orientação central da *Urbs*, que, tal como o umbigo da Terra, numa imagem do Cosmos e modelo exemplar de hábitat humano, projeta-se para os quatro pontos cardeais, para os quatro horizontes²⁹. A cidade instala-se num novo território como que a refundar o mundo, numa reencenação da cosmogonia original, pois toda a construção equivale a um novo começo, a uma nova vida, e todo o começo repete o começo primordial, a fundação do universo³⁰. A fundação do mundo revela a sua existência, pois “o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado”³¹.

Assim como ocorre na percepção do espaço, o tempo não é percebido pelo *homo religiosus* como homogêneo. Para se apreender a dinâmica da vida religiosa é essencial compreender a percepção do tempo por parte do devoto. O culto dirigido às catacumbas não se fez apenas da reordenação do espaço, mas também envolveu a percepção de tempo pela ótica religiosa.

Para o crente, o tempo profano é o da duração temporal ordinária, é o tempo irreversível, que marca datas e eventos do calendário. Esse é o tempo comum, das atividades cotidianas. O tempo sagrado é o delimitado e reatualizado nas festas destinadas aos santos e nos rituais; é o tempo fora da temporalidade vulgar, pois se reporta a um evento sagrado. O tempo sagrado (tempo litúrgico) é o tempo reversível, recuperável, circular, que não flui. Trata-se de um tempo mítico, original, tornado presente, pois, reatualizado a cada festividade, refere-se a um evento primordial³².

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso³³.

²⁶ Idem, p. 25-26.

²⁷ Idem, p. 29 e 38-46.

²⁸ Idem, p. 42 e ss.

²⁹ Idem, p. 46.

³⁰ Idem, p. 54.

³¹ Idem, p. 59.

³² Idem, p. 63-64.

³³ Idem, p. 64.

Por exemplo, a passagem do ano-novo, para muitas culturas, representa uma renovação do tempo. “O Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano-Novo”³⁴. O tempo também se relaciona com as construções devotadas ao sagrado (as catacumbas, por exemplo). Os templos obedecem em sua edificação uma disposição relacionada aos dias do ano, aos símbolos zodiacais³⁵. Desta forma, na percepção do *homo religiosus*, o Centro do Mundo (o espaço) e o tempo sagrado se fundem, constituindo uma só imagem circular³⁶.

O judaísmo e o cristianismo inovaram em seus conceitos de tempo sagrado. Para o judaísmo há um início e um fim para o tempo, e é no tempo histórico que Jeová se manifesta³⁷. Para os cristãos, Jesus Cristo, personagem divino manifesto na história, marcou um tempo santificado pela encarnação de Deus entre os homens³⁸. A noção de tempo se enriquece, ao se perceber que o tempo profano, ordinário, pode ser santificado pela manifestação de Deus. A circularidade dá lugar a uma noção de continuidade, pois haverá um final dos tempos. Para os cristãos, o calendário litúrgico marca a reencenação, a reatualização de um evento sagrado (o nascimento, a morte, a ressurreição de Jesus Cristo), mas são eventos considerados históricos e não acontecimentos percebidos como míticos e ocorridos na origem dos tempos³⁹.

A devoção aos santos implica a delimitação de um espaço próprio. Outrora as catacumbas, posteriormente as igrejas, capelas e oratórios definem-se como espaços sagrados indispensáveis à manifestação da fé. As datas de comemoração da elevação dos santos delimitam um momento especial, destinado a celebrar/reencenar um ato revelador. É o tempo sagrado, que retira o devoto do tempo vulgar, cotidiano, possibilitando a comunhão com Deus.

Seguir os rastros da santidade revela uma trilha que percorreu a antiguidade até os dias atuais. A devoção aos santos informa sobre o imaginário cristão, e dá uma pista sobre a continuidade dos símbolos no tempo de longa duração. A continuidade não implica conservação, uma vez que o patrimônio simbólico sofre adaptações, ressignificações e a interpenetração de crenças provenientes de outros contextos culturais. O culto aos santos é um

³⁴ Idem, p. 67, 93 e ss.

³⁵ Idem, p. 67-68.

³⁶ Idem, p. 68.

³⁷ Idem, p. 97.

³⁸ Idem, p. 66 e 97.

³⁹ Idem, p. 98.

exemplo da permanência de imagens-símbolo na história das civilizações, constituindo o arcabouço do imaginário social de uma dada sociedade.

1.2 Biografias de santos

O martirologio da Igreja Católica (*Martyrologium Romanum*⁴⁰) surgiu das listas de mártires confeccionadas pelas Igrejas dos primeiros séculos, as chamadas Igrejas primitivas⁴¹. Trata-se de publicação que apresenta as datas de celebração, mas que pouco informa sobre os feitos do santo. As hagiografias (biografias de santos) supriram essa falta, oferecendo informações mais detalhadas sobre a vida e obra dos bem-aventurados.

As primeiras hagiografias foram elaboradas com base nas informações provenientes das listas de mártires das Igrejas primitivas, acrescentadas de informações coletadas entre diversos cronistas. Constituídas de narrativas voltadas para o caráter excepcional e maravilhoso da vida dos santos, as hagiografias são textos que suprimem intencionalmente quaisquer erros por parte do personagem. O elogio e a exaltação dos feitos são a principal regra observada, deixando claro que não é o caráter biográfico o objetivo da obra.

A redação elogiosa foi um expediente percebido pela Igreja como oportuno e condizente com o contexto da época, dado o propósito de se louvarem as ações e o caráter divino da vida dos principais heróis da fé destinados a servir de exemplo. Mas, independente das ações extraordinárias presentes na narrativa dos contos religiosos serem aceitas como exemplos educativos, a dificuldade em se comprovar os feitos de algum personagem, quando não a própria existência deste, nunca deixou de causar desconforto entre o clero. Não por acaso as exigências para se declarar a santidade de uma pessoa foram sendo ampliadas ao longo dos séculos.

No medievo, os pregadores não dispunham de uma fonte de consulta que reunisse as diversas crônicas dos martírios. Diante da necessidade de uma sistematização que permitisse maior praticidade, e que purgasse as narrativas de incongruências desconfortáveis, urgia reunir e organizar o material, tornando-o coerente com os postulados da fé, num esforço voltado para uniformizar o conteúdo adotado nas pregações.

No séc. XIII foi elaborada a *Legenda áurea* (também conhecida por *Legenda sanctorum*), de autoria do frade mendicante Jacopo de Varazze. O objetivo da *Legenda* era

⁴⁰ O martirologio apresenta as datas de celebração e um resumo informativo sobre o santo. Cf. “Martyrologium Romanum”. <<http://liturgia-latina.org/martyrologium/11.htm>>. 01/2011.

⁴¹ A lista mais antiga conservada pertence ao séc. IV. Delumeau, op.cit. p. 393.

atender a necessidade dos pregadores de disporem de matéria para os sermões em sintonia com a doutrina católica. Na redação da obra, o autor recorreu ao gênero literário conhecido como *exemplum*: “relato breve dado como verídico e destinado a ser inserido em um discurso (em geral um sermão) para convencer através de uma lição salutar”⁴², argumento narrativo de evidente propósito didático e valor pedagógico.

Observando as hagiografias que compõem a *Legenda*, percebe-se que a obra atingiu o intento de universalizar o conteúdo das diversas narrativas, passando a oferecer um material coerente e de fácil compreensão para o público dos sermões. Lendo as crônicas dos feitos de mais de uma centena de santos, fica evidente que o perfil dos personagens é quase sempre o mesmo, o que demonstra uma unidade de sentido e não um esforço biográfico.

Não se observa na obra de Jacopo particularizações pertinentes a idade, sexo ou condição social. Os episódios são apresentados num contexto atemporal, não se permitindo detalhamentos ou contextualizações históricas. Segundo Hilário Franco Júnior, o autor da *Legenda* evitou intencionalmente historicizar os personagens, uma vez que as datas, quando apresentadas, não se destinam a individualizar o sujeito ou o evento: “o que sobressai dessas narrativas é seu sentido último e atemporal, que praticamente funde todos eles num só personagem – o mártir que deu a vida pela maior glória de Deus”⁴³.

A *Legenda* alcançou o objetivo precípua, fornecendo material de leitura agradável e compreensível a um vasto número de fiéis. Na execução do projeto, Jacopo não só se serviu da literatura hagiográfica preexistente e aceita pelo clero, como também empregou textos tidos como apócrifos, confrontando-os com a doutrina cristã. Compilou-se, assim, valioso material de extrato cultural diversificado, erudito e folclórico, constituindo uma mensagem destinada a sensibilizar todas as camadas sociais, comunicação que apreendeu a essência do cristianismo a partir de um ponto de vista que Hilário Júnior nomeou de “cultura intermediária”⁴⁴.

Da intrigante seleção de textos eruditos e populares, oscilando entre a teologia e a mitologia, resultou uma composição em que as crenças arraigadas na diversificada herança cultural dos povos europeus se fizeram ouvir. A produção da *Legenda* desvela a vigorosa sinergia espiritual direcionada à nova fé quando da elevação do cristianismo à religião oficial do Império. O lendário e o fantástico dos deuses greco-romanos não foram esquecidos, passando a integrar, com a necessária ressignificação, às convicções dos cristãos, o que se

⁴² Bremond, Le Goff e Schmitt, *L'exemplum*, 1982, p. 37-38. Cit. por Hilário Franco Júnior, “Apresentação” in: Varazze, op. cit. p. 13.

⁴³ H. Júnior, op. cit. p. 16.

⁴⁴ Idem, p. 14.

pode concluir da presença de reminiscências de referências pagãs em diversos textos da Igreja Católica.

Mesmo a contragosto dos doutrinadores modernos e contemporâneos, a constituição do lendário da Igreja serviu-se da mitologia antiga. Na *Legenda* temos vários exemplos explícitos dessas reminiscências. S. Cristóvão, ao transportar Cristo, carregou o mundo em seus ombros, o que recorda o sacrifício imposto ao deus Atlas. S. Antão (S. Antônio do deserto), para assombro do leitor, encontrou-se com demônios assemelhados a um centauro e um sátiro⁴⁵, semideuses que ainda insistiam em se manifestar numa sociedade cristianizada. Mesmo que essas citações tenham sido empregadas apenas como recurso didático por parte de um autor instruído na cultura greco-romana clássica, por si já demonstram a persistência de imagens relacionadas a um universo cultural que o clero queria subjugado.

Independente do recurso literário empregado, o conteúdo da *Legenda* atendeu ao propósito de oferecer lições de valor moral e pedagógico aos devotos dos santos. Assim, as questões tidas como essenciais para o sucesso da pregação foram atendidas por Jacopo. Pode-se, ao gosto do pregador ou leitor, dar-se prioridade para esse ou aquele personagem, mas a mensagem de devoção, sacrifício e fé encontra-se em todas as hagiografias.

O uso do simbolismo como veículo de pregação é outro aspecto da elaboração das hagiografias que é importante salientar. Na introdução desta tese, discorreu-se sobre a duplicidade do papel exercido pelo símbolo na constituição do imaginário. A *Legenda* é plena de material simbólico, empregando imagens e palavras que evocam tanto o sentido profundo do símbolo, como se reportam ao emprego de imagens como instrumento didático (figurativo) na exploração de temas sobre-humanos.

O símbolo age como intermediador no ensino religioso, uma vez que imagens são empregadas com frequência como veículo destinado a desvelar mensagens subentendidas. Por exemplo, uma vela acesa, mais do que um objeto destinado a iluminar o ambiente, remete à iluminação espiritual, pois, como representação de Cristo, a cera pura das abelhas alude à carne incorrupta do Salvador, a mecha recorda a alma deste escondida na cera/carne, e o fogo a divindade revelada⁴⁶. Tal recurso, até hoje empregado à larga nos sermões, permitiu que parcela do público assimilasse o conteúdo das pregações em sintonia com a doutrina, mesmo não estando preparado para interpretar a linguagem abstrata presente nas obras dos pensadores cristãos.

⁴⁵ Idem, p. 20 e Varazze, op. cit. p. 171-174.

⁴⁶ H. Júnior, op. cit. p. 17.

A respeito da interpretação propiciada pelo emprego do simbolismo nos sermões, pode-se pensar sobre o efeito da utilização de determinados símbolos na percepção de uma platéia afeita ao entendimento de imagens de acordo com as reminiscências provenientes da mitologia antiga. Se em certa época o tridente representou o poder de Netuno, não tardou para o mesmo ser associado à arma empunhada por Satanás para capturar e castigar a alma do pecador. As flechas que vararam o corpo de S. Sebastião e que na Idade Média carregavam a peste⁴⁷, outrora eram disparadas pelo deus Apolo ou por sua irmã Ártemis, entre outras divindades⁴⁸.

O emprego do símbolo como recurso didático foi e é indispensável para o sucesso da pregação cristã, pois agindo como um veículo que reflete a natureza transcendente de algo de natureza superior, busca facultar aos devotos o entendimento de uma realidade que se acredita somente se desvelar no além-túmulo. H. Júnior afirma que a melhor expressão do simbolismo na *Legenda* talvez se encontre nas etimologias dos nomes dos santos, apresentadas nas introduções das hagiografias⁴⁹. O significado atribuído por Jacopo buscou revelar o destino anunciado pelo prenome do santo, empregando um recurso muito distante da intenção de se estabelecer a etimologia de uma palavra.

Para Jacopo de Varazze, o substantivo Sebastião era proveniente de *sequens* (seguinte), *beatitudo* (beatitude), *astin* (cidade) e *ana* (acima), significando “aquele que seguiu a beatitude da cidade celeste e da glória eterna”⁵⁰. Sebastião também poderia advir de *basto* (sela), sendo Cristo o soldado, a Igreja o cavalo e o santo a sela. O nome igualmente poderia advir de “rodeado”, pois em vida Sebastião esteve rodeado de mártires e como mártir foi rodeado de flechas⁵¹.

A análise mediante a decomposição do nome revelaria a predestinação do mártir, anunciando um destino glorioso. Note-se que esse expediente não era inusual ao formulador de textos de propósito didático-religioso, uma vez que tal recurso possibilitaria ao devoto perceber a determinação de Deus de guiar os justos à vida eterna. O nome, portanto, não seria apenas uma forma de identificação, mas o depositário do poder de enunciar o destino do portador, uma vez que cunhado num personagem predestinado a cumprir os desígnios do Altíssimo.

⁴⁷ Jean Delumeau. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 163-168.

⁴⁸ Pierre Grimal. *Mitologia clássica: mitos, deuses e heróis*. Lisboa: Edições Texto Grafia, 2009, p. 55.

⁴⁹ H. Júnior, op. cit. p. 17.

⁵⁰ Varazze, op. cit. p. 177.

⁵¹ Id. *ibid.*

A predestinação deveria ser assumida pelo santo, que fazendo uso de seu livre arbítrio aceitaria o mandato divino. Mas para isso era imprescindível persistir no caminho da bem-aventurança por mérito próprio. Atribuiu-se a S. Agostinho a afirmação de que Sebastião adquiriu a beatitude mediante “cinco moedas”: com a pobreza alcançou o reino, com a dor a alegria, com o trabalho o repouso, com ignomínia a glória, e com a morte a vida⁵².

A riqueza de significados dá uma pista da importância conferida ao mártir flechado no contexto da pregação e exaltação da santidade. Obviamente, ele não é o único santo da *Legenda* bem posicionado no rol da beatitude celeste. E longe de se querer efetuar uma custosa análise comparativa entre as qualidades dos santos, a leitura da hagiografia de Sebastião revela que recebeu adjetivos generosos, conferindo-lhe atributos reservados aos mais destacados mártires da fé. Tais atributos encontraram uma calorosa acolhida entre os fiéis, tornando-o um santo de grande popularidade.

A respeito do imaginário da época, a leitura da *Legenda* oferece um panorama revelador da mentalidade que orientou a redação do texto. H. Júnior destaca dois aspectos da psicologia medieval que julga essenciais e que se fazem presentes na *Legenda*, denominando-os de belicismo e contratualismo.

O belicismo se refere à interpretação de que o mundo é um palco de combate contínuo entre as forças do bem e do mal, luta que se estenderá até o Juízo Final. Nesse contexto, em que não se pode ficar alheio à luta entre o bem e o mal, a caridade e a piedade cristãs não raro foram deixadas de lado pelos santos quando do combate aos inimigos da fé: mutilar e matar eram permissíveis quando direcionados aos adversários⁵³, e as Cruzadas fornecem excelentes exemplos dessa atitude.

O contratualismo se refere à opção dada a cada ser humano de se posicionar ao lado de uma das forças contrárias. O contrato escrito ou verbal, através do qual a alma é negociada com o demônio, são exemplos desse posicionamento, assim como orar, jejuar e peregrinar, na busca por uma recompensa. O santo pode punir um devoto pelo descumprimento de um contrato (promessa). Satã ansiava pelas almas, e fugir de suas garras exigia devoção aos santos da Igreja. Descontentar um santo também era um mau negócio, pois ele poderia tanto promover uma cura como provocar uma doença em represália à desatenção ou ofensa do devoto. Não por acaso, nos séc. XV a XVIII umas quarenta doenças eram conhecidas por

⁵² Id. *ibid.*

⁵³ H. Júnior, *op. cit.* p. 18.

nomes de santos⁵⁴. Por sua vez, o devoto também poderá punir o santo por não cumprir a sua parte no acordo, estando para isso amparado nas regras da devoção⁵⁵.

De tudo o que envolve o contrato, o principal é que na economia da fé não se pode optar pela neutralidade. Aqueles que conscientemente ignorarem a mensagem salvacionista não gozarão destino melhor do que o de se tornarem instrumentos do demônio, contando com a morada certa nos abismos infernais.

A hagiografia de S. Sebastião não ignorou a necessidade de se combater o mal e de assumir imediatamente os compromissos com a fé. A exposição do martírio enfrentado pelo santo deixa clara a determinação em se enfrentar abertamente aqueles que servem aos intentos de Satanás, bem como de intervir para que os candidatos ao martírio não reneguem a fé diante dos grilhões, da tortura e da morte humilhante.

Outro aspecto do pensamento cristão medieval impresso na *Legenda* é a expectativa escatológica. A ênfase no “final dos tempos” condiz com o contexto pessimista em que Jacopo escreveu a obra. O séc. XIII anunciou a inversão das tendências demográficas, econômicas e sociais favoráveis experimentadas no Ocidente nos séc. XII e início do XIII⁵⁶. O crescimento populacional e a oferta de alimentos, que tirou milhares da miséria absoluta, davam sinais de arrefecimento. Fome e doenças acenavam para um futuro sombrio. Diante desses prognósticos, acreditava-se que o Apocalipse era iminente, e se Deus o adiava era em virtude da interseção de santos excepcionais. O tempo presente era também o da tirania e da heresia, marcados pela deposição de Frederico II, apontado por uns como o Anticristo e por outros como o rei-messias⁵⁷.

A crônica sobre S. Sebastião foi elaborada numa conjuntura repleta de expectativas sobrenaturais e de temores escatológicos. Na luta entre as forças do bem e do mal todos estavam sujeitos a serem colhidos pelo inferno se não obedecessem à Igreja. O pessimismo e a possibilidade de redenção mediante o sofrimento eram sentimentos inerentes à espera do dia do Juízo, estado de espírito que terminava por alimentar o ambiente de ansiedade que predispunha os fiéis a recepcionarem a mensagem messiânico-milenarista⁵⁸.

Não é possível, mesmo sob o olhar contemporâneo de uma sociedade dessacralizada, não se surpreender com a leitura das hagiografias. O fantástico e o sobrenatural desafiam a

⁵⁴ Por exemplo, a peste foi conhecida como mal de S. Roque ou de S. Sebastião. Delumeau, op. cit. p. 100 e 218-219.

⁵⁵ H. Júnior, op. cit. p. 19.

⁵⁶ Idem, p. 13 e 20.

⁵⁷ Idem, p. 20.

⁵⁸ Sobre o milenarismo no séc. XIII, cf. Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 50 e ss.

razão e estimulam o leitor a pensar na constituição da mentalidade dos cristãos dos séculos passados. O deslumbramento diante da coragem e da determinação de um jovem mártir provoca o fascínio naqueles que acreditam na operação de milagres por determinação divina, o que faz com que o conteúdo da hagiografia de S. Sebastião não seja anacrônico aos olhos dos católicos.

Para H. Júnior, na *Legenda* o erudito (a teologia e o ritual) e o popular (o folclórico, a mitologia) se harmonizam, representando “o reconhecimento oficial de um novo equilíbrio entre diferentes camadas da espiritualidade”⁵⁹. Esse equilíbrio permitiu a consolidação de uma narrativa que atravessou os séculos preservando a sua atualidade, pois naquilo que concerne aos valores atribuídos à fé cristã, o texto ainda é um recurso pedagógico admirável e atual.

A santidade está presente na vida cotidiana, como diz Delumeau⁶⁰. Quantas pessoas não têm o nome de batismo inspirado no prenome de santos? Multidões de Antonios, Franciscos, Marias, Pedros, Sebastões e Teodoras, entre outros, constam das listas telefônicas brasileiras. Muitas dessas pessoas têm consciência de que os seus nomes foram escolhidos independentemente de se relacionarem com a devoção a um determinado santo. Afinal, distante se está daqueles dias em que o culto aos santos era regra seguida pela maioria das famílias cristãs. Entretanto, as pessoas batizadas não podem ignorar que aos olhos da comunidade católica esses prenomes são portadores de algo especial, pois honram e evocam a memória dos bem-aventurados. E para aqueles indiferentes a esse universo sacro, ao pesquisarem o significado dos seus nomes, cedo ou tarde esbarrarão com o sentido que a “etimologia religiosa” a eles conferiu.

No Brasil o fenômeno da santidade é por certo atual. No rol dos santos brasileiros temos os populares Madre Paulina e Fr. Galvão, a primeira canonizada pelo Papa João Paulo II em 2002, e o segundo pelo Papa Bento XVI em 2007. O séc. XXI consagrou santos ao Brasil e nada indica que essa prática esteja entrando em declínio. Os tempos são outros e não mais a vida da quase totalidade da população obedece aos preceitos ditados pela religião. Mas quem pode reassumir o discurso racionalista de que as diversas orientações religiosas estão fadadas a desaparecer?

Na lista de santos, S. Sebastião ocupa posição de destaque. Basta digitar o nome do mártir nos sites de busca disponíveis na Rede Mundial de Computadores (*World Wide Web*) para confirmar essa afirmação. No tocante à cultura popular, inúmeras festividades louvam o santo a 20 de janeiro, havendo também aquelas que adequaram a data do calendário litúrgico

⁵⁹ H. Júnior, op. cit. p. 21.

⁶⁰ Delumeau, *De religiões e de homens*, p. 299.

ao mês mais oportuno às necessidades de dada comunidade⁶¹. Importa festejar, contar com os favores do santo.

Na atualidade, ultrapassam 350 o número das paróquias brasileiras que invocam a proteção do padroeiro S. Sebastião⁶². Ele é o protetor do Rio de Janeiro, pois consta ter assegurado a vitória das forças portuguesas no combate contra franceses e tamoios. Inúmeras são as novenas biográficas dedicadas ao santo, textos que o apresentam de uma forma muito particular. Ele é invocado para proteger contra as guerras, as epidemias e a peste. Comunidades agrícolas o louvam e pedem proteção para as colheitas, razão pela qual a população das áreas rurais o festejam com especial atenção.

A tradição se reinventa, não aceitando permanecer estática. Se a hagiografia de S. Sebastião apresentada na *Legenda* surpreende pelos feitos sobre-humanos, maior é a surpresa proporcionada pelos acréscimos oferecidos por diversas publicações contemporâneas. De onde provém tantas informações? Vários textos candidatos à condição de hagiografia, constantes de novenas e de publicações diversas, iniciam por citar as “atas do martírio” do santo como fonte original, mas não apontam as referências bibliográficas de forma que se possa consultar o material. De toda a bibliografia consultada sobre S. Sebastião, o que se sobressai é o valor didático e pedagógico inerente a pregação moral religiosa. Ao se discorrer sobre a biografia de um santo, não espere o leitor um texto sobre a história de vida de um personagem. O que se apresenta na hagiografia é o lendário consolidado pela tradição; é o mito de um herói ajustado aos valores cristãos.

Não é outra a intenção do próximo tópico senão lidar com o fantástico, aqui percebido como expressão da religiosidade que informa sobre o imaginário de uma sociedade. Como disse Joseph Campbell, a questão é de perspectiva, pois onde uns veem prosa outros percebem poesia⁶³. O que se destaca nas crônicas sobre os atos de um santo é a percepção trans-histórica da realidade. As diversas versões de uma hagiografia informam sobre a psicologia religiosa, discorrendo sobre temas que comovem milhares de pessoas, ainda que para muitos expectadores tudo não passe de loucura e insensatez. Como disse o apóstolo Paulo “Visto

⁶¹ Por exemplo, em Três Barras – MG, S. Sebastião é festejado no mês de julho. Flávio Rosa. *Festa temporana em louvor a São Sebastião no pedaço mineiro*. Ribeirão Preto: São Francisco Gráfica e Editora, 2004.

⁶² José F. Campos. *São Sebastião: novena biográfica*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 5.

⁶³ Ao discorrer sobre a interpretação da metáfora religiosa como evento histórico, Campbell afirmou: “Isso seria um erro de leitura do símbolo. Seria ler as palavras em termos de prosa e não em termos de poesia, ler a metáfora em termos de denotação e não de conotação”. Joseph Campbell. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990, p. 68.

como, na sabedoria de Deus, o mundo não conheceu a Deus por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação”⁶⁴.

1.3 O herói cristão

Jacopo de Varazze informa que S. Sebastião era oriundo de *Narbonne* (Narbona), nas Gálias (França) e cidadão de Milão⁶⁵. Baroni diz que, nascido nas Gálias, ainda em tenra idade Sebastião foi com a família para Milão, não tardando a ficar órfão de pai. À mãe coube a educação cristã do menino⁶⁶. Guido Battelli confirma o nascimento em Narbona, mas afirma que a origem da família é milanesa⁶⁷. Sebastião gozou, assim, de vínculos com as católicas França e Itália, nada mais adequado a um santo.

A data de nascimento de Sebastião é controversa. Os poucos autores que discorrem a respeito informam que o mártir nasceu por volta do ano 250⁶⁸. Observando o contexto histórico e com base na *Legenda* é correto supor que o santo viveu em meados da segunda metade do séc. III, tendo alcançado a primeira década do século seguinte quando das perseguições aos cristãos promovida pelo Império romano⁶⁹.

Caindo nas graças dos co-imperadores Diocleciano e Maximiano, Sebastião teria recebido o comando de uma coorte ou da guarda encarregada da segurança do palácio imperial em Roma⁷⁰.

Os dons espirituais nele resplandeciam com os dotes físicos e a sua presença, as suas maneiras eram tão atraentes que causavam admiração ao próprio imperador, tanto que lhe deu o comando-chefe dos pretorianos⁷¹.

Jacopo faz a ressalva de que “Ele usava o traje militar com a única intenção de fortalecer o coração dos cristãos, que se debilitava com as perseguições”⁷². Baroni sustenta

⁶⁴ 1 Cor 1:21. Cf. *Bíblia de referência Thompson*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

⁶⁵ Varazze, op. cit. p. 177.

⁶⁶ Pio Baroni. *S. Sebastião mártir*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1940, p. 7.

⁶⁷ Guido Battelli. *La leggenda di S. Sebastiano: volgarizzamento inedito*. Firenze: Giulio Giannini & Figlio, 1921, p. iv.

⁶⁸ Marcelo Macca e Andréa V. de Almeida. *São Sebastião: protetor contra as guerras e epidemias*. São Paulo: Editora Planeta, 2003, p. 16.

⁶⁹ Sobre a perseguição aos cristãos no séc. IV, cf. Mikhail I. Rostovtzeff. *Roma: de los orígenes a la última crisis*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.

⁷⁰ Battelli, op. cit. p. iv.

⁷¹ Baroni, op. cit. p. 22.

⁷² Varazze, op. cit. p. 177.

que Sebastião, consciente das consequências do édito mandando perseguir os cristãos, queria intervir por seus companheiros, sendo essa a razão de se alistar na milícia imperial⁷³.

Muito estimado pelo imperador, Sebastião estaria sempre ao seu lado, e os soldados sob seu comando muito o admirariam. A tradição nos diz que mesmo gozando do reconhecimento e da estima entre os romanos, e cercado de um ambiente hostil aos cristãos, o soldado não teria abjurado a fé, praticada em segredo, antes preservando o posto como salvo-conduto para auxiliar os irmãos de crença presos nos calabouços. Desta forma, teria arriscado conscientemente a vida na intenção de fortalecer os cristãos destinados ao martírio.

A narrativa sobre a obra de S. Sebastião afirma que, quando os cidadãos romanos e irmãos gêmeos Marcelino e Marcos iriam ser supliciados, os pais procuraram convencê-los a renegar Cristo, ressaltando o absurdo de procurar a morte em detrimento da vida proveitosa que poderiam preservar. A mãe teria exclamado: “Ah, que desgraçada sou! Perco meus filhos, que correm por vontade própria para a morte!”⁷⁴; e o pai Tranquilino teria dito: “Ó meus filhos! Bengala da minha velhice, dupla chama do meu coração, por que amar a morte assim?”⁷⁵. As esposas dos gêmeos igualmente teriam insistido para que não se entregassem à morte, apelando para não descurarem da responsabilidade de maridos e pais, abandonando os dependentes e as propriedades⁷⁶.

Diante da comoção dos familiares, os gêmeos teriam dado sinais de vacilo na resolução de aceitar o sofrimento imposto aos cristãos. Assistindo a tudo, o soldado Sebastião teria, então, intercedido procurando fortalecer o ânimo dos candidatos ao martírio: “Fortíssimos soldados de Cristo, não percam uma coroa eterna deixando-se seduzir por miseráveis lamentos”⁷⁷. E se dirigindo aos pais, teria pregado resolutivo:

Não temas, vocês não serão separados; eles vão para o Céu preparar para vocês moradas de deslumbrante beleza. Desde a origem do mundo esta vida não pára de enganar os que esperam algo dela. Ela engana os que a buscam, ela ilude os que contam com ela, ela mente a todos. Esta vida ensina ao ladrão suas rapinas, ao colérico suas violências, ao mentiroso suas espertezas [...] Mas os contratempos são efêmeros, e essa perseguição que agora sofremos, se é violenta hoje, amanhã terá desaparecido: uma hora trouxe, uma hora vai levá-la. Mas as penas eternas renovam-se sem cessar, a vivacidade de suas chamas nunca diminui, para sempre punir⁷⁸.

⁷³ Baroni, op. cit.

⁷⁴ Varazze, op. cit. p. 178.

⁷⁵ Id. ibid.

⁷⁶ Id. ibid.

⁷⁷ Id. ibid.

⁷⁸ Idem, p. 178-179.

S. Sebastião teria irrompido sem pestanejar contra o “bando de tentadores; a sua voz era um trovão, as suas palavras raios”⁷⁹. Durante a pregação, o soldado romano teria sido envolvido por uma “luz vinda do Céu”, parecendo vestir “uma túnica de ofuscante brancura”, rodeado por sete anjos⁸⁰. Nessa ocasião, diante do santo teria aparecido um rapaz que o abençoou, afirmando: “Você sempre estará comigo”⁸¹, provável alusão a Jesus. Nesse ínterim, Zoé, esposa do carcereiro Nicostrato, teria se ajoelhado aos pés de Sebastião e mediante gestos pedido perdão por ignorar Cristo, sendo milagrosamente curada da mudez⁸². Diante do ocorrido, Nicostrato teria se lançado aos pés de Sebastião e aceitado a conversão. Numa corrente de conversões, o carcereiro teria se disposto a soltar os presos, mas teria sido surpreendido pela disposição destes em permanecerem no cárcere, pois “não queriam perder a coroa a que tinham direito”⁸³. As conversões teria se seguido abundantes, totalizando “sessenta e oito almas”⁸⁴.

Os pais de Marceliano e Marcos não teria ficado indiferentes ao testemunho dos milagres operados em sua presença, convertendo-se à religião dos filhos. Tranquilino teria, após o batismo, sarado de uma grave enfermidade. O fato chegou ao conhecimento de Cromácio, prefeito de Roma, igualmente doente. Sebastião teria ido ao encontro do prefeito e, diante do pedido de cura, exigido a renúncia aos ídolos romanos guardados na residência. Destruídos os ídolos e outros objetos de culto, um anjo teria aparecido e anunciado a restituição da saúde de Cromácio⁸⁵. Desse acontecimento teria resultado a conversão de Tibúrcio, filho do prefeito, e de “outros 1.400”⁸⁶. Por fim, o martírio desejado pelos gêmeos teria sido alcançado, pois a legenda afirma que foram amarrados a uma estaca e tiveram seus corpos perfurados por lanças⁸⁷.

Battelli apresenta didaticamente a pregação de Sebastião. O mártir teria discorrido sobre as penas do inferno, alertando para as consequências da teimosia em permanecer sob a proteção de falsos deuses⁸⁸ e a vantagem em alcançar a beatitude e o paraíso⁸⁹. Tudo em nome da manutenção da convicção dos candidatos ao martírio, uma vez que iludidos abririam mão dos gozos perpétuos em troca de uma vida mundana e efêmera.

⁷⁹ Baroni, op. cit. p. 29.

⁸⁰ Varazze, op. cit. p. 179.

⁸¹ Id. ibid.

⁸² Id. ibid.

⁸³ Id. ibid.

⁸⁴ Baroni, op. cit. p. 34.

⁸⁵ Varazze, op. cit. p. 179-180.

⁸⁶ Baroni, op. cit. p. 37.

⁸⁷ Varazze, op. cit. p. 180-181.

⁸⁸ Battelli, op. cit. p. 22-25.

⁸⁹ Idem, p. 25-29.

S. Sebastião teria sido nomeado subdiácono e recebido o título de defensor da Igreja⁹⁰. Porém o sucesso da pregação do santo não o protegeria da traição por parte daqueles que fingiam aceitar Cristo, inimigos dedicados a conduzir os recém-conversos às prisões, onde eram torturados e, caso não renegassem a fé, mortos⁹¹. Tibúrcio teria sido uma das vítimas da traição, e, diante do prefeito Fabiano, mesmo enfrentando severas ameaças, perseverou na fé. Como castigo teria sido obrigado a caminhar sobre brasas, mas nada sofreu. Admoestando o chefe romano, Tibúrcio o teria convidado a mergulhar a mão em água fervente, conclamando a confiar na proteção de Júpiter. Irado, Fabiano não teria aceito o desafio e mandou decapitá-lo⁹².

Denunciado, Sebastião teria sido levado à presença de Diocleciano. A narrativa constante das inúmeras publicações não está isenta de contextualizações descuidadas, as quais tiram do texto qualquer pretensão de coerência. Por exemplo, Baroni ao apresentar a discussão entre o soldado e o imperador não consegue evitar o anacronismo. No diálogo, Sebastião respondeu as acusações sustentando ser um soldado leal, pois teria dado provas inequívocas de valentia e fidelidade ao lutar contra persas e mouros⁹³, argumento que demonstra que a construção da narrativa ignorou que na época do martírio a religião muçulmana não havia sequer sido constituída⁹⁴.

No diálogo apresentado por Battelli, ao ser informado de que Sebastião era cristão, Diocleciano o chamou à sua presença e o acusou de traição, ressaltando que o mais querido barão da corte revelou-se o mais ingrato, renegando a coroa e as divindades romanas⁹⁵. O santo teria se defendido nos termos usuais, afirmando que assim agiu em reverência e honra a Jesus, “filho do Deus vivo e verdadeiro”, e desta forma atuava em favor do imperador e do crescimento do império, “contra divindades surdas e mudas, deuses de madeira, ouro e prata”⁹⁶.

A *Legenda* informa que o prefeito de Roma foi o responsável pela denúncia que levou Sebastião à morte. O imperador ao ser informado de que o comandante da guarda palaciana

⁹⁰ Baroni, op. cit. p. 42.

⁹¹ Idem, p. 47-48.

⁹² Idem, p. 49.

⁹³ Idem, p. 54.

⁹⁴ Considera-se a Hégira (622 a.D.) como o marco inicial da era islâmica. Delumeau, *De religiões e de homens*, p. 69.

⁹⁵ “Malvagio traditore, tu eri il più caro barone che moi avessimo nella nostra corte, e ora; secondo che c'è istato detto, tu hai commesso grande tradimento contro alla nostra corono, e a` nostri iddii hai fatto gravissimo ingiuria, e però tu hai meritato la morte”. Battelli, op. cit. p. 76.

⁹⁶ “Io ho fatto onore e reverenzia al mio Signore Gesù Cristo, figliuolo di Dio vivo e vero, et ho adorate e pregato per la tua salute e della città di Roma, em in accrescimento del tuo imperio, nè de` tuoi iddii sordi e muti, e che nè a loro nè altrui prossono fare bene, curato mi sono, però che grande pazzia è agli uomini d'intendimento tenere per iddii legni, oro e argento formati per li maestri, pe` vostri comandanti”. Battelli, op. cit. p. 76-77.

era cristão ficou pesaroso, pois sempre desejou que o soldado ocupasse postos elevados, pois nele tinha plena confiança. Diocleciano teria declarado o desgosto de ver o estimado comandante agir contra os interesses de Roma, agravando a situação ao insultar os deuses do panteão. Sebastião afirmou que agia desta forma em honra e louvor a Cristo, e que estava convicto de que tudo o que fez era em favor da conservação do Império. Não satisfeito com a resposta, e enfurecido pela decisão do soldado de não abjurar a religião inimiga dos deuses romanos, Diocleciano determinou a execução imediata. Conduzido a um campo e amarrado a uma árvore, Sebastião foi crivado de flechas, parecendo um “porco-espinho”⁹⁷.

Baroni oferece mais detalhes da execução, afirmando que Diocleciano convocou o chefe dos arqueiros da Numídia, “não menos famosos pela grande e robusta corpulência que pela ferocidade com que executavam as vinganças determinadas pelo imperador”⁹⁸, e ordenado pessoalmente o cumprimento da pena.

Seja amarrado nu a um pé de louro no bosque de Apolo e crivado com as tuas irresistíveis setas. Atenção, porém, que nem uma ferida deva ser mortal porque quero que sucumba de morte mais lenta e dolorosa que seja possível⁹⁹.

Sebastião não teria expressado qualquer lamento, pois na execução da pena vislumbrava alcançar a vitória sobre a corrupção da carne.

Chegou o momento supremo: arremessaram as setas e segundo a ordem recebida, nenhuma acertou nos órgãos vitais. Sebastião tinha os olhos voltados ao céu e suportou corajosamente, com esperança na verdade admirável, as dores indizíveis que lhe causavam as setas porque a força de alma, a constância na fé, a firmeza de coração e o desejo insaciável de sofrer por Cristo, eram nele tão fortes quanto os tormentos¹⁰⁰.

Outras referências atualizam a narrativa oferecida por Baroni, acrescentando pormenores ao gosto da licença poética.

O soldado estava nu. Roupas e pertences espalhavam-se pelo chão: um manto purpúreo, um elmo, sandálias, um saiote, insígnias de prata e uma faca de punho de osso. Amarraram-lhe os braços atrás da cabeça, junto ao tronco de uma árvore. Afastaram-se. Eram nove arqueiros escuros e altos, com arcos que os superavam em altura. As aljavas às suas costas levavam setas de afiadas pontas de ferro.

Colocaram-se em posição. Esticaram os arcos. A primeira seta zuniu no ar e foi enterrar-se no corpo do soldado. Outras vieram, certas. Mas Sebastião não emitia uma única palavra. Mantinha os olhos fechados. E, a cada estocada, tremiam-lhe de leve as pálpebras¹⁰¹.

⁹⁷ Varazze, op. cit. p. 181.

⁹⁸ Baroni, op. cit. p. 55.

⁹⁹ Id. *ibid.*

¹⁰⁰ Idem, p. 56-57.

¹⁰¹ Macca e Almeida, op. cit. p. 9-11.

Cumprida a pena capital, o corpo do mártir teria sido entregue à cristã Irene que, ao prepará-lo para a inumação, teria percebido que o coração ainda batia. Recuperado, não muito tempo depois, Sebastião não se gabou de ter sobrevivido, pois ansiava ao martírio¹⁰². A missão não havia sido completada, mas se o fardo seria dobrado, também dobrada seria a recompensa.

Resoluto, Sebastião teria se apresentado diante do imperador quando da realização de uma audiência pública. O mártir teria clamado pelo arrependimento e conversão de Diocleciano, não sem admoestá-lo por seus maus feitos. O santo teria afirmado que Cristo o ressuscitara para dar testemunho do poder de Deus ao imperador, e exigido que este encerrasse a perseguição aos cristãos. Caberia a Diocleciano reconhecer o verdadeiro Senhor ou enfrentar as penas infernais¹⁰³. Refeito do susto e indiferente à pregação, o imperador teria ordenado o espancamento do ex-comandante romano até a morte. Executada a pena derradeira, o corpo teria sido tratado como dejetos e lançado à *cloaca máxima*¹⁰⁴.

Após o cumprimento do duplo martírio, Sebastião teria indicado, por meio de um sonho, o destino do seu corpo a S. Lúcia, permitindo, assim, que fosse inumado junto aos restos dos apóstolos¹⁰⁵. Há ainda a informação de que o corpo do mártir teria ficado preso a um gancho quando jogado na *cloaca*, razão pela qual as imundices não teriam lhe tocado¹⁰⁶. Encerrada a etapa do sofrimento, o comandante romano assumiu o seu lugar ao lado dos santos em 20 de janeiro, em ano incerto¹⁰⁷.

1.4 Relíquias e imagens

A memória heroica e o exemplo de fé dos santos não foram os únicos alvos da devoção. Tais como as fontes, as grutas e os rochedos considerados sagrados ao longo da história, certos objetos eram percebidos como portadores de poder. Na Idade Média a devoção aos bem-aventurados incluiu a crença nos poderes mágicos dos despojos materiais do santo, nomeados de relíquias. Ao falecer um personagem com ares de santificação, multidões dirigiam-se ao leito deste com o intuito de colher algum pertence. Qualquer fragmento

¹⁰² Baroni, op. cit. p. 57-58.

¹⁰³ Battelli, op. cit. p. 79-80.

¹⁰⁴ Baroni, op. cit. p. 60-62.

¹⁰⁵ Varazze, op. cit. p. 181 e Baroni, op. cit. p. 58 e ss.

¹⁰⁶ *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* - GEPB. Vol. XXVIII. Lisboa, /s.d./ p. 23

¹⁰⁷ O “Índice cronológico das festas” da *Legenda áurea* informa que S. Sebastião é comemorado em 20 de janeiro, dia e mês do seu martírio. Varazze, op. cit. p. 31. No Oriente a comemoração ocorre em 8 de dezembro. Macca e Almeida, op. cit. p. 15.

pertencente ao falecido recebia especial atenção, pois entre os fiéis havia a convicção de que esses objetos eram portadores de uma força sobrenatural.

Ao visitarem Jerusalém, os primeiros peregrinos cristãos procuravam ter acesso a artigos que teriam pertencido a Jesus e aos apóstolos. Entre a cristandade, a exumação de restos mortais atribuídos aos santos deu origem a um amplo e lucrativo comércio, o que logo produziu relíquias em abundância, fazendo circular inúmeras frações de ossos, cabelos, unhas, pedaços de tecido e outros itens. A Igreja, mesmo ensaiando o controle dessa abundante circulação de relíquias, não poderia ignorar que graças à devoção destinada a esses objetos ampliava a captação de recursos e aglutinava a atenção dos fiéis. Assim era de especial interesse de uma igreja em particular adquirir uma relíquia que a tornaria foco de peregrinação¹⁰⁸.

Verdade que se é correto discorrer sobre a sobrevivência de hábitos medievais no mundo contemporâneo, o culto às relíquias dos santos é o candidato mais vigoroso. Porém, mais do que revelar a sobrevivência de um hábito, o que se percebe é a permanência da crença no poder de um determinado objeto sagrado, no tempo de longa duração. A crença nas relíquias é até a atualidade manifestada com entusiasmo nos países de maioria católica. E a Igreja permanece estimulando e regulando o culto aos despojos dos santos, expostos em lugares sacros e despertando a atenção de milhares de pessoas¹⁰⁹.

Após o martírio o corpo de Sebastião foi sepultado nas catacumbas onde se encontravam, originalmente, os restos mortais dos apóstolos S. Pedro e S. Paulo¹¹⁰. Esse local foi dedicado ao mártir e nele erguida uma basílica, destruída por invasores séculos mais tarde¹¹¹. Os restos mortais do santo foram posteriormente transladados para a Basílica do Vaticano por ordem do Papa Gregório IV (827-844), e com o passar dos anos acabaram dispersos. A cabeça foi transferida à Igreja dos Quatro Santos Coroados, outros itens foram para a Abadia de S. Medardo de Soissons na França¹¹². Os soldados a serviço de Carlos V da Espanha teriam, em 1527, tomado um braço do mártir de uma Igreja de Milão ou Roma. Essa relíquia foi enviada posteriormente como presente ao cunhado do rei, o monarca português D. João III, e depositada no mosteiro de S. Vicente de Fora¹¹³.

¹⁰⁸ Delumeau, *De religiões e de homens*, p. 295 e 397-398.

¹⁰⁹ O culto aos santos, imagens sagradas e relíquias é normatizado pelos Art. 1186 a 1190 do “Codigo de Derecho Canonico”, op. cit.

¹¹⁰ GEPB, op. cit. p. 23-24.

¹¹¹ Idem, p. 24.

¹¹² Idem, p. 24.

¹¹³ Id. ibid.

Sobre o poder das relíquias do santo, Varazze informa que Gregório, nos *Diálogos*, narrou um episódio ocorrido durante a consagração de uma igreja a S. Sebastião. Uma mulher recém-casada, ao entrar no oratório onde estavam depositadas as relíquias do santo, foi possuída pelo demônio. O fato teria ocorrido por que os cônjuges não teriam se absterido de sexo na noite anterior. O padre que intercedeu em favor da possessa foi igualmente atormentado pelo demônio. A mulher terminou dominada por uma legião composta por 6.666 demônios e somente por intervenção de um piedoso cristão conseguiu-se exorcizar o mal¹¹⁴.

Aqui o poder punitivo das relíquias é revelado pela quebra de um tabu. O ato sexual é interdito antes da realização de cerimônias em inúmeras religiões e o desrespeito a essa regra gera consequências nefastas para a comunidade ou para o indivíduo. Por sua vez, o padre teria incorrido em alguma falta e não foi poupado do castigo devido, revelando que o clero desatento não estaria livre da punição emanada do poder das relíquias. Por fim, um homem que observou as normas da Igreja foi o responsável por livrar os aflitos do sofrimento, agindo como intermediário entre os fieis e o mártir vingativo. O papel educacional da pena é integralmente cumprido, exaltando-se o exemplo do bom cristão.

Ainda segundo Varazze, na *História dos Lombardos* há a notícia de que, durante o reinado de Gomberto, a Itália inteira foi assolada por uma peste terrível, atingindo em especial Roma e Pávia. Por intermédio de uma revelação divina, soube-se da necessidade de se erguer um altar em honra a S. Sebastião, o que foi feito na igreja de “São Pedro ad Vincula”, ação que fez cessar a peste. Após o ocorrido, para essa igreja teriam sido conduzidas as relíquias do santo oriundas de Roma¹¹⁵.

Durante as epidemias que devastaram a Europa na Idade Média, o poder protetor dos santos foi avidamente procurado e as relíquias cumpriram importante papel na batalha contra a morte. “Diante de um mal desconhecido, o terror é imenso. O único recurso é o sobrenatural. Reivindica-se a graça do céu e retiram-se de suas tumbas os santos protetores”¹¹⁶. Os martírios passam a ser intensamente valorizados e ganham espaço na expressão artística dos tempos de peste¹¹⁷.

S. Sebastião consolidou-se como protetor contra a peste logo nos primeiros séculos da era cristã. Desde o séc. VII o mártir foi invocado contra as epidemias, e o seu culto ampliou-se depois de 1348, difundindo-se nas igrejas urbanas e rurais a imagem do santo crivado de

¹¹⁴ Varazze, op. cit. p. 181.

¹¹⁵ Idem, p. 182.

¹¹⁶ Georges Duby. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 80.

¹¹⁷ Jamais foram pintadas tantas cenas retratando os martírios do que entre os anos 1400 e 1650. Delumeau, *História do medo no ocidente*, p. 40.

flechas¹¹⁸. A ele se atribui cessar uma epidemia em Roma, em 680, e igual manifestação ocorreu em Cápuia, em 1500, e em Milão, em 1575¹¹⁹. Na Alemanha curas milagrosas foram atribuídas a S. Sebastião em 1601 e 1612, razão pela qual o santuário a ele dedicado, em Ebersberg, tornou-se local de peregrinação¹²⁰. A península ibérica igualmente o reconheceu como eficaz intercessor da misericórdia divina. A irmandade dos artilheiros da guarnição de Lisboa colocou-se sob a sua proteção em 1505, erguendo-lhe uma ermida¹²¹.

Em 20 de janeiro de 1554, quando se aguardava o nascimento do príncipe herdeiro do trono português, cognominado de “o Desejado”, o braço do mártir foi conduzido em “solene procissão de toda a cleresia e religiosos da Sé a S. Domingos”¹²². D. Sebastião foi o único rei português a ostentar o nome do mártir¹²³, que há muito já oferecia seus préstimos em defesa do povo luso contra as pestes que assolavam o reino.

Em 1561, o rei D. Sebastião obteve do Papa Pio IV uma bula concedendo as mesmas indulgências dos lugares santos de Roma aos fiéis que visitassem as relíquias de S. Sebastião no mosteiro de S. Vicente. Em contrapartida, deveria o rei erguer um novo templo no local onde se encontrava a ermida outrora erguida pelos artilheiros devotos do mártir. A obra começou quando da epidemia de 1569-70, em Lisboa, peste cujo término foi atribuído prontamente à interferência milagrosa do santo¹²⁴. Em 1573, D. Sebastião recebeu do Papa Gregório XIII uma das setas do martírio, conservadas em Roma¹²⁵.

Procissões em homenagem ao santo, no dia 20 de janeiro, eram comuns no reinado de D. Sebastião. As Constituições Diocesanas do Porto, de 1687, instituíram cortejos em homenagem a S. Sebastião, a serem realizadas em todas as freguesias¹²⁶. Essas cerimônias ocorriam tanto em agradecimento da intervenção do mártir contra as pestes, quanto por ser o protetor do rei. Assim estreitavam-se os laços entre o santo e o rei.

A propagação da peste, responsável pela instalação de um clima de medo e pessimismo, valorizava o sofrimento e a vitória alcançada pelos santos. Nas pinturas da época, a peste foi retratada como proveniente de uma chuva de flechas disparadas por ordem divina¹²⁷. A flecha como veículo de doenças não foi uma invenção do cristianismo. No canto I

¹¹⁸ Delumeau, op. cit. p. 168.

¹¹⁹ GEPB, op. cit. p. 24.

¹²⁰ Id. ibid.

¹²¹ Id. ibid.

¹²² Amador Rebelo, *Crônica*, cit. por GEPB, p. 24.

¹²³ Afonso Zúquete. *Nobreza de Portugal*. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1960, p. 410.

¹²⁴ GEPB, op. cit. p. 23.

¹²⁵ Idem e Macca e Almeida, op. cit. p. 21.

¹²⁶ GEPB, op. cit. p. 25.

¹²⁷ Delumeau, *História do medo no ocidente*, p. 163.

da *Ilíada*, o deus Apolo surge encolerizado a disparar flechas contra seus inimigos, dizimando-os com um mal pernicioso¹²⁸. Registros sobre a peste no séc. XIV aludem às flechas lançadas para ferir mortalmente a humanidade¹²⁹. A iconografia religiosa apresenta o próprio Cristo ou os anjos a lançar flechas contra os pecadores¹³⁰. A Morte e seres infernais também aparecem em pinturas medievais armados de setas¹³¹.

O simbolismo das flechas, entre outros significados, manifesta o atributo do poder divino. Tal como um raio punitivo, a seta é lançada contra a humanidade. Os homens encarregados de obrar em nome de Deus são chamados no Antigo Testamento de “filhos da aljava”¹³². A devoção ao mártir Sebastião como um santo antipestilento encontra explicação no seu martírio por flechas. O santo foi alvejado no primeiro martírio, do qual sobreviveu e se recompôs milagrosamente para morrer espancado por ordem do imperador. A piedade popular guiada pelo clero logo associou o soldado mártir como detentor da proteção contra as flechas da epidemia.

A mais antiga iconografia de S. Sebastião data do séc. V e o representa como um homem barbado e em trajes militares¹³³. O retrato é totalmente diverso do preservado na memória contemporânea. Inspirado na *Legenda* surgiu a clássica representação de S. Sebastião amarrado a uma árvore, poste ou coluna, crivado das setas do primeiro suplício. No Renascimento, artistas inspirados na arte clássica delinearam um corpo forte e delicado para o mártir, acrescentando o componente visual que perdurou na devoção até os dias atuais. Ao longo dos séculos inúmeros afrescos e esculturas foram dedicados ao santo flechado, alguns surpreendendo pela inovação dos traços. Em Portugal, no convento de Alcobaça, há uma imagem conhecida por “S. Sebastião de calções”, com aspecto afeminado e que por esse motivo foi retirada do culto público¹³⁴.

O retrato que se consolidou no imaginário cristão é o de um S. Sebastião jovem, belo e delicado, de olhos claros e semblante a sugerir a pureza de pensamentos mesmo diante do suplício. A dor e o sofrimento deram lugar à beleza corporal aliada à beleza espiritual. A iconografia consolidou a representação de um herói vigoroso.

¹²⁸ Idem e Chevalier et al. *Dicionário de símbolos*, p. 436.

¹²⁹ Delumeau, op. cit. p. 163.

¹³⁰ Idem, p. 163 e 166.

¹³¹ Idem, p. 164.

¹³² Chevalier, op. cit. p. 435.

¹³³ Macca e Almeida, op. cit. p. 22.

¹³⁴ “A figura que é acentuadamente feminina, traja calças justas com braguilha, e esta forma original de representar o santo mártir explica-se pelo facto de ter sido oferecida aos monges pelas freiras do Convento de Cós, e por elas próprias executado o trabalho de escultura”. João Vieira Natividade, *O Convento de Alcobaça*, p. 14 in: GEPB, op. cit. p. 25.

1.5 S. Sebastião no Brasil

No Brasil, S. Sebastião desembarcou junto com os religiosos a serviço da colonização. Fr. Vicente do Salvador informa que a expedição que partiu para o Rio de Janeiro em 1564, com a finalidade de combater os franceses e tamoios, teve por patrono S. Sebastião. A luta, sob o comando de Estácio de Sá, foi acirrada, e o cronista não deixou de observar que “os feridos de mortaes feridas das frechas inimigas brevemente saravão”¹³⁵, menção que destaca a proteção conferida pelo patrono.

O relato do Fr. Vicente, cuja obra *História do Brasil* é datada de 1627, narra um episódio revelador da devoção ao mártir, transcorrido no curso de uma batalha. Os tamoios, apoiados em mais de uma centena de canoas, lutando com destemor, em dado momento partiram em retirada para a surpresa das forças portuguesas que se mantinham em combate com muita dificuldade. O frade observou que o motivo plausível da debandada foi o estado de pavor de que foi tomada a esposa do chefe dos tamoios, que gritou espantosamente após a queima de pólvora numa canoa dos portugueses, o que levou o respectivo chefe e muitos comandados a fugirem. Mas o frade também registrou a alusão a um estranho fenômeno, mais condizente com a fé católica.

[...] ainda que depois declararão os mesmos inimigos que não fôra por isto, senão por haverem visto hum combatente estranho, de notável postura, e belleza, que saltando atrevidamente nas suas canoas os enchera de medo; donde crerão os Portuguezes que era o bem-aventurado S. Sebastião, a quem havião tomado por padroeiro desta guerra¹³⁶.

Em 20 de janeiro de 1567, o governador Mem de Sá chegou ao Rio de Janeiro. Após dar combate aos inimigos remanescentes, “chamou a cidade de S. Sebastião, não só por ser nome de seu Rey, senão por agradecimento dos beneficios recebidos do Santo”¹³⁷. Estava fundada S. Sebastião do Rio de Janeiro, cidade que hodiernamente ainda ostenta como protetor o mártir cuja lembrança evoca os dias da conquista colonial.

O Pe. Simão de Vasconcellos, na obra *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, deu igual testemunho da devoção conferida a S. Sebastião quando da luta contra

¹³⁵ Vicente do Salvador. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889, p. 74.

¹³⁶ Idem, p. 75. O episódio do pavor causado pela explosão da pólvora e a relação com a devoção a S. Sebastião também foi registrado por Simão de Vasconcellos. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. Vol. 2. Lisboa: Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865, p. 53.

¹³⁷ Salvador, op. cit. p. 79. “Pelo que, ainda em memória da victoria das canoas, se faz todos os annos aquella bahia, defronte da Cidade, no dia do glorioso São Sebastião huma escaramuça de canoas com grande grita dos Indios, que as remão, e se combatem, coisa muito para ver”, idem, p. 80.

franceses e tamoios¹³⁸. E destacou que o Pe. José de Anchieta deu muito crédito à proteção conferida pelo santo, reputando-lhe a proteção contra as flechadas e a rápida cura dos feridos¹³⁹.

Vasconcellos também comentou o episódio da explosão da pólvora e da devoção ao mártir, conferindo com a versão de Fr. Vicente. Sobre a questão, o autor atribuiu ao Pe. Anchieta a seguinte citação:

A mão de Deos andou alli, e mostrou n'esta occasião sua misericórdia, e providencia: foi medo que Deos nosso Senhor pôz aos índios á vista d'aquelle incêndio; e particular favor do glorioso Martyr S. Sebastião, que alli foi visto dos Tamoyos, que perguntavão depois, quem era hum soldado que andava armado, muito gentil homem, saltando de canoa em canoa, e os espantara, e fizera fugir?¹⁴⁰

Vasconcellos também atribui o título de “Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro” a uma homenagem ao rei português e ao santo protetor¹⁴¹. O Pe. Anchieta, na “Carta da Baía”¹⁴², endereçada ao Pe. Diogo Mirão e datada de 9 de julho de 1565, em que versa sobre a luta no Rio de Janeiro contra franceses e tamoios, já sugeria que, para proteção divina e prosperidade da terra, fosse ela intitulada cidade de S. Sebastião¹⁴³. Assim, antes da proclamação do governador Mem de Sá, se cogitava atribuir ao Rio de Janeiro um nome que o associasse ao rei Desejado e ao mártir, demonstrando o papel dos jesuítas na relação sincrética que se delineava entre o monarca e o santo.

Na conquista do território e catequização dos povos, o recurso lúdico fez-se obrigatório. Sobre a propagação da devoção ao mártir no Brasil colônia, o Pe. Fernão Cardim relatou que a missão jesuíta trouxe ao Brasil uma relíquia de S. Sebastião. Nada menos do que um braço do mártir¹⁴⁴, o que deu ensejo a muitas festividades em homenagem à conquista da cidade do Rio de Janeiro, evento que contou com disparos de arcabuzes, tambores, pífaros e

¹³⁸ “Os sucessos da guerra do Rio forão vários por todo este anno, mas de ordinário venturosos de nossa parte; porque continuava o favor de seu padroeiro o invicto Martyr S. Sebastião”. Vasconcellos, op. cit. p. 51.

¹³⁹ Vasconcellos, op. cit. p. 45-46.

¹⁴⁰ Idem, p. 53-54. Sobre o episódio e as observações do Pe. José de Anchieta, ver também Antonio Franco. *Vida do admirável padre José de Anchieta, taumaturgo do novo mundo*. Rio de Janeiro: João Lopes da Cunha Editor, 1898, p. 40 e 43.

¹⁴¹ Vasconcellos, op.cit. p. 64.

¹⁴² *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Publicações da Academia Brasileira II – História - Cartas Jesuítas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 245 e ss.

¹⁴³ Idem, p. 254.

¹⁴⁴ Fernão Cardim. *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuitica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Pernambuco, Espirito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, S. Paulo, desde o anno de 1583 ao de 1590, indo por visitador o P. Christovam de Gouvea escripta em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1847, p. 90 e 96. Ainda sobre as relíquias de S. Sebastião: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta*, op. cit. p. 328.

bandeiras, e participação dos principais da terra, soldados e índios. Do navio onde se encontrava a relíquia, seguiu uma barca enfeitada apropriadamente, com altar e pátio para conduzir a preciosa carga, tendo por companhia o governador e os padres jesuítas, que acompanhados por mais 20 canoas igualmente enfeitadas, participaram de uma “grande festa de escaramuça naval”¹⁴⁵.

No decorrer da cerimônia, os arcabuzes continuavam a soar acompanhados do trovejar de peças de artilharia, quando finalmente a barca chegou à praia. Um cortejo foi formado e seguiu em procissão até a “misericórdia”, e a relíquia foi depositada num altar preparado para a ocasião. O martírio de Sebastião foi solenemente narrado, com direito a teatralização do episódio em que o santo foi alvejado por flechas. No transcurso da cerimônia, a relíquia foi beijada ritualisticamente e, enfim, em procissão, conduzida até a uma igreja da Companhia de Jesus e depositada num relicário¹⁴⁶. O Pe. Cardim ainda dá notícia da festa em homenagem a S. Sebastião em São Vicente¹⁴⁷, demonstrando que a devoção ao mártir difundiu-se rapidamente no período colonial.

É difícil precisar quantas localidades no Brasil incorporam o nome S. Sebastião. O certo é que o Rio de Janeiro, capital da colônia e do Brasil independente de 1763 a 1960, nunca deixou de festejar o santo padroeiro. A população de inúmeros povoados, distritos, vilas e cidades homenageia o santo, seja ostentando o seu nome como padroeiro ou organizando festas a 20 de janeiro.

No planalto catarinense o mártir S. Sebastião era o patrono de parcela significativa das capelas do interior. Fr. Rogério Neuhaus chegou à região na última década do séc. XIX, e em suas reminiscências ofereceu importante testemunho da devoção aos santos por parte dos habitantes de Santa Catarina. Ao chegar a Lages, o frade franciscano observou a realização da festa em homenagem ao mártir no dia 20 de janeiro de 1893¹⁴⁸, o que novamente constataria ao percorrer o planalto em outras ocasiões.

O frade anotou em relatórios referentes aos anos 1905 e 1906 informações sobre as capelas existentes e a serem erguidas, bem como dados sobre os ofícios religiosos celebrados, festividades e a conduta da população em relação à religião católica. Da leitura dos relatórios, verifica-se que diversos santos ou nomes sacros honravam capelas, assim como festas eram realizadas em homenagem aos padroeiros. Ressalta-se que nem todas as capelas constantes do

¹⁴⁵ Cardim, op. cit. p. 91.

¹⁴⁶ Idem, p. 91-92.

¹⁴⁷ Idem, p. 99.

¹⁴⁸ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1939, p. 118.

relatório apresentam o nome do santo de devoção¹⁴⁹. A consulta às anotações de Neuhaus, pertinentes ao ano de 1905, revelam seis capelas dedicadas a Nossa Senhora sob a manifestação de N. S. Aparecida, N. S. de Lourdes, N. S. das Dores, N. S. da Piedade, N. S. do Socorro e N. S. da Conceição¹⁵⁰. S. Sebastião surge com cinco¹⁵¹, estando à frente de S. Antônio (quatro¹⁵²) e das demais, com número inferior a três capelas: S. Cruz¹⁵³, S. Francisco¹⁵⁴, S. José duas¹⁵⁵, S. Pedro¹⁵⁶, S. João¹⁵⁷, S. Cecília¹⁵⁸, S. Ana¹⁵⁹, o Divino Espírito Santo¹⁶⁰, o Sagrado Coração de Jesus¹⁶¹ e o N. S. Bom Jesus¹⁶². S. Sebastião se encontra logo após Nossa Senhora, a mãe de Jesus, ocupando posição de destaque mesmo diante de nomes que evocam festas tradicionais na região serrana, como o Divino, o Coração de Jesus e o N. S. Bom Jesus.

No Brasil contemporâneo, as novenas biográficas do santo conferem-lhe muitos atributos: “Defensor dos perseguidos e injustiçados”¹⁶³, “Defensor dos órfãos e das viúvas”¹⁶⁴, “Patrono dos soldados”¹⁶⁵, “Padroeiro da agropecuária”¹⁶⁶; “Padroeiro contra pestes e epidemias”¹⁶⁷, “contra a guerra e a fome”¹⁶⁸ e “Defensor contra as doenças contagiosas”¹⁶⁹. Orações e ladainhas o nomeiam de “soldado de Cristo”¹⁷⁰ e de “santo guerreiro”¹⁷¹, não se esquecendo de exaltar a sua “formosura corporal”¹⁷².

Uma novena ao gosto da “teologia da libertação” invoca S. Sebastião para agir em favor dos despossuídos de terras. No nono dia o evento é animado com um poema atribuído a Adélia Carvalho:

¹⁴⁹ Idem, p. 75.

¹⁵⁰ Idem, p. 143, 181, 183-184, 188 e 197.

¹⁵¹ Idem, p. 180, 182, 188 e 199.

¹⁵² Idem, p. 180-184 e 188.

¹⁵³ Idem, p. 183 e 187-188.

¹⁵⁴ Idem, p. 147-148 e 199.

¹⁵⁵ Idem, p. 182 e 197.

¹⁵⁶ Idem, p. 183 e 199.

¹⁵⁷ Idem, p. 181.

¹⁵⁸ Idem, p. 187.

¹⁵⁹ Id. *ibid.*

¹⁶⁰ Idem, p. 188.

¹⁶¹ Idem, p. 194-197.

¹⁶² Idem, p. 198.

¹⁶³ Mario Basacchi. *São Sebastião: novena biográfica*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 36.

¹⁶⁴ Id. *ibid.*

¹⁶⁵ Id. *ibid.*

¹⁶⁶ Id. *ibid.*

¹⁶⁷ Id. *ibid.*

¹⁶⁸ Id. *ibid.*

¹⁶⁹ José F. Campos. *São Sebastião: novena biográfica*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 72.

¹⁷⁰ Basacchi, *op. cit.* p. 36.

¹⁷¹ Macca e Almeida, *op. cit.* p. 33.

¹⁷² Id. *ibid.*

Viva São Sebastião,
 protetor dos brasileiros,
 dos pobres, dos justiceiros,
 dos que lutam pelo pão,
 dos que estão na prisão,
 dos que vão profetizar,
 dos que estão a rezar:
 Meu Deus, por que acontece
 que muita gente empobrece?
 Quando isso irá mudar?¹⁷³.

Nos cantos em louvor a S. Sebastião afirma-se a necessidade de se abandonar a passividade: “Já chega de tanto sofrer, já chega de tanto esperar! (...) Agora nós vamos p’ra luta, a terra que é nossa ocupar”¹⁷⁴. Protetor dos pobres, dos que lutam pelo pão, S. Sebastião não pode se omitir diante das necessidades dos devotos. Mudam as orientações da fé, mas o santo permanece sempre atual e é imprescindível para a pedagogia religiosa contemporânea, seja qual for a orientação política subjacente ao discurso.

S. Sebastião também é invocado para a proteção dos atletas, presidiários e *gays*¹⁷⁵. Oscar Wilde, ao ser condenado à prisão em 1895, por “práticas contra a natureza”, converteu-se ao catolicismo e adotou o epíteto de *Sebastian*¹⁷⁶. Em 1976, Derek Jarman lançou o polêmico drama homoerótico *Sebastiane*, filme que marcou pela abordagem nada convencional da lenda do santo, escandalizando o clero conservador¹⁷⁷.

Outros artistas manifestaram devoção ao mártir, como Yukio Mishima, Jean Cocteau, García Lorca e Thomas Mann. Ao agradecer o Prêmio Nobel de Literatura, em 1929, o protestante Thomas Mann revelou que tinha como santo favorito S. Sebastião: “o jovem no sacrifício que, atravessado por flechas, sorri em sua agonia”, simbolizando a atitude heroica da “Graça em meio ao sofrimento”¹⁷⁸. O teatro igualmente não se esqueceu do santo, destacando-se a peça musical *Martirio di san sebastiano*, escrita pelo poeta e dramaturgo italiano Gabriele D’Annunzio, em colaboração com o compositor Claude Debussy¹⁷⁹. Do exposto, revela-se que a hagiografia de S. Sebastião despertou a atenção de personalidades distintas que viveram em uma mesma época, passando por ativistas de esquerda, a exemplo de

¹⁷³ Mamede Fernandes. *São Sebastião*: novena. São Paulo: Paulus, 1984, p. 29.

¹⁷⁴ Idem, p. 37.

¹⁷⁵ Macca e Almeida, op. cit. p. 15.

¹⁷⁶ Idem, p. 22.

¹⁷⁷ *Sebastiane*. Produção de Derek Jarman. Inglaterra: distribuidora Continental, 2008. DVD (82 min.). Legendado. Latim.

¹⁷⁸ Macca e Almeida, op. cit. p. 25.

¹⁷⁹ Gabriele D’Annunzio. *Martirio di san Sebastiano*. Milano: Fratelli Treves, 1911 e idem. *Le martyre de saint Sebastien*. Paris: Chez Calmann-Lévy Editeurs, 1911.

García Lorca, e pela intelectualidade de direita, representada por D'Annunzio, que, no campo político, foi um precursor dos princípios e ideais adotados pelos fascistas.

Além de presente nas artes, S. Sebastião encontrou lugar em doutrinas religiosas de tradição distinta da do cristianismo. No Rio de Janeiro, o sincretismo religioso associou S. Sebastião a Oxóssi, cuja insígnia é o arco-e-flecha, orixá que na Bahia é relacionada a S. Jorge¹⁸⁰. Igual associação com S. Sebastião verifica-se em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul¹⁸¹. Oxóssi (também nomeado Odé) é o irmão de Ogum, com quem aprendeu a arte da caça que o notabilizou, recebendo o título de “o grande caçador”¹⁸². O orixá da caça e das florestas foi rei, governando a cidade de Queto¹⁸³. Sebastião protetor do rei português se tornou, por força do sincretismo religioso, o Alaqueto (rei do Queto).

É comum localizar afirmações de que o mártir S. Sebastião não foi canonizado, não sendo, pois santo oficialmente instituído. Trata-se de uma incorreção, posta em evidência ao se observar a relação do santo com o clero católico ao longo dos séculos. Evidentemente, o reconhecimento de S. Sebastião não se fez mediante ato do papa quando da normatização das regras de santificação. Mas esse fato não significa ser o santo tão somente aclamado popularmente. Se um dia somente o foi, a Igreja há muito o acolheu e incluiu no cânon. Quando as regras para a canonização foram definidas, séculos após o martírio de Sebastião, centenas de santos já haviam encontrado acolhida no panteão dos heróis da fé cristã. A força de um mito não se faz por obra das regras que norteiam uma religião ou do desejo dos governantes. A fé religiosa prescinde às normas dos homens. S. Sebastião é o herói daqueles que nele identificaram o amparo e a proteção para tempos difíceis.

¹⁸⁰ Macca e Almeida, op. cit. p. 36.

¹⁸¹ *Grande Enciclopédia Delta Larousse* - GEDL. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Delta, 1973, p. 622.

¹⁸² Reginaldo Prandi. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 113.

¹⁸³ Idem, p. 116 e 125.



Figura 1 - O popular martírio de S. Sebastião (anônimo), publicado em folhetos e calendários.



Figura 2 – S. Sebastião, o guerreiro romano (séc. XIII). *Chiesa di San Giorgio al Velabro* (Roma, Italia). [S. Sebastião é a figura à direita, empunhando lança e escudo]. <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.



Figura 3 - S. Sebastião, o guerreiro romano (detalhe da figura 2).

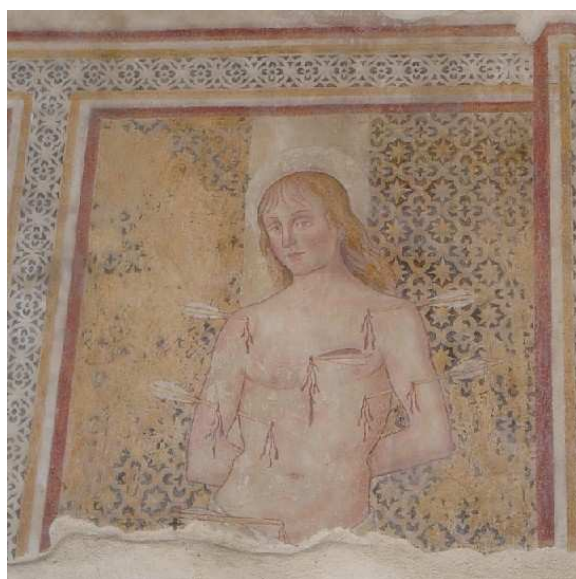


Figura 4 – Anônimo (séc. XIV). “St Sebastian”. *Parish Church of S. Giovanni Battista, Magliano* (Toscana, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.



Figura 5 - Taddeo di Bartolo (1363-1422). “St Sebastian” (1400-10). *Museo e Gallerie Nazionali di Capodimonte* (Nápoles, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.



Figura 6 - Juan de la Abadía (séc. XV tardio). “St Sebastian”. *Museo Lázaro Galdiano* (Madri, Espanha). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.

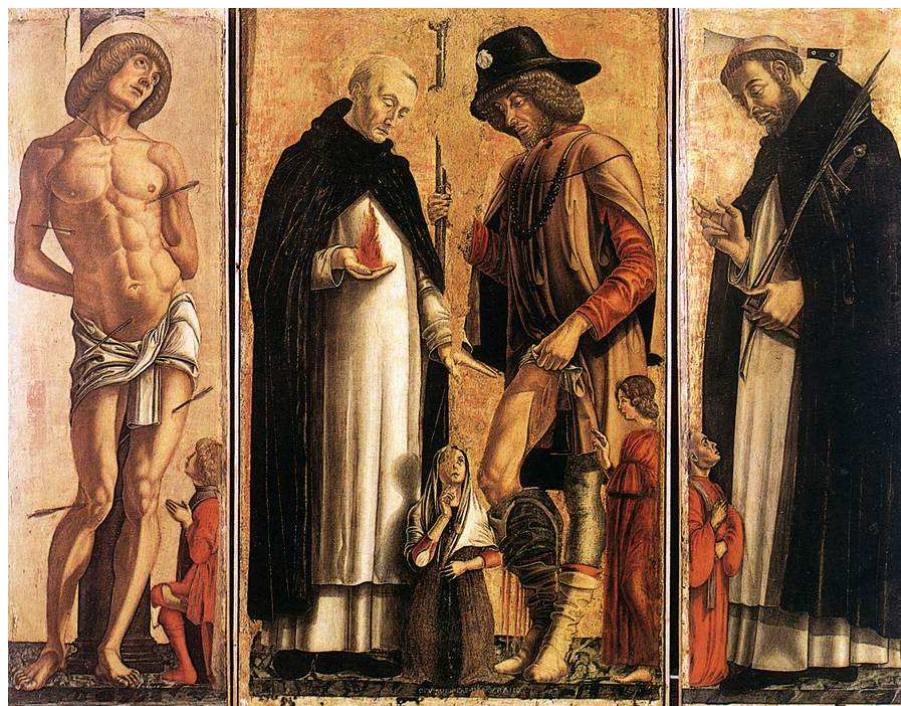


Figura 7 - Andrea da Murano (1462-1502). “Polyptych” (cerca de 1475). *Gallerie dell'Accademia* (Veneza, Itália). <<http://bode.diee.unica.it/~giua/SEBASTIAN/>>. 01/2011.



Figura 8 - “Imagem de S. Sebastião que era conduzida pelos jagunços através dos redutos. Acha-se na Capela de S. Sebastião em Lebon Regis.” Cf. Lemos, op. cit. p. 68.



Figura 9 - Imagem de uma “bandeira de S. Sebastião” pertencente aos rebeldes do Contestado. O original pertence ao acervo do Museu Histórico Nacional (MHN). Cf. ANAIS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL, 1947-1957, p. 55.



Figura 10 – Vitrine “Guerra do Contestado” do MHN, onde se encontra exposta a “bandeira de S. Sebastião” citada na Figura 9. Ver detalhe à esquerda. Fotografia do autor. 10/2008.



Figura 11 – Detalhe “bandeira de S. Sebastião” (Figura 10).

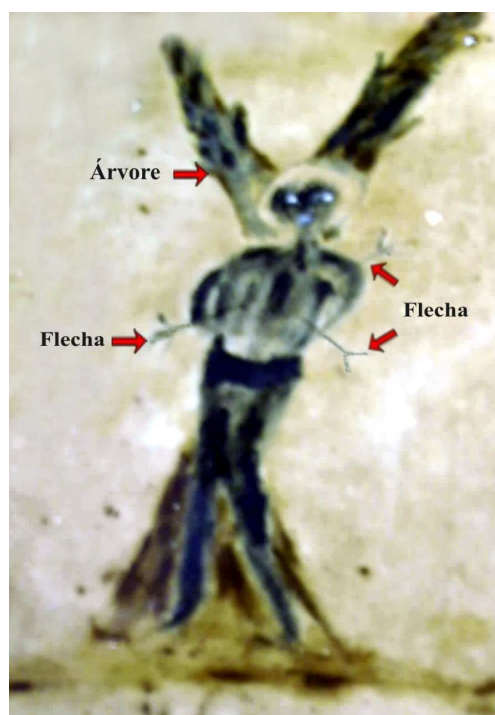


Figura 12 – Detalhe “bandeira de S. Sebastião”, montagem do autor.

CAPÍTULO 2 – D. SEBASTIÃO, O REI ENCOBERTO

2.1 O Desejado

O único rei português batizado em louvor de S. Sebastião nasceu em 20 de janeiro de 1554¹, coincidindo com um momento delicado para o reino. Último dos nove filhos do Rei D. João III e de D. Catarina da Áustria, o príncipe D. João faleceu meses antes da sua esposa, D. Joana, dar à luz a D. Sebastião. A falta momentânea de um sucessor trouxe preocupação quanto ao futuro de Portugal, pois a morte do filho de D. João III e a inexistência de um herdeiro anunciavam o problema sucessório, questão agravada pelas pretensões ao trono por parte do reino de Castela².

Aos olhos de muitas pessoas, a conjuntura preocupante e a devoção popular acabaram transformando o nascimento do príncipe num evento milagroso. Não poucos súditos afirmaram ser o pequeno Sebastião um “Rei que por milagre nos foi dado³” e o “único remédio da ruína⁴”, delineando a imagem de herói-salvador que terminaria por se consolidar em dias mais desafortunados para Portugal.

Mas o nascimento do herdeiro não bastou para apaziguar os ânimos. D. Sebastião contava com apenas três anos de idade quando o rei D. João III faleceu. A regência foi então assumida pela rainha D. Catarina, de origem castelhana e irmã do imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico (rei Carlos I da Espanha). As relações da regente com o reino rival terminaram alimentando a desconfiança dos portugueses, que nela percebiam uma representante natural dos interesses castelhanos⁵.

Desde a fundação de Portugal, a preocupação quanto à manutenção da soberania em face dos interesses espanhóis era latente. Até então os lusitanos haviam enfrentado Castela com sucesso e assegurado a autonomia política, mas o clima de tensão nunca se dissipou e a lembrança de que os espanhóis eram maiores em território e em população causava inquietação. A possibilidade de um pretendente castelhano ocupar o trono assombrava a nobreza e o povo, alimentando os piores temores em relação à provável incorporação de Portugal ao império vizinho.

¹ Eduardo M. Zúquete. *Nobreza de Portugal*. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1960, p. 410.

² Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 73-74.

³ João L. de Azevedo. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947, p. 29.

⁴ Id. *ibid.*

⁵ Hermann, *op. cit.* p. 31.

Diante do quadro político vivenciado, as atenções foram fixadas no príncipe herdeiro, aclamado rei logo após a morte de D. João III. A luta política em torno da regência e da educação de D. Sebastião alimentou animosidades e cedo se distinguiram os partidários da rainha e do cardeal D. Henrique, irmão do rei falecido. A disputa de poder a respeito da educação do pequeno Sebastião era um assunto delicado sob o ponto de vista político, envolvendo a ascendência de um grupo sobre o futuro monarca. O resultado do enfrentamento foi a renúncia de D. Catarina em 1562, com a consequente assunção da regência pelo cardeal D. Henrique.

O ambiente de apreensão em torno da efetiva assunção de D. Sebastião terminou por conferir-lhe o epíteto de “o Desejado”, marcando o início da sua trajetória mítica. Contando com apenas quatorze anos de idade, D. Sebastião assumiu efetivamente o trono em 1568. Camões afirmou que D. Sebastião foi “Dado ao mundo por Deus... Para do mundo a Deus dar parte grande”⁶. O destino de Portugal sob o comando do rei seria o de “estender os domínios da Índia até aos confins do orbe, e sujeitar de todo as terras africanas”⁷. O monarca escolhido por Cristo realizaria proezas dignas dos reis Artur e Carlos Magno, pois era dado como certo que efetuar a conquista do Marrocos e, das mãos de Solimão, o Grande, recuperaria a Terra Santa⁸. O destino anunciado pelo Milagre de Ourique seria cumprido integralmente, cabendo a D. Sebastião fundar o Quinto Império universal, sucedendo os impérios Assírio, Persa, Grego e Romano, para assim estender a fé católica pelo globo⁹.

Desde a tenra idade o príncipe Sebastião esteve cercado por expectativas de viés messiânico, condicionando um ambiente estimulante às lucubrações religiosas. A educação do futuro rei coube aos jesuítas, que zelaram pela rígida formação cristã do protegido do mártir S. Sebastião. Somada à formação religiosa, D. Sebastião desenvolveu gosto peculiar pela leitura de romances de cavalaria, caçadas e treinos de combate. A misoginia também teria marcado a personalidade do rei, que pouco se empenhou para firmar contrato de casamento¹⁰.

A rigorosa educação religiosa e o apreço por contos inspirados no ciclo arturiano preparam D. Sebastião para encenar o papel esperado pelos súditos, que dele aguardavam feitos grandiosos e a recuperação dos dias de glória do rei D. Manoel, o Venturoso. Para compreender a composição desse quadro, é necessário observar o contexto anterior ao nascimento e educação de D. Sebastião. Décadas antes do problema sucessório vivido com a

⁶ Azevedo, op. cit. p. 30.

⁷ Id. *ibid.*

⁸ Idem, p. 31.

⁹ Sobre o Milagre de Ourique, cf. abaixo p. 94.

¹⁰ Hermann, op. cit. p. 85-96.

morte prematura do príncipe D. João, expectativas místicas em torno do surgimento de um rei-messias eram difundidas em Portugal. Entre os anos 1530 e 1540 circularam no reino *Trovas*¹¹ de caráter profético, cujo conteúdo anunciava o desvelar de um rei encoberto escolhido por Cristo para chefe das nações. O mito do Encoberto fala de um monarca oculto, porque arrebatado do convívio dos homens por desígnio Divino para, ao ser revelado, inaugurar a monarquia universal, anunciando o milênio e o advento do Salvador. O redator das profecias chamava-se Gonçalo Annes (ou Eanes) “Bandarra”, sapateiro da vila portuguesa de Trancoso, na Beira. Um rápido olhar sobre a biografia do profeta Bandarra tem muito a dizer sobre o contexto da época e a receptividade das *Trovas* que seriam cognominadas de “o evangelho do sebastianismo”¹².

O pouco que se sabe da vida de Bandarra se deve ao processo inquisitorial a que foi submetido, publicado por Teófilo Braga na obra *História de Camões*, de 1873¹³. O documento afirma ser o profeta “isento de mácula”, ou seja, não possuir sangue judeu, assunto significativo numa época em que os hebreus e seus descendentes eram alvo de inúmeras discriminações. João L. de Azevedo faz a ressalva de que na ocasião do processo de Bandarra os inquisidores não se detinham sobre esse aspecto com a mesma severidade demonstrada por ocasião da perseguição aos cristãos-novos suspeitos de professar a religião judaica em segredo¹⁴. Jacqueline Hermann concluiu que muitas informações levam a crer pela origem judaica de Bandarra. O sapateiro de Trancoso possuía sólido conhecimento do *Talmud*, o que demandaria um longo tempo de estudo, e era assíduo frequentador da comunidade judaica portuguesa. Segundo Hermann, talvez menos do que atestar a origem étnica do sapateiro, essas informações indiquem a sociabilidade entre cristãos-novos e cristãos-velhos à época da redação das *Trovas*, atestando a intensa circulação de ideias entre as duas comunidades¹⁵.

Bandarra “lia e escrevia”¹⁶, condição rara para um sapateiro na primeira metade do séc. XVI. O processo inquisitorial registra que o réu “fora rico e abastado”¹⁷, e que não mais gozava dessa condição, o que talvez explique ser homem letrado e ter acesso a livros. Certo é que Bandarra era dedicado leitor da Bíblia e nos textos proféticos do Antigo Testamento encontrou inspiração para redigir as *Trovas*.

¹¹ A palavra “trova” designava o texto em formato de “quadrinha”, quarteto ou estrofe de quatro versos. Hermann, op. cit. p. 52.

¹² Azevedo, op. cit. p. 9.

¹³ José van den Besselaar. “As trovas do Bandarra” in: *Revista ICALP*, vol. 4. Março de 1986, p. 14.

¹⁴ Azevedo, op. cit. p. 9 e Hermann, op. cit. p. 44.

¹⁵ Hermann, op. cit. p. 46.

¹⁶ Azevedo, op. cit. p. 10.

¹⁷ Besselaar, op. cit. p. 14.

Seja de origem humilde ou abastada, Bandarra gozava de prestígio entre judeus e cristãos de estrato social elevado, sendo frequentemente consultado sobre a interpretação da Bíblia e a realização de profecias. Os membros da comunidade judaica a ele se dirigiam como a uma “espécie de rabi”¹⁸, tratando-o como um legítimo doutor da lei mosaica¹⁹. A fama das *Trovas* espalhou-se e os vaticínios foram interpretados como o anúncio da vinda do messias que conduziria o povo hebreu a um destino glorioso²⁰. Entre os cristãos o profeta manteve relações com pessoas proeminentes, destacando-se o médico do cardeal-infante D. Afonso, Dr. Francisco Mendes²¹. De forma análoga aos judeus, os cristãos recepcionaram o sapateiro de Trancoso como um homem santo, um verdadeiro S. João Batista a anunciar a vinda de um rei redentor que conduziria Portugal à glória e à primazia entre as nações.

Oh! Quem vira já Belém,
E esse monte de Sião,
E visse o rio Jordão
Para se lavar mui bem!

[...]

... vejo grandes revoltas
Agora nas cleresias,
Porque usam de sinomias
E adoram os dinheiros,
As igrejas pardieiros, etc.

[...]

Ah! quantos há maus noviços
Nessa ordem episcopal!

[...]

Não vejo fazer justiça
A todo o mundo em geral

Que agora a cada qual
Sem letras fazem doutores,
Vejo muitos julgadores
Que não sabem bem nem mal

[...]

Notários, tabeliães
Tem o tento em apanhar.

¹⁸ Hermann, op. cit. p. 45.

¹⁹ Azevedo, op. cit. p. 10.

²⁰ Idem, p. 11-12.

²¹ Besselaar, op. cit. p. 14-15.

Vê-los-eis a porfiar
 Sobre um pobre ceitel.
 E rapar-vos por um mil
 Se vo-los podem pagar²².

As *Trovas* criticavam o clero e a justiça, denunciando abusos e anunciando mudanças para breve. Ao rei encoberto caberia desfazer injustiças e converter os povos à fé no único e verdadeiro Deus. Escolhido por Cristo para inaugurar a monarquia universal, o rei assumiria a liderança das nações cristãs, convertendo-se no imperador de mil reis.

Este rei tem tal nobreza
 Qual eu nunca vi em rei:
 Este guarda bem a lei
 Da justiça e da grandeza

[...]

Os outros reis mil contentes
 De o verem imperador;

[...]

Todos terão um amor,
 Gentios como pagãos,

[...]

Servirão um só senhor,
 Jesus Cristo que nomeio,
 Todos crerão que já veio
 O ungido do Senhor.

[...]

Tudo quanto aqui se diz
 Olhem bem as profecias
 De Daniel e Jeremias,
 Ponderem nas de raiz²³

Guiado por um “bom Rei Encoberto”, Portugal cumpriria o desígnio divino de vencer os inimigos da fé cristã. De pequeno reino, seria convertido no maior de todos, “leão” destemido a perseguir e vencer o “porco selvagem”.

Já o Leão é esperto
 Mui alerta
 Já acordou anda caminho

²² *Trovas*, estrofe CXIV, cit. por Azevedo, op. cit. p. 13.

²³ *Idem*, p. 15-16.

Tirárá cedo do ninho,
 O Porco, e é muito certo
 Fugirá para o deserto
 Do Leão, e seu bramido
 Demonstra que vai ferido
 Desse bom Rei Encoberto²⁴.

As profecias despertaram nos portugueses a esperança de ver o reino retornar aos dias de prosperidade do império manuelino, criando a expectativa de unificar e liderar a cristandade rumo à vitória contra os inimigos da Igreja, sonho caro aos cruzados. Vencidos os povos inimigos de Cristo, um reino de felicidade e abundância seria estabelecido, pondo fim aos males terrenos sob a justiça infalível de Deus. Mas a importância galgada por Bandarra entre cristãos-velhos e novos não seria tolerada pelos censores. O Santo Ofício subjugou-o, impondo-lhe o auto de fé. O profeta salvou a própria vida, abjurando os seus erros e se comprometendo a não mais ler, escrever e divulgar coisas atinentes a Bíblia²⁵. O Santo Ofício proibiu a divulgação e leitura das *Trovas*, o que, entretanto, não foi suficiente para evitar que os textos do sapateiro de Trancoso continuassem a circular.

Sobre a origem das profecias, Azevedo demonstrou que a expectativa do advento de um rei encoberto não surgiu da pena de Bandarra. Textos de sentido profético e messiânico também foram difundidos no reino vizinho, alimentando um clima de exaltação mística. Em 1520 circulavam em terras castelhanas profecias similares às de Bandarra, algumas atribuídas a S. Isidoro, que no séc. VII foi o arcebispo de Sevilha, e outras ao mago Merlin da legenda arturiana²⁶. Ao gosto do profetismo lusitano, os presságios sugeriam a derrocada de um rei castelhano e a assunção de um príncipe português ao trono espanhol²⁷.

Tudo leva a crer que Bandarra redigiu as *Trovas* tendo como fonte de inspiração não só a Bíblia, mas os textos proféticos que circularam na Espanha, uma vez que tinha conhecimento do conteúdo do oráculo atribuído a S. Isidoro. Sobre essa afirmação, na correspondência entre o Dr. Francisco Mendes e o sapateiro de Trancoso há referência à interpretação de uma trova atribuída ao monge cartuxo Pedro Frias²⁸, a qual se reporta às profecias de S. Isidoro. A hipótese é reforçada diante da constatação de que os textos proféticos espanhóis, antes da redação das *Trovas*, aludiram ao tema do leão (os reinos cristãos), do porco (os reinos islâmicos) e do rei encoberto.

²⁴ Idem, p. 17.

²⁵ Hermann, op. cit. p. 45.

²⁶ Azevedo, op. cit. p. 17-18.

²⁷ Idem, p. 18.

²⁸ Besselaar, op. cit. p. 15.

Reynara un Leon provado
 En la provencia de Espanna,
 Sera fuerte é apoderado
 Sennor de muy grande campanna.

[...]

El otro leon dormiente
 Aquel rrey fue su natural
 Que rrenó en el Poniente
 Que chamam de Portugal.

[...]

El puerco sera bençido,
 Escapara de la muerte,
 A Marruecos sera bolvido
 Com muy gran desonra fuerte.

[...]

Salir-se ha el puerco espin,
 Sennor de la grand espada,
 De tierras de Benamarin
 Ayuntara grande albergada.

[...]

Estas palavras apuestas
 De los leones e puerco espin
 Asi como ssom compuestas
 Profetisolas Merlin²⁹.

Em Portugal e Espanha eram compartilhadas expectativas de conteúdo messiânico similares, indicando que o tema do Encoberto pode ter sido comum a cultura dos povos ibéricos. À semelhança de outros mitos difundidos na Europa, é crível que a espera por um herói-salvador fez parte da tradição popular espanhola e portuguesa. Assim, as ressignificações próprias do contexto histórico transformaram o herói no rei Encoberto, personagem destinado a unir os cristãos e preparar a segunda vinda de Jesus.

O imaginário ibérico fundamentado nos textos proféticos, com destaque para o Livro de Daniel e o Apocalipse de S. João, assentou o caminho para a formulação e recepção do mito sebastianista. O contato direto com a cultura hebraica também possibilitou a apropriação de símbolos que fundamentaram o messianismo português. A perseguição desencadeada aos

²⁹ “Crónica em redondilhas”. Cf. Teófilo Braga, *História de Camões*. Porto, 1847, p. 325 e ss. Cit. por Azevedo, op. cit. p. 17-18 - ver nota de rodapé.

judeus na Espanha no séc. XV atraiu para Portugal milhares de refugiados³⁰, os quais trouxeram na bagagem as suas tradições mitológicas, material recepcionado com entusiasmo por profetas portugueses e interpretes de oráculos.

Assentada numa tradição profética anterior às trovas de Bandarra, a expectativa do advento de um rei identificado como o “Imperador dos Últimos Dias” se fazia presente na cultura portuguesa. A ascensão ao trono de um soberano ungido por Deus e investido de poderes sobrenaturais marcaria o advento de mil anos de felicidade³¹. Diversos monarcas europeus foram escolhidos para inaugurar o “Reino do Milênio”. Carlos Magno, imperador dos francos, Frederico II, do Sacro Império Romano-Germânico e o lendário rei Artur são os mais lembrados.

O rei escolhido por Deus seria apartado dos seus súditos de forma abrupta. Morto em batalha ou por doença, ou desaparecido num desastre, o rei-messias era considerado refugiado, recluso ou “encantado”³² numa montanha ou ilha. Um Exército ou Armada integrado ao reino encantado aguardava o comando do herói para no momento devido instituir o milênio. Em cumprimento a um mandato divino, o soberano dos Últimos Dias deveria primeiramente se purgar das imperfeições morais, recolhendo-se para se santificar, assim como do seu povo era exigido a expiação dos pecados, condição satisfeita pelas consequências nefastas advindas da ausência do rei³³.

No findar do séc. XII, o abade calabrês Joaquim de Fiore (Gioacchino de Fiore) formulou uma interpretação da escatologia que iria ganhar inúmeros adeptos e marcar sobremodo o imaginário ocidental. Credo agir sob inspiração divina, o abade interpretou que a história se dividia em três fases, tempos ou eras: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. A divisão trinitária, em conciliação com o pensamento de S. Agostinho, seria por sua vez subdividida em sete “idades”, correspondendo à interpretação cristã do simbolismo da semana, os sete dias que reuniam o tempo de criação do mundo e do descanso de Deus. A subdivisão nas sete idades estaria caracterizada pela relação dos homens para com o Criador ao longo da história. A era do Pai dividia-se em cinco idades: a da criação, a de Noé, a de Abraão, a do reino de Judá, e a dos profetas/exílio na Babilônia. A era do Filho

³⁰ Hermann, op. cit. p. 35 e ss.

³¹ Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17 e 36-40.

³² Ao longo do texto, a expressão “encantado” surgirá com mais de um sentido. O termo se refere a sortilégio ou encantamento mágico (p.ex. vinho encantado, espada encantada) e, a par dessa definição, é correlato a Encoberto, referindo-se a um rei corporalmente arrebatado para habitar nas regiões celestiais ou numa ilha, montanha ou rocha encantada. Sobre o arrebatamento na tradição cristã, cf. Johannes B. Bauer (org.). “Arrebatamento”, cf. *Dicionário Bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

³³ Ana P. T. Megiani. *O jovem rei Encantado*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003, p. 32-41.

corresponderia à sexta idade, o tempo presente inaugurado por S. João Batista e estabelecida por Cristo. A era do Espírito Santo se revelaria na sétima idade, tempo do porvir, inaugurando o repouso conferido pela graça maior de Deus³⁴.

Joaquim de Fiore não liderou nenhum movimento messiânico ou milenarista. A interpretação da Bíblia oferecida pelo abade não tinha o propósito de promover a expectativa no advento de um rei-messias e não fez alusão ao tema dos mil anos que caracterizam o milenarismo. Mas a interpretação da escatologia bíblica sobre o modelo trinitário ganhou notoriedade e acabou assimilada e ressignificada em sintonia com outras crenças e expectativas. Com o passar dos séculos, as novas interpretações tenderam a mudar o sentido original do pensamento joaquinista, ajustando o tema ao profetismo ibérico. A escatologia atribuída a Joaquim de Fiore cruzou a península ibérica, chegando a Portugal em meados do séc. XIII³⁵. Como que contribuindo para preparar o terreno ao sebastianismo, o pensamento inspirado na doutrina trinitária do abade calabrês ganhou espaço entre eruditos e populares, reunindo-se a um patrimônio composto por tradições místicas diversas.

Constituindo o mosaico cultural luso, somou-se ao imaginário português o simbolismo dos contos cavaleirescos. O romance cortês que compõe as novelas de cavalaria encontrou inspiração nas canções de gesta da Idade Média, que ao longo dos anos agregaram narrativas lendárias, modificando-se até alcançar a Idade Moderna. As lendas do ciclo arturiano chegaram à população portuguesa por meio desses romances, permitindo que o povo se pusesse a par de temas relacionados ao mito do herói rei Artur, do Santo Graal e das fantásticas realizações do mago Merlin³⁶.

Observar a reinterpretação da história lusa também tem muito a informar sobre a constituição do mito sebastianista. De acordo com o mito fundador do reino, em 25 de julho de 1139, dia consagrado a S. Tiago, D. Afonso Henriques teve uma visão ao se preparar para a batalha contra os mouros. Cristo teria anunciado a D. Afonso a vitória dos portugueses em Ourique, alertando sobre o significado dos sucessos e infortúnios futuros. A lenda do Milagre da Batalha de Ourique aparece tardiamente, ganhando forma nos séc. XV e XVI, fabulação que atendeu a euforia contagiante, característica do período das Grandes Navegações³⁷. A genialidade dos navegadores e a determinação dos portugueses foram

³⁴ Jean Delumeau, op. cit. p. 43. Sobre o joaquimismo, cf. Vicente Dobroruka. “Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiori” in: idem. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 77-97.

³⁵ Megiani, op. cit. p. 44.

³⁶ Idem, p. 58-78.

³⁷ Sobre o Milagre da Batalha de Ourique, cf. Megiani, op. cit. p. 96-108 e Hermann, op. cit. p. 23-24.

louvadas em sermões religiosos, composições musicais e livros. A crença de que o Milagre de Ourique tudo anunciou foi assimilada por um povo orgulhoso dos feitos além-mar e receptivo ao profetismo, tema que não passaria despercebido quando do declínio do reino.

No reinado de D. Sebastião, quando já se distanciavam os tempos áureos das conquistas além-mar, nova versão do “Milagre de Ourique” foi divulgada. Cristo teria alertado D. Afonso Henriques para o período de provações a partir da assunção do décimo sexto rei, coincidentemente D. Sebastião³⁸. A data de divulgação da nova versão do milagre é incerta, não sendo possível situá-la quando do reinado de D. Sebastião ou após o seu término. O mito fundador se ajustou de acordo com os anseios vivenciados em cada contexto histórico. Para o cristão nada seria mais coerente do que se resignar perante a vontade divina, manifestada de antemão pelo próprio Cristo. Os reis eram percebidos como instrumentos do infalível poder de Deus sobre os homens, nada escaparia a Sua onipotência, e o destino de D. Sebastião já estaria traçado nos primórdios da formação de Portugal.

A conjuntura política portuguesa durante o reinado de D. Sebastião configurou um ambiente pessimista e a busca por soluções à moda das cruzadas passou a ser considerada. Nos tempos de D. João III, os portugueses assistiram ao abandono dos entrepostos comerciais situados nas costas africanas. Outrora motivo de orgulho, as conquistas passaram a representar um fardo para o erário régio e a única solução percebida era desvencilhar-se de pontos de difícil manutenção. O desgosto com essa situação agravou-se diante da ampliação do poder bélico e do sucesso comercial espanhóis. A vitória alcançada contra os turcos na Batalha de Lepanto, em 1571, conferiu à frota castelhana o título de “Invencível Armada”³⁹, distinção que passou a fazer sombra às forças navais portuguesas. A abundância em ouro e prata da coroa espanhola, provenientes das colônias americanas, igualmente era motivo de ressentimento, visto que Portugal havia se adiantado nas navegações e conquistas, mas as vantagens iniciais diluíam-se progressivamente.

Diante de um contexto carregado de insatisfação e temor, D. Sebastião adotou uma política favorável à retomada das possessões africanas. Para a realização dessa empreitada política e comercial, o rei aliou propósitos religiosos, conseguindo do Papa Gregório XIII benefícios financeiros, a exemplo da captação de rendas eclesiásticas em favor da coroa, a

³⁸ Sobre a nova versão do Milagre de Ourique, cf. Lucette Valensi. *Fábulas da memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994, p. 141-146.

³⁹ Hermann, op. cit. p. 32.

apropriação de bens dos cristãos-novos em desfavor do Santo Ofício, e as vantagens e isenções conferidas pela bula papal de “cruzada”⁴⁰.

Os planos do rei D. Sebastião atendiam a retomada do projeto colonial, contando com o apoio da maioria da nobreza e dos mercadores abastados. O otimismo que começou a se delinear estimulou a crença no destino manifesto do reino, fazendo com que para alguns as profecias de Bandarra passassem a fazer sentido. Porém a atitude aparentemente viril do rei disfarçava um homem de saúde frágil e negligente com a necessidade de firmar um contrato de casamento que assegurasse um sucessor para o trono⁴¹. A construção da imagem do herói passava distante da realidade palaciana e logo a personalidade do rei iria definir o destino de Portugal.

Os planos seguiram o curso conforme planejados, mesmo diante de dificuldades que não recomendavam a precipitação, a exemplo da resistência inicial do rei espanhol em fornecer o apoio solicitado. A mobilização de recursos esgotou a capacidade de arrecadação do reino, que terminou por contrair vultosos empréstimos⁴². D. Sebastião partiu para o Marrocos em 24 de junho de 1578, acompanhado da maioria da nobreza e por 15 mil soldados. Na manhã de 4 de agosto o rei investiu contra as forças do xerife Almélque em Alcácer Quibir, na batalha que foi considerada por Fernand Braudel a “Última Cruzada da Cristandade mediterrânea”⁴³.

Cronistas afirmaram que, desde o princípio da campanha, a intransigência do rei teria dados sinais de que a luta não correria bem. D. Sebastião fizera pouco caso dos conselhos dos seus capitães e, numa atitude irresponsável, determinou arremeter as tropas deserto adentro para enfrentar forças numericamente superiores. Os princípios da guerra africana determinavam que as forças militares em terra jamais se colocassem fora do alcance de apoio de fogo e suprimento conferidos pela Armada, em especial no tocante à oferta de água. O rei não atentou para os princípios militares, selando o destino de seus comandados. À frente das tropas, D. Sebastião enfrentou um inimigo determinado e consciente da possibilidade de alcançar a vitória. Ao fim dos combates, o rei desapareceu e os portugueses estavam dizimados, incluído nesse saldo alguns integrantes da alta nobreza e inúmeros outros de linhagem nobre, mortos sem deixar descendência.

O reino de Portugal entrou em declínio. Os recursos militares foram esgotados e as dívidas contraídas limitaram qualquer oportunidade de recuperação em curto prazo. O povo

⁴⁰ Idem, p. 111.

⁴¹ Idem, p. 82-85.

⁴² Idem, p. 111.

⁴³ Cit. por Valensi, op. cit. p. 14.

perdera o seu rei Desejado contando apenas 24 anos de idade e a nobreza enfraquecida assistiria em breve a entrega da coroa às mãos espanholas. O infortúnio de D. Sebastião era a certeza da tragédia portuguesa. Admirado por muitos que nele vislumbravam o rei-messias e o homem determinado a erguer Portugal, seria igualmente odiado e vilipendiado por gerações que o consideraram um rei insensato e soberbo.

2.2 O Encoberto

D. Sebastião morreu no desfecho da batalha de Alcácer Quibir. O corpo foi posteriormente recuperado e repatriado graças ao auxílio dos espanhóis, sendo submetido às exéquias devidas a um soberano. Mas as honras fúnebres longe de convencer os súditos da morte do Desejado terminaram por estimular a crença de que ele havia desaparecido e que o enterro não passava de um embuste. O epitáfio do túmulo reconhecia a fama gozada pelo rei, registrando a expectativa que o cercava.

CONDITUR HOC TUMULO, SI VERA FAMA, SEBASTUS
 QUEM TULIT IN LYBICIS MORS PROPERATA PLAGIS
 NEC DICAS FALLI REGEM QUI VIVERE CREDIT
 PRO LEGE EXTINGTO MORS QUASE VITA FUIT⁴⁴

Se pudermos dar crédito à fama, este túmulo conserva os restos de Sebastião, morto nas plagas africanas. Mas não digas que é falsa a opinião dos que acreditam que esse rei ainda vive, porque a glória póstuma foi para ele como uma nova vida⁴⁵.

A ausência de um herdeiro desencadeou imediata disputa pela sucessão. O cardeal D. Henrique foi aclamado rei, mas era idoso para os padrões da época e não conseguiu a dispensa do celibato em tempo de firmar contrato de casamento. D. Henrique faleceu aos 68 anos de idade em 31 de janeiro de 1580, mesmo dia e mês do seu nascimento. D. Antônio, Prior de Crato, empenhou-se na disputa pela coroa, mas foi vencido pelo direito sucessório do filho de Carlos V, o rei espanhol D. Felipe II (Felipe I de Portugal). O temido domínio espanhol confirmou-se. A Espanha manteria a União Ibérica de 1580 a 1640, e apesar de Portugal assegurar considerável autonomia administrativa e preservar as possessões ultramarinas, o sentimento geral era de frustração. Além do orgulho ferido, a mudança significou novos ajustes para a política externa portuguesa, trazendo sérias consequências para o campo

⁴⁴ Cf. Valensi, op. cit. p. 34-35.

⁴⁵ Id. ibid. Ver livre tradução na nota de rodapé.

diplomático e repercussões econômicas, a exemplo do conflito desencadeado com a poderosa Holanda, inimiga declarada da Espanha.

As profecias discorreriam sob a escolha de um rei português para líder dos povos cristãos. Mas a derrota na conquista do Marrocos e a situação calamitosa do reino contradiziam o conteúdo das prédicas. Evidenciando a sua plasticidade, o profetismo revelou-se um instrumento poderoso para mobilizar a vontade da nação e estimular a convicção de que dias grandiosos estariam por vir. Uma nova versão do Milagre de Ourique foi anunciada, asseverando que o tempo de provas a que estava sendo submetido o reino era previsto. O imperador de Cristo não concluiria os seus desígnios sem antes ser submetido às provações que o talhariam para a empreitada divina. Da mesma forma, os portugueses não deveriam esperar o advento de uma época de felicidades sem antes padecer a expiação dos pecados e alcançar a purificação. Tudo correria em conformidade com os desígnios do Altíssimo e os tempos sombrios exigiam resignação.

D. Sebastião não teria morrido, apenas se encontrava incógnito. O corpo supostamente enterrado em Portugal não passaria de um arranjo dos asseclas do rei espanhol, temerosos do retorno do Desejado. O destino do rei logo seria revelado. O povo deveria estar pronto para recepcioná-lo e assumir o lugar ao lado do imperador dos Últimos Dias. A ausência momentânea do monarca revelava a autenticidade das profecias e não o contrário. A esperança e a fé se combinaram para consolidar novas expectativas e nomeou-se, definitivamente, o rei de “o Encoberto”, em franca alusão às profecias de Bandarra.

A legenda sebastianista começava a ganhar forma e no nobre português D. João de Castro encontrou o apóstolo mais dedicado. No início do movimento de resistência à ocupação castelhana ao trono, Castro tomou partido a favor de D. Antônio e chegou a compor a pequena corte do pretendente, organizada na Inglaterra⁴⁶. Em meados de 1587, o fidalgo Castro, considerado por Oliveira Martins o S. Paulo da religião portuguesa⁴⁷, encontrou o seu caminho para Damasco. Ponderando a respeito da relação de textos proféticos com o destino do reino, Castro percorreu material do mais variado, incluindo os profetas do Antigo Testamento, o abade Joaquim de Fiore, prédicas atribuídas a Merlin e a S. Isidoro, e concluiu que o futuro de Portugal estava nas mãos do rei Encoberto e não de um pretendente da nobreza portuguesa⁴⁸.

⁴⁶ Azevedo, op. cit. p. 34.

⁴⁷ Valensi, op. cit. p. 155.

⁴⁸ Azevedo, op. cit. p. 35-37.

Para D. João de Castro, tudo era coerente com as escrituras e bastava ter paciência para assistir ao desvelar do rei. Os portugueses estavam enfrentando o tempo de infortúnio anunciado nas profecias e para breve se aguardava o tempo de “bonanças e venturas”⁴⁹. Tudo seria simples de se compreender. Se os vaticínios alertaram para a derrocada do reino e o sofrimento da população, o que se cumpriu, como poderia o mesmo texto estar errado sobre o retorno do rei e a recuperação do trono?

Castro não ficou satisfeito em apenas interpretar as profecias e logo passou a fazer campanha anunciando para breve o retorno de D. Sebastião. O profeta chegou a prever para 1598⁵⁰ a volta do Desejado. Mas, mesmo entre portugueses inimigos de Espanha e simpáticos a D. Sebastião, não se encontravam pessoas dispostas a dar crédito às especulações sobre o retorno milagroso do rei. A pregação de Castro foi recebida com desprezo. O profeta do sebastianismo não desanimou e comparou a sua situação ao sofrimento dos apóstolos, pois, afirmava, não teria assumido a convicção no retorno do rei D. Sebastião senão por inspiração divina e seria natural que enfrentasse perseguições e escárnio⁵¹.

O caminho seria duro e, a exemplo dos primeiros seguidores de Cristo, o profeta Castro deveria conservar a fé na sabedoria dos desígnios do Senhor. Como que recompensado após várias decepções, o sonho parecia se concretizar. Um desconhecido surgiu em Veneza e alegou ser o desaparecido D. Sebastião, mobilizando simpatizantes e recursos pela causa. Castro logo acudiu o pretendente, que no final terminou desmascarado, a exemplo de outros postulantes ao cargo que surgiam em busca dos benefícios auferidos dos crédulos⁵².

Apesar das decepções, Castro conseguiu angariar adeptos que dariam continuidade à pregação. O profeta do sebastianismo faleceu esquecido e na absoluta miséria, mas deixou como herança considerável produção literária dedicada ao rei Encoberto, totalizando 24 volumes, dos quais dois foram impressos, com destaque para o *Discurso da Vida do Rey Dom Sebastião*, publicado em Paris em 1602⁵³.

Outros adeptos do rei Encoberto fariam fama. O matemático, alquimista e médico cristão-novo Manuel Bocarro Francês foi um dos mais entusiasmados pregadores do sebastianismo. Numa construção simbólica que anunciava a pregação mística, Bocarro

⁴⁹ Idem, p. 38.

⁵⁰ Idem, p. 42.

⁵¹ Idem, p. 40.

⁵² Sobre os falsos D. Sebastião, cf. Hermann, *No reino do desejado*, op. cit. p. 249-273 e Valensi, op. cit. p. 115-124.

⁵³ Hermann, op. cit. p. 75.

afirmava que o Desejado não teria morrido em batalha, pois permanecia vivo “não porém em pessoa, mas no sangue de sua raça”⁵⁴.

A exemplo de Castro, o médico Bocarro fixou uma data para a realização das profecias. Cem anos após o nascimento de D. Sebastião se apresentaria o rei previsto nas *Trovas* de Bandarra. O médico chegou a identificar em D. Teodósio, Duque de Bragança, o imperador destinado a sujeitar os muçulmanos e inaugurar o Quinto Império⁵⁵. Na prédica *Estado astrológico*, parte integrante da obra *Anacephaleosis da monarquia lusitana*, Bocarro dava conta das realizações futuras, material que apresentava não sem o cuidado de inserir passagens que amenizavam o tom profético, como que para se resguardar das garras do Santo Ofício.

Muitos perecerão, se não me engano
Reinos do mundo, o Polo o significa,
Mas o famoso império lusitano
Livre do Ocaso eterno se amplifica.

O do Gento, Mouro, o do Otomano,
Que incensários a Lucifer dedica,
Sujeito ao forte Luso brevemente,
Verás que adora a Cristo omnipotente.

Verás um só Pastor, um só rebanho
Que o sucessor de Pedro só proveja,
Nem na terra nem no líquido estanho
Impugnará ninguém a Madre Igreja;
O ser de Portugal será tamanho
Que o mundo todo nele só se veja,
Império do universo sumo e grande
Para que seu Monarca todo o mande.

[...]

Assim que não entendas, que o que canto,
Profecia é divina, e verdadeira;
Porque pode dispor o eterno santo
As coisas, se quiser, de outra maneira/
Mas para que, com lágrimas e pranto,
Com santa contrição, como dor inteira,
Peçais a Deus perdão do mal que ouvistes,
Dos astros vos predisse os fados tristes⁵⁶.

O sebastianismo também percorreu as possessões portuguesas, ganhando seguidores entre os colonos e os naturais da terra. No Brasil difundiu-se que o Pe. José de Anchieta, ao

⁵⁴ Cf. Azevedo, op. cit. p. 55.

⁵⁵ Id. ibid.

⁵⁶ Idem, p. 55-56.

ser informado do desastre de Alcácer Quibir, afirmou que o rei estaria são e salvo e logo voltaria para o reino⁵⁷. Maria I. P. de Queiroz verificou que entre os colonos e degredados havia adeptos do sebastianismo:

Da existência de um pelo menos temos prova concreta, pois foi denunciado, em 1591, ao Santo Ofício, na Bahia. Tratava-se de um Gregório Nunes, ‘meo framengo filho de framengo e de cristã nova’, o qual, sabedor das Trovas, ‘as dezia pelo Mexias, esperando inda por ele [...]’⁵⁸

As fabulações eram correntes, testificando que o rei fora definitivamente incorporado ao patrimônio lendário português. Visões a respeito de D. Sebastião comandando uma Armada celestial eram difundidas na metrópole e colônias. Padres teriam consultado textos outrora ocultos que continham oráculos versando sobre o retorno do Desejado. E para confirmar esses prognósticos, ninguém menos do que o próprio D. Sebastião teria se manifestado nos territórios coloniais, anunciando para breve a vitória portuguesa perante a dominação espanhola⁵⁹.

D. Sebastião converteu-se num herói mítico idealizado para atender Portugal nos momentos de angústia e sofrimento. No comando de um Exército ou Armada, o monarca retornaria sempre pronto a atender as expectativas políticas e religiosas do momento. Nada lhe seria interdito, bastava a fé dos súditos para que grandes proezas fossem realizadas. A devoção religiosa e uma forma de “nacionalismo” setecentista se somaram num mito destinado a manter viva a esperança de que a coroa retornaria às mãos de um legítimo rei português, pondo fim à humilhação do povo lusitano.

Logo que se organizou, o movimento contra o domínio espanhol encontrou no sebastianismo uma poderosa arma de propaganda. Responsáveis por educar o rei D. Sebastião e promover o mártir homônimo (protetor do rei) em Portugal, os inicianos não descansariam sem antes ver um rei legitimamente português assentado no trono. O Pe. Antônio Vieira foi um dos adeptos mais fervorosos da causa da restauração e difusor do sebastianismo reeditado de acordo com as necessidades do contexto político.

Em janeiro de 1634 o Pe. Vieira proferiu o “Sermão de S. Sebastião⁶⁰” na igreja em homenagem ao santo, em Acupe, Bahia. Fazendo uso de vigorosa retórica, onde o jogo de palavras evoca um santo encoberto, sugerindo, para algumas pessoas, uma possível analogia

⁵⁷ Azevedo, op. cit. p. 64 e Valensi, op. cit. p. 164.

⁵⁸ Maria I. P. de Queiroz. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2003, p. 218.

⁵⁹ Azevedo, op. cit. p. 64 e Valensi, op. cit. p. 164-165.

⁶⁰ Antônio Vieira, “Sermão de S. Sebastião” in: *Sermões do Padre Antônio Vieira*. Tomo IX. Lisboa: J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes Editores, 1856, p. 220-234. <<http://books.google.com.br/books>>. 03/2011.

ao rei, o Pe. Vieira deu voz às angústias do reino e clamou pela intervenção do bem-aventurado Sebastião. Na construção da argumentação, Vieira iniciou a pregação discorrendo sobre o gozo da bem-aventurança, esclarecendo que a do Céu é descoberta e visível, e que a da terra é invisível e encoberta. No Céu a glória revela os bem-aventurados, na terra as penas os encobrem, e assim viveu “aquelle famoso encoberto [...] o illustrissimo e invictissimo confessor de Christo, S. Sebastião. Ó divino bemaventurado! Ó divino encoberto!”⁶¹.

Vieira amparou a argumentação invocando quatro considerações, num encadeamento “lógico” ao gosto barroco. Primeiro, Sebastião é encoberto porque encobriu a realidade da vida debaixo da opinião da morte, visto que na percepção de todos foi morto pelas setas dos algozes, mas na verdade estava vivo, pois recuperado milagrosamente do terrível suplício⁶². Vieira recorreu a exemplos extraídos da Bíblia para conferir autoridade ao raciocínio. Isaac certamente seria dado por morto aos olhos de quem apenas tivesse conhecimento da preparação do sacrifício, pois, desinformado do desenrolar dos fatos, presenciaria as cinzas do cordeiro, tomando-as como cinzas do filho primogênito de Abraão⁶³. José era o exemplo mais perfeito, pois dado como morto pelo pai, estava vivo (encoberto) no Egito e por determinação de Deus alcançou a glória e os favores do Faraó, somente se revelando ao pai e aos irmãos no momento oportuno ao cumprimento dos desígnios do Senhor⁶⁴. Jonas ao ser engolido pela baleia foi considerado morto, mas ao desembarcar da errante “ilha encoberta”⁶⁵ revelou-se que apenas esteve oculto nas entranhas da criatura.

A segunda consideração da argumentação do Pe. Vieira foi que S. Sebastião encobriu a aparência da morte na realidade da vida⁶⁶. Refeito do primeiro martírio, o santo enfrentou Diocleciano pela segunda vez. O imperador determinou novo suplício e, cumprida a sentença, os soldados verificaram que Sebastião estava morto. Mas, segundo Vieira, o santo estava morto apenas aos olhos dos néscios, que desconheciam que aqueles que morrem por Deus “só passam pela morte na apparencia, e sempre conservam a vida na realidade. Na apparencia para os olhos da carne são mortos; na realidade para os olhos do espirito são vivos”⁶⁷.

Depois (terceira consideração) esteve Sebastião encoberto na fé e encoberto nas obras, porque “parecia um capitão que militava debaixo das aguias romanas, e era um soldado que

⁶¹ Idem, p. 221-222.

⁶² Idem, p. 222-223.

⁶³ Idem, p. 224-225.

⁶⁴ Idem, p. 225.

⁶⁵ Idem, p. 226.

⁶⁶ Idem, p. 227.

⁶⁷ Idem, p. 229.

servia debaixo da bandeira da cruz”⁶⁸. Assim encobriu a verdade da fé com a política das obras, pois parecia dar a Cesar o que é de Cesar, mas dava a Deus o que é de Deus⁶⁹. E por fim (quarta consideração) encobriu a política das obras debaixo da dissimulação da fé, exercendo a fé em Cristo em segredo, contra a fé do imperador, que professava em público, “concordando as cautelas do político com a sinceridade christã; servindo no mesmo tempo a dois senhores encontrados; e sendo homem de duas fés, sem ser infiel a nenhuma dellas”⁷⁰.

Defensor de Portugal no Céu, o “Divino Sebastião encoberto” pode ter sido identificado, por parcela da audiência do Pe. Vieira, com D. Sebastião. A possível associação entre o santo e o rei pelo público revelaria uma relação sincrética entre os dois personagens: um santo encoberto e um rei bem-aventurado. Não é assunto para um breve reflexão afirmar que essa tenha sido a intenção do pregador, pois é reconhecido que o Pe. Vieira não comungava das opiniões dos adeptos da versão original do retorno do rei. Para Vieira o Encoberto das *Trovas* de Bandarra seria outro nobre português e não mais o Desejado D. Sebastião⁷¹. Razões práticas certamente não faltaram para empreender o ajuste do mito, afinal, que partidário da restauração vislumbraria sucesso no aguardo de um rei desaparecido há décadas se o momentourgia apresentar um pretendente ao trono?

Houve quem se mantivesse fiel a versão original do sebastianismo mesmo em face das necessidades do momento e, compondo esse grupo, destacou-se o Pe. Alexandre do Couto, que à época da dominação holandesa no nordeste brasileiro escreveu o *Brado do Encoberto*, apologia ao retorno do rei D. Sebastião⁷². A substituição se impôs, ajustando o mito ao contexto histórico, mas D. Sebastião não seria esquecido.

Em 1640 a aguardada restauração concretizou-se com a aclamação de D. João IV. O evento foi saudado como uma vitória política em cumprimento das profecias de Bandarra. Para muitos súditos, o advento de um rei-messias era fato consumado e o grupo de apoio ao novo rei soube tirar proveito dessa situação. Décadas de insegurança e declínio do reino haviam chegado ao fim e era necessário firmar a nova linhagem. O sapateiro de Trancoso foi reconhecido postumamente, passando a receber o tratamento dirigido a um santo. Os restos mortais do profeta foram transladados para um túmulo digno da sua notoriedade e tornaram-se alvo da devoção popular, convertendo-se em verdadeiras relíquias. No epitáfio do profeta

⁶⁸ Idem, p. 230.

⁶⁹ Idem, p. 231.

⁷⁰ Idem, p. 233.

⁷¹ Azevedo, op. cit. p. 70.

⁷² Idem, p. 100.

constava: “Aqui jaz Gonçalo Eanes Bandarra, natural desta vila, que profetizou a restauração deste reino, e que havia de ser no ano de 1640, por el-rei D. João IV, nosso senhor”⁷³.

O Quinto Império seria enfim inaugurado, tendo à frente um rei português. A condenação do Santo Ofício terminou por perder efeito prático e caiu no esquecimento. Bandarra foi reconhecido como herói e se aventou iniciar o processo de canonização. As *Trovas* passaram a circular publicamente, resultando no estímulo de um ambiente propício à formulação de novas interpretações, anunciando-se milagres e sinais do céu⁷⁴. A memória de Bandarra foi alvo de ativa exploração, atendendo à devoção popular e aos interesses políticos na difusão da crença de que o rei D. João IV foi escolhido por Deus. A acolhida do profeta foi tamanha que a título de recompensa um dos seus descendentes recebeu o privilégio de administrar uma capela e dela auferir renda, graça concedida pelo próprio rei D. João IV⁷⁵.

O Pe. Vieira caiu nas graças do rei e os inicianos viveram um momento áureo. Mas os desígnios divinos retardariam o cumprimento integral das profecias. O Restaurador D. João IV, fundador da dinastia de Bragança, faleceu em 6 de novembro de 1656, deixando o filho Afonso como legítimo herdeiro.

2.3 O retorno do Encoberto

Após a morte de D. João IV, os seguidores do cristianíssimo D. Sebastião reforçaram a crença de que o Restaurador não passou de um preposto do verdadeiro Encoberto. D. João IV haveria de ressuscitar, mas “não passaria de um precursor, – um pré-messias, como João Batista o fora de Jesus, – sendo D. Sebastião o enviado verdadeiro que mais tarde ainda devia regressar”⁷⁶.

O sebastianismo resistiu, mas teve que competir com o joanismo, versão do mito inspirada no pensamento do Pe. Vieira. A adaptação do mito ao contexto histórico e às expectativas do grupo foi essencial para a sua sobrevivência. Olhar as variações de um mesmo mito reforça a convicção de que o patrimônio simbólico de uma sociedade é inalienável, porque necessário à instituição da ordem social. O Encoberto é português, não necessariamente D. Sebastião.

⁷³ Azevedo, op. cit. p. 76.

⁷⁴ Idem, p. 76-80.

⁷⁵ Idem, p. 76.

⁷⁶ Maria I. P. de Queiroz, op. cit. p. 218.

Obviamente, nem todas as pessoas compartilhavam da mesma expectativa. Para aqueles que zombavam dos sebastianistas bastava concluir que depois de tantas décadas seria improvável que D. Sebastião, mesmo que tivesse sobrevivido à batalha no Marrocos, ainda se encontrasse com vida. Mas isso não era visto pelos prosélitos do sebastianismo como um sério impedimento, afinal, homens não haviam ultrapassado uma centena de anos de vida? Acreditava-se que na França um homem alcançou os 300 anos e na Índia outro chegou aos 400 anos⁷⁷. Por que razão então duvidar de que o Encoberto houvesse de ser menos favorecido por Deus? A versão joanista também apresentava os seus argumentos. O Pe. Antônio Vieira pregava a ressurreição de D. João IV, baseando o raciocínio numa convicção: se as profecias de Bandarra estavam certas até então, era forçoso concluir que faltava ainda o Encoberto inaugurar o Quinto Império; e sendo D. João IV o Encoberto revelado em 1640 a ele faltaria cumprir a sua missão, o que só seria possível ressuscitando⁷⁸.

No reino e nas colônias portuguesas renovavam-se os prognósticos. D. Sebastião retornaria no ano de 1666 para vencer a Besta e inaugurar novos tempos. Para outros a data marcaria a ressurreição de D. João IV. A cabala e a Bíblia tudo confirmariam. A data era comentada por Vieira, que percebia notável semelhança com um trecho das *Trovas* - “E nestes seis Vereis coisas de espantar” – e no Apocalipse de S. João⁷⁹. O ano transcorreu sem novidades e o prazo dilatou-se até 1670⁸⁰. Mas ainda não era chegado o tempo de Portugal edificar o império universal. Aos poucos a versão joanista sedia espaço ao sempre lembrado D. Sebastião.

Décadas se passaram e o sebastianismo permaneceu presente entre os portugueses, se necessário reeditado de acordo com as exigências de cada geração. Inspirado no ciclo arturiano, D. Sebastião vivia numa ilha encoberta. Versões mais fraternas associavam o mítico Artur e D. Sebastião, divulgando que os estimados reis partiriam à frente de uma poderosa Armada para empreender a conquista do mundo sob a bandeira de Cristo. Não só profetas e padres divisariam o Encoberto. Filha de um violeiro e moradora de Chiado, a portuguesa Maria Macedo visitara a ilha misteriosa, confirmando que o rei D. Sebastião se preparava para o dia da vitória, conferenciando com ninguém menos que o rei Artur e os profetas Enoch, Elias e João evangelista⁸¹.

⁷⁷ Idem, p. 84-85.

⁷⁸ Idem, p. 81 e ss.

⁷⁹ Idem, p. 90

⁸⁰ Id. *ibid.*

⁸¹ Idem, p. 99.

Mas os tempos eram outros e a época áurea do sebastianismo havia se encerrado. O Santo Ofício perseguiu o Pe. Vieira, encarcerando-o e proibindo-o de pregar e escrever. O inquisidor-mor D. Veríssimo de Lencastre providenciou a remoção do epitáfio em homenagem a Bandarra e, em 1727, nova condenação às profecias era promulgada⁸². O Marquês de Pombal promoveu violenta perseguição aos jesuítas, acusando-os de criar o sebastianismo e de mergulhar o reino no obscurantismo, não se satisfazendo até convencer o Papa Clemente XIV da necessidade de extinguir a Companhia de Jesus, o que ocorreu em julho 1773⁸³.

Pombal empenhou-se em liquidar o sebastianismo. Porém um mito não se extingue por decreto. O mito do retorno de D. Sebastião havia se integrado ao cotidiano português, pois acolhido num ambiente onde a crença no advento de um rei redentor não era novidade. A religião cristã, longe de impugnar a crença, contribuía para a sua validação. Afinal, Cristo não retornaria no Final dos Tempos? A doutrina católica poderia não concordar com a devoção ao Encoberto, mas para os sebastianistas não se percebia qualquer afronta à Bíblia, uma vez que D. Sebastião agiria em cumprimento às ordens de Cristo e em benefício da Igreja.

As recorrentes manifestações do sebastianismo na metrópole e nas colônias atestavam a plasticidade e vitalidade do mito. Diante das dificuldades políticas e econômicas, D. Sebastião estava sempre a postos para intervir em socorro dos súditos. Entre as obras que atestam que o tema era abordado em dias de dificuldade, destaca-se o escrito anônimo *Exame preciso dos fundamentos dos sebastianistas, nas misérias em que se acha Portugal no ano de 1712*⁸⁴. As *Trovas* também seriam acrescidas de passagens ou versões até então ocultas. Em 1729 encontrou-se na parede da capela-mor da igreja de S. Pedro de Trancoso material até então inédito⁸⁵.

Quando da invasão de Portugal pelas tropas a serviço de Napoleão, as expectativas da salvação pelas mãos de um rei redentor voltaram a ecoar. Como profeta competente, Bandarra não ignorou os acontecimentos de 1808, pois teria vaticinado: “Sairá a casa de Bragança, entrará a de França⁸⁶”. Atestado perfeito da presciência do sapateiro de Trancoso se encontraria na passagem “Pões um A pernas acima,/Tira-lhe a risca do meio,/E por detrás lha

⁸² Idem, p. 100.

⁸³ Idem, p. 67 e 104.

⁸⁴ Idem, p. 100-101.

⁸⁵ Idem, p. 102.

⁸⁶ Idem, p. 109.

arrima,/Saberás quem te nomeio⁸⁷”. Não poderia haver dúvidas de que a passagem da profecia se referia ao “N” do imperador Napoleão, para alguns o anticristo anunciado nas escrituras.

Aos olhos dos sebastianistas, a fuga da família real para o Brasil atestava o cumprimento das profecias. O desespero dava lugar à esperança de que o futuro seria glorioso, pois D. Sebastião iria retornar para liderar os portugueses contra o opressor estrangeiro e estabelecer o império universal. A crise de Portugal alimentava a popularidade do mito. Em 1813 um homem vestido com trajes mouriscos, dizendo-se enviado por D. Sebastião, percorria as ruas de Lisboa⁸⁸. Finda a opressão francesa e desencadeada a crise política que obrigou D. João VI a retornar a Portugal em 1820, houve quem nele identificasse o Encoberto das *Trovas*⁸⁹. As profecias não erravam. A sabedoria humana era limitada, e a compreensão da mensagem profética só era possível quando da consumação dos acontecimentos, revelando a falibilidade dos intérpretes e não a incompetência dos vaticínios.

O desapontamento e o pessimismo eram superados pela esperança alimentada pelas recorrentes fabulações em torno do advento de um rei justo e bom, destinado a reerguer o reino e inaugurar uma era de paz e prosperidade. A tragédia portuguesa em Alcácer Quibir delimitou a ascensão de D. Sebastião ao mundo mitológico dos reis do messianismo-régio europeu. Ao lado de Artur, Carlos Magno e Frederico II, o décimo sexto rei português passaria a compor o rol de pretendentes ao posto de imperador dos Últimos Dias. A conjuntura política adversa, a miséria da população e a vergonha diante da dominação estrangeira estimulavam a busca por um elemento de propaganda que mobilizasse nobreza e povo pela causa da restauração. O sebastianismo cumpria assim a função de aglutinar forças e justificar a situação vivenciada, apontando para um futuro promissor.

2.4 O rei encantado

O Brasil foi um dos campos de batalha da pregação sebastianista. Mas as manifestações de D. Sebastião nos movimentos messiânicos brasileiros revelam distinções que merecem ser observadas.

No Rio de Janeiro oitocentista, a afro-brasileira Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz foi uma das sebastianistas mais famosas. Rosa gozou da reputação de santa e enfrentou a

⁸⁷ Id. *ibid.*

⁸⁸ Idem, p. 114.

⁸⁹ Idem, p. 113.

Inquisição portuguesa. Das prédicas da santa consta não só o retorno de D. Sebastião, mas a afirmação de que ela seria desposada pelo rei tão logo ele se revelasse⁹⁰.

Relatos de viajantes afirmam que adeptos do sebastianismo eram particularmente numerosos em Minas Gerais e no Rio de Janeiro durante o séc. XIX. Vivendo em comunidades, os sebastianistas aguardavam o retorno do rei e a distribuição de riquezas entre os súditos, destacando-se por uma conduta austera, pela bondade e por viverem de modo frugal, lembrando os hábitos dos *quacres*⁹¹. Desses grupos pouco se sabe. O comportamento aparentemente pacifista talvez tenha permitido que professassem a crença sem atrair as atenções das autoridades, terminando seus dias sem serem perturbados. Porém os movimentos sebastianistas ocorridos em Pernambuco, ainda no séc. XIX, em tudo contribuíram para marcar a memória regional.

O primeiro desses movimentos ocorreu na Serra do Rodeador, município de Bonito, a uma distância de 230 quilômetros de Recife. Um grupo liderado por Silvestre José dos Santos, ex-soldado do 12º Batalhão de Milícias, peregrinou em Alagoas e em Pernambuco, até instalar-se aos pés da serra, em 1817, fundando o povoado que ficou conhecido como “Cidade do Paraíso Terrestre”⁹², contando com centenas de adeptos. Junto a uma laje considerada encantada, os sebastianistas construíram uma capela, na qual Silvestre (nomeado de “mestre *Quiou*”⁹³) e Manuel Gomes, desertor do mesmo batalhão e cunhado de Silvestre, falariam com uma santa e dela receberiam instruções. Silvestre anunciava que de dentro da laje D. Sebastião e seu exército sairiam para estabelecer um reino de abundância e felicidade, ocasião em que ele e Manuel receberiam o título de príncipes e os súditos seriam ricos e imortais⁹⁴.

O movimento da “Cidade do Paraíso Terrestre” ampliou-se progressivamente. Silvestre e seus emissários recrutavam novos adeptos, para isso difundindo nos povoados da redondeza notícias sobre os milagres praticados na cidade. Dezenas de pessoas foram atraídas pelas promessas milagrosas e expectativas da distribuição de riquezas quando do advento do reino de D. Sebastião, que libertaria os “Santos Lugares” e inauguraria o paraíso na terra⁹⁵. Silvestre organizou uma unidade paramilitar que treinava após as orações vespertinas, grupo

⁹⁰ Luiz Mott. “Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil colonial” in: *Cadernos IHU idéias*, n. 38, ano III. 2005. 20 p. <www.unisinos.br/ihu>. 03/2008.

⁹¹ Maria I. P. de Queiroz, op. cit. p. 219.

⁹² Idem, p. 220 e ss. e Flávio J. G. Cabral. *Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador – Pernambuco, 1820*. São Paulo: Annablume, 2004, p. 64. Ainda sobre o assunto, cf. Francisco A. P. da Costa, “Folk-lore pernambucano” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXX. Parte II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 33-35.

⁹³ A expressão significaria “maioral”, cf. Francisco A. P. da Costa, op. cit. p. 33.

⁹⁴ Maria I. P. de Queiroz, op. cit. p. 220.

⁹⁵ Idem, p. 220-221.

ao qual se juntaram desertores das milícias⁹⁶. O sustento de todos era obtido das doações dos integrantes do grupo e da arrecadação nas fazendas das proximidades, nem sempre feita ao gosto dos proprietários⁹⁷.

Sobre o comportamento religioso dos membros da comunidade, sabe-se que era exigido, inicialmente, que se confessassem aos vigários e párocos da redondeza. Após a ampliação do movimento, o grupo se afastou da Igreja católica, e a confissão exigida passou a ser feita para a Santa da Pedra⁹⁸, o que sugere o início dos desentendimentos das lideranças do movimento como o clero local. A comunidade seria dividida em irmandades. Rezas e penitências marcavam o cotidiano do grupo. O cerimonial de admissão incluiria a sobreposição de espadas sobre o iniciado, formando a chamada “abóboda de aço”, prática que Ático da Costa reputou ao conhecimento da liturgia maçônica por parte de membros do movimento⁹⁹.

Diante da suposta organização militar do grupo, as autoridades começaram a discutir o emprego de tropas contra o povoado. Passaram-se três anos antes de qualquer medida ser adotada. Em 1820 o General Luiz do Rego Barreto, governador da província de Pernambuco, decidiu encerrar o movimento. Na noite de 25 de outubro de 1820, o povoado foi atacado e toda a comunidade massacrada. Várias lideranças do movimento conseguiram escapar da morte, incluindo o profeta Silvestre¹⁰⁰.

O segundo movimento sebastianista em Pernambuco ficou conhecido como “Reino Encantado”, “Pedra Bonita” ou “Pedra do Reino”, e tornou-se melhor conhecido do público graças ao sucesso do livro de Ariano Suassuna, *Romance d’A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*¹⁰¹. Em 1836, na comarca de Flores (atualmente S. José do Belmonte), Pernambuco, o profeta João Antônio dos Santos, morador da região, começou a pregar o desencantamento de D. Sebastião e a distribuição de riquezas entre aqueles que o seguissem.

⁹⁶ Id. *ibid.*

⁹⁷ Francisco A. P. da Costa, *op. cit.* p. 34.

⁹⁸ Maria I. P. de Queiroz, *op. cit.* p. 221 e Flávio Cabral, *op. cit.* p. 92.

⁹⁹ Francisco A. P. da Costa, *op. cit.* p. 34. Sobre a “abóboda de aço”, sabe-se que o seu uso é comum entre oficiais militares quando da realização de casamentos ou festas de bodas, ocasião em que os cônjuges passam por baixo de espadas erguidas por uma espécie de guarda de honra, formando um teto, prática que talvez explique o seu uso entre desertores das milícias. No tocante ao ritual maçônico a abóboda de aço “É formada pelos irmãos, colocados em duas ou quatro fileiras, armados de espadas cruzadas no alto, a fim de que, por baixo destas e por entre eles, passem certos visitantes e autoridades”, cf. Joaquim G. de Figueiredo. *Dicionário de maçonaria*. São Paulo: Editora Pensamento, 2010, p. 18.

¹⁰⁰ Maria I. P. de Queiroz, *op. cit.* p. 222 e Flávio Cabral, *op. cit.* p. 135.

¹⁰¹ Ariano Suassuna. *Romance d’A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

E para provar que as riquezas estavam a caminho, apresentava dois supostos brilhantes extraídos de uma mina, situada nas margens de uma lagoa encantada¹⁰².

A fama de João Antônio difundiu-se por Piancó, Cariri, Riacho do Navio e margens do rio São Francisco, atraindo dezenas de seguidores. Alarmadas com a situação, as autoridades solicitaram a intervenção do Pe. Francisco José Correia de Albuquerque, vigário interino de Flores e homem de grande prestígio na região. Visando desfazer o ajuntamento, o vigário parou com João Antônio. No final da conversação, só o profeta e a sua família foram convencidos a abandonar o movimento¹⁰³. Cunhado de J. Antônio, o também profeta João Ferreira assumiu a liderança e manteve os adeptos coesos. O novo líder intensificou a pregação, fixou acampamento no entorno de uma formação rochosa e intitulou-se rei. João Ferreira indicou duas enormes pedras, similares a duas torres, como o local de onde surgiria o Encoberto à frente do poderoso exército. A comunidade sebastianista obedecia fielmente ao rei e respectiva corte, formada, como toda monarquia, pelos familiares e amigos do soberano¹⁰⁴.

Visando ampliar o movimento, os emissários de João Ferreira percorreram a redondeza pregando e persuadindo os habitantes locais de que aqueles que aguardassem o retorno de D. Sebastião seriam recompensados. Os métodos de persuasão incluíam o recurso à violência, terminando por reunir à comunidade significativo número de homens, mulheres e crianças. Entre as práticas religiosas adotadas, destaca-se uma cerimônia que incluíria o consumo de uma bebida conhecida como “vinho encantado”, obtida a partir da mistura de jurema e maracá, plantas com propriedades alucinógenas¹⁰⁵. Diversamente do movimento da “Cidade do Paraíso Terreal”, verificou-se na Pedra do Reino a organização de uma seita que desde o seu início apartou-se de práticas religiosas tradicionais, agregando expressões estranhas ao catolicismo, a exemplo da poligamia¹⁰⁶.

Assumindo um viés radical, João Ferreira passou a pregar que o desencantamento de D. Sebastião somente seria possível à custa de muito sangue. E a eles, fiéis e obedientes súditos, caberia oferecer a vida em honra e louvor do rei Encantado. O sacrifício não seria em vão, pois aqueles que aceitassem de bom grado oferecer o seu sangue receberiam, quando do advento do reino, a restituição da vida e a mudança de condição social.

¹⁰² Antônio A. de Souza Leite, “Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella, província de Pernambuco” in: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*. Tomo XI, Recife, 1904, p. 220-222.

¹⁰³ Idem, p. 222 e 225-226.

¹⁰⁴ Idem, p. 222.

¹⁰⁵ Idem, p. 228.

¹⁰⁶ Idem, p. 229.

Sempre que João Ferreira pregava, dizia: [...] que aquelle reino era de muitas glorias e riquezas, mas como tudo que era encantado só se desencantava com sangue, era necessario banhar-se as pedras e regar-se todo o campo visinho com sangue dos velhos, dos moços, das crianças, e de irracionais; que isto, alem de necessario para Dom Sebastião poder vir logo trazer as riquezas, era vantajoso para as pessoas, que se prestavam a socorre-lo assim; porque, si eram pretas, voltavam alvas como a lua, immortais, ricas, e poderosas; e si eram velhas, vinham moças, e da mesma forma ricas, poderosas, e immortais com todos os seus¹⁰⁷.

Os sacrifícios necessários “para quebrar de uma vez este cruel encantamento¹⁰⁸,” que aprisionava D. Sebastião e o seu exército começaram em 14 de maio de 1838. O ritual macabro teria se estendido pelos dias 15 e 16. Por fim, as bases das duas torres de pedra teriam sido regadas com o sangue de 67 seres vivos: trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães¹⁰⁹. Na manhã do dia 17, Pedro Antônio, integrante da corte e irmão do primeiro rei, teria informado que D. Sebastião havia aparecido a ele em sonho, revelando que somente através do sacrifício do rei da comunidade o encantamento seria enfim quebrado. João Ferreira foi então sacrificado, mas o encantamento persistiu. Pedro Antônio terminou assumindo a liderança do grupo¹¹⁰.

As autoridades locais, ao receberem as primeiras notícias sobre o massacre, organizaram um contingente militar e partiram no encalço dos sebastianistas. A seita já havia então abandonado o local dos sacrifícios. No deslocamento o grupo se defrontou com a tropa vinda em sentido contrário e o confronto foi imediato, estendendo-se por mais de uma hora. Os sebastianistas sobreviventes encontraram outro destacamento militar e novo embate ocorreu. O resultado final foi o aniquilamento do que restava da seita, contabilizando-se 25 “fanáticos” mortos (soma dos dois encontros), incluindo-se no saldo o rei Pedro Antônio e cinco integrantes das tropas. Os sobreviventes foram poupados do linchamento por ação do Major Manoel Pereira, fazendeiro da região e chefe do destacamento que atuou contra os sebastianistas¹¹¹.

A notícia sobre o trágico desfecho do movimento da Pedra Bonita espalhou-se sem demora e a polícia não tardou para localizar e prender João Antônio, o primeiro líder da seita. O destino do profeta não foi melhor do que o reservado aos seus seguidores. Ao conduzirem

¹⁰⁷ Idem, p. 229.

¹⁰⁸ Id. *ibid.*

¹⁰⁹ Idem, p. 236.

¹¹⁰ Idem, p. 237.

¹¹¹ Idem, p. 239-240.

João Antônio para a cadeia, os policiais decidiram matá-lo, justificando a execução por medo de serem vítimas de algum encantamento ou ardil do preso¹¹².

O profeta deixou esposa e uma filha de dois anos de idade, que Antônio A. de S. Leite informa terem abandonado Pernambuco com destino para a província de Santa Catarina, acompanhando para esse fim negociantes que regressavam para o sul¹¹³. É provável que o destino informado por Leite oculte o assassinato dos familiares de João Antônio, uma vez que a opção por províncias mais próximas seria mais coerente, considerando-se, entre outras questões, a distância a ser percorrida. Não deixa de ser intrigante a hipótese de que descendentes de João Antônio dos Santos tenham se fixado em Santa Catarina, justamente o estado em que décadas mais tarde o devoto de S. Sebastião (o mártir cristão e não o rei) Eusébio Ferreira dos Santos anunciou uma guerra santa que antecederia o alvorecer de um reino de felicidade e fartura.

O mito do rei Encoberto persistiu ao longo dos anos. Em Canudos foi observada a manifestação do mito do Encoberto entre os seguidores de Antônio Conselheiro, tema que carece de pesquisas para se verificar as suas reais dimensões¹¹⁴. Na atualidade, na Ilha dos Lençóis, no Maranhão, à meia-noite do dia 24 de junho, quando das comemorações em homenagem a S. João, D. Sebastião aparece sob a forma de um touro negro Encantado, a cuspir fogo pelas narinas e ostentando uma estrela na fronte. Aquele que conseguir acertar a estrela desencantará o reino, que emergirá das profundezas do mar e tragará o Maranhão. Ele é o rei de Lençóis e como tal é respeitado. E para dar testemunho da sua condição, o rei D. Sebastião “baixa” nos terreiros e, de coroa, manto e espada em punho, transmite ordens aos súditos e dá notícias do reino da encantaria¹¹⁵.

As inúmeras manifestações do mito sebastianista inspiram a literatura, o teatro e a televisão. Seja em poesia ou em prosa, D. Sebastião é lembrado e saudado. Mas não se trata de pregação messiânica, e sim da arte a testemunhar sobre uma das manifestações culturais mais intrigantes e persistentes entre as comunidades de língua portuguesa. D. Sebastião marcou a alma lusitana, e não menos importante foi para algumas comunidades das ex-colônias. E dessa manifestação deu testemunho Fernando Pessoa:

¹¹² Idem, p. 243.

¹¹³ Id. *ibid.*

¹¹⁴ Sobre o sebastianismo em Canudos, cf. Waldemar Valente. *Misticismo e região: aspectos do sebastianismo nordestino*. Recife: Editora Asa Pernambuco, 1986, p. 65-75.

¹¹⁵ Pedro Braga. *O touro encantado da Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 29 e ss.

'Sperai! Cai no areal e na hora adversa
 Que Deus concede aos seus
 Para o intervalo em que esteja a alma imersa
 Em sonhos que são Deus.

Que importa o areal e a morte e a desventura
 Se com Deus me guardei?
 É O que eu me sonhei que eterno dura
 É Esse que regressarei¹¹⁶.

Nos movimentos sebastianistas brasileiros, o esperado rei D. Sebastião se adaptou às necessidades locais, sofrendo nuances que requalificaram os seus atributos. O reino de Portugal não foi o foco de atenção e aqui não se ansiou pela inauguração do Quinto Império universal. A conjuntura política e social brasileira e as mazelas enfrentadas pela população foram os assuntos de maior interesse. A distribuição de cargos honoríficos, benesses, fartura, imortalidade e riquezas, bem como o branqueamento dos seguidores como condição de elevação social, foram percebidos como bens maiores a serem conquistados, anunciando o advento de um reino similar ao da Cocanha¹¹⁷.

Os obstáculos geográficos, a distância e os hábitos culturais diversos não impediram a sobrevivência do sebastianismo. Mitos e crenças não são imutáveis e estanques. Tais concepções são passíveis de reelaboração, percorrem os estratos sociais e ultrapassam barreiras temporais. O sebastianismo encontrou nas classes populares um terreno fértil para prosperar e pelas mãos de nobres, sacerdotes e homens do povo dados ao profetismo sofreu as reinterpretações que lhe asseguraram a longevidade.

¹¹⁶ Pessoa, *Mensagem*, Terceira Parte/O Encoberto.

¹¹⁷ Sobre o reino da Cocanha, cf. Hilário F. Júnior. *Cocanha: várias faces de uma utopia*. São Paulo: Ateliê Editoria, 1998.



Figura 13 – D. Sebastião. Óleo sobre tela, obra atribuída a Cristovão de Moraes. Museu Naval de Arte Antiga, Lisboa. <http://www.citi.pt/cultura/historia/personalidades/d_Sebastiao/corpo.html>. 01/2011.

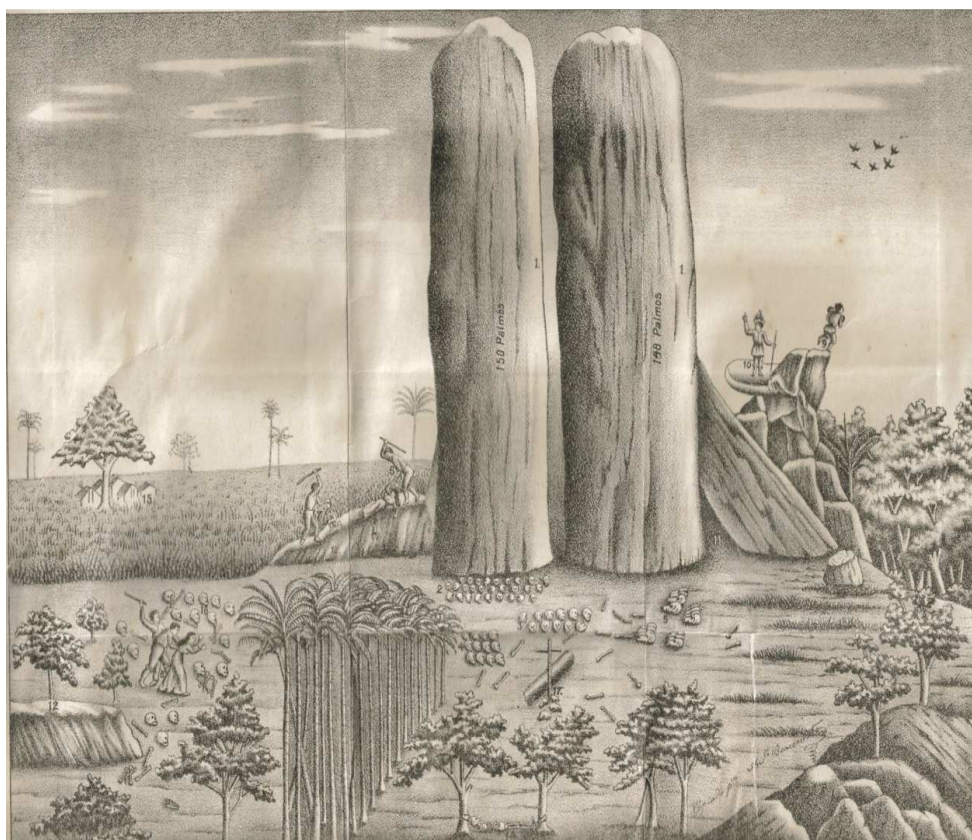


Figura 14 – O massacre da Pedra Bonita. Estampa elaborada pelo Pe. Francisco J. C. de Albuquerque. Imagem cf. Francisco A. P. da Costa. “Folk-lore pernambucano” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXX. Parte II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.

CAPÍTULO 3 – S. JOÃO MARIA E A RENOVAÇÃO DOS TEMPOS

3.1. O Santo Monge

O *monge* João Maria é o santo do planalto catarinense. A legenda do homem que peregrinou pelas terras do Brasil meridional, pregando o evangelho e praticando o bem, é venerada pelos devotos como verdadeira hagiografia. Misto de anacoreta, peregrino e profeta, S. João Maria teria erguido cruzeiros, santificado vertentes de água, batizado, receitado ervas com propriedades medicinais e aconselhado as pessoas que o procuravam a seguirem as virtudes cristãs.

Hodiernamente inúmeras cruzeiras assentadas no alto de morros e fontes de água consideradas milagrosas são veneradas como testemunhos da peregrinação do Santo Monge. A devoção a S. João Maria no culto católico, de acordo com as normas canônicas, é interdita. Diversos membros do clero combateram a memória desse peregrino. Entretanto, a Igreja, na atualidade, mostra-se hábil ao contornar a questão e tolerar que a devoção popular se manifeste discretamente, uma vez que o culto ao *monge* resistiu à época da Guerra de S. Sebastião e ainda se faz presente em diversos municípios do sul do Brasil.

Mas nem todas as referências a João Maria são abonadoras. Para alguns, o peregrino teria sido “lobo em pele de cordeiro”, pois fora partidário de Gumercindo Saraiva, quando da Revolução Federalista (1893-1895). Para outros, não teria passado de um monomaniaco; e não poucos cronistas o apontaram como o responsável por difundir prognósticos a respeito de uma guerra que anunciaria o final dos tempos. Assim acredita-se que o *monge* tenha se dedicado a pregação milenarista que condicionou os moradores do planalto catarinense a recepcionar os vaticínios do curandeiro José Maria, personagem considerado o responsável por pregar o advento da Guerra de S. Sebastião.

Mas quem teria sido João Maria? Um peregrino associado a alguma ordem religiosa? Ou um milenarista laico dedicado a pregar as suas convicções por entre os habitantes do Brasil meridional? Essas e outras questões, a serem exploradas ao longo do capítulo, buscam oferecer respostas sobre o papel exercido pelo Santo Monge no imaginário daqueles que pegaram em armas contra o governo durante a Guerra de S. Sebastião.

Assim como a legenda dos santos, percorrer as narrativas sobre a vida e obra de S. João Maria tem muito a dizer a respeito da mentalidade das pessoas que lhe prestaram culto ou que o condenaram como falso profeta. No segundo tópico, busca-se conhecer o

personagem e o início das fabulações que marcam a legenda do bondoso peregrino que se tornou um dos santos mais cultuados nos estados do sul. No terceiro tópico, a legenda prossegue, mas passa a ser guiada por um andarilho com fama de profeta e pregador milenarista.

No decorrer do capítulo, as lendas e fabulações, ressignificadas ou elaboradas ao gosto dos devotos, são o material de maior interesse. Pormenores que, à primeira vista, podem parecer insignificantes, serão citados e explorados. Em alguns detalhes pode o historiador localizar respostas para as mais intrigantes questões.

3.2 O peregrino

A lembrança da peregrinação de um homem bondoso, que se dedicou à pregação do evangelho e ao conforto espiritual dos pobres, motivou várias pesquisas. Os estudiosos do tema, ao reconstituírem os passos de S. João Maria, localizaram referências a um segundo *monge*, apresentando dados que atestam que a formulação da legenda do santo baseia-se na vida e peregrinação de dois personagens homônimos.

O primeiro *monge* chamava-se Giovanni Mã de Agostini, natural de Piemonte, Itália¹. A data e o local do seu desembarque no Brasil não são conhecidos. Sabe-se que o piemontês esteve na Província do Pará, de onde embarcou no vapor *Imperatriz*, com destino ao Rio de Janeiro. Na capital do Império, chegou em 18 de agosto de 1844, não tardando para deslocar-se para Sorocaba, São Paulo².

Em Sorocaba, no dia 24 de dezembro, o escrivão serventuário Procópio Luís Leitão Freire registrou a apresentação de um indivíduo nomeado “Fr. João Maria d’Agostinho”³, oriundo do Rio de Janeiro, onde desembarcou proveniente do Pará. No fecho do documento, o “Frade” João Maria assinou “*Giovani Mã. Deagostini*”⁴. O italiano Giovanni, que em

¹ “Livro de Registro de Estrangeiros”, Gabinete de Leitura Sorocabano, Sorocaba/SP. Cit. por Hamilton B. Goés. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia. UFRGS. Porto Alegre, 2007, p. 90-91.

² *Diário do Rio de Janeiro*, edição de 19 de agosto de 1844, p. 8. Cit. por Alexandre O. Karsburg. “O eremita do novo mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX” in: *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora, vol. 8, n. 1. Janeiro/dezembro de 2006, p. 64. <<http://www.ufjf.br/rehb/files/2010/03/v9-n2-a5.pdf>>. 04/2011. De acordo com a declaração prestada em Sorocaba, a data de desembarque no Rio de Janeiro foi o dia 19 de agosto, cf. Cabral, op.cit. p.108. A data do registro em Sorocaba é 24 de dezembro de 1844, mas Cabral, ao transcrever o texto, cita 1884. “Anexo” in: Osvaldo Cabral. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979, p. 351. Consultando a fotografia do documento, conforme publicada por Goés, op.cit., verificou-se que a grafia confunde o leitor, mas ao se analisar a redação do documento conclui-se que a data do cabeçalho é 1844.

³ “Livro de Registro de Estrangeiros”, cit. por Hamilton B. Goés. op. cit.

⁴ Id. ibid.

Sorocaba passou a adotar o nome aportuguesado João Maria, declarou ter 43 anos de idade, ser solteiro e exercer a “profissão de Solitário Eremita”⁵. No documento de registro, o escriturário anotou as características físicas do recém chegado: estatura baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz regular, boca dita (regular), barba cerrada, rosto comprido e, como sinal particular, ser aleijado de três dedos da mão esquerda⁶.

O propósito da viagem até Sorocaba, conforme apontado pelo frade, era exercer o seu ministério. As matas da cidade foram o local de residência declarado, com destaque para o morro situado no distrito de Ipanema, razão pela qual João Maria ficou conhecido como “Monge do Ipanema”⁷. O local em questão é o Morro de Araçoiaba, uma das áreas de extração de minério de ferro que alimentava as forjas da Real Fábrica de Ferro, também nomeada de “Fabrica de ferro S. João de Ipanema”⁸, um dos primeiros empreendimentos da siderurgia brasileira⁹. Observando a declaração feita ao escrivão, percebe-se que o *monge*, antes de efetuar o registro, havia se estabelecido nas matas do morro adjacente à Fábrica de Ferro. Coincidentemente, o nome adotado pelo *monge* compõe o da fábrica.

A respeito da primeira localidade escolhida por João Maria para se estabelecer, é importante observar que Sorocaba gozava de posição geográfica privilegiada, constituindo-se em importante eixo econômico do país. Entre as atividades econômicas de vulto que se desenvolveram no município, além da mineração e siderurgia, destacava-se o comércio de equinos e muares oriundos das criações do sul do Brasil e da região platina, animais de transporte e carga destinados a abastecer importantes centros urbanos. O fluxo de tropeiros que atuavam no transporte desses animais era constante, percorrendo o Rio Grande do Sul até São Paulo, trajeto que incluía a região do Contestado, por caminho inaugurado no séc. XVIII¹⁰. As atividades dos tropeiros marcaram o início de um ciclo de desenvolvimento

⁵ Id. *ibid.*

⁶ Id. *ibid.*

⁷ Cabral, *op. cit.* p. 109.

⁸ “Carta régia de 27 de setembro de 1814. Sobre a fabrica de ferro de S. João de Ipanema da Capitania de S. Paulo” in: *Cartas de Lei Alvarás Decretos e Cartas Régias 1814*, /s.d./ p. 24. <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-C_43.pdf>. 04/2011, e “Decreto de 26 de maio de 1834. Manda executar o Regulamento provisório para a administração da Fabrica de ferro de S. João de Ypanema”. <<http://www6.senado.gov.br/legislaçao/ListaPublicacoes.action?id=81073&tipoDocumento= DEC&tipoTexto= PUB>>. 04/2011.

⁹ Sobre o assunto, cf. Myrian Ellis et al. “A mineração no Brasil no século XIX” in: *Declínio e queda do Império - O Brasil Monárquico*. 4º Vol. Tomo II, 1995. História Geral da Civilização Brasileira, p. 19 e ss.

¹⁰ Maurício V. de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977, p. 22.

econômico que proporcionou, entre outras realizações, a fundação de povoações que deram origem a vários municípios¹¹.

Nos caminhos percorridos pelos tropeiros, escoavam não apenas as tropas de muares, mas diversos produtos, informações e a devoção popular. Desta forma, o *monge* gozava da possibilidade de, pelo caminho desbravado pelas tropas, alcançar diversas regiões. Em sentido análogo, a difusão da lenda de S. João Maria contou com o benefício dos tropeiros, que, no decorrer da jornada, levavam notícias dos feitos do Monge do Ipanema.

Sobre o comportamento do primeiro João Maria, o cônego Luís Castanho de Almeida registrou que o *monge* açoitava-se numa grotta no morro da Fábrica de Ferro, local que passou a ser conhecido como “Pedra Santa”¹². O abrigo utilizado por João Maria não passaria de uma mera cavidade no penhasco, ponto que não oferecia proteção significativa contra as intempéries. Nas adjacências do abrigo, encontrava-se uma fonte de água, recurso providencial para um peregrino de hábitos frugais. O leito do *monge* era uma simples tábua, e o alimento consistiria de frutos silvestres ou do que recebesse dos moradores da vizinhança. O cônego registrou que o peregrino trajava hábito “talvez franciscano”¹³, o que sugere ter integrado uma ordem monástica ou a isso ter aspirado. Apesar de ser comumente nomeado de *monge* ou *frade*, não foram localizadas, durante a pesquisa para a redação deste capítulo, quaisquer informações que atestem que o peregrino foi, em algum momento da sua vida, um sacerdote ordenado.

No caso de João Maria, é provável que o hábito fizesse o *monge*. Observando o traje do peregrino e os seus modos, as pessoas provavelmente concluíram tratar-se de um sacerdote, e assim adotaram a alcunha que preferencialmente o designava, independente de ter ou não o italiano pertencido a uma ordem monástica. O certo é que o primeiro João Maria consolidou o epíteto de “monge”, título conferido aos andarilhos com fama de curandeiro ou beato que percorreram o sul do Brasil na segunda metade dos séc. XIX e primeiras décadas do XX.

João Maria era um homem solitário e que, à semelhança de um eremita, raramente era visto no centro da cidade de Sorocaba, permanecendo restrito aos morros circunvizinhos. O

¹¹ “Este caminho estava destinado a desempenhar papel de relevo, não só econômico, mas também social e político. Incentivou a conquista luso-brasileira do Rio Grande e, quando as estâncias penetraram fundo para oeste, novo ramal foi aberto, não se tornando mais necessário às tropas que partiam das coxilhas gaúchas demandar primeiro o litoral para em seguida galgar a serra: o planalto podia ser atingido por uma rota que vinhas direta do sul, cruzando o Pelotas [rio Pelotas]. Pela estrada real, transitavam todos os anos muitos milhares de mulas, cavalos e vacas, que iriam fazer de Sorocaba o centro da maior feira de animais em todo o país”. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 23.

¹² Cabral, op. cit. p. 110.

¹³ Idem, p. 109.

costume mais notado do piemontês era o de entoar, à noite e sem regularidade, salmos e orações a plenos pulmões, prática que mereceu, entre os empregados da *Real Fábrica de Ferro*, o comentário jocoso de que “o bugio está roncando na serra”¹⁴.

Informação colhida dos jornais que circularam em Sorocaba atesta que João Maria não era, em sentido estrito, um asceta. O peregrino participava das missas na capela da Fábrica de Ferro, ocasiões em que, depois de encerrado o ofício, dirigia-se à assistência para pregar. O mais significativo é a informação de que a pregação do *monge* contaria com a aquiescência do encarregado dos cultos, o Pe. Antônio Dias de Arruda¹⁵. Considerando que não há registro de conflitos entre o Pe. Arruda e João Maria, conclui-se que o *monge* era um pregador cujo conteúdo do discurso estava em concordância com a tradição cristã. Com base nessa afirmação, é coerente supor que o peregrino não foi um agitador milenarista, uma vez que as suas palavras eram recepcionadas numa capela e ouvidas pelo capelão da fábrica, nada indicando ter pregado ou debatido assunto de conteúdo escatológico ou apocalíptico.

Infelizmente não se localizaram documentos que reproduzam o conteúdo das pregações do primeiro João Maria, mas tudo indica que o *monge* não proferiu quaisquer dizeres na capela da Fábrica do Ipanema que fomentassem atrito com a Igreja ou com as autoridades locais. Assim, supõe-se que o *monge* gozava de bom relacionamento com o padre e com diretor da fábrica, pessoas que o aceitavam sem reservas na capela, caso contrário teria sido expulso da missa sem maiores cerimônias.

Em certa ocasião, contrariado com as zombarias provenientes dos empregados da fábrica, João Maria recorreu à intervenção do diretor, o Coronel Joaquim de Sousa Mursa¹⁶, e deste recebeu autorização para se dirigir aos galhofeiros e os repreender¹⁷. Caso tal solicitação fosse considerada extravagante, provavelmente o Coronel Mursa não teria aquiescido ao pedido do peregrino. As fontes sugerem que o primeiro João Maria era um homem de modos comedidos, de conduta pacífica, austero, reservado e de hábitos severos, mas nada que sugira excentricidades que preocupassem as autoridades locais.

João Maria era igualmente bem relacionado com os moradores da região, que a ele dirigiam demonstrações de apreço e respeito. As cruzes que o peregrino assentou nos arredores de Sorocaba foram preparadas e erguidas com o auxílio dessas pessoas, que nele viam um homem piedoso e devotado à prática do bem. Às margens da estrada entre Araçoiaba

¹⁴ Id. *ibid.*

¹⁵ *Idem*, p. 110.

¹⁶ Id. *ibid.*

¹⁷ *Idem*, p. 111.

e Tatuí, em São Paulo, o “solitário da Pedra Santa”¹⁸, contando com a ajuda de moradores das proximidades, ergueu um cruzeiro, prática que repetiria em outras localidades. Próximo à encruzilhada que conduzia do caminho Itapetininga-Sorocaba para Tatuí, João Maria teria erguido 14 cruzeiros, formando uma espécie de via-sacra. Outros cruzeiros, em número de 14 ou 17, foram erguidos, por obra atribuída ao *monge*, destacando-se as cruzeiros assentadas em Mafra, município de Santa Catarina, e no Campestre, em Santa Maria, Rio Grande do Sul¹⁹.

No tocante ao início da peregrinação de João Maria, a data que marca o seu afastamento de Sorocaba é, em termos exatos, desconhecida. O cônego Castanho de Almeida afirma que há registro da saída do *monge* em duas ocasiões. A respeito da primeira ausência, não há uma data definida. Sobre o assunto, João Lourenço Rodrigues, em texto sobre a Fábrica de Ferro, afirmou que o Monge do Ipanema não se afastou de Sorocaba antes de 1851, dado que não é confirmado pelas informações sobre a presença do peregrino no Rio Grande do Sul em data anterior. O segundo afastamento do *monge* ocorreu em 1865 ou 1870²⁰, mas não são datas seguras. Almeida e Rodrigues concordam que o italiano não retornou à Sorocaba após a segunda ausência, ocasião em que a fama de homem santo já estava consolidada na região, uma vez que a gruta que lhe serviu de abrigo havia se tornado objeto da devoção popular²¹.

A respeito da ausência de São Paulo, tudo indica que o *monge* João Maria rumou para os estados sulinos. As lendas regionais informam a respeito da presença de um *monge* de perfil semelhante ao do de Sorocaba em diversas localidades. Mas a extensão do território percorrido, aferida por informações provenientes de contos a respeito das proezas do *monge*, sugere a participação de outro João Maria. Há casos em que a presença do *monge* é apontada pela tradição de vários municípios como certa, e o seu local de repouso (grutas, encostas, alto dos morros) tornou-se objeto de devoção. A única certeza é que, difundida a lenda, não faltou quem visse numa gruta, cruzeiro ou vertente de água, considerada como portadora de propriedades medicinais, um atestado da peregrinação de S. João Maria.

À procura de informações sobre a jornada do *monge*, Cabral localizou registros em Porto Alegre. O peregrino João Maria de Agostinho esteve na capital da Província do Rio Grande do Sul em janeiro de 1848, sendo descrito como um homem de origem italiana, de barbas longas e aparentando 50 anos de idade²². Depoimentos colhidos em periódicos

¹⁸ Id. *ibid.*

¹⁹ Idem, p. 110-111.

²⁰ Idem, p. 110.

²¹ Id. *ibid.*

²² Idem, p. 114.

afirmam que João Maria esteve, quando em Porto Alegre, diante do Barão de Caçapava, General Francisco S. de Andréa, então presidente da província. Em audiência com o general, o *monge* informou ser natural de Roma e que peregrinava cumprindo promessa feita à S. Mãe de Deus²³. A finalidade da audiência fora a solicitação da transferência da imagem de S. Antão Abade, então entronizada numa igreja nos Sete Povos das Missões, noroeste da província, templo que se encontrava em ruínas²⁴.

- Gen. Andréia: Quem é você? O que quer? De onde veio? Como se chama?
- Monge: Sou italiano; natural de Roma; ando em peregrinação cumprindo uma promessa feita à Santa Mãe de Deus; chamo-me João Maria d'Agostinho.
- Gen. Andréia: Que mais quer?
- Monge: Venho pedir a V.Exa. um santo.
- Gen. Andréia: Os Santos procuram-se no céu, onde segundo a nossa crença, há muitos. Explique-se melhor.
- Monge: Em uma igreja dos Sete Povos das Missões, que está em ruínas, existe uma bela imagem de Santo Antão. Eu venho pedir a V.Exa. essa imagem para construir-lhe uma capela.
- Gen. Andréia: Vá ter com o padre Tomé que é quem governa a Igreja. Eu nada tenho que ver com essas coisas. (Pe. Tomé de Souza, vigário geral da Província que ainda dependia do bispado do Rio de Janeiro – R.B.)
- O italiano inclinou-se humildemente, para beijar a mão do general que retirando-a, assim o despediu: Suma-se. E lá se foi o Monge em procura do Pe. Tomé²⁵.

O conteúdo do suposto diálogo de João Maria com Soares de Andréia foi publicado por Felicíssimo M. de Azevedo, no Jornal *A Federação*, décadas mais tarde de esse autor ter conhecido, pessoalmente, o *monge*²⁶.

Acredita-se que, em meados de 1848, João Maria instalou-se no morro do Campestre, no município de Santa Maria. Nesse local, onde contava com uma fonte de água cristalina, o peregrino ergueu uma pequena capela em devoção a S. Antão e nela depositou uma imagem do santo. Sobre a obtenção da imagem, sabe-se que o *monge* teria ido de fato ao encontro do Pe. Tomé de Souza, vigário geral da província, porém não se sabe se dele recebeu a desejada autorização para transferir a imagem do santo²⁷. A versão mais aceita é que a imagem foi doada por um morador da região²⁸.

S. Antão Abade, também conhecido como S. Antônio do Deserto, foi um eremita. Muitos devotos o confundem com o franciscano S. Antônio, nascido em Lisboa no séc. XII. A tradição conta que, aos vinte anos, S. Antão vendeu seus bens e os distribuiu aos pobres,

²³ Id. *ibid.* e José F. Fachel. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Florianópolis: Editora UFSC; Porto Alegre: Editora UFRS, 1995, p. 25.

²⁴ Cabral, *op. cit.* p. 114-115.

²⁵ Cf. Beltrão, *cit.* por José F. Fachel, *op. cit.* p. 25-26. Ainda sobre o assunto, cf. Cabral, *op. cit.* p. 114-115.

²⁶ Cabral, *op. cit.* p. 114.

²⁷ Fachel, *op. cit.* p. 25.

²⁸ Cabral, *op. cit.* p. 116 e Fachel, *op. cit.* p. 24.

adotando a vida monástica e permanecendo no Egito até a sua morte²⁹. A tradição afirma que o santo enfrentou vários demônios, quando esteve em expiação no deserto, e a todos resistiu. Foi reconhecido como o patriarca dos monges cenobitas e por isso chamado de pai dos monges cristãos³⁰. Faleceu no séc. IV, contando com extraordinários 105 anos de idade³¹.

Retornando à questão da trajetória que João Maria seguiu ao sair de Sorocaba, autores informam que o *monge* esteve na fronteira do Brasil com o Paraguai, percorrendo vários municípios e povoados. Teria também adentrado em território argentino, passando por São Tomé, na região das Missões Correntinas, e por Buenos Aires³². Ao retornar ao Brasil, rumou para o Rio Grande do Sul, estando em São Borja, de onde seguiu para Rio Pardo, município que à época era uma das sedes do governo da província.

Em Rio Pardo, no então distrito de Candelária, o peregrino instalou-se no Cerro do Botucaraí, posteriormente também conhecido como Cerro do Monge. Após a estada no Botucaraí, o *monge* teria se dirigido para o Campestre, em Santa Maria, local em que erigiu a capela dedicada a S. Antão. Essa epopeia, provavelmente, ocorreu entre os anos 1846 a 1848. As datas apresentadas pelos cronistas não são concordantes, mas é certo que em 1848 o *monge* se encontrava no Rio Grande do Sul³³.

Voltando o olhar ao Campestre, João Maria organizou de forma exemplar a devoção a S. Antão. O culto ao patriarca dos monges incluía procissão efetuada em 17 de janeiro³⁴, estando de acordo com a data de devoção da tradição católica³⁵. Cruzeiros, em número de 17³⁶, uma provável alusão a data de devoção, delimitariam o caminho a ser percorrido, da base do morro até a capela dedicada ao santo. Durante o trajeto, os fiéis ajoelhavam-se aos pés dos cruzeiros, rememorando a via-crúcis, que, pela tradição, constitui-se de um trajeto composto por 14 estações, e não das 17 cruzes do campestre. Caso desejasse, o devoto também contava com os benefícios de uma vertente de água considerada milagrosa³⁷.

No Campestre, Romarias foram organizadas e não tardou para a presença de João Maria chamar a atenção em toda a província. À véspera das homenagens de 17 de janeiro, os

²⁹ Jacopo de Varazze. *Legenda áurea: vida de santos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 171.

³⁰ Sobre os cenobitas, cf. Antonio Azevedo. *Dicionário de nomes, temas e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 99.

³¹ Varazze, op. cit. p. 175.

³² Goés, op. cit. p. 105.

³³ Segundo Silveira, João Maria se fixou em Santa Maria entre 1847 e 1848. Belém afirma que o *monge* lá chegou no dia 4 de maio de 1846. Borges Fortes fixa como data de chegada do peregrino o ano de 1844. Cf. Cabral, op. cit. p. 117-119.

³⁴ Silveira, cf. Oswaldo Cabral, op. cit. p. 122.

³⁵ Varazze, op. cit. p. 31.

³⁶ Cabral, op. cit. p. 120.

³⁷ Idem, p. 119-121 e Fachel, op. cit. p. 26 e ss.

devotos se dirigiam a região para participar das festividades a S. Antão. Doentes procuravam a cura para seus males nas águas cristalinas da fonte, ampliando a fama do *monge* João Maria³⁸. As propriedades das águas da fonte do Campestre atraíram não poucas pessoas, contando-se doentes oriundos da Argentina e do Uruguai, além do Paraná, Santa Catarina e São Paulo³⁹. Esse grupo era composto por membros das mais variadas camadas sociais e não raro por integrantes da oligarquia regional⁴⁰.

A estada de João Maria no Rio Grande do Sul marcou um ponto de inflexão na sua trajetória. Gozando de fama e prestígio, organizou um culto que angariou centenas de adeptos e inquietou as autoridades provinciais. Não há registros da pregação do *monge* ter ofendido quaisquer preceitos da Igreja ou atacado os poderes constituídos, o que, entretanto, não bastou para acalmar aqueles que viam na atuação do peregrino um inconveniente. Documento datado de 13 de outubro ou novembro de 1848, do presidente da província para o chefe de polícia, manda “vigiar muito de perto a conduta do Monge, que anda por esta Província e se acha atualmente nesta Capital, tanto por ser estrangeiro, como pelo extravagante papel que está representando”⁴¹. A medida revela que os passos do *monge* foram observados de perto pelo governo da província.

Não tardaria para João Maria ser considerado *persona non grata* pelas autoridades, o que, provavelmente, foi o motivo da sua decisão de retornar ao isolamento no Botucaraí. Também é provável que o fato decisivo para João Maria abandonar o Campestre tenha sido a devoção que passou a receber e da qual não se julgava merecedor⁴². Em virtude dessa atitude, o *monge* legou à posteridade importante documento da sua peregrinação no Brasil. Decidido a se afastar do Campestre, mas preocupado em assegurar que o culto a S. Antão fosse dirigido corretamente, o peregrino ditou uma carta normatizando procedimentos a serem observados na administração da capela e condução dos festejos. Nesse texto, João Maria delegou responsabilidades ao “Sr Americo”, intitulando-o “Procurador do grande Santo Antonio Abade [...] protetor dos animais cavalares e contra as cobras e animaes ferozes, protector do fogo divino e material”⁴³.

³⁸ Cabral, op. cit. p. 121 e ss.

³⁹ Idem, p. 123.

⁴⁰ Depoimentos colhidos das pessoas que recorreram as “águas santas” do Campestre atestam que a clientela era composta de pessoas das mais variadas condições sociais. Karsburg. *Monge João Maria de Agostini e as desventuras de um peregrino tornado santo por seus (supostos) dons de curandeiro (Brasil – Século XIX)*. Comunicação apresentada no X Encontro Estadual de História. ANPUH. Santa Maria: UFSM. Julho de 2010. <http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1277768005_ARQUIVO_MongeJoaoMaria.pdf>. 03/2011.

⁴¹ Fachel, op. cit. p. 92.

⁴² Cabral, op. cit. p. 124.

⁴³ “Documento 6” in: Fachel, op. cit. p. 94.

No documento do Campestre, João Maria cita a nomeação de doze zeladores – número que alude aos doze apóstolos de Cristo - e dispõe sobre as regras para eleição e conduta do procurador, emprego das esmolas e procedimentos a serem observados durante a procissão de 17 de janeiro. Destaca-se a interdição do consumo de “bebida de licores”⁴⁴ nos eventos na capela e festejos. No fecho do texto, consta o nome “João Maria d’Agostinho Solitario Eremita do serro do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte e do serro do Botucaray, de 1849”⁴⁵, seguido da assinatura “*joannes mã de agostini, Solit. erem. de botucaray*”⁴⁶.

Após confrontar as assinaturas do *monge*, conforme constam das instruções do culto à S. Antão no Campestre e do registro de estrangeiros de Sorocaba, Cabral concluiu se tratar do mesmo personagem.

Se alguma dúvida existisse a respeito de tratar-se do mesmo homem que ser retirara da Pedra Santa de Araçoiaba, mesmo em presença das cruzes que, em igual número, em Sorocaba como no Campestre levantara, bastaria essa assinatura, aposta certamente para autenticar o documento, para identificá-lo como sendo a mesma pessoa: elas conferem perfeitamente, uma e outra, a deixada em Sorocaba, no Registro da Câmara, na maneira de a grafar como na de assinalar a sua qualidade de solitário eremita, e a deixada em Santa Maria⁴⁷.

Em Sorocaba o peregrino assinou “Giovani”, e no Campestre optou por grafar “Joannes”. Mas, fora essa questão de redação do prenome, no restante da assinatura foi possível reconhecer semelhanças de grafia e estilo, conforme observado por Cabral. Graças à intenção de João Maria em normatizar, por escrito, o culto à S. Antão, permitiu-se confrontar dois documentos que indicam que o Monge do Ipanema e o do Campestre eram a mesma pessoa. Assim, confirmou-se que o andarilho percorreu, de Sorocaba até Santa Maria, com passagem por território argentino, centenas de quilômetros em pouco mais de quatro anos.

No tocante à devoção às águas santas do Campestre, sabe-se que milhares de doentes acorriam à região na busca da cura dos males que os afligiam. A fama de João Maria crescia exponencialmente e o assunto era comentado em jornais da capital do império e da província. Uma das providências do governo provincial foi tentar desqualificar as águas santas, na intenção de, assim, desanimar os fiéis e evitar o ajuntamento de pessoas na região. Com esse propósito, o presidente da província sancionou decreto-lei, em julho de 1848, determinando “mandar um medico de confiança ao campestre de Santa Maria da Boca do Monte examinar os efeitos therapeuticos das aguas denominadas – Santas”⁴⁸.

⁴⁴ Id. *ibid.*

⁴⁵ Idem, p. 95.

⁴⁶ Idem, p. 96.

⁴⁷ Cabral, *op. cit.* p. 125.

⁴⁸ “Documento 1/Lei nº 141, de 18 de julho de 1848” in: Fachel, *op. cit.* p. 74-75.

A inspeção das águas do Campestre foi procedida pelo Dr. Thomaz Antunes de Abreu. Os trabalhos começaram em janeiro de 1849, durando aproximadamente quatro meses. O meticuloso trabalho do Dr. Abreu reuniu informações sobre as propriedades da água e o perfil dos doentes que se dirigiam ao Campestre. Nas observações finais do relatório, datado de 25 de maio de 1849, o médico concluiu que a água e a lama do Campestre não possuíam quaisquer propriedades medicinais⁴⁹. Corroborando essa conclusão, das centenas de doentes observados, o médico recolheu dados de duzentos pacientes para compor um “Mapa Estatístico”⁵⁰, documento apenso ao relatório, o qual serviu de subsídio para concluir que nada de extraordinário ocorria àqueles que faziam uso da água santa. A água, portanto, seria própria para o consumo e nada mais.

Dos dados colhidos pelo Dr. Abreu, tem-se uma amostra significativa dos males que afligiam aqueles que procuravam o Campestre: alienação mental, asma, bócio, bronquite, catarata, cefaleia intermitente, diabetes, disenteria, elefantíase, epilepsia, gastrite, hemiplegia, hepatite, hérnia, herpes, lepra, otite crônica, paralisia (vários tipos), paraplegia, reumatismo, surdez, tumores, úlcera (várias), entre outras⁵¹. A esperança em obter a cura ou o alívio dos sintomas de uma doença mobilizou não poucas pessoas, que afluíam ao Campestre em número considerável. Durante o verão de 1848, calculou-se entre oito a nove mil a soma dos doentes que frequentaram o local, muitos dos quais lá permaneciam acampados por certo tempo⁵².

A quantidade de pessoas e, sobretudo, a tendência de algumas permanecerem no local, foi questão crucial para mobilizar o governo da província. Poucos anos haviam se passado do término das agitações da Revolução Farroupilha (1835-1845) e as autoridades, visando preservar a ordem, não viram com bons olhos o ajuntamento de pessoas, na maioria devotos reunidos não por ação da Igreja, mas por obra de um estrangeiro com fama de homem santo.

Precavido, o General Soares de Andréa não aguardou a conclusão do relatório sobre as águas santas e tomou providências para expulsar João Maria da província. A decisão, possivelmente exarada antes do retorno do *monge* ao Cerro do Botucarái, foi vista por alguns observadores como um ato proveniente do temor de que o ajuntamento de devotos no Campestre se convertesse num “foco de fanáticos perigosos”⁵³.

⁴⁹ “Documento2/Relatório” in: Fachel, op. cit. p. 76-82.

⁵⁰ “Documento2/Relatório/Mappa Estatístico dos doentes tratados nos campestres de Santa Maria da Boca do Monte com as Aguas denominadas – Santas. Segundo suas enfermidades observadas pelo D^o Thomaz Antunes de Abreu desde janeiro à maio de 1849” in: Fachel, op. cit. p. 83-85.

⁵¹ Id. *ibid.*

⁵² “Documento2/Relatório” in: Fachel, p. 76-77.

⁵³ Cabral, op. cit. p. 129.

Detido, João Maria foi conduzido à cidade de Porto Alegre e recolhido a um quartel da polícia, onde aguardou ser encaminhado para fora da província. Felicíssimo de Azevedo viu o *monge* ser embarcado num paquete que tinha por destino o Rio de Janeiro⁵⁴. Porém documento de novembro de 1848 informa que o primeiro destino escolhido para recepcionar o *monge* foi Santa Catarina.

Para o Presidente da Provincia de Santa Catarina = Ilmo. e Exmo. Sr.

Tendo-se desenvolvido algum fanatismo no Pouso da Campanha desta Província à respeito de hum individuo por nome João Agostinho, conhecido por Monge; mando-o n'esta occasião seguir para essa Província, a fim de que V.Excia. se digne dar-lhe o destino que julgar conveniente; rogando V.Excia. que não consinta que o mesmo João Agostinho, volte a esta Província por entender que poderá ser nociva nella a sua presença = Deus Guarde a V.Excia. = Palacio do Governo na Cidade do Rio Pardo, 25 de nov.de 1848 = Francisco José de Souza Soares de Andréa = Ilmo. Exmo. Sr. Marechal Antero José Ferreira de Britto⁵⁵.

Interessa observar que os termos da correspondência são amenizados em carta particular do General Soares de Andréa, datada de 26 de novembro de 1848, ao Marechal Antero J. F. de Britto, presidente da Província de Santa Catarina. Na carta Andréa ratifica que a atitude dele é uma medida policial, que visa aplacar a devoção em torno do estrangeiro João Maria, mas informa que o *monge*, na organização do culto, nomeou empregados e estabeleceu regulamentos com “boas intenções”⁵⁶, apesar de para isso não estar autorizado. Da devoção organizada pelo *monge*, o general temia surgirem distúrbios, mas deixou claro que não teve com o peregrino qualquer indisposição, pedindo que o presidente da província vizinha dê ao hospede “agazalho, de que o julgar merecido”⁵⁷.

Na condição de presidente interino da Província de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale respondeu ao governo rio-grandense que João Maria foi recepcionado como solicitado, e que passou a residir “solitariamente” na Ilha do Arvoredo. No documento Vale informou que o Governo Imperial foi comunicado sobre a presença do peregrino na região, em vista do que a Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça solicitou esclarecimentos a respeito da procedência do *monge* e se este integrava alguma ordem monástica⁵⁸. Sobre a questão de ser João Maria um sacerdote ordenado, uma anotação no documento informa que o *monge* respondeu negativamente a essa questão⁵⁹.

⁵⁴ Idem, p. 130.

⁵⁵ “Documento 3” in: Fachel, op.cit. p.87. Sobre o assunto, ver ainda documentos 4b, 4c e 4d in: idem, p. 89-91.

⁵⁶ “Documento 3” in: Fachel, op. cit. p. 88.

⁵⁷ Id. ibid.

⁵⁸ “Documento 5” in: Fachel, op. cit. p. 93.

⁵⁹ Id. ibid.

A presença de João Maria no Rio Grande do Sul permaneceu na lembrança de inúmeras gerações e, poucas décadas após a sua expulsão da província, seu nome era invocado num discurso no Senado Federal. O senador José M. da Cruz Jobim, em seção solene em 15 de junho de 1874, ao tratar da Questão Religiosa⁶⁰, rememorou acontecimentos de sua província natal (Rio Grande do Sul), relativos a um “anachoreta chamado Augustini”⁶¹ que habitava o Botucaraí. O senador Jobim informa que o italiano Agostini falava a sua língua “misturada” ao espanhol e português, razão pela qual era difícil compreender o que dizia. O peregrino, que Jobim define como um “estúpido”, reunia a sua volta mais de duas mil pessoas, muitas das quais se ajoelhavam e beijavam-lhe o hábito. Após a pregação do *monge*, os devotos se dirigiam a uma fonte de água considerada “santa e milagrosa”, para dela beber e banhar as feridas, fazendo uso também da lama. O senador conta que a água da fonte era engarrafada e remetida a outros lugares, chegando, inclusive, a ganhar um garrafão de presente⁶².

É provável que o senador Jobim estivesse confundindo dois episódios distintivos e atribuindo as atividades desenvolvidas por João Maria no Campestre ao Botucaraí. As armadilhas da memória podem ter confundido o senador, mas revelam a forte impressão deixada pelo peregrino. Na seção, Jobim recordou que o General Andréa decidiu expulsar o *monge* da província e que para isso o mandou prender. Na ocasião da prisão, a qual teria sido assistida por Jobim, o *monge* tinha a sua volta “mais de 3,000 pessoas, e a mim [Jobim] me disse elle mesmo que, se tivesse querido que o povo resistisse á sua prisão, não teria ficado um só cabelo na cabeça dos soldados”⁶³. Mesmo após a prisão ter sido efetuada, o *monge* teve oportunidade de pregar na Capela de S. Ângelo, sermão que Jobim disse em nada compreendido pela assistência, mas que causou admiração no povo. Após o sermão, visto como uma ofensa por alguns, o Barão do Triunfo, Tenente-Coronel Joaquim Andrade Neves,

⁶⁰ A Questão religiosa foi um conflito entre a Igreja Católica e o Império brasileiro, na década de 1870, e que envolveu integrantes da Maçonaria. Teve por fundamento a indisposição da Igreja perante o exercício do poder imperial em assuntos considerados de esfera religiosa, a exemplo da necessidade de ratificação dos atos papais pelo Imperador. O estopim da questão foi à punição, por parte da Igreja, de padres ligados a Maçonaria, entre outras medidas em desfavor dos maçons, gerando represálias por parte do governo brasileiro. Cf. Myrian Ellis et al. “A Questão Religiosa” in: *Declínio e queda do Império - O Brasil Monárquico*. 4º Vol. Tomo II, 1995. História Geral da Civilização Brasileira, p. 338 e ss.

⁶¹ Senador José Martins da Cruz Jobim in: BRASIL. Congresso Nacional. *Anais do Senado Federal*. Seção de 15 de junho de 1874, vol. 1, p. 261. <[http://www.senado.gov.br/anais/pesquisa/edita.asp? Periodo=4&Ano=1874&Livro=1&Tipo=9&Pagina=261](http://www.senado.gov.br/anais/pesquisa/edita.asp?Periodo=4&Ano=1874&Livro=1&Tipo=9&Pagina=261)>. 05/2011.

⁶² Id. *ibid*.

⁶³ Id. *ibid*.

desferiu chibatadas no peregrino e deu ordens aos soldados para que levassem o *monge* preso e não o soltassem⁶⁴.

Quando em Porto Alegre, João Maria esteve diante do General Andréa que o interpelou: “quem é você? Respondeu elle: sou um servo de Deus; [e respondeu o general] qual servo de Deus, servo do diabo”⁶⁵. A narrativa dá a entender que este foi o primeiro e único encontro entre o *monge* e o presidente da província, o que não está de acordo com outros testemunhos. Jobim confirma que o *monge* foi morar da Ilha do Arvoredo, mas informa que, diante da aglomeração de pessoas, o governo catarinense enviou o peregrino para o Rio de Janeiro e que, após certo tempo, o mesmo seguiu para a cidade de Petrópolis⁶⁶.

A respeito do espancamento de João Maria, infligido por ordem do Barão do Triunfo, a lenda popular da devoção ao santo *monge* do Botucaraí confirma o episódio⁶⁷. A lenda, conforme circula nos municípios de Rio Pardo e Candelária, informa que o anacoreta curava enfermidades com ervas e aconselhava o povo para seguir as virtudes cristãs. Não fazia mal a ninguém e nem era da sua conduta envolver-se em discussões. Porém, em certa ocasião, quando do término de uma missa, João Maria admoestou alguns integrantes da sociedade riopardense, nomeando-os de hipócritas e pecadores⁶⁸.

A ousadia custou-lhe caro. Após a missa, um membro da família Andrade Neves (provavelmente o Tenente-Coronel Joaquim) foi à desforra e atingiu João Maria com inúmeras bengaladas. Nessa ocasião João Maria proferiu uma maldição: Rio Pardo não prosperaria enquanto um descendente dos Andrade Neves nela residisse. A tradição oral altera os eventos, pois afirma que após a ofensa sofrida é que o *monge* se retirou para o Botucaraí para residir numa gruta. No morro, João Maria fez o prodígio de abrir uma fonte de água com o toque do seu bordão (cajado), fenômeno que recorda os feitos de Moisés e sugere que o letramento bíblico inspirou parte da lenda do *monge*⁶⁹.

De acordo com a lenda, ao residir no Botucaraí, João Maria atraiu os devotos em número cada vez maior. A postura pacífica do *monge* não bastou para apaziguar a ira da família Andrade Neves e logo a polícia da província foi mobilizada para prendê-lo. Depois de efetuada a prisão, a tradição oral afirma que o *monge* desapareceu e a então próspera cidade de Rio Pardo “parou no tempo”⁷⁰.

⁶⁴ Id. *ibid.*

⁶⁵ Id. *ibid.*

⁶⁶ Idem, p. 262.

⁶⁷ Antonio A. Fagundes. *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992, p. 133-134.

⁶⁸ Idem, p. 133.

⁶⁹ Id. *ibid.*

⁷⁰ Id. *ibid.*

A obra do Pe. Vicente Zeferino Dias Lopes, intitulada *Comentário eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul, 1737-1891*, menciona a lenda do *monge*, citando o episódio do Botucaraí.

Freguesia de Rio Pardo. No ano de 1846 apareceu nesta paróquia um italiano, trajando hábito preto, cingido por um cordão branco, aparentando espírito religioso e vida austera. Era conhecido por Monge. Por instância do Provedor das Irmandades do Senhor dos Passos desta cidade (Rio Pardo) e de outras pessoas, consentiu o vigário – José Soares do Patrocínio Mendonça – que ele fizesse uma prática na capela.

Subindo ao púlpito profanou o lugar santo e usando uma linguagem desaforada desacatou as famílias presentes, dirigindo-lhes palavras grosseiras. Descendo do púlpito, retirou-se. Estando distante da Igreja, recebeu umas bengaladas em remuneração a tanto arrojo. Não mais voltou. Foi habitar uma ermida no cume do cerro de Botucaraí, dedicada a Santo Antão⁷¹.

A narrativa confirma o episódio do sermão na capela em Rio Pardo e a agressão sofrida, somando-se à declaração do senador Jobim. Assim, acredita-se que João Maria foi, em determinado momento, mal visto por uma influente família da região, e que talvez esse atrito tenha sido determinante na decisão de expulsá-lo da província.

Após expulso do Rio Grande do Sul, tudo indica que João Maria permaneceu por certo tempo em Santa Catarina e, posteriormente, foi enviado para o Rio de Janeiro. Há notícias da retomada da sua peregrinação pelo sul do Brasil, mas é difícil precisar datas que permitam traçar, com segurança, o itinerário seguido. É provável que, por força da construção da lenda, datas e locais tenham sido confundidos ou inseridos posteriormente ao desaparecimento do *monge*. Nesse sentido, não pode ser desconsiderada a possibilidade de que muitas das narrativas sobre os feitos do *monge* se reportem a outro João Maria e não ao peregrino italiano Giovanni Mã de Agostini.

Seja qual for a resposta mais apropriada à questão do destino de João Maria após a sua expulsão do Rio Grande do Sul, a devoção difundiu-se por extensa área geográfica.

No município de Lagoa Vermelha, Rio Grande do Sul, João Maria teria, à semelhança do Botucaraí, aberto uma fonte de água e confrontado as autoridades locais⁷². Mas o evento mais lembrado é a lenda do assassinato do *monge*, por degola, e a sua ressurreição, razão pela qual o local da suposta tentativa de homicídio tornou-se objeto de devoção⁷³.

O livro tombo da Igreja Matriz do município de Lapa, Paraná, apresenta a seguinte informação:

⁷¹ Vicente Z. D. Lopes. *Comentário eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul, 1737-1891*. Cit. por Fachel, op. cit. p. 22.

⁷² Fagundes, op. cit. p. 135.

⁷³ Idem, p. 135-136.

Lugar chamado Monge $\frac{3}{4}$ de légua da cidade, acha-se uma gruta no alto da Lapa, com uma cruz e fonte. A cruz e a fonte são muito veneradas pelo povo. Nos anos de 1840 a 1850 residiu lá por pouco tempo, um monge, que provavelmente foi sacerdote, porque consta que com licença do então vigário, Pe. Luís de Carvalho, pregou na Matriz. O lugar nunca foi benzido⁷⁴.

O Visconde de Taunay, então presidente da Província do Paraná, esteve na Lapa em fevereiro de 1886 e registrou em suas memórias a lenda de S. João Maria. Ao visitar a gruta do *monge*, lugar de romaria durante a Semana Santa, soube que nesse local teria morado, em meados de 1842, “como anacoreta, um velho padre, ou tido como tal, chamado Agostinho Maria”⁷⁵. Essa informação corrobora a presença de João Maria no Paraná, mas a data citada por Taunay não deve ser correta, pois outras fontes não permitem afirmar que o andarilho esteve na Lapa antes da sua instalação em Sorocaba, no ano 1844. Sobre essa questão, Cabral colheu relatos que indicam que João Maria esteve no Paraná em meados de 1845, data mais coerente com os registros da sua peregrinação⁷⁶.

Ainda sobre a Lapa, o fato mais interessante é a referência de que o Pe. Luís de Carvalho consentiu que o *monge* pregasse na principal igreja do município. Essa atitude lembra o costume de João Maria dirigir a palavra à assistência da capela da Fábrica de Ferro do Ipanema. Em Rio Pardo o *monge* recebeu igual autorização; mas o conteúdo da pregação, ou algum outro motivo, fez com que caísse em desgraça.

Independente das razões do atrito em Rio Pardo, parece que o *monge* gozou da anuência do clero local para usar da palavra num templo da Igreja Católica. Não seria esse um indício de que João Maria possuía instrução religiosa condizente com a de um pregador, longe estando de ser o “estúpido” descrito pelo senador Jobim? No material consultado não há elementos suficientes que indiquem que o italiano Giovanni tenha, em algum momento de sua vida, sido um sacerdote ordenado. Mas é improvável que o peregrino fosse um ignorante em matéria de religião, sendo mais coerente acreditar que tinha instrução suficiente que o habilitava a pregar com o consentimento dos representantes da Igreja.

Retomando os passos do *monge* no Paraná, há menção da sua presença no Registro do Rio Negro e adjacências, em 1851⁷⁷, região que corresponde, atualmente, aos municípios de Rio Negro, no Paraná, e Mafra, em Santa Catarina. A tradição local afirma que em meados de 1835-1845 (época da Revolução Farroupilha no Rio Grande do Sul) a população daquela localidade foi vítima de uma epidemia de varíola, causando grande mortandade. Quando João

⁷⁴ João Augusto Sobrinho, “Livro do Tombo da Matriz da Lapa, nº 4, folhas 92”, cf. *O Estado do Paraná*, Curitiba, edição de 22 de junho de 1956. Cit por Cabral, op. cit. p. 131.

⁷⁵ Visconde de Taunay, cit. por Cabral, op. cit. p. 134.

⁷⁶ Cabral, op. cit. p. 135.

⁷⁷ Idem, p. 136.

Maria passou pela região, foi procurado para interceder em favor do município, uma vez que a lembrança da epidemia ainda atemorizava a população. Em resposta ao pedido, o *monge* aconselhou que fossem erguidas 19 cruzes, as quais deveriam seguir, em linha reta, da capela da localidade até a margem do rio Negro⁷⁸. Também há menção de que João Maria esteve em Lages, Santa Catarina, no ano de 1862, onde intercedeu para que fosse erguida uma cruz⁷⁹. As datas até aqui apresentadas sugerem que o *monge* esteve presente em Santa Catarina e no Paraná antes do seu retorno a Sorocaba, mas não se pode deixar de lembrar que o assunto é controverso. A difusão da lenda na região deve ter dado passos mais largos do que o próprio peregrino fez em vida.

Em meados de 1865 ou 1870, João Maria teria retornado ao Morro do Ipanema. Um bilhete encontrado no arquivo na Fábrica de Ferro, atribuído ao administrador Costa Passos e enviado ao Coronel Joaquim de Sousa Mursa, então diretor da fábrica, informa que o *monge* desapareceu e que no abrigo por ele ocupado se encontrou vestígios de sangue. Especulou-se que uma fera ou um criminoso tenha dado fim ao andarilho, mas nada foi encontrado para corroborar essa versão⁸⁰.

Há notícias de que João Maria permaneceu em São Paulo e faleceu antes de 1889, no Morro Pelado, em Itirapina⁸¹, ou em Araraquara, entre os anos 1906 e 1907⁸². Mas esses relatos não são consistentes, pois outras informações, mais bem documentadas, apontam para a saída do peregrino do Brasil, como será visto posteriormente.

Somando-se às notícias do destino de João Maria, o Pe. Geraldo Pauwels afirmou que recebeu uma carta com notícias da morte do anacoreta. A missiva, oriunda do povoada de Tacuru, no Paraguai e subscrita por D. Juan Sentú Gonzales, comunicou o falecimento de João Maria de Agostinho, com 115 anos de idade, em 12 de março de 1928. A carta incluiu uma mensagem em tom profético, anunciando que os povos do sul do Brasil são concitados a seguir os caminhos de Deus, de forma a se prepararem para um tempo de miséria, peste e desastres. Os vaticínios atribuídos ao *monge* João Maria discorreram sobre o destino do Brasil de guiar os povos cristãos e se converter em celeiro do mundo. A prédica anunciava que decorridos 150 anos um novo profeta surgiria na região sul, mas que, antes desse

⁷⁸ Idem, p. 136-137.

⁷⁹ Idem, p. 138.

⁸⁰ Idem, p. 139-140.

⁸¹ Idem, p. 140.

⁸² Id. *ibid.*

acontecimento, inúmeros falsos profetas faziam apologia à morte e à guerra, com a intenção de desviar os bons cristãos do caminho da salvação⁸³.

No que se refere ao paradeiro do peregrino Giovanni Mã de Agostini, a carta recebida por Pauwels não merece credibilidade. Talvez a missiva tenha relação com o segundo João Maria ou a outro anacoreta que adotou o mesmo nome. De consistente, a carta demonstra a clara associação da lenda de S. João Maria ao profetismo de inspiração bíblica.

Giovanni, João, Juan e Johannes são as variações do nome de S. João Maria de Agostini, conforme encontradas no Brasil e na fronteira com o Paraguai e a Argentina. Lendas diversas apresentam as mais variadas versões da origem e destino do *monge* após peregrinar pelo sul do Brasil. A respeito da origem do *monge*, uma versão difundida entre os devotos afirma que João Maria era oriundo da Galiléia e chamava-se Joannah Jeshona. Na juventude, Jeshona apaixonou-se por Aischa, uma muçulmana, como quem se casou. Após combater tropas francesas na Alexandria, e ser feito prisioneiro, o jovem apaixonado foi repatriado e soube que a amada esposa falecera. Desconsolado, a dor o consumiu. Após um sonho, Jeshona decidiu empreender uma penosa jornada, destinada a pregar a palavra de Deus pelo mundo⁸⁴. A romântica versão encontrou acolhida na tradição oral, mas nada aponta para a sua autenticidade.

À semelhança das hagiografias e contos heroicos da mitologia ocidental, a lenda de S. João Maria é cercada de fabulações pouco cuidadosas. Se for correto afirmar que a vida imita a arte, a biografia de Giovanni Mã de Agostini é um exemplo de que a realidade pode se confundir com a ficção. De acordo com pesquisadores norte-americanos, um peregrino italiano chamado Juan Maria de Agostini percorreu a região que hoje compreende os estados do Novo México e Texas na década de 1860. Residindo no Cerro Tecolote, Juan Maria era procurado por centenas de pessoas, que dele buscavam bênçãos, conselhos e curas. O peregrino residiu numa gruta chamada “La Cueva”, local onde havia uma fonte de água de poderes curativos. Falecido, o anacoreta foi enterrado num cemitério na cidade de Mesilla, Novo México, e em seu epitáfio consta a inscrição “*John Mary Agostiniani – Justiniani, Hermit of the Old and New World*”⁸⁵. Coincidência de nomes ou se trataria do mesmo João Maria que esteve na América do Sul?⁸⁶.

⁸³ Geraldo Pauwels. *Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul-brasileiro*. Cit. por Cabral, op. cit. p. 141-142.

⁸⁴ Euclides J. Felipe. *O último jagunço: folclore na história da Guerra do Contestado*. Curitiba: Editora EME, 1995, p. 19.

⁸⁵ Cit. por Karsburg, op. cit. p. 69-70. Karsburg reproduz em seu artigo foto do peregrino *Juan Maria*, tirada no Novo México, onde se destaca a atrofia nos dedos da mão esquerda, particularidade que coincide com a

A resposta a essa questão em nada muda a compreensão de que no sul do Brasil consolidou-se a devoção ao um peregrino tido como santo, e cuja legenda agregou um segundo João Maria, associado ao profetismo. Mas ao se confrontar a vida de um personagem com as fabulações que cercam a sua existência, descortina-se a riqueza das construções mentais que constituem o imaginário de uma sociedade. As narrativas consultadas, de caráter lendário ou devocional, nem sempre permitem concluir se o personagem de quem se fala é o primeiro ou o segundo João Maria. Para inúmeros devotos de S. João Maria, houve apenas um único peregrino, o qual prosseguiu a peregrinação no Brasil até falecer, alcançando mais de um século de vida.

No próximo tópico o profeta, e não mais o *monge* peregrino, dominará a cena. Para algumas pessoas, esse homem foi um vilão que explorou os crédulos; para outras, não passava de um monomaníaco que atraiu os supersticiosos. Mas, para os devotos, tudo não passa de artilosa difamação direcionada contra o Santo Monge, homem de conduta irrepreensível e que a todos anunciava a proximidade dos dias em que a justiça de Deus seria executada em sua plenitude.

3.3 O profeta

Encerrada a peregrinação do italiano Giovanni Mã de Agostini, a legenda de S. João Maria já havia se enraizado na cultura dos habitantes de diversos municípios do sul do Brasil. Percorrendo os caminhos dos tropeiros e registradas pela imprensa, difundiram-se as histórias do piedoso *monge* que viveu nos morros de Sorocaba, Botucaraí, Campestre e Lapa. Os desejos e anseios das pessoas, que procuravam no culto a S. João Maria a solução para doenças e outros problemas, consolidaram e disseminaram a devoção. Mas outro andarilho, de origem obscura e dedicado a pregação profética, percorreu os caminhos desbravados por João Maria e dele adotou o nome.

descrição constante do Livro de Registro de Estrangeiros de Sorocaba. A fotografia em questão está disponível no site <<http://rancho.pancho.pagesperso-orange.fr/Hermit.htm>>. 05/2011.

⁸⁶ Essa e outras questões integram a pesquisa do historiador Alexandre de O. Karsburg, o qual desenvolve tese de doutorado que tem o peregrino italiano Giovanni Mã de Agostini como objeto. Seguindo as pistas localizadas por Karsburg, verificou-se que a coleção de documentos digitais da Biblioteca da Universidade do Novo México apresenta interessante documento sobre a constituição de uma sociedade inspirada na pregação de Juan Maria. O documento, intitulado “Sociedad del Ermitano”, datado de 31 de dezembro de 1898, versa sobre a organização da devoção a Paixão de Cristo e a Virgem Maria, conforme estabelecidas por “Juan Maria Agostiniani” desde 1863. O documento faz referência a via-crúcis composta de “14 maderos”, a composição da sociedade e outras regras, recordando a carta de obrigações ditada por João Maria no Morro do Campestre. Cf. “Sociedad del Ermitano”, 1898. 8 f. <<http://econtent.unm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/Manuscripts&CISOPTR=609&REC=2>>. 05/2011.

Na obra *Voluntários do martírio*, o médico Ângelo Dourado apresenta uma das referências mais substanciais da peregrinação de um *monge*, identificado por pesquisadores como sendo o segundo João Maria. Em 1894, Dourado participou incorporado às tropas federalistas da travessia do Rio do Peixe, em Santa Catarina, com destino ao Rio Grande do Sul, quando anotou em seu diário:

Aqui começaram os domínios de um célebre monge que tem percorrido toda a região missioneira, plantando cruzes em frente das casas, designando árvores, que diz serem sagradas, onde os crentes habitantes desta região vão em certas noites rezar, levando cada qual um rolo de cera que acendem ali.

[...]

Quem não conhece as tradições desse monge, assusta-se vendo alta noite no meio do mato aquela porção de luzes em redor de uma árvore e aqueles vultos silenciosos prostrados e imóveis ali.

[...]

O monge é um tipo especial que convém ser conhecido. Caminha só por esses sertões, nada conduz, nada pede. Se chega à uma casa, dão-lhe de comer, ele só aceita o que é mais frugal e em pequena quantidade; não dorme dentro das casas, a não ser nas noites de chuva torrencial. Conversa com os moradores sem ostentação, sem impostura, sua conversa é calma, como quem fala para si só, porém todos o ouvem, todos lhe obedecem; sua figura é humilde, porém, todos o respeitam e estimam. Nunca diz para onde vai, nem quando. Anositece, e não amanhece; raramente porem, passa por um lugar mais de uma vez. Quer chova, quer os rios estejam transbordando vai-se. Não há canoas e ele passa, ninguém sabe dizer como passou. Alguns garantem que não se molha quando passa os rios, outros que passa por eles caminhando, em pé sem se afundar. Uma reminiscência talvez da lenda de Christo sobre as ondas de Cafarnaum⁸⁷.

O relato de Dourado apresenta atributos comumente associados à peregrinação do italiano Giovanni, o primeiro João Maria. Homem de hábitos frugais, reservado, de postura humilde, dedicado a erguer cruzes e cuja santidade permitia superar os obstáculos oferecidos pela natureza (rios caudalosos, chuvas torrenciais, granizo).

As informações colhidas pelo médico também apresentam notícias novas sobre a conduta do andarilho reconhecido por muitas pessoas como João Maria. Próximo ao município de Passo Fundo, Dourado teve oportunidade de conhecer pessoalmente João Maria. O peregrino reuniu-se às tropas federalistas com a intenção de presenciar o combate contra as forças legalistas, chegando ao local após a refrega. Dourado descreveu-o como “moço ainda,

⁸⁷ Ângelo Dourado. *Voluntários do Martírio*, 1979, p. 218-219. Cit. por Aramis Gorniski. *O Monge*. Lapa: Editora Gráfica Nossa Senhora Aparecida, 2003, p. 28-29.

figura simpática”⁸⁸, e anotou que portava uma bandeira branca carregada com o desenho de uma pomba vermelha⁸⁹.

A bandeira que Dourado observou nas mãos do peregrino alude ao estandarte empunhado nas festas em louvor ao Divino Espírito Santo, cuja representação usual é a bandeira vermelha onde se inscreve uma pomba branca, símbolo do Espírito Santo. A bandeira empunhada pelo *monge* (campo branco ao invés de vermelho, e pomba vermelha, no lugar da branca) é uma variação, apresentando o mesmo significado do modelo convencional mais adotado nos festejos. Aspecto interessante é que, na folia em homenagem ao Divino, as pessoas que integram a comitiva, e em especial a que conduz a bandeira, são consideradas como portadoras de poderes especiais, distribuindo bênçãos por onde passam, afugentando doenças que acometem pessoas e animais e conferindo proteção às lavouras⁹⁰.

Na ocasião em que o peregrino esteve no acampamento federalista, Dourado atendia os soldados feridos. Após breve diálogo, obteve o consentimento do médico para tocar os pacientes com a Bandeira do Divino⁹¹. Com esse gesto o andarilho manifestou ter consciência de que portava um item especial, pois o empregou com a finalidade de assistir aos doentes, gesto coerente com a crença de que a Bandeira do Divino era portadora de poderes curativos. A respeito dos atributos da bandeira, Alceu M. Araújo comenta:

Sem dúvida é a bandeira o símbolo de maior resistência no tempo, de todos os demais da festa do Divino. Ela é a última a desaparecer. Quando a festa se descaracteriza, quando perde seu aspecto popular, quando desaparece a folia, a distribuição de alimentos, a casa da festa, o império, resta apenas um símbolo – a bandeira. Ela resiste mais, porque esteve sempre em contato com o povo. Perdura porque além da cor vermelha, primária, para o povo simples, a bandeira possui dons especiais, medicinais e preventivos⁹².

O uso de bandeiras com imagens de pomba, cruces e o martírio de S. Sebastião foram observados em festejos promovidos pela população do planalto catarinense. O elemento lúdico presente nessas comemorações provém da tradição ibérica, que legou aos brasileiros festas em que a religiosidade se manifesta em procissões seguidas de cantorias, comilanças, cavalhadas e jogos diversos⁹³. Durante os combates da Guerra de S. Sebastião, era usual, por parte dos “fanáticos”, agitar bandeiras na esperança de que conferissem proteção contra os bombardeios promovidos pelo Exército.

⁸⁸ Idem, p. 257, cit. por Gorniski, op. cit. p. 29.

⁸⁹ Idem, p. 257-258, cit. por Gorniski, op. cit.

⁹⁰ Alceu M. Araújo. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 9

⁹¹ Dourado, op. cit. p. 257, cit. por Gorniski, op. cit.

⁹² Araújo, op. cit. p. 11.

⁹³ Sobre a origem da Festa do Divino, cf. Martha C. Abreu. “*O Império do Divino*”: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese de Doutorado em História. UNICAMP. Campinas, 1996, p. 14 e ss.

Assim como outros festejos populares em louvor aos santos, a folia do Divino é parte essencial do folclore catarinense⁹⁴. A comemoração ocorre no dia de Pentecostes, em alusão à descida do Espírito Santo sobre os doze apóstolos. Pentecostes é celebrado 50 dias após a Páscoa, sendo, portanto, uma festa em data móvel. O andarilho que visitou o acampamento federalista tinha em suas mãos um símbolo aceito e respeitado pelos católicos. Muitos imigrantes europeus, destinados a colonizar a região a partir do séc. XIX, desconheciam essa imagem, alguns por não professarem a religião católica e outros por desconhecerem o festejo em seus países de origem. Mas, diante das comemorações promovidas pelos habitantes locais, alguns o assimilaram e reconheceram como valioso símbolo cristão.

A respeito do peregrino João Maria, chama a atenção Dourado tê-lo descrito como “moço ainda”. Muitos cronistas, ao descrever o segundo João Maria em data contemporânea a do contato de Dourado, informam ter conhecido um homem entre 50 e 60 anos de idade. Outra questão intrigante é que os cronistas não observaram que o segundo João Maria portava um exemplar da Bandeira do Divino. Talvez Dourado tenha conhecido um “candidato” a João Maria. Considerando que conversou pessoalmente com o andarilho, é improvável que Dourado não tenha sanado essa dúvida.

Na oportunidade em que Dourado conversou com João Maria, aproveitou para agradecê-lo por advogar a causa dos federalistas. O andarilho respondeu que assim procedia por uma questão de justiça, pois “Deus manda que se sofra com os que sofrem”⁹⁵. A simpatia do *monge* com a causa federalista foi observada por outros cronistas, servindo de pista para indicar que o profeta que percorria o sul do Brasil, nas últimas décadas do séc. XIX, seria o mesmo com que Dourado travou contato. Mas esse é um assunto controverso, pois não poucos habitantes da região foram simpáticos à causa federalista, nada impedindo que mais de um andarilho, identificado com ou adotando o nome de João Maria, se juntasse ao numeroso grupo de admiradores de Gumercindo Saraiva. Para além do engajamento político, o que caracterizou o segundo João Maria foi o profetismo. Dourado anotou em suas memórias alguns vaticínios atribuídos ao *monge*:

Quando proclamaram a república ele anunciava por onde passava grandes calamidades, e que para preservarem-se dela plantassem cruzeiros nas portas. Que haviam de matar e roubar, porque todos esses teriam em si o diabo. Depois, esses crimes trariam uma guerra cruel, sem quartel. Que os animados pelo diabo teriam força e dinheiro, mas que os outros venceriam mesmo sem armas.

⁹⁴ Doralécio Soares. *Folclore brasileiro. Santa Catarina*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979, p. 38-40.

⁹⁵ Dourado, op. cit. p. 257, cit. por Gorniski, op. cit. p. 29

Ora, tudo isso deu-se [Dourado refere-se, provavelmente, a Revolução Federalista] e o pobre visionário tornou-se profeta para aquela gente que vive sempre animada na esperança de vencer, porque ele disse que Deus assim o quer⁹⁶.

Sobre as prédicas anotadas por Dourado, não se pode ignorar que o texto não informa se as profecias foram recolhidas da conversa com o andarilho⁹⁷. Visando encorpar a narrativa, o médico acrescentou informações sobre a lenda e as profecias atribuídas ao *monge*, não necessariamente material obtido do próprio João Maria. Independente de onde extraiu a informação, o relato de Dourado é um testemunho de que foram atribuídos ao *monge* vaticínios versando sobre tempos de guerra e sofrimento. A memória dos crimes perpetrados na Revolução Federalista contribuiu para a construção de expectativas sombrias. A dor do passado refletia insegurança em relação ao futuro, estimulando a formulação e a receptividade de profecias cujo tema era uma guerra que tudo transformaria.

Na intenção de seguir o percurso da lenda e a difusão das profecias, é relevante observar os lugares, a data da peregrinação, algumas características físicas e o comportamento do *monge*. O segundo João Maria esteve na Lapa em meados 1894, lugar onde a devoção ao primeiro *monge* já havia se instalado, deixando plantada uma cruz nos arredores da cidade⁹⁸. De lá seguiu para Porto Amazonas, e consta ter igualmente erguido uma cruz nesse município⁹⁹. Cabral observou que o *monge* que esteve na Lapa era simpatizante dos federalistas, pois procurava a companhia dos maragatos¹⁰⁰.

Em Lages, em 1895, o *Coronel* Caetano Costa conheceu um peregrino de opiniões que o associam ao andarilho descrito por Dourado. Na ocasião o *monge* foi requisitado para atender a um afilhado do *coronel*, vítima de tifo.

Meio de estatura, com o seu nodoso bordão, o seu boné de pelos, alforge a tiracolo, mala de panos, alpercatas, roupas decentes, velho manto de pedaços de cobertor, vestes comuns e limpas, cachimbo pendente da boca irônica, olhos claros e vivos, encravados em órbitas fundas, nariz fortemente adunco, cavaignac fino, longos cabelos crespos, orelhas atochadas de cabelos, dava ao conjunto a impressão de um tipo judaico¹⁰¹.

⁹⁶ Id. *ibid.*

⁹⁷ Dourado, ao relatar o seu encontro com o *monge*, destaca o pouco tempo que teve para conversar, uma vez que atendia aos feridos do combate que havia sido travado com as forças legalistas. Dourado, *op. cit.* p. 257, cit. por Gorniski, *op. cit.* p. 29.

⁹⁸ Cabral, *op. cit.* p. 156.

⁹⁹ *Idem*, p. 157.

¹⁰⁰ Id. *ibid.*

¹⁰¹ *Guia Serrano*, Lages/SC, edição de 28 de janeiro de 1940. Cit. por Aujor A. da Luz, *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999, p. 146.

O *Coronel* Caetano recebeu o *monge*, oferecendo-lhe café com biscoitos. O anfitrião notou a gulodice do convidado, que saboreou a refeição com voracidade. Ao consultar o *monge* sobre a doença do afilhado, surpreendeu-se com a afirmação de que era desnecessário ver o paciente, bastando ministrar a vassourinha do campo - também conhecida como vassourinha de S. João Maria - para que fosse curado. Caetano registrou que o andarilho tinha um sotaque que lembrava um misto de espanhol e italiano, e que se dizia procedente de Montevideú, Uruguai¹⁰².

Sabendo que João Maria era simpático à causa dos federalistas, Caetano resolveu comentar sobre a morte de Gumercindo Saraiva. O *monge* então se encolerizou, afirmando que tudo não passava de mentira. Pinheiro Machado é que havia morrido e Gumercindo marchava para Porto Alegre, precedido por um exército de anjos¹⁰³. O *coronel* destacou que seus agregados confiavam cegamente num homem que percebia ser um lunático e que, contrariando a fama de comedido e pacífico, não passava de guloso e exaltado em matéria de política. Sobre a saúde do afilhado, registrou que a fé dos parentes na intervenção de João Maria em nada adiantou, pois o rapaz faleceu no dia seguinte à visita¹⁰⁴. Aos olhos do *Coronel* Caetano, o *monge*, portanto, não passaria de uma fraude.

Assunção afirmou que um andarilho chamado João Maria percorreu a região serrana de Santa Catarina nos princípios de 1896¹⁰⁵. Cleto da Silva confirmou a data e registrou que o andarilho esteve em União da Vitória (Paraná) e Porto União (Santa Catarina), que à época da Guerra de S. Sebastião constituíam um único município. Silva registrou que o *monge* era um ancião de estatura regular (e não o moço visto por Dourado), cabelo alourado e sotaque espanhol. Sobre o comportamento do *monge*, Cleto comentou que aconselhava os roceiros para que cuidassem das plantações e temessem a Deus; não gostava de ajuntamentos, em razão do que não demorava em partir do local onde se encontrava. As pessoas tinham o costume de oferecer dádivas ao *monge*, como dinheiro e outros presentes, mas ele só aceitava alimentos, tendo preferência por verduras, queijo e leite¹⁰⁶. O personagem citado por Cleto da Silva em tudo sugere inspiração na legenda do peregrino italiano Giovanni Mã de Agostini e não no profeta federalista. A data, entretanto, aponta para o segundo João Maria, o que sugere a associação entre os dois personagens.

¹⁰² Id. *ibid.*

¹⁰³ Id. *ibid.*

¹⁰⁴ Id. *ibid.*

¹⁰⁵ Herculano T. de Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917, p. 216.

¹⁰⁶ Cleto da Silva. *Apontamentos históricos de União da Vitória (1769-1933)*. União da Vitória: Edição do Autor, 1933, p. 67-68.

Seguindo o conselho do *monge*, algumas pessoas ergueram uma cruz num morro situado no município de Porto União (à época da guerra, Porto União da Vitória) e o local passou a ser nomeado de Morro da Cruz. A tradição de se louvar a cruz é seguida até os dias atuais. Situadas na base do mesmo morro, há uma grota e uma fonte de água, objetos da devoção a S. João Maria. Nos municípios gêmeos de Porto União e União da Vitória, conta-se a história da queda da cruz, seguida de uma grande enchente ocorrida em 1983. O rio Iguazu, que circunda Porto União e parte de União da Vitória, repentinamente transbordou e invadiu muitas casas. Muitas famílias perderam os seus bens e o desespero se instalou diante da ameaça da inundação prosseguir.

Para os devotos de S. João Maria, a enchente do rio Iguazu ocorreu em cumprimento a uma profecia. O *monge* teria alertado para preservarem a cruz, caso contrário a cidade seria inundada. Assim a inundação somente aconteceria se houvesse desatenção por parte dos fiéis, uma vez que se observassem os cuidados necessários preservariam a cruz e evitariam o desastre. Mas, por um descuido, houve o pior. Atendendo a profecia, as forças da natureza foram inclementes e o rio Iguazu avançou sobre as cidades gêmeas. Visando contar com os favores do Santo Monge, uma procissão foi organizada e uma nova cruz foi assentada no alto do morro. E assim a fúria do rio teria sido aplacada¹⁰⁷.

Em consonância com a devoção aos santos do panteão católico, a lenda de S. João Maria não ignora que na relação entre os fiéis e o bem-aventurado protetor há um compromisso. O santo atende aos devotos e a estes compete honrá-lo promovendo-lhe o culto. João Maria alertou para que o povo preservasse a cruz, o que representava a manutenção do culto que lhe é devido. O descuido despertou a ira do santo que, cumprindo a palavra, não pode deixar de lançar sobre os habitantes da cidade o castigo pré-determinado. Ao fim, a relação de confiança foi restabelecida ao se promover a substituição da cruz com a devida cerimônia e a vida dos devotos retomou o curso com os favores de S. João Maria. Pouco importa para a economia religiosa se o santo foi instituído pela Igreja ou aclamado pela devoção popular. As regras que norteiam a relação entre o santo e os fiéis são as mesmas. Cada graça alcançada exige uma contrapartida por parte do devoto, mas a omissão e o desleixo poderão incorrer num castigo para o indivíduo ou para a comunidade.

Ainda sobre a popularidade da lenda do Santo Monge, Cleto da Silva salientou que a fama de S. João Maria percorreu o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso

¹⁰⁷ Uma versão dessa lenda regional associa o rio Iguazu a uma imensa cobra que, em cumprimento a profecia do *monge*, irá engolir as cidades quando da queda da cruz. A respeito da devoção a S. João Maria na atualidade, cf. Eloy Tonon. *Os monges do Contestado: permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo*. Tese de Doutorado em História. UFF. Niterói/RJ, 2008, p. 32, 119 e 207.

e Goiás¹⁰⁸. A devoção ao *monge* no centro-oeste brasileiro não é assunto dos mais pesquisados e as poucas referências a respeito são superficiais. Mas se Silva se refere à “fama” no sentido de difusão da lenda, é correto dizer que S. João Maria alcançou boa parte do Brasil, pois foi citado em inúmeros jornais da capital, constou de discurso no Senado Federal e não foi ignorado por escritores, a exemplo de Euclides da Cunha, que ao discorrer sobre o que considerava uma vanguarda de retardatários e maníacos que ameaçam o governo e as instituições, comentou “A aura da loucura soprava também pelas bandas do sul: o Monge do Paraná, por sua vez, aparecia nessa concorrência extravagante para a história e para os hospícios”¹⁰⁹.

O sacerdote alemão Fr. Rogério Neuhaus conheceu um andarilho que identificou como João Maria e com ele travou uma discussão reveladora. O frade já ouvira falar que o povo do planalto catarinense venerava S. João Maria, mas parece que, à época do encontro, não estava informado de que o peregrino italiano que fomentou a lenda havia muito desaparecera. Assim, a exemplo de muitas pessoas, Neuhaus pode ter confundido, num primeiro momento, o histórico do primeiro João Maria com as façanhas atribuídas ao peregrino-profeta que batizava, receitava remédios e era defensor da causa federalista.

Sobre o culto a João Maria, Neuhaus observou que era costume dos devotos guardarem as cinzas do “fogão” empregado pelo *monge* para cozer os alimentos, crendo obter delas propriedades medicinais. Também soube que o ponto de pernoite do andarilho passava a ser venerado, sendo costume cercar o local e nele erguer uma cruz¹¹⁰.

Fr. Neuhaus descreve o peregrino como um “homem esquisito” e simpático aos federalistas, que andava a pé “com uma malinha às costas, desde a fronteira do Rio Grande do Sul até Mato Grosso e o Paraná”¹¹¹. Para desgosto do frade, o *monge* era padrinho de muitos devotos e era comum a promessa de várias famílias de primeiro batizar os filhos com João Maria, para depois procurar um padre. Em decorrência disso, muitas crianças aguardavam por anos o batismo por intermédio de um sacerdote¹¹².

Em dezembro de 1897, Fr. Neuhaus soube que o célebre *monge* estava na localidade de Capão Alto, paróquia de Lages. O frade mandou dizer ao andarilho que desejava falar com ele e que para esse fim o *monge* deveria se apresentar. A estratégia de submeter João Maria à

¹⁰⁸ Cleto da Silva, op. cit. p. 67-68.

¹⁰⁹ Euclides da Cunha. *Os sertões*. São Paulo: Ediouro, 2009, p. 331.

¹¹⁰ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*, Petrópolis: Editora Vozes, 1939, p. 156.

¹¹¹ Idem, p. 153.

¹¹² Id. ibid.

autoridade do clero não funcionou como esperado. A resposta foi pronta e direta: se o frade desejasse falar com o *monge*, que se dirigisse até ele¹¹³.

O frade alemão não escondia a antipatia por João Maria e, contrariado, foi ao encontro do “homem esquisito”, sem para isso dispensar a companhia de alguns cavalheiros¹¹⁴. Deparou-se, então, com um “Homem de seus cinquenta e sessenta anos, de estatura média, vestido pobre, mas decentemente”¹¹⁵, que, para descontentamento do frade, não o cumprimentou.

O diálogo, de acordo com as reminiscências de Neuhaus, começou abruptamente. Houve uma calorosa discussão versando sobre matéria escatológica, conteúdo que será abordado a seguir. Encerrada a primeira discussão, o *monge* acusou um dos colegas de Neuhaus, Fr. Redento, de mandar matar bugres. Neuhaus respondeu chamando João Maria de mentiroso¹¹⁶.

A acusação do *monge*, independente de estar relacionada a uma ordem emanada de um frade, é coerente com os acontecimentos vivenciados à época no planalto catarinense. Quando do povoamento da região, muitos colonizadores empreenderam o massacre dos indígenas (denominados, indiscriminadamente, de “bugres”). Parcela do oeste e noroeste do estado foi colonizada tardiamente e, quando do avanço dos imigrantes, as comunidades indígenas viam-se submetidas à pressão exercidas pela ocupação das terras que lhe pertenciam¹¹⁷. Frades e padres, estando ou não conscientes dos massacres promovidos pelos colonizadores, faziam parte do projeto de ocupação da região em detrimento dos indígenas. A denúncia de João Maria contra Fr. Redento repercutia a situação, reconhecendo a hostilidade com que eram tratados os bugres.

A animosidade entre o frade alemão e o andarilho exemplifica a necessidade do clero em afirmar a doutrina da Igreja e repudiar as manifestações contrárias por parte da população. Neuhaus não permitiu a João Maria se assenhorear da situação. O que foi dito ou não só se conhece graças ao frade, que tudo registrou sob uma perspectiva favorável ao clero. De forma a deixar claro de quem era a competência em matéria religiosa, o frade proibiu João Maria de batizar. Por fim, Neuhaus intimou o andarilho a assistir à missa. O *monge* aceitou o convite, mas pediu que o aguardassem até o meio-dia, de forma que cumprisse a obrigação de dar

¹¹³ Id. *ibid.*

¹¹⁴ Idem, p. 154

¹¹⁵ Id. *ibid.*

¹¹⁶ Idem, p. 155.

¹¹⁷ Sobre o conflito entre sitiantes e fazendeiros com os indígenas no planalto catarinense, cf. Paulo P. Machado. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 57 e 60.

remédios ao povo. O frade o admoestou, dizendo que para o povo era melhor participar da missa do que das rezas do *monge* e, assim, nova discussão foi deflagrada.

A minha reza vale tanto quanto uma missa! [disse João Maria] Impossível! nem as orações de nossa Senhora têm o valor duma missa, pois nesta Jesus Cristo vem descendo sobre o altar [...] João Maria, apontando para a sua caixinha, respondeu: - Para aqui também vem¹¹⁸.

Indignado, o frade retirou-se. João Maria, conforme prometido, compareceu à missa no dia seguinte. Neuhaus não se esforçou em conquistar a simpatia do *monge* e, demonstrando que não estava disposto a temporizar, de pronto exigiu que se confessasse. O andarilho não cedeu à imposição do frade, contornando a situação ao se comprometer a confessar na próxima visita à paróquia de Lages. Neuhaus inquiriu o *monge* a respeito do local de onde viera, obtendo como resposta que nasceu no mar e criou-se em Buenos Aires, informando que há 11 anos iniciou uma jornada que deveria durar até completar 14 anos, tudo por força da inspiração proveniente de um sonho¹¹⁹. Durante a realização da missa, Fr. Neuhaus pregou que o povo não deveria acreditar em falsos peregrinos, evidente alusão ao *monge*¹²⁰.

Os sacerdotes eram raridade no planalto, os poucos disponíveis eram provenientes da Europa ou oriundos de outras regiões do país. Os costumes e crenças dos habitantes locais, sobretudo dos caboclos, eram estranhos para esses homens. A devoção a S. João Maria foi vista como verdadeira heresia a testemunhar o estado de ignorância em matéria de religião da população serrana, e urgia combatê-la. Diante desse quadro, Neuhaus cumpriu a sua obrigação com denodo e aspereza típicos de quem se julgava portador de uma verdade inquestionável, evidenciando, ao registrar a sua indisposição com o andarilho, que lidava com um adversário.

A devoção ao *monge* era assunto que também preocupava o alto clero, a ponto de a questão ocupar a pauta do Bispo de Curitiba, D. José de Camargo Barros. Ao pregar um sermão em Curitiba, em outubro de 1898, o bispo afirmou que “De forma alguma devemos deixar-nos iludir por falsos profetas, como João Maria”¹²¹.

Para Fr. Rogério, os devotos de S. João Maria não passavam de maus cristãos a darem ouvidos a um fanático, possivelmente um milenarista. Nenhuma palavra sobre as penosas condições de existência dos caboclos, os abusos de alguns potentados locais e o descaso do governo com os problemas sociais do planalto é encontrada nas reminiscências do frade. Para

¹¹⁸ Sinzig, op. cit. p. 156.

¹¹⁹ Idem, p. 157.

¹²⁰ Id. ibid.

¹²¹ Idem, p. 167 e 169.

o dedicado sacerdote, o estopim da rebelião tinha suas raízes nos desvios da verdadeira religião. E, na indisponibilidade de sacerdotes em número suficiente para atender à vasta região, o frade viu a responsabilidade pela propagação de crenças estranhas ao catolicismo¹²².

O proselitismo do Fr. Neuhaus não surpreende. Mas é provável que o discurso escatológico atribuído ao segundo João Maria tenha gerado no frade um temor sincero em relação ao futuro do planalto, crendo-se que o sacerdote não deveria ignorar a história das violentas consequências da tradição profética e dos movimentos milenaristas que percorreram a Europa durante a Idade Média¹²³. Associar a pregação de João Maria ao discurso profético das lideranças rebeldes da Guerra de S. Sebastião foi, aos olhos do frade, não só coerente, mas a prova de que havia ligação entre a pregação do *monge* e a dos “fanáticos”.

-Frei Rogério, é preciso que o povo faça penitência, porque vêm muitos castigos de Deus.

-Donde o sr. sabe – respondi – que vêm castigos?

-Está na S. Escritura, - replicou.

-Sim, na S. Escritura, Deus ameaça castigos para o caso de o povo não lhe obedecer aos mandamentos, mas como sabe o sr. quando eles vêm, ou em que forma, na de gafanhotos, de cobras, de chagas?

-Não sei, - respondeu João Maria; - mas o povo me aperta muito e, então, eu falo assim.

-Anunciou o sr., - continuei, - que é preciso fazer velas, porque há de vir uma escuridão de três dias, e que estas velas deviam ser bentas por mim ou pelo senhor. Eu benzo velas, como a Igreja manda, mas não por causa duma escuridão que nunca virá!

-Ela virá, - objetou João Maria, - está na S. Escritura.

-Diz a S. Escritura que há de vir uma escuridão no fim do mundo, mas esta não é tão próxima.

-Está perto – respondeu João Maria, - porque Jesus disse a S. Pedro que o mundo havia de existir mil anos, mas não outros mil.

-Isto não está na S. Escritura.

-Na minha está, - replicou João Maria, - ela é boa; não é a dos protestantes.

-Deixe-me vê-la, - disse eu.

-Não a trouxe, - respondeu João Maria, - porque é pesada. Deixei-a numa casa longe¹²⁴.

João Maria anunciava uma escuridão que precederia o fim do mundo, “porque Jesus disse a S. Pedro que o mundo havia de existir mil anos, mas não outros mil”¹²⁵. O conteúdo da pregação evidencia a inspiração na tradição milenarista cristã. Na discussão sobre matéria escatológica, Fr. Neuhaus defendeu a doutrina católica referente à interpretação dos textos da Bíblia em negação as afirmações de João Maria. O frade obviamente estava consciente de que, mesmo ignorando a discussão teológica sobre a questão, o andarilho dava mostras de conhecer a Bíblia e se inspirar no tema dos “mil anos” presente no Apocalipse de S. João.

¹²² Id. *ibid.*

¹²³ Sobre o assunto, cf. Norman Cohn. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

¹²⁴ Idem, p. 154-155.

¹²⁵ Idem, p. 154.

Então vi descer do céu um anjo que tinha a chave do abismo e uma grande cadeia na mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o diabo e Satanás, e o amarrou por mil anos. Lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e selou sobre ele, para que não enganasse mais as nações, até que os mil anos se completassem. Depois disto é necessário que seja solto, por um pouco de tempo¹²⁶.

João Maria relacionou S. Pedro ao tema do milênio, numa provável alusão ao Segundo Livro de Pedro, capítulo 3, referente ao Dia do Senhor.

Quero que vos lembreis das palavras que primeiramente foram ditas pelos santos profetas, e do mandamento do Senhor e Salvador, dado mediante os vossos apóstolos. Sabei primeiro que nos últimos dias virão escarnecedores, andando segundo as suas próprias concupiscências.

[...]

Mas os céus e a terra que existem agora, pela mesma palavra, têm sido guardados para o fogo, sendo reservados para o dia do juízo e da perdição dos homens ímpios. Mas, amados, não ignoreis uma coisa: que um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos como um dia.

[...]

Mas o dia do Senhor virá como um ladrão. Os céus passarão como grande estrondo, e os elementos, ardendo, se desfarão, e a terra e as obras que nela há, serão descobertas. Mas nós, segundo a sua promessa, aguardamos novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça¹²⁷.

O texto menciona os últimos dias, o dia do juízo, mil anos e novos céus e terra. Para o leitor adepto da perspectiva milenarista, a tendência é receber a mensagem de acordo com um ponto de vista escatológico, independente de outras possibilidades interpretativas.

A preferência de João Maria em citar o Apocalipse foi notada por sacerdotes do planalto catarinense, mas não há transcrição de profecias que permitam que a questão seja apurada. Fr. Menandro Kamps, vigário da paróquia de Santa Cruz, em Canoinhas, registrou:

João Maria, monge que há annos fez as suas peregrinações por todos os sertões, fazendo como elle dizia, a penitência, dando bons conselhos ao povo, fallando muito da Religião. Em seus discursos religiosos occupava-se das palavras da Sagrada Escritura e com preferência das profecias do Apocalipse de João Apostolo¹²⁸.

¹²⁶ Apocalipse de S. João 20:1-3. Cf. *Bíblia de referência Thompson*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

¹²⁷ 2 Pedro 3: 2-3, 7-8, 10, 13. Cf. *Bíblia de referência Thompson*, op. cit.

¹²⁸ Cf. Aurélio Stulzer. *A guerra dos fanáticos (1912-1916): a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 108. Transcrição do conteúdo do livro tombo, também cf. Gilberto Tomazi. *A mística do Contestado: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC/SP, 2005, p. 390-392, anexo 1.

Não se pode apontar, com exatidão, a fonte da qual se serviu o segundo João Maria para formular as suas profecias. O Apocalipse de S. João é o candidato mais vigoroso, pois é um dos textos fundamentais do milenarismo cristão. O Apocalipse é mencionado em depoimentos e crônicas sobre o *monge*, mas não passam de citações vagas e não de registros, a exemplo do feito por Neuhaus, das palavras atribuídas a João Maria. Essa questão talvez indique a tendência dos observadores em relacionar as profecias de João Maria ao Apocalipse, e não uma pregação de fato nela baseada. Igualmente não se pode descartar a hipótese de o profeta João Maria ter encontrado inspiração em outras fontes, a exemplo do Antigo Testamento, em particular o livro de Daniel.

Anos após o desaparecimento de João Maria, na memória dos moradores do planalto catarinense preservou-se a associação do *monge* com a pregação milenarista encontrada em S. João: “Ele era um santo que vivia pregando a palavra de Deus e pelo que ele disse tá pertinho do fim do mundo. O fim do século, não do mundo. Jesus disse na Bíblia, no Apocalipse”¹²⁹.

Quando crianças, Justiniano da Silva Quadros e Ana Maria de Quadros conheceram João Maria, em 1905 ou 1906, e ambos foram por ele batizados¹³⁰. Ana guardou na lembrança a descrição dos trajes e feições do *monge*. Ele vestia calça branca, paletó xadrez e camisa azul; num “bocó” transportava poncho, cobertor, chaleira e cuia para o chimarrão; comia numa cuia feita de chifre, e o seu alimento principal constituía-se de ovos e couve. Os olhos eram castanhos, supercílios grandes e cerrados, os cabelos compridos, a barba branca e a altura mediana. Os traços do rosto do andarilho recordavam as feições de um alemão ou italiano¹³¹.

O casal destacou a lembrança dos vaticínios de João Maria a respeito de “linhas de burros pretos, de ferro, carregando pessoal”, do surgimento de “Gafanhotos de ferro”¹³² e de guerras que terminariam com a derrota dos moradores¹³³. Cabral colheu esses depoimentos anos após o término da Guerra de S. Sebastião e é provável que Ana e Justiniano tenham adicionado à memória sobre João Maria fatos posteriores. A recordação de que a estrada de ferro alterou a configuração social da região, que a exploração madeireira devastou as florestas e a lembrança da violenta expulsão dos caboclos pobres das terras devolutas somou-se à lenda do Santo Monge.

¹²⁹ Depoimento de Maria E. Tibes, Lebon Régis/SC, 12/02/1990. Cf. Ivone C. D. Gallo. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora Unicamp, 1999, p. 50.

¹³⁰ Cabral, op. cit. p. 167.

¹³¹ Idem, p. 168.

¹³² Id. ibid.

¹³³ Id. ibid.

Alfredo de O. Lemos conta que, certa vez, quando a sua mãe estava doente, o pai procurou o auxílio do *monge* e dele recebeu o providencial remédio. À época Lemos teria de 9 a 10 anos de idade, lembrando do episódio em que sua mãe foi curada, recordou que o pai contava predições atribuídas ao *monge* João Maria.

Ele [João Maria] mandava rezar e fazer penitência, para evitar os castigos que viriam. Predisse muita coisa, como guerra, gafanhotos e outras. Curava todos que o procuravam, com água e cinza de seu próprio fogo¹³⁴.

O segundo João Maria pregava o advento de uma guerra, de pragas e outros acontecimentos relacionados ao final dos tempos. Na Bíblia João Maria encontrou a inspiração para formular as prédicas, mas não é improvável que tenha tido contato com textos proféticos de outras fontes. O provável é que o segundo João Maria transmitiu uma mensagem envolta numa moldura milenarista, profetizando um período de castigos e dores, e os sacerdotes católicos não estavam dispostos a aceitar passivamente a intromissão em assuntos que consideravam de domínio exclusivo da Igreja.

A mensagem milenarista atribuída ao andarilho entrou em choque com a doutrina da Igreja e os sacerdotes não ignoraram que concorriam no planalto, em evidente desvantagem, com a devoção ao Santo Monge. Durante séculos a expectativa do advento do milênio ocupou o imaginário ocidental, associado à crença judaico-cristã do advento do messias. O Apocalipse de S. João poderia não ser o único texto escatológico da tradição cristã, mas é o único texto completo incluso no Novo Testamento, atuando como uma espécie de contrapartida ao Livro de Daniel do Antigo Testamento¹³⁵. O tema dos mil anos não era uma mensagem indiferente ao mundo cristão e exemplos de sobra informavam sobre as consequências revolucionárias e anárquicas atribuídas a essa pregação. Para os padres e frades instalados em Santa Catarina, a legenda de S. João Maria, associada ao profetismo de inspiração bíblica, era percebida como um perigoso catalisador da devoção popular.

A memória do sofrimento causado pela Revolução Federalista no planalto catarinense alimentou o temor com relação a guerras futuras. E o medo só veio a crescer diante dos conflitos armados entre os partidários do Paraná e os de Santa Catarina na disputa territorial e da expulsão sumária de posseiros e pequenos proprietários das terras marginais à ferrovia. O

¹³⁴ Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 15.

¹³⁵ Cf. Norman Cohn. *Cosmos, caos e o mundo que vira: as origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 284. Ainda sobre o assunto, cf. Jean Delumeau, “Os componentes do milenarismo cristão” in: idem. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17-87.

ambiente era, portanto, favorável à recepção de profecias sobre um tempo de sofrimento e o advento de uma guerra.

Gente que há quase um século povoou estes campos devolutos, é de repente surpreendida com a notícia da venda ou arrendamento a terceiros, os quais armados do título de propriedade, não tardam a procurar desalojá-los como intrusa. Note-se, porém, que os novos proprietários não a desaloja porque precisem das terras para beneficiá-las. Longe disso. Essas grandes extensões territoriais continuam sempre incultas, esperando os felizes proprietários a ocasião propícia para vendê-las. O governo, pois, não respeitando os direitos do primeiro ocupante e consentindo nessa perseguição sistemática ao nacional, verdadeiro paria dentro da sua pátria, é, pode-se afirmar, o maior culpado pela atitude belicosa dos caboclos¹³⁶.

Adicionando arrogância aos atos violentos verificados na região, os novos proprietários das terras não faziam cerimônia ao estabelecer suas próprias leis na região. A constituição de um novo ordenamento social, calcado na administração estrangeira de imensas propriedades formadas, em grande parte, por terras tomadas em detrimento dos posseiros, agredia costumes seculares e ofendia diretamente os habitantes da região. A colonização europeia igualmente contribuiu para alimentar nos caboclos a convicção de que eram depreciados em relação aos estrangeiros¹³⁷.

Muitas das pessoas que foram vítimas da violência e da discriminação devem ter encontrado respostas na pregação atribuída a João Maria. O *monge* havia desaparecido décadas antes dos eventos que culminaram na Guerra de S. Sebastião, mas a mensagem profética era assunto corrente e logo encontraria novos intérpretes. A revolta e a indignação dos caboclos manifestaram-se diante das transformações sociais que ameaçaram um modo de vida tradicional, encontrando na lenda de S. João Maria amparo e inspiração. Independente da fonte, as profecias tendem a se encaixar no contexto social vivenciado, o que leva a concordar com a apreciação de Jean Delumeau sobre situações análogas em outras sociedades:

Há em geral uma ligação entre febres milenaristas e grupos sociais em crise. Os atores dos movimentos escatológicos são frequentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade¹³⁸.

Para os devotos de S. João Maria e de S. Sebastião, pegar em armas poderia ser um ato percebido como executado em cumprimento a uma antiga profecia. O que fazer diante da

¹³⁶ *A Tribuna*, Curitiba/PR, edição de 5 de setembro de 1914. Cit por Jean Claude Bernardet. *Guerra camponesa no Contestado*. Coleção Passado e Presente. São Paulo: Global Editora, 1979, p. 52.

¹³⁷ Um edital fixado na estação de S. João afirmava que os caboclos que desrespeitassem a lei da empresa seriam postos na cadeia. Cf. Bernardet, op. cit. p. 43.

¹³⁸ Delumeau, op. cit. p. 17.

espoliação e da certeza de que não teriam acesso à justiça? A análise da rebelião também evidencia o papel desempenhado por conflitos políticos regionais. Pequenos e médios proprietários rurais, não atingidos pela expropriação de terras, envolveram-se no conflito ao lado dos caboclos pobres. Esses personagens gozavam de prestígio, recursos financeiros e do bom relacionamento com poderosos *coronéis*. Não eram, portanto, pessoas pobres e espoliadas, mas a indicativos de que compartilhavam das mesmas referências culturais com pequenos lavradores e peões. A questão das terras, para o grupo abastado, estava em pauta no tocante à validade dos títulos de posse, uma vez que o confronto entre os estados do Paraná e Santa Catarina fomentou a insegurança jurídica. Porém as velhas inimizades devem ter falado mais alto e conduzido proprietários de terra à rebeldia.

A mensagem profética atribuída a S. João Maria, somada a ressignificação o culto ao mártir S. Sebastião, propiciou que a população devota em armas encontrasse forças e sentido para lutar. Proprietários rurais e posseiros pobres, senhores e peões, todos integravam uma mesma sociedade e, muitas dessas pessoas, compartilhavam das mesmas crenças.

Para os caboclos, João Maria era o profeta que anunciou a dor e o sofrimento a que seriam submetidos. Era chegado o tempo de penitência, e cada um deveria cumprir o seu papel confiante na justiça divina. Fr. Neuhaus viu em João Maria um inimigo do povo, um alienado que a todos iludia. O frade, procurando exemplificar os maus atos do *monge*, citava como exemplo a orientação errada no tocante à queima das roças, recomendação que, seguida pelos devotos, trazia funestas consequências para as colheitas¹³⁹.

A opinião de Neuhaus não era consenso entre os sacerdotes. Alguns percebiam na peregrinação de João Maria um aliado da Igreja, pois poucos eram os padres e frades na região e o *monge* nada mais fazia do que difundir, ao seu modo, a fé cristã. Para Fr. Solano:

[...] ele (João Maria) nos enviara um grande número dos melhores caboclos rio-grandenses para o nosso sertão, dando-lhes vários bons conselhos que nos serviam eficazmente de ponto de apoio para o nosso trabalho¹⁴⁰.

Fr. Solano via na ação de João Maria a manutenção de certo nível de educação cristã na região serrana, pois graças aos conselhos do andarilho muitas pessoas aceitavam os sacramentos e recebiam com naturalidade a orientação de não comerem carne às sextas-feiras.

¹³⁹ Sinzig, op. cit. p. 158.

¹⁴⁰ Cabral, op. cit. p. 177.

Para o Pe. Geraldo Pauwels, o *monge* João Maria fazia o bem, dedicando-se a distribuir remédios, rezar pelos doentes e dar bons conselhos sobre o que plantar¹⁴¹.

Outros sacerdotes concordavam com as observações negativas feitas por Neuhaus. Fr. Oswaldo Schlenger registrou que, em 1901, nas proximidades de Canoinhas, conheceu:

[..] um caboclo de barba cerrada, grisalha e curta, baixo de estatura, com uma caixinha às costas [que havia dito] Eu vou para a minha casa, o sr. não me conhece, eu sou o João Maria¹⁴².

Fr. Schlenger convidou João Maria para assistir à missa e o peregrino não aceitou, justificando que o povo o esperava¹⁴³. A semelhança de Neuhaus, Schlenger advertiu João Maria para não batizar e a resposta recebida foi “a minha gente me obriga”¹⁴⁴. O frade observou que João Maria não apresentava a falta de um dedo. Não há notícia do segundo João Maria ter alguma atrofia ou amputação em dedos da sua mão. Essa observação sugere que o frade estava informado da descrição física do primeiro João Maria (aleijado de três dedos da mão esquerda) e por esse motivo deu atenção ao detalhe. O sotaque do peregrino lembrava o espanhol ou italiano e a idade não deveria chegar aos 60 anos. Schlenger soube pelo *Coronel* Henrique de Almeida que aquele João Maria “não é o verdadeiro monge, o verdadeiro foi morto”¹⁴⁵. Aqui se alude à existência de um “verdadeiro” João Maria. O segundo João Maria, federalista, dedicado a batizar, receitar remédios e procurar a companhia das pessoas não passaria de um impostor.

Alguns sacerdotes estavam informados sobre a peregrinação do italiano Giovanni Mã de Agostini e, assim, diferenciavam o *monge* pacífico, e que bem se relacionava com o clero, do exaltado profeta que tanto os preocupava. Mas para considerável parcela da população serrana essa diferenciação não era coerente ou não foi sequer cogitada, pois a tradição popular dá a entender que S. João Maria foi um único homem santo.

Afinal, quem foi o segundo João Maria? Segundo Peixoto, João Maria chamava-se Anastás Marcaf e era de origem francesa¹⁴⁶. A informação, entretanto, não é objeto de comentários ou referências que permitam identificar a fonte. No esforço para diferenciar os personagens, autores nomearam o segundo *monge* de João Maria de Jesus. Esse nome corresponde ao empregado por alguns devotos do santo e não indica que houvesse, por parte

¹⁴¹ Idem, p. 177-178.

¹⁴² Idem, p. 158.

¹⁴³ Id. *ibid.*

¹⁴⁴ Id. *ibid.*

¹⁴⁵ Cabral, *op. cit.* p. 158.

¹⁴⁶ Peixoto, *op. cit.* p. 60.

desse, uma clara diferenciação entre os dois personagens homônimos. Não é improvável, inclusive, que tenham circulado na região vários andarilhos nomeados de João Maria, o que se coaduna com a versão de que o *monge* percorreu inúmeros municípios – para os devotos, entretanto, o santo foi uma mesma pessoa.

Atestando a crença de que João Maria foi um único peregrino, a devoção incluiu a disseminação de retratos do *monge*. Buscando proteção contra doenças e outros malefícios, as fotografias eram conduzidas junto ao corpo e expostas nas entradas das casas. Um dos retratos apresenta o título “João Maria de Jesus, profeta com 188 anos”¹⁴⁷. O personagem apresentado no retrato como sendo o *monge* João Maria não foi reconhecido como autêntico pelas poucas pessoas que o conheceram em vida.

Tudo indica que, visando satisfazer interesses pecuniários, alguns fotógrafos se dispuseram a forjar cenas com o concurso de dublês de João Maria. Porém a autenticidade das fotografias não abalou a fé e muitos aderiram entusiasticamente à versão da imagem do santo, recepcionada com entusiasmo análogo ao das esculturas e pinturas que retratam os santos do cânon¹⁴⁸.

A peregrinação do segundo João Maria encerrou-se de forma misteriosa. Notícias sobre o seu falecimento correram esparsas, mas nada que chegasse a convencer os devotos. A legenda informa que, concluída a missão a que estava destinado, João Maria subiu ao topo do morro do Taió, entre Curitiba e Rio do Sul, para lá viver encantado: “Está perto de acabar a minha promessa, e Deus já determinou que eu fosse para o Ytaió”¹⁴⁹. A santidade do *monge* não permitia que, como um homem comum, morresse e fosse enterrado. Como que ascendendo ao Céu, o Santo Monge incorporou-se ao reino da encantaria. Alimentando a esperança dos fiéis, há quem acredite que João Maria retorne do Taió para ser consultado em momentos de infortúnio¹⁵⁰.

A peregrinação de Giovanni Mã de Agostini e do profeta Marcaf alimentou a construção de uma legenda duradoura e criativa. Inúmeras versões dos feitos de S. João Maria são localizadas em contos populares. O *monge* atravessava os territórios dominados por indígenas avessos ao contato com o colonizar sem ser molestado, dando testemunho do

¹⁴⁷ Cabral, op. cit. p. 164.

¹⁴⁸ Idem, p. 166-171.

¹⁴⁹ Idem, p. 318.

¹⁵⁰ Idem, p. 336.

respeito com que era tratado¹⁵¹. Devotos atestam que cidades surgiram e outras declinaram por obra das palavras do *monge*¹⁵².

A “hagiografia popular” do santo do planalto inclui histórias de teor educativo, onde ele não se exime de castigar os maus cristãos. Conta-se que, certa vez, a mesquinhez daqueles que negaram alimento e abrigo a João Maria resultou na ruína de povoações e propriedades: “Estes campos são pequenos e contêm muitos rastros, mas chegará o tempo que se tornarão grandes pela ausência de rastros!”¹⁵³. Tempestades e pragas eram um dos instrumentos de punição enviados contra aqueles que desrespeitassem S. João Maria¹⁵⁴.

Para os devotos sinceros a recompensa era certa. Banhos e infusões de erva do campo, também conhecida como vassourinha de S. João Maria, salvavam até mesmo doentes terminais. Dores de dente também eram curadas¹⁵⁵. Para dar testemunho aos incrédulos, as cruzes por ele erguidas continuariam a crescer. Cajados confeccionados com a medida exata do “bastão do Monge” protegiam o gado dos efeitos das tempestades e raios. Velas que tinham como medida o “palmo” de João Maria afugentavam espíritos malignos e acalmavam as tormentas¹⁵⁶.

Mitos e crenças, ressignificados e ajustados às necessidades locais, e assim recepcionados em sintonia com a cultura dos habitantes do planalto, dão mostras da plasticidade da religiosidade. A devoção a S. João Maria não foi um fenômeno passageiro. A capacidade de corresponder às expectativas de contextos sociais diversos sugere a razão da longevidade do mito do Santo Monge. À moda dos santos do cânon, porém ajustado às necessidades dos habitantes do planalto, S. João Maria converteu-se no exemplo de bem-aventurança e no apoio dos desvalidos. O profetismo de teor escatológico, adequado a uma época de incerteza e opressão, alimentou expectativas de um futuro de provação que antecederia a renovação dos tempos, quando a lei de Deus, e não a dos homens, imperaria em definitivo sobre a terra.

Outros personagens invocaram a memória de S. João Maria para validar as suas afirmações de que o tempo de provação e guerra enfim chegara. Mas um seria o mais notado. Atribuiu-se a José Maria, um curandeiro de origem obscura, a pregação do advento de uma guerra contra a República, evento que desencadearia a inauguração de uma época de

¹⁵¹ Lemos, op. cit. p. 15 e Cabral, op. cit. p. 328.

¹⁵² Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado*: episódios e impressões. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 162-163 e Cabral, op. cit. p. 319 e 321.

¹⁵³ Cabral, op. cit. p. 321-322.

¹⁵⁴ Idem, p. 323.

¹⁵⁵ Idem, p. 330.

¹⁵⁶ Idem, p. 327-328.

felicidade e justiça. S. Sebastião, à frente de um invencível Exército celestial, asseguraria a vitória dos adeptos do profeta ao aniquilar as forças de Satanás. Aproximava-se o tempo da Guerra de S. Sebastião.

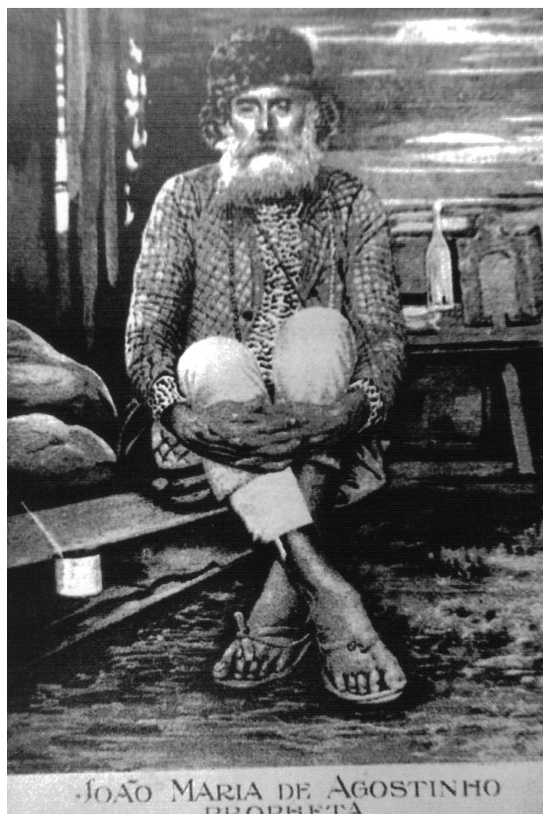


Figura 15 – “João Maria de Agostinho Propheta”. Coleção do autor.



Figura 16 – João Maria “de Jesus”. Reprodução de Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 64-65. [Entre páginas.].

Parte II

Devotos e guerreiros

CAPÍTULO 4 – SÃO JOSÉ MARIA E O EXÉRCITO CELESTIAL

4.1 O curandeiro

Em meados de 1910, surgiu nos arredores do município catarinense de Campos Novos um andarilho que atendia pelo nome de José Maria. Carismático, instruído no uso de ervas e compostos medicinais, José foi recepcionado como eficiente curandeiro e não tardou a angariar boa fama e captar a atenção de muitas pessoas, em especial dos devotos de S. João Maria, em razão do que recebeu a alcunha de *monge*.

Em pouco tempo de peregrinação o *monge* José Maria conquistou a confiança de pessoas influentes, passando a usufruir da generosidade e proteção de membros das comunidades do planalto catarinense. Entre aqueles que o acolheram e passaram a venerá-lo estavam proprietários rurais e comerciantes, a exemplo do *Tenente-Coronel* Henriquinho de Almeida¹, de Curitibanos, *Coronel* Francisco Ferreira de Almeida, de Campos Novos, o *Major* Miguel Fragoso, de Irani, Manoel Alves de Assumpção Rocha, *Major* Elias Antônio de Moraes e Eusébio Ferreira dos Santos, de Perdizes, *Coronel* Francisco Paes de Farias (Chico Ventura) e Praxedes Gomes Damasceno, de Taquaruçu.

Entretanto, com a mesma rapidez com que angariou amizades, José Maria fez inimigos e passou a ser acusado de charlatanismo e incitação à desordem. Reunindo em torno de si dezenas de pessoas, o *monge* foi acusado de pregar contra a República e difundir profecias de conteúdo belicoso. As prédicas anunciavam o advento de uma guerra santa onde se manifestaria o Exército de S. Sebastião, acontecimento que resultaria na aniquilação do governo de Satanás e inauguraria uma época de felicidade e fartura, quando a monarquia, nomeada de “verdadeira lei de Deus”, regeria a vida dos justos e penitentes.

Homem de biografia obscura, pouco se sabe da procedência e ideias de José Maria. As primeiras obras publicadas, com destaque para os livros de militares que participaram das operações repressivas, informaram que o nome verdadeiro do curandeiro era Miguel Lucena de Boaventura, acrescentando que era ex-soldado do 14º Regimento de Cavalaria do Exército ou do Regimento de Segurança do Paraná. Outra versão afirma que José Maria galgou a graduação de cabo do Exército e trabalhou na construção da estrada de Palmas, quando servia numa organização militar de engenharia, de onde teria desertado. Mas essas afirmações ainda são objetos de discussão, uma vez que as pesquisas sobre o assunto não localizaram os

¹ Considerando o tratamento recebido na região, doravante será nomeado *Coronel* Henriquinho de Almeida e não *tenente-coronel* (posto de fato ocupado na Guarda Nacional).

registros funcionais que corroborem a versão de que José Maria – ou Miguel Lucena – serviu nas fileiras do Exército ou da polícia².

Em 1912, José Maria contava com 40 anos de idade³, sabia ler e escrever, mas não há referências sobre o seu grau de escolaridade. Informações a respeito da família e da naturalidade do *monge* são desconhecidas. Zélia Lemos, responsável por organizar a publicação das reminiscências do mascate Alfredo O. Lemos, registrou em nota de rodapé que o *monge* “Segundo consta, era pernambucano”⁴, mas não esclareceu qual a fonte dessa informação.

A partir de 1911, José Maria teria iniciado suas atividades de curandeiro, percorrendo várias localidades, com destaque para as comunidades situadas nos territórios sob a jurisdição de Palmas, Lages, Campos Novos e Curitibaanos. A ação de benzedeiros, curandeiros e rezadores não era um exercício esdrúxulo aos olhos dos habitantes do planalto, pois eram, entre outros motivos, muito requisitados em virtude da carência de médicos. O jornal *A Notícia* publicou em 19 de outubro de 1912 uma receita atribuída a José Maria, dada a Joaquim Nunes da Rocha, a 3 de setembro do citado ano, na localidade de S. João, em Campos Novos:

Ponha em duas medidas de cachaça 700 gramas de arruda e 700 de guiné e 700 da casca de cortiça e 700 de erva de passarinho e 700 da erva do touro e 700 da erva de bixo e 700 da casca de caroba e 700 da casca de sassafras e 700 da casca de palmeira e 800 de assucara branco, e deche na infusão 15 dias, e o depois, pase em outra vasilha e ponha 12 vidros de ensensa junto para tomar um calezinho de note e outro de manhan⁵.

A publicação no jornal *A Notícia* informou que “a letra é boa e conservamos a ortografia original”⁶. José Maria tinha à sua disposição três secretários para lavrar as receitas, mas que “ele próprio [o *monge*] também escreve bem”⁷. O curandeiro dispunha de uma coletânea de receitas e, quando um determinado tratamento era indicado, bastava o secretário

² Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado*: episódios e impressões. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 63; Herculano T d’Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917, p. 219; Oswaldo Cabral. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979, p. 180; e Maurício V. de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977, p. 78-80. Na delegacia de Palmas, José Maria foi identificado como “Boaventura José de Maria” e, em Irani, o coronel Domingos Soares o reconheceu como Boaventura, o homem preso em Palmas. Cf. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 80 e 97. Sobre ser ex-soldado do 14º Regimento de Cavalaria, cf. Alcebíades Miranda. *Contestado*. Curitiba: Lítero-Técnica, 1987, p. 229.

³ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 78.

⁴ Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 16 – ver nota de rodapé.

⁵ *A Notícia*, Lages, edição de 19 de outubro de 1912. Cit. por Jean C. Bernardet. *Guerra no Contestado*. São Paulo: Global editora, 1979, p. 19.

⁶ Id. *ibid.*

⁷ Id. *ibid.*

copiar a prescrição ao paciente. Muitas pessoas teriam afluído para S. João no dia da presença do andarilho, sendo necessário, para alimentar o povo, carnear uma vaca. Enfatizando o elevado número de pacientes, o periódico mencionou que Joaquim Nunes só foi atendido às 10 horas da noite, ficando, ainda, 15 pessoas em espera⁸.

Lemos presenciou as atividades de José Maria em Campos Novos, observando que o *monge* atendia muitas pessoas que procuravam remédios. Nas terras do *Coronel* Francisco Almeida, o curandeiro gozava da companhia de Eusébio, Manoel Rocha, Chico Ventura, Davi Pacheco (vulgo David da Rosa), Joaquim Ferreiro e outras vinte pessoas aproximadamente⁹. Por ocasião da visita, Lemos ouviu comentários sobre a partida do *monge* para S. Sebastião das Perdizes e Taquaruçu. Na ocasião o *Coronel* Francisco de Almeida, que o mascate afirmou ser um velho monarquista que aguardava a restauração, comentou “tudo chegará ao seu tempo; o seu José Maria vai começar”¹⁰.

Vinhas de Queiroz recolheu depoimentos que afirmam que José Maria tornou-se célebre não somente por tratar doenças com o emprego de ervas, mas em virtude de ter sido considerado capaz de operar milagres. Um dos feitos extraordinários atribuídos ao curandeiro foi proceder à ressurreição de uma jovem¹¹. Mas há dúvidas sobre a época da difusão do conto sobre o milagre da ressurreição, o que levanta a possibilidade de se tratar de uma narrativa acrescida anos após o término da Guerra de S. Sebastião.

Dos milagres atribuídos ao andarilho, a cura da esposa do *Coronel* Francisco de Almeida foi a graça mais jubilosa e difundida. Entre os devotos circulou a convicção de que, após a recuperação da Sra. Almeida, o *coronel* ofereceu terras e dinheiro a José Maria. Porém, agindo como bom candidato a santificação popular, o *monge* recusou sem cerimônias a generosa proposta. O ato de desapego diante da oferta de riquezas passou a ser apresentado pelos admiradores e devotos como um atestado da integridade e superioridade moral de José Maria¹².

Concomitante ao reconhecimento recebido das pessoas que o procuravam para obter melhoras de saúde, em um tempo onde a medicina tradicional era de difícil acesso, sobretudo nas áreas rurais, José Maria foi alvo de acusações que o colocaram sob suspeita. O *Jornal de Palmas*, datado de 15 de novembro de 1911, informou que “Boaventura José de Maria” foi acusado do rapto e sedução de uma moça. Minimizando o fato, constou da publicação que o

⁸ Id. *ibid.*

⁹ Lemos, *op. cit.* p. 16

¹⁰ *Idem*, p. 17.

¹¹ Vinhas de Queiroz, *op. cit.* p. 77.

¹² *Idem*.

suspeito foi solto após afirmar perante as autoridades que era a sua intenção assumir matrimônio com a jovem, e que para isso contava com o consentimento dela e de familiares¹³. Não há notícias de que o casamento tenha ocorrido.

Fr. Rogério Neuhaus citou a prisão de José Maria em Palmas, por “algum crime”¹⁴. Na ocasião teria trocado o nome “Ventura” para José Maria e se refugiado “para o lado do Uruguai”¹⁵. O frei informa que, retornando para o planalto, José Maria hospedou-se na fazenda dos irmãos Cipriano e Francisco de Almeida por cerca de dois meses, onde passou a ser procurado pelas pessoas para que receitasse remédios¹⁶. Trata-se da presença do *monge* em Campos Novos, comentada pelo jornal *A notícia* e nas reminiscências de Lemos.

Diversas fontes sustentam que José Maria gozava de péssima reputação. As acusações de que aliciava meninas e enganava os incautos com propósitos pecuniários foram divulgadas por várias obras, exaustivamente. Mas é necessário reconhecer que muito do que se publicou contra o curandeiro partiu de pessoas envolvidas na repressão ao movimento ou contrárias às crenças dos rebeldes. A animosidade entre as partes e o estranhamento diante de crenças percebidas como esdrúxulas podem ter pesado na divulgação e recepção favorável, por parte da imprensa e cronistas, das acusações direcionadas ao *monge*.

Demerval Peixoto definiu José Maria como um “Espertalhão de modernos tempos” e “um embusteiro caçador de dinheiros e também de amores”¹⁷. As acusações incluíam o assédio às filhas dos caboclos, servindo-se do pretexto de praticar curas para mantê-las em convívio íntimo e a arrecadação de dinheiro de bolsos já esgotados, sob a alegação de construir uma farmácia do povo¹⁸. Acolhendo sem maiores críticas muitas acusações, Peixoto contribuiu para consolidar a versão de que José Maria foi um homem sem escrúpulos, que não perdia as oportunidades para se beneficiar da ignorância daqueles que o procuravam.

Herculano T. d’Assunção apresentou José Maria como “perfeito farsante” e “pseudo asceta”¹⁹. Substanciando as acusações, Assunção afirmou que José Maria se beneficiou financeiramente da venda de remédios, rezas e da “medida de São João Maria”: um cadarço de 1,70m, recepcionado pelos crentes como verdadeira relíquia, cujo poder conferia proteção

¹³ Euclides J. Felipe. *O último jagunço*: folclore na história da Guerra do Contestado. Curitiba: Universidade do Contestado, 1995, p. 61. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 79-80.

¹⁴ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Vozes, 1939, p. 219.

¹⁵ Id. *ibid.*

¹⁶ Id. *ibid.*

¹⁷ Peixoto, op. cit. p. 64.

¹⁸ Id. *ibid.*

¹⁹ Assunção, op. cit. p. 219.

ao portador. O militar fez uma denúncia mais grave, na qual acusou José Maria de se aproveitar sexualmente de duas meninas, uma de 11 e outra de 6 anos de idade²⁰.

Diversamente dos autores militares, Lemos pertencia à sociedade local, possuindo laços de parentesco e amizade com pessoas que se relacionaram com o curandeiro. O mascate chegou a conversar com José Maria quando esteve na fazenda do *Coronel Almeida*, manifestando desconfiar do *monge*. Em tom de desaprovação, o mascate descreveu o curandeiro como um homem vestido de “terno de brim grosseiro, boné de couro de jaguatirica [...] chinelos com meias grossas por cima da calça; dizendo ser irmão de João Maria”²¹.

Lemos confirmou que José Maria era reconhecido como eficiente curandeiro e que gozava de excelente relação com pessoas influentes na região. O cronista destacou que, quando da permanência em Campos Novos, o *monge* ofendeu algumas pessoas ao expressar um comportamento interpretado como reprovável. No decorrer de um churrasco, o curandeiro teria elogiado em alto e bom tom uma “criada” de David da Rosa, dizendo: - “oh! Que morena bonita”. David teria prontamente retorquido: - “é bonita, mas não tem pro teu bico”²² e, ofendido, retirou-se do local imediatamente.

José Maria foi apresentado por inúmeros autores como um libertino. Durante a Guerra de S. Sebastião, há indicativos de que atitudes consideradas reprováveis, em particular a respeito da sexualidade, não ficaram sem a aplicação de severa punição por parte dos rebeldes²³. Não há motivos para duvidar que essa postura proveio das regras sociais vigentes entre os habitantes do planalto em data anterior à guerra. É duvidoso crer que os caboclos aceitassem conviver com alguém que manifestou um comportamento promíscuo, conforme consta das acusações apresentadas por Peixoto e Assunção. Em depoimento ao jornal *O Estado*, Cyrino Chato afirmou que José Maria “não tinha mulher e não consentia patifarias”²⁴. Muito provavelmente José Maria não era celibatário, mas não há dados que permitam concordar com as acusações de que explorava crianças sexualmente.

²⁰ Idem, p. 220.

²¹ Lemos, op. cit. p. 16. A descrição dos trajes lembra aspectos das vestes do retrato atribuído a S. João Maria. Certamente Lemos conheceu esse retrato, pois era uma imagem amplamente divulgada no planalto catarinense. Não está explícito no texto, mas talvez o autor tivesse a intenção de, ao descrever os trajes do *monge*, demonstrar que esse imitava as vestes do Santo Monge para com ele ser identificado.

²² Idem, p. 17.

²³ Há inúmeros exemplos que atestam a rigidez moral com que eram conduzidos os acampamentos, não se permitindo uniões sem a devida cerimônia de casamento ou desrespeito as mulheres. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 191. Na fase final da guerra, no reduto de Pedras Brancas foi encontrado um livro contendo o registro dos casamentos e batizados celebrados pelos rebeldes. Entrevista com o Major Januário Cortes. Cf. Aurélio Stulzer. *A guerra dos fanáticos (1912-1916): a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 155.

²⁴ *O Estado*, Florianópolis, edição de 31 de julho de 1915. Cit. por Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 80.

Sobre o episódio da “moça bonita”, Lemos talvez tivesse supervalorizado o acontecimento por nutrir desconfianças em relação a José Maria. É necessário acrescentar que o cronista contribuiu para a repressão aos rebeldes, fornecendo material e informações às tropas e mesmo se gabando de pegar em armas para defender Curitiba²⁵. Entretanto, o histórico de colaboração com as forças policiais não impediu que fosse detido e despachado para a cadeia em Curitiba sob suspeita de prestar serviços aos rebeldes. Em sua defesa Lemos citou como testemunha o *Coronel* Albuquerque, inimigo declarado dos seguidores de José Maria. Após três meses foi solto²⁶.

Das acusações dirigidas a José Maria, a deserção é outra questão que merece ser apreciada mais detalhadamente. Conforme o discurso vigente, o abandono das fileiras militares mediante fuga configurava um ato de insubordinação impulsionado pela covardia e falta de patriotismo. O exemplo do desertor bem sucedido era temido pelos comandantes, pois visto como um incentivo àqueles que procuravam se livrar das obrigações do serviço militar e das agruras decorrentes da vida na caserna, desfalcando os já parcos contingentes.

A lei era severa. Antes mesmo de ser levado a julgamento, o desertor amargava o recolhimento ao xadrez do quartel, com tudo o que isso significava: má alimentação, higiene precária, maus-tratos. O cenário das primeiras duas décadas do séc. XX, a bem da verdade, era ruim para todo o soldado incorporado e não apenas para o desertor. O rigor da vida militar era em grande parte consequência de uma época em que o dever de punir era confundido com o direito de castigar²⁷.

Em sentido oposto ao da percepção dos agentes do poder militar, há bons indicativos para crer que o ato de deserção não era reprovado por parcela considerável da população do interior do Brasil. O que se poderia esperar do recrutamento na década de 1910? Um prato de comida, teto, roupas e para alguns uma chance de ocupação digna caso alcançassem estabilidade. Certamente havia jovens entusiasmados com a possibilidade de vestir uniforme e ingressar numa carreira. Mas o preço era alto, em especial para aqueles que permaneciam nas graduações mais baixas. Além de um código militar severo, o soldado enfrentaria alojamentos precários, comida em muitos casos intragável, repreensões carregadas de injúrias, castigos físicos brutais (p.ex. surras, com o emprego da chibata) e toda a sorte de restrições ditadas não pela lei, mas pelo humor de seus comandantes e superiores²⁸.

²⁵ Lemos, op. cit. p. 23.

²⁶ Idem, p. 84-85.

²⁷ Frank D. MacCann. *Soldados da Pátria: história do Exército brasileiro (1889-1937)*. São Paulo: Companhia das Letras. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2009, p. 112.

²⁸ Sobre a vida das praças no Exército, cf. MacCann, op. cit. p. 110 e ss.

Na consolidação de uma percepção negativa da vida na caserna, pesou não somente as notícias sobre um cotidiano desagradável, mas a memória coletiva relacionada às agruras proporcionadas pelas guerras. O recrutamento resultante das necessidades da Guerra do Paraguai (1864-1870) e da composição das forças que se enfrentaram na Revolução Federalista (1893-95) marcou a população do planalto catarinense. Não raro arrimos de família, por não conseguirem provar a sua condição ou sofrer com perseguições e intolerância dos recrutadores, viam-se obrigados a abandonar o serviço no campo e deixar seus dependentes na penúria. Gado para o abate, animais de transporte, grãos e outros bens de consumo eram requisitados sob promessas incertas de pagamento futuro. Saques, estupros e assassinatos praticados por combatentes indisciplinados não eram incomuns.

Na década em que José Maria surgiu no planalto catarinense havia bons motivos para que, aos olhos da população, a deserção fosse vista como um ato de defesa diante de uma atitude coercitiva por parte do estado. Credo que o *monge* incorreu no crime de deserção, é provável que esse enquadramento legal nada tenha a acrescentar em seu desfavor perante os olhares de parcela expressiva da comunidade serrana.

Mesmo pondo em dúvida a acusação de aliciamento de meninas, e concluindo que o crime de deserção pouco tinha a acrescentar em desfavor do *monge*, não se pode eliminar como inverossímeis a totalidade das denúncias. Na procura por respostas, verificou-se que outro líder espiritual de um movimento sociorreligioso desencadeado em Santa Catarina sofreu um processo de demonização semelhante ao direcionado a José Maria. Antes de prosseguir na senda de José Maria, é oportuno conhecer esse movimento deflagrado quinze anos antes da Guerra de S. Sebastião.

4.2 A pequena Canudos

No final do séc. XIX surgiu no povoado de Entre Rios, distrito de Campo Belo, em Lages, um homem nomeado de *monge* S. Miguel ou D. Miguelito²⁹. Reunindo seguidores, S. Miguel instalou-se nos arredores do engenho de cana de Francelino (ou Francelísio) Subtil de Oliveira, um dos adeptos mais fervorosos do movimento. Em 1897 a comunidade reunia

²⁹ Na atualidade Campo Belo se situa no município de Celso Ramos.

aproximadamente 300 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, instaladas em 70 casas, e foi, em alusão a Canudos, batizada por jornalistas de Canudinho de Lages³⁰.

Entre os seguidores de S. Miguel, identificaram-se veteranos da Revolução Federalista (1893-1895), a exemplo dos afamados maragatos Abílio Rosa e Castelhana³¹. E ampliando as suspeitas de que a antiga causa federalista ganhou adeptos em Entre Rios, os miguelistas envergavam em seus chapéus fitas brancas e encarnadas, símbolos usuais entre os maragatos³².

Contribuindo para justificar uma ação policial contra a comunidade de Entre Rios, os seguidores de S. Miguel foram acusados de abigeato. Provavelmente as acusações contaram com o peso de antigas inimizades. Muitos dos acusadores e chefes militares que atuaram contra os miguelistas eram antigos pica-paus (também chamados de chimangos), nome que designava os inimigos dos federalistas.

No planalto catarinense, as desavenças herdadas da Revolução Federalista se fizeram sentir em vários episódios. A causa federalista não parece ter possuído força para ser reavivada, mas a presença de maragatos veteranos no Canudinho contribuiu para encenar um novo confronto entre os inimigos de outrora. Na Guerra de S. Sebastião, antigas inimizades também tiveram oportunidade para se manifestar, não faltando ex-maragatos nas fileiras rebeldes, os quais puderam reviver os tempos da Federalista ao enfrentar os chimangos que se somaram às tropas a serviço do governo federal e estadual.

Em 17 de agosto de 1897, uma força policial investiu contra o Canudinho. A ação foi mal sucedida, resultando na morte de dois policiais e em dois gravemente feridos. Os sobreviventes da expedição policial ainda foram alvo de uma contra-ofensiva dos miguelistas, tendo que fugir da localidade para salvarem as vidas³³.

Diante do desastre da ação policial, divulgou-se que a comunidade de Entre Rios representava o perigo do surgimento de outro Canudos e que S. Miguel era um agente de

³⁰ Dados sobre a comunidade, cf. Paulo P. Machado. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, p. 68-69. Sobre o movimento, consultou-se ainda Sinzig, op. cit. p. 216 e Machado. “O conflito do Canudinho de Lages (1897)” in: *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v. 13, n. 24, 65-78, 2008, p. 73.

³¹ Durante a Guerra de S. Sebastião um rebelde cognominado Castelhana foi muito ativo nas proximidades de Lages. Machado não encontrou dados para uma indicação positiva com o indivíduo homônimo do Canudinho. Machado, “O conflito do Canudinho de Lages (1897)”, op. cit. p. 70.

³² O uso de fita branca no chapéu é proveniente do hábito dos maragatos catarinenses e a encarnada correspondente aos maragatos rio-grandenses. Ver “Telegrama do Coronel Bento Porto ao Presidente do Estado do Rio Grande do Sul”. Cit. por Machado, op. cit. p. 65.

³³ Machado, op. cit. p. 73. O autor observou que acusação de D. Miguel ser um “agente” de Antonio Conselheiro, divulgada pela imprensa catarinense, surgiu a partir desse episódio.

Antônio Conselheiro. A contemporaneidade com Canudos contribuiu para alimentar especulações, promovendo notícias fantasiosas que selariam o destino dos miguelistas.

O governo estadual julgou que a situação exigia uma resposta enérgica. Um efetivo superior ao anterior foi organizado, contando como o auxílio de tropas da Brigada Militar do Rio Grande do Sul, sob o comando do afamado pica-pau Coronel Bento Porto. Em 29 de agosto de 1897, o Canudinho foi atacado pela segunda e derradeira vez. A operação logrou vencer os miguelistas rapidamente. Muitas pessoas foram mortas e o movimento desorganizado em definitivo. Participou do ataque o *Capitão* Fabrício Vieira, veterano da Revolução Federalista e que nos dias da campanha militar contra os devotos de S. Sebastião foi um dos *coronéis* mais temidos.

Salvando-se, o *monge* S. Miguel abandonou Entre Rios antes da consumação do ataque, tendo por pretexto comparecer a uma audiência com o Papa³⁴. Se a curiosa afirmação correspondeu de fato a uma desculpa dada por S. Miguel, ou não passou de uma galhofa divulgada para detratá-lo, ainda há dúvida. Mas a reputação do líder espiritual do Canudinho ficou definitivamente manchada por manter em seu convívio, sob coação, uma moça de 10 a 12 anos de idade, filha de Francelino. No transcurso da fuga, o *monge* chegou à localidade de Barracão, no município de Lagoa Vermelha, Rio Grande do Sul, e solicitou auxílio aos moradores. Na ocasião os anfitriões ouviram as queixas da jovem e não tardaram a acionar a polícia³⁵. Preso, o *monge* foi reconhecido como o líder do Canudinho e enviado para a cadeia em Porto Alegre. Por ocasião da prisão, as autoridades o identificaram como um soldado desertor da guarnição de Curitiba, agravando-lhe a situação³⁶.

Francelino e vários seguidores sobreviventes do segundo ataque foram mortos em meados de outubro de 1897, mas essas execuções não deram por encerrada a repressão. Machado, com base em registros feitos pela imprensa, verificou indícios de que após o término das operações militares se seguiu uma ação de extermínio daqueles que integraram o movimento. Com essas ações, as autoridades catarinenses acreditaram desestimular focos de rebelião e fanatismo, numa atitude que o autor julgou motivada por um misto de intolerância religiosa e preconceito de classe³⁷.

Os adeptos de S. Miguel foram acusados de seguir o “contumaz fanatismo largamente propellido pelas práticas da vulgaridade de um João Maria de Agostini”³⁸, ameaçando a

³⁴ Sinzig, op. cit. p. 216-217.

³⁵ Idem, p. 217.

³⁶ Machado, op. cit. p. 74.

³⁷ Idem.

³⁸ *Região Serrana*, Lages, edição de 12 de setembro de 1897. Cit. por Machado, op. cit. p. 74-75.

tranquilidade pública e a propriedade individual. A devoção a S. João Maria era amiúde apontada como promotora de credices que aos olhos dos críticos conduziram ou conduziriam a população à revolta. D. José de Camargo Barros, Bispo de Curitiba, ao visitar o município de Campos Novos, decorrido um ano da destruição do Canudinho, dirigiu suas palavras contra “um povo atrasado, cheio de vícios e muito fanático e seguidor do célebre João Maria”³⁹. Fr. Neuhaus, ao discorrer sobre o Canudinho, apontou a devoção a S. João Maria como a raiz do fanatismo do povo, não deixando de comparar os acontecimentos de Entre Rios aos verificados em Canudos⁴⁰.

O clero conservador percebeu em S. João Maria um concorrente, deparando-se com a questão de como disciplinar aqueles que seguiam um culto que se professava distante dos templos. A solução adotada foi combater sem trégua a veneração ao *monge*, tratando-a como uma heresia. Fr. Neuhaus empenhou-se nessa tarefa com afinco. Nos dias da Guerra de S. Sebastião, essa postura lhe rendeu a desconfiança e a inimizade de pessoas que antes o acolhiam, contribuindo para a ineficiência das suas intervenções, com intuitos apaziguadores, juntos aos rebeldes.

As acusações de que a devoção a S. João Maria promovia o fanatismo religioso se repetiriam nos dias da Guerra de S. Sebastião. Essa percepção não era consenso entre os sacerdotes católicos, visto que alguns afirmaram que João Maria dava bons conselhos e pregava valores cristãos que prepararam os caboclos para bem recepcionar as missões da Igreja⁴¹.

A divulgação de profecias de conteúdo escatológico, atribuídas a João Maria, alarmaram o clero para a possibilidade da manifestação de movimentos messiânico-milenaristas. Em Capão Alto, Lages, em dezembro de 1897, Fr. Neuhaus encontrou-se com um peregrino que se intitulava João Maria – provavelmente Anastás Marcaf – com quem travou um diálogo tenso. O teor da conversa versou sobre profecias que anunciavam castigos de Deus, uma escuridão de três dias e o fim do mundo: “o mundo havia de existir mil anos, mas não outros mil”, dizia o *monge*⁴².

Certa vez, na localidade de Cerrito, Neuhaus atendeu uma menina, de idade não superior a 12 anos, que afirmou receber visões e se comunicar com o espírito do Santo Monge. Diante da receptividade de familiares e vizinhos, a “vidente”⁴³ ganhou autoridade e

³⁹ Cf. Machado, op. cit. p. 75.

⁴⁰ Sinzig, op. cit. p. 216-217.

⁴¹ Cabral, op. cit. p. 177.

⁴² Sinzig, op. cit. p. 154-155.

⁴³ Termo empregado pelos habitantes da região serrana para designar os portadores de dons mediúnicos.

imiscuiu-se em assuntos delicados, chegando a determinar que o corpo do cunhado recém falecido fosse cremado. A família fez os preparativos para cumprir as determinações da intermediária do *monge*, mas Neuhaus interferiu a tempo de impedir a cremação e proceder à execução das exéquias então previstas pela Igreja. Exasperado com a situação, o frade repreendeu severamente a vidente e seus familiares, aparentemente conseguindo encerrar os episódios de “comunicação” com S. João Maria⁴⁴.

Além da devoção ao Santo Monge, outras manifestações religiosas contribuíram para preocupar o clero. A admissão de adeptos no Canudinho envolvia a submissão a uma cerimônia, que consistia de uma confissão e no cumprimento de uma penitência que exigia segurar uma pedra sobre a cabeça. As práticas religiosas incluíam a devoção a uma rocha com feições humanas, venerada como uma santa encantada que no devido tempo seria libertada⁴⁵. Essa prática recorda a devoção em torno da Santa da Pedra no movimento sebastianista da Serra do Rodeador, em Pernambuco, bem como lembra a devoção às torres de pedra do Reino Encantado, de onde se esperava a manifestação do Exército de D. Sebastião.

Em telegrama enviado ao governo do Estado do Rio Grande do Sul, o Coronel Bento Porto informou que encontrou no povoado cruzeiros, breviários, bandeiras e outros “manipansos [manipanças] das suas bruxarias”⁴⁶. Esses itens são parte integrante das manifestações religiosas tuteladas pela Igreja e cujo culto é assegurado por lei. Mas, aos olhos daqueles que combateram os adeptos de S. Miguel, esses artigos emergiram como um atestado do fanatismo que promoveu desordens, merecendo destaque no relatório do oficial encarregado da repressão.

Mesmo diante dos esforços do clero, a crença nos poderes do Santo Monge não arrefeceu ao longo dos anos e se fez presente nos dias da guerra. Em linhas gerais, a santificação popular de S. João Maria obedeceu ao receituário conhecido pela tradição católica, consagrando-o como um dos santos mais bem quistos entre a comunidade cristã do planalto. Ao lado de Nossa Senhora e S. Sebastião, a veneração ao *monge* integrou o panteão do catolicismo serrano com destaque. Rivalizando com os santos católicos, a lenda de S. João Maria informa que ele peregrinou no sul do Brasil e manteve relações próximas com os fiéis, compartilhando sofrimentos e alegrias. Essa intimidade contribuiu para o enraizamento da devoção na religiosidade popular. O *monge* era (e ainda é) venerado em seus locais de

⁴⁴ Sinzig, op. cit. p. 218-219 e Stulzer, op. cit. p. 32-33.

⁴⁵ Machado, op. cit. p. 69.

⁴⁶ “Telegrama do Coronel Bento Porto ao Presidente do Estado do Rio Grande do Sul”. Cit. por Machado, op. cit. p. 65.

repouso (fontes de água, grutas, árvores) e, em troca, atendia as mais diversas necessidades dos fiéis, sem para isso contar com a intermediação de sacerdotes.

A pregação de monges, beatos e profetas foi vista como estímulo para manifestações de indignação e promoção de rebeliões por vários cronistas. A literatura consagrou Antônio Conselheiro como personagem paradigmático, promovendo-o a modelo de líder religioso fanático e incitador à desordem. No planalto catarinense, José Maria encarnou o papel de agente do fanatismo religioso que levou a população à rebeldia. É intrigante que muitas das denúncias dirigidas ao curandeiro Miguel Lucena de Boaventura são análogas às dirigidas ao seu xará S. Miguel. Ambos foram acusados de deserção e de se aproveitarem da identificação com S. João Maria para ganhar a confiança das pessoas. A suspeita de sedução ou exploração sexual foi outra denúncia compartilhada.

Oswaldo Cabral acreditou que o líder do Canudinho e José Maria eram uma mesma pessoa. Para corroborar suas afirmações, o escritor citou autores que escreveram sobre o movimento de Entre Rios e o Contestado, com destaque para Fr. Neuhaus⁴⁷. Tudo indica que houve precipitação nas conclusões de Cabral, pois a consulta às referências por ele listadas não confirmou a identificação pretendida. Por exemplo, Neuhaus chegou a comparar, com finalidade ilustrativa, o Canudinho ao Contestado, mas não mencionou em suas reminiscências, conforme publicadas por Sinzig, a identificação positiva entre o *monge* José Maria e S. Miguel.

Fr. Neuhaus não descuidava do seu rebanho e certamente estaria informado do retorno de S. Miguel à região. Vários são os exemplos que testificam a estreita relação do frade com a comunidade serrana. Ao discorrer sobre o movimento de Entre Rios, Neuhaus lamentou não ter interferido a tempo de evitar o confronto. Na comunidade conhecia Francelino e sabia que o mesmo atuava como uma espécie de padre entre os miguelistas⁴⁸. Anos após o massacre no Canudinho, Neuhaus oficiou o casamento da filha de Francelino, justamente a moça outrora sequestrada por S. Miguel⁴⁹.

Em 1912, Fr. Neuhaus encontrou José Maria em Campos Novos. O *monge* se identificou como um peregrino, recusando-se a dar maiores esclarecimentos sobre a sua pessoa. O frade anotou que José Maria se apresentava como irmão de S. João Maria e que dava “alguns remédios acertados”⁵⁰. Convidando o peregrino à confissão e a assistir à missa, não logrou êxito. Neuhaus soube por outrem que José Maria chamou a confissão de

⁴⁷ Oswaldo Cabral, op. cit. p. 186.

⁴⁸ Sinzig, op. cit. p. 216.

⁴⁹ Idem, p. 217.

⁵⁰ Idem, p. 218 e Stulzer, op. cit. p. 32.

bobagem⁵¹. Nessa parte das reminiscências, consta uma exortação a respeito dos malefícios provenientes dos falsos profetas, mas não há qualquer menção à identificação de José Maria com S. Miguel.

As semelhanças entre a biografia de S. Miguel e José Maria são muito significativas, mas não se pode, com base nos dados consultados, afirmar que foram uma mesma pessoa. O provável é que a construção da imagem negativa associada a José Maria seja devedora da fusão com a legenda de S. Miguel. Esse é um tema que ainda carece de uma pesquisa específica, que certamente muito tem a contribuir para a discussão sobre a construção da memória e as fabulações associadas a peregrinação de curandeiros e profetas no sul do Brasil.

Produções histórico-literárias sobre movimentos socioreligiosos encontraram na obra *Os Sertões* e na legenda de Antônio Conselheiro uma fonte de inspiração e um modelo. A história inspira a literatura e a recíproca é verdadeira. Talvez José Maria fosse um curandeiro mal-intencionado, um charlatão, um fugitivo da lei, ou as fontes que corroboraram essas acusações apenas transmitiram acriticamente denúncias produzidas pelos inimigos dos devotos do *monge*. O fato é que a construção literária que substanciou a legenda de José Maria consolidou a imagem de criminoso artiloso dedicado a enganar os incautos habitantes do Contestado.

4.3 Celebrando em Taquaruçu

A região de Taquaruçu, palco dos incidentes que marcaram o começo da Guerra de S. Sebastião, situa-se a aproximadamente 25 quilômetros da sede do município catarinense de Fraiburgo. Atualmente a localidade integra os limites desse município, criado na década de 1960, mas à época da guerra esse território estava sob a jurisdição de Curitiba, situado a uma distância média de 30 quilômetros de Taquaruçu.

A comunidade que reside atualmente em Taquaruçu e arredores progride graças à agricultura familiar. Os descendentes de imigrantes europeus são maioria na região, observando-se também a presença de colonizadores japoneses. Os remanescentes dos caboclos e acaboclos dos tempos da Guerra de S. Sebastião ainda se fazem presentes, mas muitos optaram por abandonar o trabalho no campo em busca das opções de emprego nas cidades vizinhas. Uma visita deste pesquisador ao local revelou que membros da comunidade não esqueceram os dias sangrentos da guerra e em memória daqueles tempos organizaram

⁵¹ Sinzig, op. cit. p. 218 e Stulzer, op. cit. p. 32.

uma exposição nomeada de Museu do Jagunço. Não longe do museu está o terreno identificado como o arraial destruído por intenso bombardeio, hoje parcialmente encoberto por um açude – como que a parodiar a inundação que encobriu os escombros do sítio de Canudos⁵².

No Contestado, jagunço foi o termo empregado genericamente para designar tanto os capangas a serviço dos mandachucas do interior como os rebeldes em armas. Assim, essa designação não correspondeu à definição clássica de “profissional que escolheu o ofício das armas como meio de vida”⁵³. Os seguidores de Antônio Conselheiro foram chamados de jagunços e fanáticos pelos militares. No Contestado os rebeldes foram igualmente nomeados de jagunços e fanáticos, mas a preferência não demorou a recair no último termo.

Nas primeiras décadas do séc. XX, na região serrana catarinense era comum a presença de homens armados que atuavam sob as ordens de *coronéis* ou chefes menores. A mobilização de capangas com o intuito de por em prática vinganças, expropriações de terras e promover intimidações durante as eleições não era incomum. Em ambos os lados do conflito no planalto, havia homens aguerridos que tomavam partido em disputas políticas, e agiam de acordo com laços de compadrio e camaradagem próprios do coronelismo⁵⁴.

Nas fileiras da repressão aos fanáticos, fez-se largo emprego de civis, chamados “vaqueanos”⁵⁵, cujo custeio estava ao encargo do Exército. Alguns desses vaqueanos atuavam como meros guias e não tomavam parte nos combates. Outros compunham pequenas unidades paramilitares, onde não raro serviam veteranos de incursões armadas, com destaque para a Revolução Federalista, e que atuavam de longa data como policiais particulares postos em ação para proteger propriedades ou resolver disputas políticas *manu militari*. Entre os grupos de vaqueanos, destacou-se o “59º de infantaria” do prestigiado e temido *Coronel* Fabrício Vieira, veterano da federalista e do combate ao Canudinho de Lages⁵⁶.

⁵² Sobre o Museu do Jagunço e a construção do açude por determinação da Prefeitura de Fraiburgo, cf. entrevista com o administrador do museu Pedro Aleixo Felisbino. <<http://herdeirosdocontestado.blogspot.com/2010/09/entrevista-com-pedro-felisbino.html>>. 12/2011.

⁵³ Frederico P. de Mello. *Guerreiros do sol: violência e bandidismo no Nordeste do Brasil*. São Paulo: A Girafa, 2001, p. 73-74.

⁵⁴ Sobre o coronelismo, cf. Victor N. Leal. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997. Ver ainda Maria I. P. de Queiroz. “O coronelismo numa interpretação sociológica” in: Boris Fausto (org.), *Estrutura de poder e economia – o Brasil Republicano*. Vol. 1, tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997. História Geral da Civilização Brasileira, p. 153-190.

⁵⁵ “Homem que conhece os sertões. É a denominação que a tropa dava aos civis que lhe serviam de guia, auxiliando-a no serviço de exploração”. Assunção, op. cit. p. 316 – ver nota de rodapé.

⁵⁶ À época os batalhões de infantaria do Exército não ultrapassavam a numeração 58. Tendo em vista os serviços eficientes prestados ao Exército, os soldados apelidaram a tropa de vaqueanos do *Coronel* Fabrício de “59º de infantaria”. Peixoto, op. cit. p. 224.

O conflito que envolveu jagunços de ambos os lados teve como marco inicial os desentendimentos de duas facções políticas de Curitiba, manifestados abertamente em Taquaruçu no ano de 1912. O curandeiro José Maria ganhou nessa localidade as atenções que o consagrariam como personagem central do movimento sociorreligioso que daria início à guerra.

Fr. Neuhaus esteve em Taquaruçu em várias ocasiões. Na visita de abril de 1905, registrou a existência de uma capela dedicada a S. Cruz e efetuou 218 confissões, 156 comunhões, 288 confirmações (crismas), 21 batizados e 1 casamento⁵⁷. Não se localizaram informações sobre o número de habitantes residentes no arraial e arredores, mas os dados anotados pelo frade, em comparação aos registros similares efetuados em suas missões por dezenas de outras comunidades serranas, nos anos 1905 e 1906, indicam que se tratava de um povoado modesto⁵⁸. Atestando a condição de pequena povoação, a sede do arraial abrigava uma casa de comércio de propriedade de Praxedes Gomes Damasceno e no máximo mais três moradias⁵⁹.

A pouca expressividade de Taquaruçu era aparente. Na primeira semana de agosto, os moradores do povoado promoviam as celebrações em homenagem ao Senhor Bom-Jesus, ocasião em que os habitantes da redondeza convergiam para o arraial, conferindo-lhe uma população anual flutuante que incrementava a vida social. A mobilidade populacional em épocas festivas parece ter sido comum na região. A população que frequentava Taquaruçu igualmente afluía para localidades vizinhas por ocasião de celebrações, merecendo destaque S. Sebastião da Boa Vista (também chamado S. Sebastião das Perdizes Grandes), onde ocorria, em 20 de janeiro, a concorrida festa em homenagem ao santo padroeiro do distrito⁶⁰.

Não foi possível concluir com exatidão em que época as festividades de inspiração religiosa tiveram início em Taquaruçu e arredores. Mas as anotações de Fr. Neuhaus oferecem um panorama. No ano de 1893, o frade observou os louvores a S. Sebastião em Lages⁶¹, e, em 1906, em Herval⁶². Em S. Sebastião das Perdizes, Neuhaus participou da festa dedicada ao Sagrado Coração de Jesus em 1905⁶³. Em junho de 1905, esteve em Campos Novos, onde celebrou as festas de S. Pedro e S. Paulo e do Sagrado Coração⁶⁴.

⁵⁷ Sinzig, op. cit. p. 187.

⁵⁸ Idem, p. 179-188 e 194-202.

⁵⁹ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 84.

⁶⁰ Idem, p. 83-84.

⁶¹ Sinzig, op. cit. p. 118.

⁶² Idem, p. 200.

⁶³ Idem, p. 188.

⁶⁴ Idem, p. 199.

Os registros de Fr. Neuhaus demonstraram que as festas comunitárias realizadas nas datas alusivas aos santos eram tradicionais no planalto catarinense. Os relatórios indicam a existência de dezenas de capelas distribuídas por fazendas, vilas, distrito e arraiais, algumas das quais foram erguidas por orientação das missões religiosas que percorreram a região. No entanto, as reminiscências do frade não oferecem pormenores ou comentários sobre a organização e o desenvolvimento desses eventos.

Acreditando que as comunidades do planalto não negligenciavam a execução das celebrações devidas aos padroeiros de suas capelas, há um número razoável de oportunidades para comemorar. Os relatórios de Fr. Neuhaus permitem apreciar um quadro da devoção nas pequenas comunidades serranas. São 17 personalidades homenageadas por capelas que se distribuem por mais de uma vintena de localidades: N. S. Aparecida (Capão Alto), N. S. de Lourdes (Capão Alto), N. S. das Dores (Vila Nova do Timbó), N. S. da Piedade (Salto), N. S. do Socorro (Guarda-Mor), N. S. da Conceição (Serrinha), N. S. Bom Jesus (Rio Bonito), Divino Espírito Santo (Faxinal), S. Cruz (Canoinhas, Taquaruçu e Serra da Boa Esperança), S. José (Timbozinho e Picada do Maromba), S. Sebastião (Lages, Herval, Taquarissá, Serra do Vieira e Perdizes), S. Antônio (Vaca Branca, Quadros, Lageadinho e Trombudo), S. Francisco (Úmbu), S. João (Timbozinho), S. Pedro (duas em localidades não indicadas), S. Cecília (Passa Dois), S. Ana (Ponte Alta)⁶⁵.

Em agosto de 1912, as celebrações em louvor ao S. Bom Jesus em Taquaruçu contaram com a presença de José Maria. A participação do curandeiro foi assegurada por iniciativa de uma comissão composta por curitibanenses envolvidos na organização dos festejos. Representando Taquaruçu, compuseram a comissão o comerciante Praxedes e o fazendeiro Chico Ventura⁶⁶; por S. Sebastião das Perdizes, fizeram-se presentes o patriarca do distrito, o fazendeiro Manoel Alves de Assumpção Rocha, e Eusébio Ferreira dos Santos, proprietário de uma pequena fazenda⁶⁷.

As circunstâncias indicam que entre as motivações do convite feito a José Maria estava atender a propósitos políticos. Em Curitiba a disputa entre dois adversários polarizou as opiniões. No comando do município, encontrava-se o *Coronel* Francisco de Albuquerque, alinhado ao governador Vidal Ramos. Os opositores acusaram Albuquerque de auferir lucros ilícitos, manipular as verbas do município em seu benefício, apropriar-se de terras alheias e levar à falência os concorrentes da sua casa de comércio. O principal

⁶⁵ Idem, p. 179-188 e 194-202.

⁶⁶ Zélia Lemos informa que Chico Ventura era *coronel* da Guarda Nacional e proprietário de fazendas em Campos Novos e Curitiba. Lemos, op. cit. p. 16 – ver nota de rodapé.

⁶⁷ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 83.

adversário de Albuquerque era o *Coronel* Henriquinho de Almeida, fazendeiro que se autointitulava pai dos pobres e era filho do superintendente anterior⁶⁸.

Num gesto de habilidade política, Albuquerque teria buscado apaziguar os ânimos oferecendo ao *Coronel* Henriquinho a presidência do Conselho Municipal⁶⁹. Em dado momento Henriquinho decidiu enfrentar o superintendente e tentar reconquistar o poder que pertencera a sua família, contando para isso com o apoio do promotor Henrique R. Júnior, filho do *Coronel* Henrique Rupp de Campos Novos⁷⁰.

Ainda a respeito do ambiente político de Curitiba, há notícias da realização de manifestações contrárias à Estrada de Ferro S. Paulo-Rio Grande, promovidas durante a festa em louvor a S. Sebastião, em janeiro de 1912, no distrito de Perdizes⁷¹. Essa informação sugere que as celebrações populares na região não ficavam alheias às manifestações políticas, e a festa de agosto em Taquaruçu teria sido uma oportunidade para promover a oposição ao superintendente de Curitiba.

Convencido a participar dos festejos, José Maria foi presenteado com um cavalo branco (símbolo de distinção) e partiu de Campos Novos acompanhado por uma comitiva composta de aproximadamente 300 acompanhantes⁷². O *Coronel* Henriquinho não tomou parte na cavalgada, mas teve oportunidade para se encontrar com o *monge* e entregar-lhe a sua espada de oficial da Guarda Nacional⁷³. A concessão de tantas deferências demonstra que o *monge* ocupou papel de destaque no evento, atraindo olhares desconfiados dos partidários de Albuquerque.

Lemos estava em Campos Novos na ocasião da partida do *monge* para Taquaruçu. O mascate soube que José Maria chegou ao arraial após três dias de viagem, parou a comitiva em uma campina de onde se avistava a casa comercial de Praxedes, e “tirando do cinto uma espada com uma coroa do Império” bradou “Viva a monarquia!” diversas vezes⁷⁴. Lemos não

⁶⁸ Idem, p. 84. Sobre as denúncias contra o coronel Francisco Albuquerque, ver acusações do advogado Henrique Rupp Júnior, cf. José O. P. Soares. *Apontamentos para a história: o Contestado*. Porto Alegre: Oficinas gráficas da Escola de Engenharia de Porto Alegre, 1920, p. 97-105.

⁶⁹ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 85.

⁷⁰ Idem, p. 86.

⁷¹ Idem, p. 83-84.

⁷² Idem, p. 84.

⁷³ Idem, p. 87. Vinhas de Queiroz interpretou a entrega da espada como um gesto simbólico, significando um ato de apoio ou transmissão de autoridade. Mas é preciso analisar essa interpretação com cautela. Muitas são as conjecturas possíveis, uma vez que não se conhece pormenores do contexto em que o gesto foi operado. A entrega da espada pode estar relacionada às celebrações da Festa do S. Bom Jesus ou talvez seja uma versão construída posteriormente aos festejos em Taquaruçu, tendo por propósito implicar o *Coronel* Henriquinho nas ações do *monge* José Maria.

⁷⁴ Lemos, op. cit. p. 18.

presenciou o ato, pois seguira de Campos Novos para Capinzal, transmitindo assim uma informação obtida de segunda mão.

Qual foi o papel de José Maria nos festejos em Taquaruçu? Vinhas de Queiroz afirmou que o *monge* atuou como sacerdote, mas essa afirmação carece de evidências para ser atestada⁷⁵. Uma vez instalado no arraial, o *monge* passou a receitar remédios, contando com uma barraquinha e secretários para transcrever as receitas. Encerrado os festejos, José Maria permaneceu no arraial para atender uma vasta clientela. Agora não eram uma ou duas dúzias que aguardavam atendimento, mas várias dezenas, talvez mais de uma centena de pessoas. Uma das questões que alimentou a inquietação das autoridades de Curitiba foi a permanência de tantas pessoas em Taquaruçu, algo inusual, uma vez que a tradição era os celebrantes retornarem aos seus afazeres quando encerrados os festejos⁷⁶.

Na análise do episódio da permanência dos celebrantes em Taquaruçu, Cabral apontou que na companhia do *monge* estavam posseiros indignados, sem lugar certo para se instalar, pois expulsos por ocasião da ocupação das terras por *coronéis* e pela empresa *Southern Brazil Lumber & Colonization Company* (Companhia Colonizadora e Madeireira Sul-brasileira), conhecida na região por “Lumber”⁷⁷.

A *Lumber* integrava o grupo da *Railway Brazil Company* (o chamado Sindicato Farquhar), empresa norte-americana responsável pela construção da ferrovia de ligação entre São Paulo e o Rio Grande do Sul. Por força do contrato com o governo federal, em troca da obra cedeu-se uma área de terras devolutas para a exploração de madeira e colonização. Em linhas gerais, a concessão correspondia a uma área situada numa média de 9 quilômetros por margem dos trilhos da estrada de ferro, abrangendo uma extensão de terras abundante em madeiras de lei, ervais nativos (erva mate), água e solo fértil ao longo do rio do Peixe⁷⁸. O problema é que vários trechos concedidos estariam ocupados há gerações, mas, por não estarem devidamente regularizados, teriam sido requisitados pela *Lumber*.

Para a efetiva colonização das terras devolutas concedidas à *Lumber*, foram atraídos contingentes de imigrantes europeus. Afirmou-se que, em vários ocasiões, terras já ocupadas teriam sido loteadas, resultando na expulsão dos antigos moradores.

Gente que há quase um século povoou estes campos devolutos, é de repente surpreendida com a notícia da venda ou arrendamento a terceiros, os quais armados do título de propriedade, não tardam a procurar desalojá-los como intrusa. Note-se, porém, que os novos proprietários não a

⁷⁵ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 88.

⁷⁶ Idem, p. 84.

⁷⁷ Cabral, *A campanha do Contestado*, p. 181.

⁷⁸ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 70-71 e Machado, *Lideranças do Contestado*, p. 143.

desaloja porque precisem das terras para beneficiá-las. Longe disso. Essas grandes extensões territoriais continuam sempre incultas, esperando os felizes proprietários a ocasião propícia para vendê-las. O governo, pois, não respeitando os direitos do primeiro ocupante e consentindo nessa perseguição sistemática ao nacional, verdadeiro paria dentro da sua pátria, é, pode-se afirmar, o maior culpado pela atitude belicosa dos caboclos⁷⁹.

Para a concretização dos planos de colonização e exploração da região, famílias de posseiros foram expulsas com violência pelos capangas a serviço da *Lumber* e associados. A discriminação contra os caboclos foi praticada ostensivamente⁸⁰. Um aviso fixado na estação ferroviária de S. João dá uma ideia do tratamento destinado aos caboclos:

Faço sientos que tudos aquelles que virus o presente editalos fica proibido de carregaros espingarda e facó nas cinturas, quando vieres fazer compras neste negocio. Fica também proibido beberos cachaça quando estiveros presente estrangeiros bevestidos do porto. Os cabuks [caboclos] que desrespetaros estos será ponhados pra fora da fazenda e metidos nos cadeios [...]⁸¹.

Além de posseiros expulsos das terras, afirmou-se que o grupo de José Maria contou com a adesão de criminosos oriundos dos grandes centros urbanos. A ideia corrente foi que uma horda de malfeitores penetrou à região graças ao recrutamento e posterior abandono das levadas de trabalhadores contratados para os serviços de construção da estrada de ferro. O General Setembrino de Carvalho afirmou: “dada especie dos operários empregados nos serviços da linha, os sertões foram se enchendo dos peiores malfeitores, oriundos de todos os logares, principalmente de Pernambuco e do Rio”⁸². Em sentido análogo, Cabral acreditou que os trabalhadores foram recrutados entre gente da pior espécie: “Ao que relatam os testemunhos insuspeitos, a maior parte desta gente foi conseguida nos centros populosos, entre a escória da sociedade. O rebotalho das ruas, malandros, criminosos [...]⁸³.

Machado contestou as informações do General Setembrino e de Oswaldo Cabral, pois, ao proceder à consulta aos documentos de contratação dos turmeiros, verificou que a massa da força de trabalho foi recrutada entre os habitantes locais⁸⁴. Márcia J. Espig igualmente não encontrou subsídios que sustentem essas afirmações⁸⁵.

⁷⁹ *A Tribuna*, Curitiba, edição de 5 de setembro de 1914. Cit. por Jean C. Bernardet, op. cit. p. 52.

⁸⁰ Peixoto citou o caso da expulsão sumária dos moradores para o estabelecimento de uma colônia na localidade de Rio das Antas, no vale do rio do Peixe. Peixoto, op. cit. p. 74. Há inúmeros outros exemplos. Sobre o assunto, cf. Machado, op. cit. p. 151-153.

⁸¹ Cit. por Bernardet, op. cit. p. 43.

⁸² Fernando S. de Carvalho. *Relatório apresentado ao general José Caetano de Faria, Ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações na guerra do Contestado*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1915, p. 3.

⁸³ Cabral, op. cit. p. 101.

⁸⁴ Machado, op. cit. p. 144 e ss.

⁸⁵ Márcia J. Espig. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Tese de Doutorado em História. UFRGS. Porto Alegre, 2008.

Na análise da questão, revelou-se que a composição dos turmeiros contou com a preponderância de trabalhadores residentes na região. No lugar de pessoas provenientes do Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife, foram os imigrantes poloneses, russos, portugueses e italianos, e os brasileiros naturais da região sul, que compuseram a maioria do contingente de turmeiros que construíram a estrada de ferro⁸⁶.

As informações sobre a permanência dos trabalhadores da estrada de ferro na região, grupo que ultrapassou em certos momentos 7 mil pessoas, é igualmente inexata. Como discorrido, número apreciável de trabalhadores estava assentado em terras na região. Dispensados, retornaram às suas moradias. Sobre a permanência do pessoal contratado em regiões distantes, há referências do fornecimento de transporte, contrariando a informação de que milhares de pessoas foram abandonadas à própria sorte nas terras adjacentes a ferrovia⁸⁷.

Posseiros expulsos pela *Lumber*, desempregados da estrada de ferro e criminosos foram apontados como os principais seguidores do *monge* José Maria. Sobre os desempregados, houve exageros e equívocos e a hipótese dos milhares de trabalhadores abandonados na região caiu em descrédito diante da sólida pesquisa de Machado e Espig. A presença de sem-terras entre os adeptos do *monge* é apontada por dados melhor subsidiados. De fato, foragidos da justiça que há muito viviam na região se juntaram, nos anos da Guerra de S. Sebastião, aos seguidores de José Maria – mas criminosos havia de ambos os lados da guerra.

Um dado menos discutido é que entre os adeptos de José Maria estavam homens de posse, pequenos e médios proprietários, muitos dos quais eram fazendeiros abastados para os padrões locais e que gozavam de poder político expressivo em seus distritos de atuação. Desde o primeiro momento da sua peregrinação, o *monge* contou com o apoio de proprietários de terras que gozavam do título de oficiais da Guarda Nacional. E esse grupo não era constituído de proto-revolucionários, oriundos da burguesia esclarecida, dispostos a mobilizar as massas em nome de uma revolução social ou algo semelhante.

É reconhecido que caboclos pobres estiveram entre os seguidores de José Maria e que durante os anos de luta esse extrato social compôs o grosso das fileiras rebeldes. Questões como a posse da terra estiveram na pauta rebelde e muitas queixas sobre o aviltamento dos direitos dos nacionais em benefício dos colonizadores estrangeiros foram ouvidas. Mas é de um simplismo prejudicial à compreensão da amplitude da questão afirmar que a Guerra de S. Sebastião foi, essencialmente, embalada pelo antagonismo regional entre pobres e ricos,

⁸⁶ Idem, p. 360.

⁸⁷ Idem, p. 361.

adotando-se o clichê da luta de classes como única explicação aceitável, conforme defenderam Rui Facó⁸⁸ e Renato Mocellin⁸⁹. E entre homens de posse e caboclos pobres, José Maria encontrou os mais empenhados adeptos ou aqueles que o manipularam e envolveram numa disputa política da qual tinha pouco ou nenhum conhecimento.

4.4 O combate do Irani

Encerradas as comemorações em Taquaruçu, a permanência do *monge* José Maria passou a ser vista como uma ameaça pelos partidários do *Coronel* Albuquerque. Disposto a esclarecer a situação, o *coronel* convocou o curandeiro à sua presença, tendo como pretexto o atendimento a uma pessoa enferma. Para a surpresa do potentado, José Maria não só se recusou a comparecer como enviou uma resposta deselegante: “O monge respondeu que a distância da casa do coronel à sua era igual a da sua casa à do coronel”⁹⁰.

Outra versão informa que José Maria adotou uma postura moralista, pois a pessoa a ser atendida era uma concubina de Albuquerque⁹¹. Seja qual for o motivo da recusa, o gesto soou como um ato de desrespeito. Diante do quadro, o *coronel* não ficou inerte e buscando amparo para uma solução enérgica, solicitou o apoio do governo estadual. O expediente enviado ao executivo catarinense fundamentou-se na acusação de que fanáticos haviam proclamado a monarquia em Taquaruçu.

Fanatismo semelhante ao de Canudos acaba de explodir á margem de Taquarussú, a sete leguas da Villa. Inspira o movimento um individuo de nome José Maria Agostinho, que se diz “monge, propheta, medico e santo”. Vinda a Campos Novos, proclamou em Taquarussú a restauração da monarchia, tendo centenas de pessoas, que armadas, o rodeiam. Promete marchar sobre esta villa, pretendendo fazer aqui seu quartel-general, de onde agirá no intuito de abranger os tres Estados do Sul. Para aquelle ponto continúa a haver uma verdadeira romaria de fanaticos, havendo já individuos que abandonaram familia e negocios. Urge que sejam dadas medidas de repressão, de accôrdo com a gravidade dos factos. Lembro seja conseguido, a toda a pressa, contingente federal, que deverá desembarcar na estação Caçador, distante de Taquarussú dez léguas, emquanto V. Ex. nos forneça elementos de força publica, para aqui, via Blumenau. Não temos nenhuma arma e nenhum cartucho para a defesa da localidade. – Albuquerque⁹².

⁸⁸ Rui Facó. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e luta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

⁸⁹ Renato Mocellin. *Os guerrilheiros do Contestado*. São Paulo: Editora do Brasil, 1989.

⁹⁰ *Diário da Tarde*, edição de 22 de dezembro de 1913. Cit. por Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 87. Sobre o episódio, ver também Peixoto, op. cit. p. 123. Levantou-se a suspeita de que o mensageiro do *Coronel* Albuquerque tenha contribuído para a negativa de José Maria, uma vez que era proprietário de uma botica lesada pela concorrência com o *monge*.

⁹¹ Miranda, op. cit. p. 9

⁹² BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados: sessão de 25 de outubro de 1912*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1914, p. 577.

Para José O. P. Soares, Albuquerque havia manipulado a situação de forma a ocultar a existência da oposição política. A acusação de que os caboclos proclamaram a monarquia em Taquaruçu não passaria de uma farsa orquestrada para proteger os interesses do chefe político local. Segundo Soares, Albuquerque aproveitou-se de um fato nada extraordinário. Durante a permanência do *monge*, tocadores de viola travaram um desafio – uma porfia – no qual um dos desafiantes, Joaquim Vidal, para vencer a disputa emendou um verso do rival com a frase “viva a monarquia!”. Os expectadores então aclamaram Joaquim com repetidos “vivas a monarquia!”, e esse episódio foi empregado para fundamentar um telegrama pedindo tropas para subjugar uma rebelião contra o governo⁹³.

Lemos informou que José Maria, ao chegar a Taquaruçu, ergueu a espada – provavelmente a arma doada a ele por Henriquinho – e bradou vivas à monarquia. Mas qual foi o contexto da “proclamação” do *monge*? Entre os seguidores de José Maria se somaram saudosistas do regime monárquico, entre os quais muitos ex-maragatos, e não é impecioso supor que a conclusão da porfia tenha dado oportunidade para a manifestação sincera de louvor à monarquia. O fato de o *monge* externar um sentimento favorável à monarquia, entretanto, não permite afirmar que houve um manifesto pró-restauração da Casa de Bragança ou uma rebelião contra o governo.

Dúvidas sobre as intenções restauradoras do *monge* partiram do superintendente de Campos Novos *Coronel* Henrique Rupp. Em telegrama enviado ao governador Vidal Ramos, o *coronel* afirmou que o curandeiro não dera motivos para preocupação durante a estada em Campos Novos. Rupp fez questão de salientar que José Maria sequer cobrava pelas consultas e, citando como declarante o *Coronel* Francisco de Almeida, informou que, longe de ser um fanático, o *monge* não era “amigo de religião”⁹⁴. Por fim Rupp expressou a desconfiança de que a aventada proclamação da monarquia não teria passado de uma “arlequinada” (uma

⁹³ “Achavam-se no celebre reducto de Taquarussú o monge José Maria e seu sequito, quando uma noite dois tocadores de viola resolveram trovar versos ao sôm deste instrumento. Começa a porfia entre os dois cantadores e, em dado momento, Joaquim Vidal (fanatico que tomou parte nos combates do Irany, Taquarussú, Santo Antonio, e que fugiu de Santa Maria antes da tomada desse antro pelas tropas legaes, apresentando-se ao tenente Rodolpho Rupp, na Villa de Curitybanos, em 1915) para responder o verso de seu companheiro, terminou co’um viva á monarchia! sendo que com esse verso elle ganhou a porfia, pois o companheiro não lhe poude mais responder, dando-se por vencido. Os espectadores ergueram, então, muitas vivas a monarchia! final do verso vencedor. O Coronel Albuquerque, que tinha uma conta a justar com o monge José Maria, por não ter attendido, anteriormente, a um seu chamado, telegraphou ao governador de S. Catharina, communicando estar proclamada a monarchia em Taquarussú e pedindo remessa de tropas, afim de atacar o reducto monarchico”. Soares, op.cit. p. 79. Ver também Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 88 e Marli Auras. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Editora UFSC, 2001, p. 62.

⁹⁴ “Telegrama do superintendente municipal de Campos Novos para o governador Vidal Ramos Jr”. Cit. por Machado, op. cit. p. 180.

fantasia), bastando olhar para os “ministros” do *monge* (os festeiros de Taquaruçu e Perdizes) para saber a origem dos acontecimentos⁹⁵.

No fecho do documento enviado ao governo catarinense, Rupp expressou convicção de que o “caboclo do mato [era] fácil [de] fanatizar”, e por isso recomendou uma ação enérgica caso se confirmasse o acontecido⁹⁶. Rupp não era um protetor dos caboclos, mas isso não o impediu de duvidar das alegações de Albuquerque. Tudo não teria passado de uma mentira? A menção aos festeiros de Taquaruçu e Perdizes como os responsáveis pela proclamação restauradora é uma pista. Teria esse grupo envolvido o *monge* numa rebelião? Há bons indícios de que entre os moradores desses arraiais havia saudosistas do regime monárquico e de que as festas religiosas serviram para canalizar sentimentos de insatisfação.

Independente do significado dos gritos de “viva a monarquia!”, no episódio da porfia, ou do brado atribuído a José Maria, deve-se reconhecer que não faltaram motivos para o *Coronel* Albuquerque temer por sua posição. Mesmo alijado do poder, o *Coronel* Henriquinho gozava de prestígio no estado, tendo ao lado da sua causa pessoas influentes. Entre os adeptos de José Maria, o apoio era certo, como sugere o depoimento de um rebelde: “Em Curitiba, nas campanhas da política, os soldados do siô José Maria são contra o coronel Albuquerque. Nós lá só gostamos do Henriquinho”⁹⁷.

O clima político em Curitiba era tenso. Tenha ou não exagerado na formulação da denúncia, Albuquerque levou em conta que os opositoristas haviam arregimentado número expressivo de partidários. A tradição guerreira na região sugere que um conflito armado era um desfecho provável. A situação urgia uma reação. E o caminho escolhido pelo superintendente foi deflagrar uma ação policial com o beneplácito do governo estadual e federal.

Atendendo a mensagem de Albuquerque, o chefe de polícia de Santa Catarina, o pernambucano Sálvio Gonzaga, prontamente organizou a ação policial. Vinhas de Queiroz levantou a suspeita de que Gonzaga tudo fez para expulsar o *monge* para o Paraná, a fim de criar uma situação política favorável aos interesses catarinenses na área disputada. Suspeitou-se que José Maria foi informado antecipadamente da ação por emissários do chefe de polícia, que lhe recomendaram discrição, e assim agido como “um consumado artista”⁹⁸.

Tudo não passaria de uma farsa, orquestrada com o consentimento do *Coronel* Albuquerque ou contando com os préstimos dos partidários de Henriquinho? Esse é mais um

⁹⁵ Idem, p. 181.

⁹⁶ Id. *ibid.*

⁹⁷ Depoimento do “Par de França” Maurílio Gomes, cf. Assunção, *op. cit.* p. 80.

⁹⁸ Vinhas de Queiroz, *op. cit.* p. 89.

ponto polêmico sobre a biografia do *monge*, apoiado em uma versão que goza de pouca credibilidade. O evidente é que Albuquerque temia o desenrolar dos fatos em seu desfavor e optou por uma medida truculenta. Autoridades da região, contemporâneas aos eventos, compartilharam a convicção de que, se José Maria fosse deixado em paz, o ajuntamento se teria desfeito sem maiores consequências⁹⁹. Houve quem acreditasse que o *monge* não sabia sequer o motivo da perseguição movida contra ele, ou que teria sido um inocente útil nas mãos dos inimigos de Albuquerque.

Informado da ação em curso, José Maria optou por evitar o confronto. Acompanhado por expressivo séquito, o *monge* retornou para Campos Novos. Um preposto do *Coronel* Rupp tentou persuadi-lo a dispersar o ajuntamento, mas não obteve êxito. Dando continuidade à fuga, o grupo atravessou o rio do Peixe e seguiu para os campos de Palmas, instalando-se no faxinal do Irani¹⁰⁰. Em Irani o *monge* gozava de prestígio com o *Major* Miguel Fragoso e os membros da família Fabrício das Neves.

Irani integrava a extensa área em litígio e se encontrava sob a jurisdição paranaense. A “Questão do Contestado” estava decidida em favor de Santa Catarina por sentença do Supremo Tribunal Federal, mas, discordando do julgamento da causa, o governo paranaense aguardava o resultado de um recurso. Intensificando o ambiente conflituoso, a propriedade imediata das terras em Irani era então disputada por uma companhia frigorífica em prejuízo de fazendeiros e pequenos criadores¹⁰¹.

Na fuga José Maria foi acompanhado por Praxedes, Chico Ventura, Cyrino Chato e outras pessoas. As notícias da presença de homens armados provenientes do estado vizinho alarmaram as autoridades paranaenses. O temor não era infundado, pois o histórico de conflitos com partidários da causa catarinense recomendava cautela. Há não muito tempo o governo paranaense lidara com rebeliões promovidas por caudilhos pró-Santa Catarina na questão da posse do Contestado, a exemplo dos ex-maragatos *Coronel* Demétrio Ramos, em 1905¹⁰², e *Capitão* Aleixo Gonçalves, em 1909¹⁰³.

Diante da situação, o governador Carlos Cavalcanti de Albuquerque enviou para a região um contingente militar de aproximadamente 400 homens, fortemente armados, sob o

⁹⁹ Machado, op. cit. p. 182 e ss.

¹⁰⁰ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 89-90

¹⁰¹ O caso envolveu a Companhia Frigorífica Pastoral Brasileira. Vinhas, op. cit. p. 91. Ver também Machado, op. cit. p. 183.

¹⁰² Peixoto, op. cit. p. 126.

¹⁰³ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 68.

comando do coronel comissionado João Gualberto Gomes de Sá Filho¹⁰⁴. As tropas chegaram a União da Vitória no dia 12 de outubro. Evidenciando a importância dada à questão, Manoel B. V. Cavalcanti Filho, chefe de polícia do Paraná, integrou a expedição¹⁰⁵. O contexto justificava providências por parte do governo estadual, mas a magnitude da reação não deixou de surpreender. Preocupações quanto à posse da região provavelmente foram determinantes para justificar a mobilização de recursos tão substanciais. Caso não fosse debelado rapidamente, não é improvável que um movimento armado na área precipitasse a intervenção federal. Nesse caso, as consequências poderiam ter sido desastrosas para as intenções do governo paranaense, uma vez que, sob a tutela do Exército, as condições seriam, em hipótese, propícias para implantar a decisão do Supremo Tribunal Federal em favor de Santa Catarina.

A questão era delicada. O coronel e o chefe de polícia não concordaram sob como empregar as tropas. Cavalcanti Filho optou por preservar a maioria do efetivo de forma a contar com recursos para guarnecer localidades consideradas estratégicas. O Coronel Gualberto foi destinado a agir diretamente sob o foco do problema, e para isso contou com um efetivo de aproximadamente 40 soldados acrescido, quando em Irani, de um piquete de cavalaria de vinte e poucos homens comandados pelo Tenente João Busse¹⁰⁶.

Decidido a prender José Maria, Gualberto instalou-se nas cercanias de Irani e tratou de enviar ao curandeiro uma áspera intimação. Datada de 20 de outubro de 1912, a missiva exigia a presença do *monge* no acampamento das tropas e avisava que, caso houvesse recusa, “vos darei, desde logo, franco combate, e a todos os que forem solidários convosco, em verdadeira guerra de extermínio”¹⁰⁷. Numa atitude mal calculada, o coronel buscou intimidar José Maria com palavras ríspidas. A agressividade do recado mexeu com os brios dos caboclos e sugeriu que um tratamento nada brando os aguardava.

O Tenente Busse foi encarregado de sondar a situação. No relatório entregue ao Coronel Gualberto, Busse anotou a versão de que José Maria se encontrava no Irani com a única finalidade de se refugiar da perseguição promovida pelo superintendente de Curitiba, argumento repetido à exaustão pelo *monge* a todos que o interpelavam. O tenente advertiu que o *monge* tinha em sua companhia 40 homens armados, acompanhados de mulheres e crianças, e dispostos a resistir, quadro que desaconselhava um ataque¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cabral, op. cit. p. 183. O pernambucano João Gualberto era capitão do Exército, estando licenciado para assumir a chefia da Força de Segurança Pública do Paraná.

¹⁰⁵ Idem, p. 184. O cargo de chefe de polícia corresponde, atualmente, ao de secretário de segurança pública.

¹⁰⁶ Assunção, op. cit. p. 224 e Peixoto, op. cit. p. 126.

¹⁰⁷ Cabral, op. cit. p. 208.

¹⁰⁸ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 94.

Apesar da tropa de Gualberto contar com homens treinados, e usufruir do apoio de uma metralhadora, estava visivelmente em desvantagem tática. Os seguidores do *monge* conheciam o terreno, o que lhes dava a vantagem de poder preparar uma ação defensiva em local por eles previamente escolhido. A tropa atacante poderia ser fustigada até o embate decisivo ou simplesmente ser aguardada num ponto de contato favorável aos defensores. Ademais, entre os seguidores e aliados eventuais de José Maria, estavam veteranos da Revolução Federalista, experientes em combates travados em terrenos similares ao do Irani. E o fato de o *monge* contar com amizades na região facilitaria, em tese, reforços em homens e armas. O coronel não considerou na avaliação militar esses aspectos ou concluiu que a tropa que comandava estava apta a reverter a situação em seu favor.

O superintendente de Palmas, *Coronel Domingos Soares*, procurou Gualberto e propôs intermediar um acordo com José Maria. O *monge* não estava disposto a se entregar, alegando temer maus-tratos, mas asseverou que não tinha a intenção de lutar. A versão de que José Maria não buscou o confronto é aceita por Peixoto, acrescentando que foi solicitado um prazo para desmontar acampamento¹⁰⁹.

Durante as intermediações, o *Coronel Soares* reconheceu o *monge* como Miguel Lucena de Boaventura, o homem que poucos anos antes esteve preso em Palmas¹¹⁰. Soares insistiu em contemporizar, buscando dar tempo para uma solução pacífica, mas por fim Gualberto não cedeu em suas deliberações.

A tropa do Coronel Gualberto entrou em confronto com os seguidores de José Maria ao amanhecer de 22 de outubro de 1912. Os defensores não tardaram a reagir, investindo contra os soldados com armas de fogo, facões, foices e machados. Os seguidores do *monge* teriam lutado aos brados de “Viva a Monarquia! Viva a Liberdade! Viva a coroa do Império! Viva a coroa do Céu!”¹¹¹ – frases usualmente adotadas durante os anos da Guerra de S. Sebastião.

Após uma luta encarniçada, mas breve, o resultado do combate foi desastroso para os militares. Os atacantes se viram em desvantagem e muitos fugiram desordenadamente, tornando-se alvos fáceis dos perseguidores; a metralhadora que representava uma vantagem falhou e o Coronel Gualberto e vários de seus soldados foram mortos a golpes de facão. Versões desencontradas sustentam que os rebeldes contaram com reforços, totalizando um

¹⁰⁹ Peixoto, op. cit. p. 128.

¹¹⁰ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 97.

¹¹¹ Assunção, op. cit. p. 224.

efetivo de mais de duas centenas de caboclos, justificando o fracasso redundante da tropa paranaense¹¹².

José Maria não teve sorte melhor que Gualberto, sendo igualmente morto em combate. As notícias da morte do Coronel Gualberto e o massacre da tropa deflagraram manifestações de indignação em Curitiba. Jornais noticiavam que uma “horda fanática”, que “simbolizava o crime e o fanatismo”, vencera a força estadual¹¹³. O chefe de polícia informou ao governador que a tropa perdera 40 carabinas, alguns mosquetões, a metralhadora e milhares de cartuchos¹¹⁴. Elogios à bravura dos paranaenses e louvores a Gualberto eram ouvidos em manifestações e lidos nos jornais. A opinião pública cobrava uma resposta dura e exigia esclarecimentos por parte do governo catarinense.

No somatório final, o resultado foi desastrosa para ambas as partes envolvidas, mas, olhando a questão pela ótica da opinião pública da capital paranaense, a vitória coube aos partidários do *monge*, dado que conseguiram desbaratar a força policial com rapidez e se apropriaram de vários materiais. Mas essa "vitória" não significava tranquilidade para os caboclos. Mesmo contando com armamento e munição tomados dos atacantes, nada indicava que teriam condições de resistir a uma nova investida da polícia. Por fim, a decisão dos caboclos foi dispersar o séquito.

Buscando afastar suspeitas de conivência com a invasão do território em litígio, o governador interino de Santa Catarina, Coronel Eugenio Muller (vice de Vidal Ramos), informou ao governo paranaense que lamentava o ocorrido e que tomaria providências para prender os responsáveis. O chefe de polícia de Santa Catarina foi enviado à frente de um contingente para a região serrana. O Paraná igualmente mobilizou a polícia. O presidente Hermes da Fonseca foi informado dos acontecimentos e autorizou o envio de tropas federais. Não muito após o combate do Irani, soldados do Exército desembarcaram na estação da linha férrea de Caçador¹¹⁵. As operações militares ficaram sob o comando de um coronel do Exército, tendo ao seu dispor um expressivo efetivo¹¹⁶.

Um inquérito policial foi aberto. O depoente José Júlio Farrapo foi ouvido a 5 de novembro, revelando que conheceu José Maria na casa de Thomaz Fabrício das Neves. Nos arredores da casa de Thomaz, Farrapo viu muitas barracas onde 80 homens e suas famílias

¹¹² Id. *ibid.*

¹¹³ *Diário da Tarde*, edição de 31 de outubro de 1912. Cit. por Jean C. Bernardet, *op. cit.* p. 13.

¹¹⁴ “Informações do Chefe de Polícia do Estado do Paraná ao Presidente do mesmo Estado, relativas ao combate de Irani”. Cit. por Jean C. Bernardet, *op. cit.* p. 13-14.

¹¹⁵ Peixoto, *op. cit.* p. 132-133.

¹¹⁶ Foi posto sob o comando do Coronel Antônio Sebastião Basílio Pyrrho um regimento de infantaria, um regimento de cavalaria, uma seção de metralhadoras, um destacamento da Força de Segurança do Paraná e um grupo de vaqueanos, forças acrescidas de dois canhões *Krupp*. Cf. Peixoto, *op. cit.* p. 134.

estavam instalados, observando que 40 deles estavam bem armados. O depoente soube que o motivo alegado pelo *monge* para a reunião de tantas pessoas era a fuga de Santa Catarina, motivada pela perseguição promovida pelo *Coronel* Albuquerque; e que apesar de nada ter contra o Paraná, não hesitaria em se defender: “faria resistência e que então brigaria muito e falaria correr muito sangue, pois que para isso contava com o auxílio de seis a oito mil homens”¹¹⁷.

Farrapo acompanhou as conversações entre José Maria e o *Coronel* Soares, quando foi sugerida a dispersão do grupo diante do fato de que o único motivo alegado para a inquietação do governo era a presença de homens armados na região. Respondendo em tom relutante, o *monge* teria dito que concordaria em se retirar, mas que dele não dependia a decisão, uma vez que não poderia obrigar ninguém a isso¹¹⁸. Quando da entrega da intimação de Gualberto, o *monge* teria esbravejado “então isto não é um desaforo? um homem como eu receber uma carta escrita a lapis!!!”¹¹⁹.

Talvez José Maria não fosse, como alegado por seus adversários, um homem pacífico. Ao concordar em andar cercado por pessoas armadas, supostamente para defendê-lo de perseguições promovidas em Curitiba, o *monge* justificara as preocupações do governo paranaense. Talvez o depoimento de Farrapo contenha exageros, mas, como apontado por vários cronistas, a insistência de José Maria em não agir imediatamente para desfazer o ajuntamento, e a sua participação no combate, contribuiu para sedimentar a percepção de que era mais amigo das armas do que adepto de soluções brandas.

Por outro lado, poucos autores discordam que o *Coronel* Gualberto foi enérgico ao ponto da irreflexão, chegando-se mesmo a imputar-lhe a culpa pelo desastre em Irani¹²⁰. Caso tivesse concedido o prazo para a retirada dos invasores, o desfecho poderia ser outro. Mas as atitudes irresponsáveis e a provável arrogância de José Maria foram minimizadas por alguns autores, os quais argumentaram que o *monge* era um homem bondoso, manso e dedicado ao povo pobre. Há muita parcialidade nessa afirmação. Mais provável é que o *monge* não era o criminoso apresentado pelos seus opositores e muito menos um amante da paz. José Maria foi um homem condizente com o seu tempo e lugar, desfrutou do reconhecimento como hábil curandeiro, gostava do convívio das pessoas, não sofria de misoginia e não admitia desaforos.

¹¹⁷ “Auto de perguntas feitas a José Julio Farrapo, a 5/11/1912”. Cit. por Jean C. Bernardet, op. cit. p. 11.

¹¹⁸ Idem, p. 12.

¹¹⁹ Id. ibid. Depoimento de Otávio Marcondes de Albuquerque confirmou que José Maria questionou a validade da carta escrita à lápis, não bastando ser lhe informado que o *Coronel* Gualberto só dispunha desse meio para escrever. “Inquérito Irani”. Cit. por Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 97.

¹²⁰ Depoimento do Tenente Busse colocou em dúvida o equilíbrio de Gualberto, “Processo 806”. Cit. por Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 96.

Perseguido, buscou refúgio entre homens armados. Encurralado, negou-se a se entregar e enfrentar uma vergonhosa detenção.

Dando prosseguimento às investigações sobre o combate e os responsáveis pela morte dos militares, foi enviado à região do Irani o Tenente Luiz Ferrante. Na execução das diligências, o tenente contou com informações provenientes de Miguel Fabrício das Neves. Durante as conversações, Ferrante confirmou que José Maria estava morto, e que foi enterrado numa cova coberta tão somente por tábuas “para poder facilmente levantar-se quando chegasse o momento da ressurreição”¹²¹. Ferrante soube ainda que os seguidores do *monge* “acreditavam que os fanáticos mortos em combate ressuscitariam”¹²².

O resultado do combate do Irani terminou por estimular um clima de exaltação mística, divulgando-se que após a luta o *monge* teria sido visto “fugindo pelas nuvens num cavalo”¹²³.

Assunção recolheu de um informante um vaticínio em que se afirmou que José Maria teria aguardado a luta e previsto a sua ressurreição.

Si eu morrer, resuscitarei e trarei força de Cavallaria dos Céos para matar todos os peludos e todos os que não forem da lei da Monarchia; os irmãos que morrerem resuscitarão e poderão brigar com dez soldados da Republica e hão de vencer!¹²⁴.

Lemos anotou profecias semelhantes: “José Maria resolveu retirar-se [de Taquaruçu] dizendo que fossem para suas casas, que ele ia começar a guerra de São Sebastião, mas que contava com o seu povo”¹²⁵. Numa passagem surpreendente, o *monge*, tendo ao seu lado seus “maiores adeptos”, entre eles Manoel Alves de Assunção Rocha, Chico Ventura e Eusébio Ferreira, teria anunciado:

Eu vou começar a guerra de São Sebastião em Irani com meus homens que lá me esperam; mas olhe Eusébio, marque bem o dia de hoje, no primeiro combate, sei que morro, mas no dia em que completar um ano, me esperem aqui em Taquaruçu, que eu venho com o grande exército de São Sebastião¹²⁶.

O mártir S. Sebastião emergiu nas palavras atribuídas a José Maria como o comandante de um Exército dos céus.

¹²¹ Depoimento de Luiz Ferrante. Cf. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 104-105.

¹²² Idem, p. 109.

¹²³ Idem, p. 104.

¹²⁴ Assunção, op. cit. p. 225.

¹²⁵ Lemos, op. cit. p. 18.

¹²⁶ Id. ibid.

Depois que José Maria morreu no Irani, ele passou-se para esse Exército Encantado. O comandante desse Exército era São Sebastião. José Maria estava só lá, no Exército, não era comandante¹²⁷.

Essa referência recorda a crença no retorno do rei português D. Sebastião que, desaparecido em Alcácer Quibir, retornaria milagrosamente à frente de um grande Exército ou Armada, a fim de restaurar a glória de Portugal e inaugurar o Quinto Império Universal. A expectativa do retorno do *monge* também recorda a lenda de S. João Maria, que no final dos anos de peregrinação deslocou-se até o alto do Taió para viver encantado. O culto à santa encantada do Canudinho de Lages igualmente contribui para se concluir que o tema do encoberto não era uma novidade em Santa Catarina.

O combate do Irani marcou uma reviravolta no movimento iniciado em Taquaruçu. Para muitas das pessoas que seguiram José Maria, um exército sob o comando de S. Sebastião estaria se preparando para uma batalha que faria valer as leis da monarquia. No próximo capítulo, a análise da instituição, entre os rebeldes, de um grupo de elite nomeado de Pares de França permitirá discutir aspectos essenciais para o esforço em se compreender parte significativa do imaginário dos devotos que lutaram na Guerra de S. Sebastião.

¹²⁷ Depoimento de Antônio Elias. Cf. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 109.



Figura 17 – José Maria (?) ladeado pelas “virgens” da irmandade. A autenticidade desse retrato é até hoje questionada por vários autores. Coleção do autor.



Figura 18 – José Maria de Santo Agostinho, segundo Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 64-65 [entre páginas].

CAPÍTULO 5 – CARLOS MAGNO E OS PARES DE S. SEBASTIÃO

5.1 A gesta carolíngia

Durante a permanência em Taquaruçu, José Maria teria concebido e organizado uma irmandade, distribuindo funções de comando entre os adeptos, horários para as rezas e procissões, entre outras práticas¹. A essa época remontaria também a formação de um conselho, guarda pessoal ou esquadrão de elite constituído de 24 cavaleiros nomeados de Pares de França². A fonte de inspiração do curandeiro foi atribuída à leitura da novela de cavalaria *História do Imperador Carlos Magno ou os Doze Pares de França* (doravante denominada *História*). Famosos durante a Guerra de S. Sebastião, os Pares teriam estreado no combate do Irani³. Pesquisadores questionaram essas afirmações, observando que as fontes apontam com mais segurança que a formação da “santa irmandade” ou “irmandade cabocla”, bem como a constituição dos Pares, ocorreu a partir da segunda reunião dos seguidores do monge em Taquaruçu, ou seja, um ano após o combate do Irani⁴.

Márcia J. Espig estudou o assunto e se deparou com versões conflitantes⁵. José Maria foi apontado como responsável pela introdução da *História* na região. Outra informação indicou um caixeiro viajante, a serviço da casa comercial de Praxedes, como responsável pela estréia do livro em Curitiba. Petronilo F. de Almeida, filho do Coronel Francisco de Almeida, em entrevista a Euclides Felipe afirmou:

Essa estória de farmácia, de meninas virgens, de facões de pau, de Pares de França e outras sandices que ainda andam por aí acerca de José Maria só surgiram depois de mais de um ano do entrevero do Irani⁶.

¹ Oswaldo Cabral. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979, p. 180-181.

² Segundo Vinhas de Queiroz, o título de Pares de França foi empregado em três momentos distintos: no primeiro momento, nomeou a guarda pessoal de José Maria; posteriormente, foi adotado para o conselho deliberativo da Cidade Santa de Taquaruçu; e por último, quando da época da guerra, foi o título dos piquetes de elite rebelde. Maurício Vinhas de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977, p. 125.

³ Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 129.

⁴ Euclides José Felipe. *O último jagunço: folclore na história da Guerra do Contestado*. Curitiba: Universidade do Contestado, 1995, p. 73 e Paulo P. Machado. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 183.

⁵ Márcia J. Espig. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História. UFRGS. Porto Alegre, 1998.

⁶ Felipe, op. cit. p. 73. Sobre o assunto ver ainda depoimento de Felipe, cit. por Janete Espig, op. cit. p. 128.

Entretanto, há fontes que indicam que o assunto não surgiu somente depois de decorrido um ano da morte de José Maria. Contradizendo a versão de Petronilo, o ex-rebelde Benedito Chato afirmou que “Ele mesmo [José Maria] fazia a leitura do livro de história de Carlos Magno”⁷. Poucos dias após a batalha do Irani, o jornal *Diário da Tarde* publicou uma matéria comentando a leitura e utilização da *História* pelo monge.

[...] José Maria fez da história do famoso rei a sua bíblia. Que teria nesse livro que tanto impressionou o espírito grosseiro desse caboclo? Qual seria a façanha que o levou a fazer desse livro o seu evangelho⁸.

Propor repostas às perguntas da matéria do *Diário* é um bom começo para uma discussão.

A matriz dos contos que compõe a *História* remonta as narrativas orais dos combates dos cavaleiros cristãos contra os reinos islâmicos que se estabeleceram na Europa. Escrito na última década do séc. XI, o poema épico *Chanson de Roland* é considerado um dos primeiros textos produzidos com base nessa tradição⁹. A *Chanson* narra os feitos de Roldão, sobrinho do rei Carlos Magno, que, vítima de traição, lutou até a morte ao lado do inseparável companheiro de armas Oliveiros. Em Portugal esse gênero literário surgiu em meados do séc. XIII. Na península Ibéria as novelas de cavalaria, com destaque para a saga de Roldão, inspiraram o cancionero popular, crônicas, lendas e poemas¹⁰.

Em 1525, Nicolau de Piemonte elaborou a *Historia del Emperador Carlomagno y de los Pares de Francia, y la cruda batalla que hubo Oliveiros com Fierabras, Rey de Alexandria, hijo del grande Almirante Balan*, tomando como base a francesa *Conquêtes du Grand Charlemagne*, editada em 1486. A divulgação da *História* em língua portuguesa deveu-se a tradução do livro de Piemonte por Jerônimo Moreira de Carvalho.

Dividida em cinco partes, a *História* não é uma narrativa sobre a vida ou feitos do rei Carlos Magno¹¹, mas uma reunião de contos ficcionais, em que o fio condutor são as façanhas

⁷ Depoimento de Benedito Pedro de Oliveira (Benedito Chato). Cit. Duglas T. Monteiro. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974, p. 235.

⁸ *Diário da Tarde*, Curitiba, edição de 1º de novembro de 1912. Cit. por Jean Claude Bernardet. *Guerra camponesa no Contestado*. Coleção Passado e Presente. São Paulo: Global Editora, 1979, p. 29.

⁹ “La Chanson de Roland”, Cf. *Bibliotheca Augustana*. <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol_intr.html. 11/2011.

¹⁰ Ana P. T. Megiani. *O jovem rei encantado: Expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003, p. 53 e ss. Sobre o assunto, ver ainda: João D. Pinto Correia. *Os romances carolíngios da tradição oral portuguesa*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994.

¹¹ Rei dos francos, Carlos Magno (742-814) expandiu o reino até constituir um império (Império Carolíngio), incorporando a maior parte da Europa Ocidental e Central. No ano 800 recebeu da Igreja o título de *Imperator Augustus*.

dos cavaleiros a serviço do império carolíngio¹². A narrativa da *História* apóia-se numa linguagem grandiloquente, repleta de adjetivações redundantes que exaltam a nobreza de caráter e os feitos heróicos dos Pares de França. O leitor tem a sua disposição descrições minuciosas de lutas espetaculares em que donzelas são salvas, gigantes vencidos, mouros convertidos à fé cristã e castelos encantados e fortalezas de tamanho assombroso tomados. O inimigo mais famoso é o rei mouro Almirante Balão; a Princesa Floripes personifica a donzela guerreira; a divindade diabólica é “Mafona” (uma alusão ao Profeta Maomé); há ainda encantamentos, sortilégios, poções, seres fantásticos, orações infalíveis e outros elementos incríveis a preencherem a obra.

O título de Par significa igual, semelhante, parceiro em dignidade cavaleiresca, não tendo sentido de número par. Portando, o título da *História* não indica que os cavaleiros fossem 12 pares, no sentido matemático, mas 12 dignos guerreiros cristãos.

A *História* super valorizou os atributos do bom cavaleiro, em particular a valentia. Aos gritos de “Vitória, vitória; viva Carlos Magno, viva Roldão, vivam os Pares de França”¹³, centenas a milhares de inimigos eram vencidos “mesmo os pares sendo só catorze”¹⁴. O sucesso em campanha era assegurado pela fé inabalável e destreza dos cavaleiros, acrescidos do recurso de espadas imbatíveis. Recordando a espada encantada Excalibur do ciclo arturiano, as armas dos Pares eram afetivamente nomeadas: “Plotança”, “Batizo”, “Braba”, “Altaclara”, “Durindana”, “Salvagina”, “Corante”, “Flanbergue”, “Joyosa”¹⁵.

A formação dos Pares, conforme apresentada na edição portuguesa, ultrapassa 12 cavaleiros. Observando os principais nomes ao longo da saga, o esquadrão em destaque é composto por Roldão (capitão dos Pares), Oliveiros, Guarin de Lorena, Gui de Borgonha, Ricarte (Ricardo) da Normandia, Tietri da Dardania, Lamberto de Bruxelas, Urgel de Danoá, Hoel de Nantes, Nemê da Baviera, Bosin de Genova e Duque de Regneir (pai de Oliveiros), Galalão (ou Ganelão, o traidor), Guadeboa da Frisia, Jofre de Bordeos e Ferrabraz (o mouro converso). Os Pares contam ainda com o apoio do Arcebispo Turpin e adesões ao longo da

¹² Para subsidiar a discussão aqui apresentada consultaram-se três edições da obra: *Historia do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França, traduzida do castelhano em portuguez, com mais elegancia para a nossa lingua, por Jeronimo Moreira de Carvalho, medico do Partido da Universidade de Coimbra, dos Exercitos da Provincia do Alem-Tejo e Fysico-Mór da gente de guerra do reino do Algarve*. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1863; *Historia do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França, augmentada com a noticia circumstantial das estaturas, e fisionomias do imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França*. Lisboa: Typographia de Mathias Joze Marques da Silva, 1864; e *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*. São Paulo: Livraria Fittipaldi Editora, /s.d./.

¹³ *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*. São Paulo: Livraria Fittipaldi Editora, /s.d./, p. 286.

¹⁴ Idem, p. 224.

¹⁵ Idem, p. 34-35.

saga, como as de Geraldo de Mondifer, Alberto de Macaire, Eugério, Godofredo, Calócio, Roxael e Bernardo del Cárpio (vencedor dos pares numa justa).

Mesmo que o número apresentado na obra corresponda à formação inicial do esquadrão de elite do rei Carlos Magno, não se pode ignorar que a adoção do efetivo de 12 pares é um recurso literário próprio da tradição judaico-cristã. Doze são os apóstolos de Cristo. Doze são as tribos de Israel. A Jerusalém celestial possui 12 portas. O número 12 corresponde à formação inicial dos cavaleiros da Távola Redonda. Doze são os meses do ano. O simbolismo do número 12 destaca um atributo de ação que a religiosidade e a mitologia relacionam à conclusão de um ciclo de nascimento, morte e ressurreição¹⁶.

A saga dos cavaleiros de Carlos Magno foi muito conhecida no Brasil. Maria I. P. de Queiroz citou a presença dos contos de gesta em terras brasileiras desde o séc. XVII, por meio de sessões de leitura em voz alta¹⁷.

No Brasil a difusão dos romances de cavalaria contou com a impressão de folhetos popularizados graças à técnica da xilogravura. Mais baratas e empregando linguagem acessível a um público vasto, essas publicações apresentaram versões resumidas das aventuras fantásticas dos cavaleiros de Carlos Magno, popularizando os épicos de origem medieval. Em 1840, em Maceió, o missionário protestante Daniel Kidder encontrou numa loja o vendedor lendo uma obra sobre a vida de Carlos Magno¹⁸. No findar do séc. XIX, publicação famosa foi o folheto *Batalha de Oliveiros com Ferrabrás*, do escritor Leandro Gomes de Barros, falecido em 1918¹⁹.

A respeito da presença das novelas de cavalaria no Brasil, Câmara Cascudo afirmou:

A HISTÓRIA DE CARLOS MAGNO E DOS DOZES PARES DE FRANÇA foi, até poucos anos, o livro mais conhecido pelo povo brasileiro do interior. De escassa popularidade nos grandes centros urbanos, mantinha seu domínio nas fazendas de gado, engenhos de açúcar, residências de praia, sendo, às vezes, o único exemplar impresso existente em casa. Raríssima no sertão seria a casa sem a HISTÓRIA DE CARLOS MAGNO, nas velhas edições portuguesas. Nenhum sertanejo ignorava as façanhas dos Pares ou a imponência do Imperador de barba florida²⁰.

¹⁶ Sobre o simbolismo do número 12, cf. Jean Chevalier et al. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. 348-349.

¹⁷ Maria I. P. de Queiroz. *O campesinato brasileiro*. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1976, p. 186.

¹⁸ Peter Burke. "A Cavalaria no Novo Mundo" in: idem. *Varietades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 203.

¹⁹ Idem, p. 205. Sobre o assunto, ver ainda Luiz da Câmara Cascudo. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: Livraria e Editora José Olympio, 1953, p. 447.

²⁰ Cascudo, op. cit. p. 441.

A saga dos Pares inspirou o cancioneiro popular, o que contribuiu para a transmissão oral e permanência da lenda carolíngia na cultura brasileira. “Nos melhores e mais famosos desafios de cantadores fatalmente uma parte do prélio era dedicada ao exame de memória às façanhas de Carlos Magno e seus companheiros”²¹.

Ainda hoje os feitos fantásticos dos cavaleiros de Carlos Magno inspiram canções e, principalmente, a literatura de cordel²². A literatura de expressão nacional igualmente encontrou nos romances de gesta uma fonte de inspiração, como revela as situações e metáforas que permeiam a saga do cavaleiro Riobaldo, em *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa²³.

Cascudo afirmou que durante “a luta dos fanáticos do ‘monge’ José Maria Agostinho”²⁴ os chefes caboclos adotaram o nome dos paladinos da lenda carolíngia²⁵. Oswaldo Cabral fez afirmação semelhante, dando crédito à versão de que os caboclos adotaram os nomes de Ricarte, Urgel e Oliveiros²⁶. A consulta às fontes indicou que, ao integrar a irmandade, muitas pessoas foram submetidas a uma cerimônia de iniciação que incluía o batismo com o nome de um santo, não sendo registrada menção aos nomes dos cavaleiros de Carlos Magno²⁷.

O uso dos nomes dos Pares da saga original pelos rebeldes da Guerra de S. Sebastião é incerto, mas a presença da *História* na região é confirmada por vários relatos. No início da guerra, Assunção esteve na fazenda Floresta, de propriedade do *Coronel* Henriquinho, e observou que “em cima de uma pequena mesa, existia um exemplar do livro mais lido nos sertões do Contestado: ‘A História de Carlos Magno ou os Doze Pares de França’”²⁸. Em comentário anterior, discorrendo sobre as crenças dos caboclos, o militar afirmou que a *História* era difundida na região.

Esses nossos patrícios que, sob o imperio do malfazejo obscurantismo, procuravam, grosseiramente, praticar a onirocricia [interpretação dos sonhos], têm desusado temor aos espíritos maus [...] Além disso, são incorrigíveis admiradores das lendas a respeito do grande filho de Pepino – o Breve, o heróico Carlos Magno [...] Em geral, em todos os lares, desde os

²¹ Id. *ibid.*

²² Jerusa P. Ferreira. *Cavalcadas em cordel: o passo das águas mortas*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

²³ João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. Sobre o assunto, ver Marlyse Meyer. “Charlemagne, roi du Congo. Notes sur la presence carollingenne dans la culture populaire bresilienne” in: *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris, n. 5, 1988. <http://www.revues.msh-paris.fr/modele2/nospebook2.asp?id_nospe=68&id_perio=56>. 01/2011.

²⁴ Cascudo, *op. cit.* p. 447.

²⁵ *Idem*, p. 448.

²⁶ Cabral, *op. cit.* p. 181.

²⁷ Depoimentos de “Nenê Chefre” e “Nhôca”. Cf. Vinhas de Queiroz, *op. cit.* p. 190-191.

²⁸ Herculano T. de Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917, p. 289 – ver nota de rodapé.

mais fartos aos mais necessitados, é comum a existência do conhecido livro fantasioso “A História de Carlos Magno ou Os Doze Pares de França” – e isso também fal-os propender para as aventuras²⁹.

O jornal *O Dia* publicou em 17 de dezembro de 1914 uma matéria que corrobora a presença da *História* entre os rebeldes.

Na organização do estado maior dos fanáticos, encontra-se a influência da História de Carlos Magno, tanto assim que em Taquaruçu existem os 12 Pares de França e, em poder de um jagunço, já as forças legais encontraram um exemplar daquele livro³⁰.

O ex-rebelde Clementino afirmou que os chefes Eusébio e Manoel Rocha “diziam que ia fazer mil anos da Guerra de Carlos Magno”³¹. A mensagem milenarista é condizente com a expectativa do advento do imperador dos últimos dias, monarca encarregado de preparar a segunda vinda do Cristo, com quem os reis Arthur, Frederico Barba Roxa, Carlos Magno e D. Sebastião foram identificados.

Uma oração encontrada nos pertences de Jerônimo Antônio Pereira, ajudante do comandante-geral do reduto de Santa Maria, cita: “Todas as pessoas muito se ademiram do grande milagre e o Rei dos 12 pares de França mandou descrever com palavras do Santo Evangelho”³².

Sugerindo uma relação sincrética, há indícios de que os Pares de França de S. José Maria também eram intitulados de cavaleiros de S. Sebastião, conforme apontam as orações para “fechar o corpo” encontradas nos pertences de vários rebeldes (entre eles o ajudante do comandante-geral de Santa Maria).

Espada luserna! Aqui está o apostollado Jeronymo Antonio Pereira, o bello cavalleiro de São Sebastião! Quem atirar no seu corpo atira na ostia consagrada porque entre a porvora e a espuleta Jesus Cristo feis morada. Deus adiante, paz na guia de Jenonymo Antonio Pereira. Encomendo a Deus e a Virgem Maria que seu corpo não seja prezo e nem atado e nem do demonio atentado e seja guardado por São Silvestre com 47 Anjos 7 québra pédra 7 québra férro e as armas e faca que apontarem no seu corpo na agua ficará e os ferros que apontarem em pedaço ficará. Os seus inimigos conhecerão que Deus é Vivo. Pater, Filho, Espirito santo. Pela Ostia Consagrada. Amem Jesus. B+H+B+D+M+++ Bento + Vétos + Nonéto + Sibus + Binonéto + Jesus + Maria + Jusé +³³ (grifo meu).

Espada eletrica pertence a Antonio de Sousa nobre cavaleiro de São Sebastião em nome de Santo João Maria quem atira no meu corpo atira na hóstia consagrada porque entre a porva e a

²⁹ Idem, p. 210-211.

³⁰ *O Dia*, Florianópolis, edição de 17 de dezembro de 1914. Cit. Espig, op. cit. p. 127.

³¹ Depoimento de Clementino. Cf. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 111.

³² “Oração de S. Salvador do Mundo”. Cit. por Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 2. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1918, p. 306.

³³ Assunção, op. cit. p. 309.

espoleta Jesus Cristo fez morada, Deus adiante e por nosso guia eu Antonio me encomendo a Deus e a Virgem Maria que eu não desprezo nem atado nem do diabo atentado me guarde meu São Celeste, com 7 anjo quebro pedra, com 7 anjo quebro ferro, quem me aponta alma de fogo em pedaços ficará e os meus inimigos compensará que Deus o Vivo Padre e filho espírito Santo amém Jesus e esta oração penses São José e João Maria³⁴ (grifo meu).

Espada elétrica, pertence ao apóstolo de Bastião Roberto Serafim de Oliveira, nobre cavaleiro de bastião, quem atirar no meu corpo atira na hóstia consagrada por que entre a pórvora e a espoleta, Jesus Cristo fez a morada. Deus adiante para a guia e Roberto Serafim de Oliveira, lhe encomendo à Deus e à Virgem Maria. Que eu não seja preso nem atacado, nem pelo diabo tentado, seguindo meu São Sebastião com 47 anjo, quebra pedra, quebra ferro, as armas que me apontarem em água ficará e os ferros que me apontarem em pedaços ficará. E os meus inimigos conhecerão que Deus é vivo, Padre, Filho, Espírito Santo. E eu com a hóstia consagrada amém Jesus. Pertence ao Roberto³⁵ (grifo meu).

O possível sincretismo entre a devoção a S. Sebastião e os Pares de França, bem como a discussão sobre a presença de expectativas associadas ao milenarismo, merece ser aprofundada naquilo que uma apreciação da cultura regional pode oferecer. Há fontes que indicam que a encenação de justas entre cavaleiros mouros e cristãos, as chamadas Cavalhadas, não era desconhecida em municípios catarinenses e paranaenses, tradição que se associou em algumas localidades aos festejos populares de cunho religioso, com destaque para a Festa do Divino.

5.2 Os cavaleiros do Divino Espírito Santo

As festividades de cunho religioso, organizadas por leigos, são eventos que acompanharam a colonização portuguesa no Brasil. Essas celebrações, também designadas de folias ou folguedos, são momentos de expressão de alegria que marcam a identidade das comunidades e promovem a sociabilidade entre seus membros. Procissões, brincadeiras, cantorias, danças, foguetórios, comidas variadas, bebidas, encenação de duelos, pagamento de promessas, louvor aos santos, tudo se combina num jogo entre o sagrado e o profano, nem sempre bem visto pela Igreja Católica³⁶.

Promovida em Taquaruçu, a celebração do N. S. Bom Jesus tem como objeto a Paixão e Morte de Cristo. De origem portuguesa, a sua presença no Brasil remonta ao período colonial. A representação da imagem do Deus encarnado que sofre como um homem as injustiças de sua época comovem os devotos. Na festividade os devotos conduzem a imagem

³⁴ Peixoto, op. cit. p. 64.

³⁵ *A Notícia*, Porto Alegre, edição de 23 de maio de 1914. Cit. por Espig, op. cit. p. 152-153.

³⁶ Sobre santos e festas tradicionais no Brasil, Cf. Câmara Cascudo. *Superstições no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1985, p. 392 e ss.

do Bom-Jesus pelas estações da via-sacra. A comemoração da crucificação, elevada ao centro das festividades, exalta o sofrimento do messias, cuja vida expira em nome da redenção dos pecados do mundo³⁷.

Maria I. P. de Queiroz nomeou as festividades dos caboclos do planalto catarinense de “celebrações rústicas”³⁸, e ressaltou que os habitantes da região não dispensavam as oportunidades para se reunir, comemorando batizados e casamentos. De acordo com a importância e finalidade do evento e dos recursos disponibilizados pelo anfitrião, a regra era promover um churrasco animado por salvas de fogos de artifício. As reuniões com finalidades político-eleitorais eram igualmente uma oportunidade festiva, impulsionadas ao som das bandas municipais³⁹.

Contando com o patrocínio de fazendeiros e comerciantes, ou subsistindo graças às contribuições dos devotos, as celebrações religiosas eram organizadas por uma espécie de confraria ou irmandade leiga que operava sob a proteção de um santo patrono. S. Sebastião e o Espírito Santo eram patronos amiúde encontrados no “sertão” do Contestado⁴⁰. A confraria encarregada da celebração era presidida por um mestre de cerimônias, chamado de festeiro. Homens e mulheres da comunidade contribuía para o evento, revezando-se no cumprimento de inúmeras tarefas, como preparar a capela, conduzir a procissão, dirigir as rezas, confeccionar bandeiras e comidas, carpir o mato. Curandeiros e benzedeiros faziam-se presentes. A animação incluía a presença de violeiros e tambor. As “porfias” (competição entre cantadores) eram muito apreciadas. Cavaleiros, montados em animais bem arreados, equipados com espadas, facões e armas de fogo davam um ar belicoso aos encontros. A índole guerreira era valorizada e muitos homens ostentavam adagas, facões, espadas, garruchas, entre outros petrechos⁴¹.

Maria I. P. de Queiroz observou que os elementos das celebrações no Contestado seguiam os aspectos observados na Festa do Divino⁴². No Brasil, os festejos populares do Divino Espírito Santo se estabeleceram no período quinhentista e dos povoados costeiros

³⁷ Sobre a devoção ao Senhor Bom Jesus, cf. Rioldo Azzi. “Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador: Um Aspecto da Evolução da Teologia e da Espiritualidade Católica no Brasil” in: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 1986, p. 215-233. Ver também Neusa Facalde. *Coração de Jesus: história, cultura e teologia em torno de uma devoção religiosa*. Dissertação de Mestrado em Teologia. PUC/RS. Porto Alegre, 2010.

³⁸ Maria. I. P. de Queiros. *La ‘guerre sainte’ au Brésil: le mouvement messianique du ‘Contestado’*. Tese de Doutorado. École Pratique des Hautes Études, Universidade de Paris. Paris, 1955. Publicada no Boletim n. 187, Sociologia I, n. 5, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1957, p. 84 e ss.

³⁹ Idem, p. 84-86.

⁴⁰ Idem, p. 87.

⁴¹ Idem, p. 87 e ss.

⁴² Idem, p. 88.

ganharam as comunidades do interior do continente, tornando-se uma das celebrações mais famosas do Brasil. A festa tem início decorridos 50 dias da ressurreição de Jesus, quando da celebração de Pentecostes, e a duração varia de acordo com os costumes locais.

Em sua origem, a Festa do Divino envolvia a coroação de um imperador e de dois reis, representando, simbolicamente, o poder e a autoridade da monarquia. O imperador do Divino exibia coroa, cetro e/ou espada e era acompanhado de três juízes e duas donzelas, atuando como damas de honra⁴³. Mas há variações na sua apresentação.

Atualmente, no Brasil, observa-se o coroamento de um imperador e uma imperatriz, e número variável de damas de honra, que são nomeadas, em algumas localidades, de “virgens”⁴⁴. Na festa em Portugal e no Brasil observa-se o costume de o imperador do Divino ser um menino, em geral menor de 12 anos de idade, sendo comum a escolha do filho do financiador da festa⁴⁵.

Antes da festa principal, é tradição um cortejo percorrer as casas da comunidade efetuando a coleta de óbolos, louvando e pedindo graças, na execução da chamada Folia do Divino. Música, cantoria, rezas e foguetórios animam as várias versões da folia. A coroa e a bandeira são elementos essenciais dessa celebração. A bandeira é composta de mastro enfeitado de fitas de múltiplas cores, em cujo topo figura uma pombinha, a flâmula é vermelha e nela se inscreve o desenho de uma pomba branca em alusão ao Espírito Santo. Em algumas festas, a bandeira dá lugar ao Mastro do Divino (por vezes convertido em pau-de-sebo), onde também consta no topo uma pomba branca. O culto ao Divino resistiu aos séculos e acompanhou a colonização, aumentando significamente o número de igrejas, hospitais, ermidas, capelas e conventos postos sob a proteção da terceira pessoa da Trindade em Portugal e no Brasil⁴⁶.

Em suas raízes, a devoção ao Divino parece ter comportado expressões de conteúdo milenarista. Em Portugal, a instituição da “Festa do Império do Espírito Santo” remonta ao séc. XIV, e pode ter sido inspirada pelo joaquimismo, que propugnava o advento da Terceira Idade, etapa da história na qual seria estabelecido o império cristão universal regido pelo Paráclito (o Espírito Santo)⁴⁷.

⁴³ Pedro Agostinho. “Império e cavalaria no Contestado” in: *Ilha*, Florianópolis, v. 4, n. 2. 2002, p. 29-30.

⁴⁴ Na Festa do Divino em Pirenópolis/GO as damas de honra são nomeadas de “virgens” e vestem roupas brancas, cf. Adelmo de Carvalho. *Pirenópolis: coletânea 1727-2000*. Pirenópolis: Edição do Autor, /s.d./, p. 95.

⁴⁵ Martha C. Abreu. “*O Império do Divino*”: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese de Doutorado em História. UNICAMP. Campinas/SP, 1996, p. 23 e ss.

⁴⁶ Agostinho, op. cit. p. 30. Sobre a organização da folia do Divino consultou-se também Abreu, op. cit. p. 37-38.

⁴⁷ O joaquimismo difundiu-se pela Europa e motivou diversos movimentos messiânico-milenaristas. Maria I. P. de Queiroz. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2003, p. 99-114. Sobre o assunto, sugere-se ver: Norman Cohn. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade*

A lenda informa que a introdução da Festa do Divino em Portugal contou com o incentivo da rainha D. Isabel (cognominada a “Rainha Santa”), oriunda de família aragonesa devota da pregação joaquinista. Uma das primeiras festas do Divino ocorreu no convento franciscano de Alenquer, em 1323, durante o reinado de D. Dinis e D. Isabel⁴⁸.

Ao longo dos séculos, as comemorações do Divino foram alvo de repressão, talvez porque o ritual e o simbolismo adotado expressassem o milenarismo joaquinista em afronta à ortodoxia católica; mas a tendência foi a Igreja acomodar os festejos dando ênfase à comemoração de Pentecostes em sintonia com os preceitos católicos. Desentendimentos entre os festeiros e a Igreja sobreviveram até o séc. XX. Em Portugal, na Beira Baixa, houve proibição do Divino por volta de 1928; em Tomar a festividade converteu-se em atrativo turístico, perdendo o propósito inicial; na aldeia de Carregueiros, até 1975, coroava-se o Menino Imperador, ritual por fim proibido pelo pároco local⁴⁹.

Apesar de combatida em Portugal e nas colônias, atualmente a Festa do Divino conta com o beneplácito da Igreja Católica⁵⁰. No Maranhão as celebrações do Divino oferecem espaço para manifestações do sincretismo religioso. A festa é aceita pela Igreja, demonstrando a adoção de uma estratégia conciliadora. As comemorações envolvem o erguimento do Mastro do Divino, a eleição do imperador e imperatriz e agregam um cortejo que executa toques de tambor e cânticos em língua jeje, nos quais participam os adeptos dos terreiros do candomblé regional (o Tambor de Mina)⁵¹.

Em Santa Catarina, o Divino foi uma das festas mais tradicionais e que, mesmo perdendo espaço em muitas localidades, ainda se faz presente em diversos municípios, ocorrendo, somente na capital, 14 celebrações anuais em louvor ao Espírito Santo⁵².

A origem da Festa do Divino em Santa Catarina remonta à segunda leva de imigração açoriana (1748-1756)⁵³. O simbolismo e a organização das comemorações nos municípios do litoral catarinense preservaram características trazidas dos Açores, tradição que recua ao séc.

Média. Lisboa: Editorial Presença, 1981. Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴⁸ Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiros*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. São Paulo: USP, 1988, p. 294 e 335.

⁴⁹ Agostinho, op. cit. p. 31-32.

⁵⁰ No Brasil o clero disciplinou a festa com sucesso, usando de uma estratégia inicial de tolerância. Ver exemplo da Festa do Divino no Rio de Janeiro/RJ, cf. Martha C. Abreu, op. cit. p. 395-400.

⁵¹ Sérgio F. Ferretti. “Festa do Divino no Maranhão” in: *Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN/MEC. 9-29. 2005

⁵² Joi C. Alves. “Culto ao Espírito Santo no Brasil Meridional” in: *Anais do II Congresso Internacional sobre as Festas do Divino*. Porto Alegre: Casa dos Açores do Estado do Rio Grande do Sul, 2006, p. 33

⁵³ Cáscia Frade. “Festas do divino no Brasil” in: *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v. 2. n. 2, 27-36. 2005, p. 27. A primeira leva remonta a 1619 e foi destinada ao Maranhão. Cf. idem.

XIII e que ao longo dos séculos incorporou novos elementos⁵⁴. No Paraná também há registros da execução da Festa do Divino e suas características são muito semelhantes às presentes nos folguedos de Santa Catarina⁵⁵.

De forma semelhante à verificada em outros estados brasileiros, o culto ao Divino em Santa Catarina envolve a realização de um tradicional cortejo. A entrada às casas dos devotos é precedida por cânticos em louvor ao Divino e em agradecimento às graças recebidas, a exemplo do registrado por Doralécio Soares: “Dê-me licença que entre/ Dentro da sua morada/ Com a Bandeira Divina/ E a Coroa Sagrada”⁵⁶. A recepção é alegre e festiva. Os fiéis beijam a bandeira. A coroa é colocada sobre uma mesa previamente enfeitada de flores. São servidas comidas e bebidas⁵⁷.

Em algumas localidades brasileiras, a Festa do Divino é precedida da comemoração das Cavalhadas. Nessa cerimônia encenam-se batalhas em reminiscência à reconquista da Península Ibérica, tendo como fonte de inspiração os contos de gesta transmitidos pela tradição oral e a literatura popular. Os contendores são identificados pelos trajes e emblemas heráldicos: doze mouros vestem roupas vermelhas e ostentam o crescente, doze cristãos trajam uniforme azul e têm a cruz ou a pomba do Divino por brasão. As dramatizações de torneios e duelos recordam exercícios de combate, enaltecendo a destreza pessoal. O bom cavaleiro deve ser habilidoso com a pistola, a espada e a lança. Após afrontas e desafios, o espetáculo termina com a derrota e a conversão dos mouros, seguindo-se uma confraternização entre os cavaleiros⁵⁸.

Viajando pelo Brasil no primeiro quarto do séc. XIX, Johann Spix e Karl Martius assistiram em Tijuco, Minas Gerais, a encenação das Cavalhadas concomitantemente às homenagens a D. João VI e o culto afro-brasileiro da coroação do rei do Congo (Congada).

Cavaleiros trajando veludo vermelho e azul, ricamente bordado a ouro, armados de lanças, figuraram combates entre mouros e cristãos, e, nesses desafios, faziam lembrar a bela época

⁵⁴ Sobre o culto do Divino em Santa Catarina, cf. Doralécio Soares. *Folclore brasileiro*. Santa Catarina. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979, p. 38-40 e Joi C. Alves. “Festa do Divino Espírito Santo” in: *Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina (NEA/UFSC)*. <<http://nea.ufsc.br/artigos/artigos-joi-cletison/>>. 02/2012.

⁵⁵ Sobre a Festa do Divino e as cavalhadas no Paraná, cf. Roselys V. Roderjan. “Folclore no Paraná” in: Vasco José T. Ribas e Faissal el-Khatib (org.). *História do Paraná*. Vol. III. Curitiba: Grafipar, 1969, p. 159-162. Em Ponta Grossa/PR há um museu intitulado Casa do Divino, fundado em 1882. <www.pontagrossa.pr.gov.br/casa-do-divino>. 01/2012

⁵⁶ Cf. Doralécio Soares, op. cit. p. 39

⁵⁷ Idem, op. cit. p. 38-40.

⁵⁸ Sobre a encenação das cavalhadas, cf. José R. Macedo. “Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundo” in: Francisco das Neves Alves (org.). *Brasil 2000 – Quinhentos anos do processo colonizador: continuidades e rupturas*. Rio Grande/RS: Fundação Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG). 2000, p. 9-18.

cavalheiresca da Europa. Antes de começar esse combate simulado, cruzaram-se cristãos e mouros; depois, separaram-se em duas filas, e correram uns contra os outros, atacando-se ora com lanças, ora com espadas e pistolas. No seguinte carrossel da argolinha, conseguiram com grande agilidade, uns após outros, enfiar o anel em rápida correria desde o camarote do intendente até o fim da pista [...] Esses divertidos espetáculos encerraram-se com corridas em fila, formando meandros, volteios e círculos, nos quais os atores se mostraram exímios cavaleiros, e assim passaram simbolicamente da luta guerreira à amizade e ao amor cristão⁵⁹.

No Paraná há registros das Cavalhadas a partir do séc. XVIII. Os folcloristas citaram a sua ocorrência nos municípios de Apucarana, Campo Largo, Clevelândia, Guarapuava, Imbituva, Morretes, Palmas, Paranaguá, Ponta Grossa, Rebouças e São José dos Pinhais⁶⁰. Atualmente poucas são as localidades que preservam esse folguedo, destacando-se Guarapuava⁶¹ e Palmas⁶².

Escassas são as referências sobre as Cavalhadas em Santa Catarina, mas é revelador observar que no Paraná, em municípios próximos à região da Guerra de S. Sebastião, as Cavalhadas eram encenadas e sobreviveram, preservando a tradição inspirada na saga dos Pares de França.

No Rio Grande do Sul, as Cavalhadas até poucas décadas eram encenadas em Porto Alegre, Santo Antônio da Patrulha, Gravataí, Glorinha, Bagé, Uruguaiana, Caçapava do Sul, Vacaria, São Francisco do Sul, Santa Maria, Cruz Alta, Pelotas e São Borja⁶³. É crível que entre os gaúchos que optaram por fixar moradia na região do Contestado – a exemplo dos veteranos da Revolução Federalista e dos tropeiros – houve quem incentivou a manutenção da encenação das Cavalhadas.

As semelhanças entre as crenças dos rebeldes do Contestado e os elementos presentes nas comemorações da Festa do Divino/Cavalhadas são intrigantes. Pedro Agostinho observou paralelos entre os Pares de França em Santa Catarina e as Cavalhadas na cultura popular brasileira, evidenciando traços semelhantes aos festejos desenvolvidos em Pirenópolis, Goiás⁶⁴.

Em Pirenópolis as festividades em louvor ao Divino ocorrem em associação com as Cavalhadas desde 1826. A preparação e execução das festividades envolvem parcela significativa da população local e afetam toda a vida social. Nesse município preservam-se a

⁵⁹ Johann Baptist von Spix e Karl F. Phillipp von Martius. *Viagem pelo Brasil*. Vol. II. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981, p. 46-47.

⁶⁰ Cf. Roselys V. Roderjan, op. cit. p. 162.

⁶¹ Cf. <<http://www.portaldodivino.com/Cavalhadas/guarapuava.htm>>. 02/2012.

⁶² Cf. <<http://palmas-pr131anosdehistreriaehistrias.blogspot.com/2010/05/cavalhadas-um-aspecto-da-cultura.html>>. 02/2012.

⁶³ Macedo, op. cit. p. 9.

⁶⁴ Agostinho, op. cit. p. 36.

coroação do imperador, a presença das “virgens” vestidas de branco e a encenação das justas entre cristãos e mouros⁶⁵.

As semelhanças com os Pares de França na Guerra de S. Sebastião e as Cavalhadas seriam fruto de mera coincidência? Muitos são os aspectos distintos presentes nas versões regionais dessa festividade. Os traços comuns sugerem a permanência de elementos essenciais que compõem as Cavalhadas em várias localidades do Brasil. E não é preciso recorrer a uma análise comparativa com festas encenadas a centenas de quilômetros de Santa Catarina e do Paraná para se concluir favoravelmente pela presença de elementos comuns entre as manifestações dos seguidores de José Maria e a Festa do Divino/Cavalhadas.

Durante a Revolução Federalista, um homem identificado como sendo o *monge* João Maria foi visto entre os maragatos de posse da Bandeira do Divino⁶⁶. Fr. Neuhaus observou a existência de capelas dedicadas ao Divino Espírito Santo em comunidades catarinenses do planalto, mas não registrou comentários sobre a festa⁶⁷. No município catarinense de Canoinhas, situado a mais de 200 quilômetros de distância do litoral, na época da Guerra de S. Sebastião, José Tavares Freire foi preso sob suspeita de integrar as hostes fanáticas, tendo em sua posse as bandeiras de Santa Ritta e do Divino, esta última gravada com uma cruz verde e as iniciais “S.D.J.”, que o depoente julgou significar “Senhor Divino Jesus”⁶⁸. Depoimento do ex-rebelde Benedito Chato a Duglas T. Monteiro confirma que era tradição na região um cortejo conduzir a Bandeira do Divino para recolher donativos⁶⁹. Durante a Guerra de S. Sebastião, estandartes brancos, ostentando desenhos de uma cruz verde ao centro, foram adotados como emblema pelos rebeldes.

Um aspecto a ressaltar é que as festas religiosas de caráter popular não são impermeáveis a elementos provenientes de outras celebrações. Não é incomum um evento dedicado ao S. Bom Jesus ou ao Divino contar com a presença, em segundo plano, de uma imagem de Nossa Senhora, S. Antão ou S. Sebastião. Portanto, não há motivos para se refutar a possibilidade de agregação de elementos constitutivos do Divino nos festejos em louvor a S. Sebastião em Perdizes e ao S. Bom Jesus em Taquaruçu. A presença nos redutos das damas

⁶⁵ Sobre a Festa do Divino, as virgens e as cavalhadas em Pirenópolis, cf. Carvalho, op.cit. p. 94-96, 98 e ss.

⁶⁶ Ângelo Dourado. *Voluntários do Martírio*, 1979, p. 257-258. Cit. por Aramis Gorniski. *O Monge*. Lapa: Editora Gráfica Nossa Senhora Aparecida, 2003, p. 29.

⁶⁷ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1939, p. 188.

⁶⁸ Depoimento de José Tavares Freire, 18 de outubro de 1914. Auto de perguntas, acervo do Arquivo Histórico do Exército (AHEx).

⁶⁹ Monteiro, op. cit. p. 234. Além das festas do Divino e em louvor aos santos, diversos folguedos envolviam as comunidades de Santa Catarina, a exemplo do boi-de-mamão (uma variante do bumba-meu-boi), a Congada e a Folia de Reis, cf. Soares, op. cit.

de honra nomeadas de “virgens”, a constituição das regras da santa irmandade, as referências a monarquia celestial e a coroação do imperador contribuem para sustentar essa afirmação⁷⁰.

Sobre as Cavalhadas não se localizaram fontes de época que assegurem a sua realização em Perdizes ou em Taquaruçu, mas isso não significa que não ocorreram. A encenação da luta entre cristãos e mouros em diversos municípios do sul do Brasil oferece uma pista de onde José Maria ou os líderes rebeldes encontraram inspiração para compor o grupo de elite nomeado de Pares de França. A difusão da *História* na região certamente desempenhou papel relevante nessa constituição, mas é muito mais provável que as crenças rebeldes correspondam a uma tradição regional já enraizada, assentada nos folguedos populares e preservada graças à transmissão oral.

A hipótese de que as Cavalhadas eram conhecidas por José Maria ou algum chefe do movimento encontra evidências numa observação. Por que os Pares do Contestado foram constituídos de uma formação de 24 cavaleiros? Credo que não houve equívoco de algum cronista ou pesquisador na anotação desse registro, a algo importante a observar. Aujor A. da Luz concluiu que, graças a uma interpretação equivocada do significado da dignidade de “par” (igual, semelhante), a guarda de elite inspirada nos Doze Pares foi formada erroneamente por 24 cavaleiros⁷¹. Há bons indicativos de que a adoção de um efetivo de 24 cavaleiros baseou-se na tradição regional, não surgindo da ignorância ou criatividade de um fanático religioso.

Na tradição das Cavalhadas, os Pares de França são representados por doze cavaleiros, bem como doze é o número de cavaleiros mouros. O resultado final dos combates é invariável: os infiéis se convertem, confraternizam com os Pares e passam a integrar o Exército de Carlos Magno, seguindo o exemplo do destemido Ferrabrás. Os Pares passam então a contar com um esquadrão de 24 valentes cavaleiros. Após essa celebração inicia-se a folia do Divino, contando, em seu cortejo, com a participação dos cavaleiros elevados ao número de 24.

A natureza lúdica dos folguedos populares e as expectativas de fundo religioso se integraram na Festa do Divino/Cavalhadas, atendendo aos anseios de uma sociedade permeada de valores guerreiros e referências de fundo messiânico-milenarista. Ao entrar em ação na Guerra de S. Sebastião, os 24 Pares cumpriram o papel de defensores da “santa religião”, assegurando a vitória da fé cristã contra as forças de Satanás.

⁷⁰ Ver Figura 17 e 23. Referências a monarquia e ao coroamento do imperador, cf. tópico “O manifesto monárquico”, cap. 6 abaixo.

⁷¹ Luz, op. cit. p. 157.

Até aqui a apreciação dos elementos constitutivos da Festa do Divino e a encenação das Cavalhadas contribuiu para dar uma pista da origem de algumas práticas adotadas pelos seguidores de José Maria. Mas há outras questões a serem discutidas. No início do movimento, manifestações de expectativas proféticas vincularam o mártir S. Sebastião ao comando de um invencível Exército celestial, cujo propósito era assegurar a restauração da “verdadeira lei de Deus” e o advento de uma era de fartura e felicidade. A Guerra de S. Sebastião começava sob o signo do profetismo de inspiração messiânico-milenarista.

O reino de paz, fartura e felicidade era o objeto dos devotos de S. Sebastião. Tudo era alegria e regozijo, tempo marcado pela cooperação entre os membros da irmandade: “Quem tem, mói; quem não tem, mói também, e no fim todos ficarão iguais”⁷². Encerrada a festa em devoção aos santos, como ocorridas em Perdizes e em Taquaruçu, os caboclos retiveram a lembrança de um tempo melhor, onde a fome e a miséria não estavam presentes e as diferenças entre os homens não eram humilhantes. A próxima folia era esperada com ansiedade. Onde estaria o bondoso *monge*, aquele que a todos atendia sem distinção? Não chegaria o dia em que a folia seria permanente e todos viveriam num reino de fartura e felicidade?

⁷² Depoimento de Antônio Ferreira dos Santos. Cf. *Diário da Tarde*, edição de 22 de fevereiro de 1914. Cit. por Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 142. “No reduto, os que tinham, tinham de auxiliar os que não tinham. Os que não queriam eram presos, e os que eles tinham era repartido. Tudo era irmão. O que um tinha, tinha que repartir”. Depoimento de Zaca Pedra. Cf. Vinhas de Queiroz, op. cit. idem, p. 7.



Figura 19 - Um retrato da manifestação da religiosidade no interior do Paraná. “Vila de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais” ou “Procissão no Tamanduá”. Óleo sobre tela, /s.d./. Arthur José Nisio (1906-1974). Capela de Nossa Senhora da Conceição de Tamanduá, em Tamanduá, hoje município de Balsa Nova, Paraná. <<http://www.gilsoncamargo.com.br/blog/?p=179>>. 03/2012.



Figura 20 – As Cavalhadas em Guarapuava, Paraná, séc. XX. Cavaleiros mouros se preparam para enfrentar os Pares de França. <<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/mylinks/viewcat.php?cid=0&letter=F&min=360&orderby=titleA&show=10>>. 04/2012.

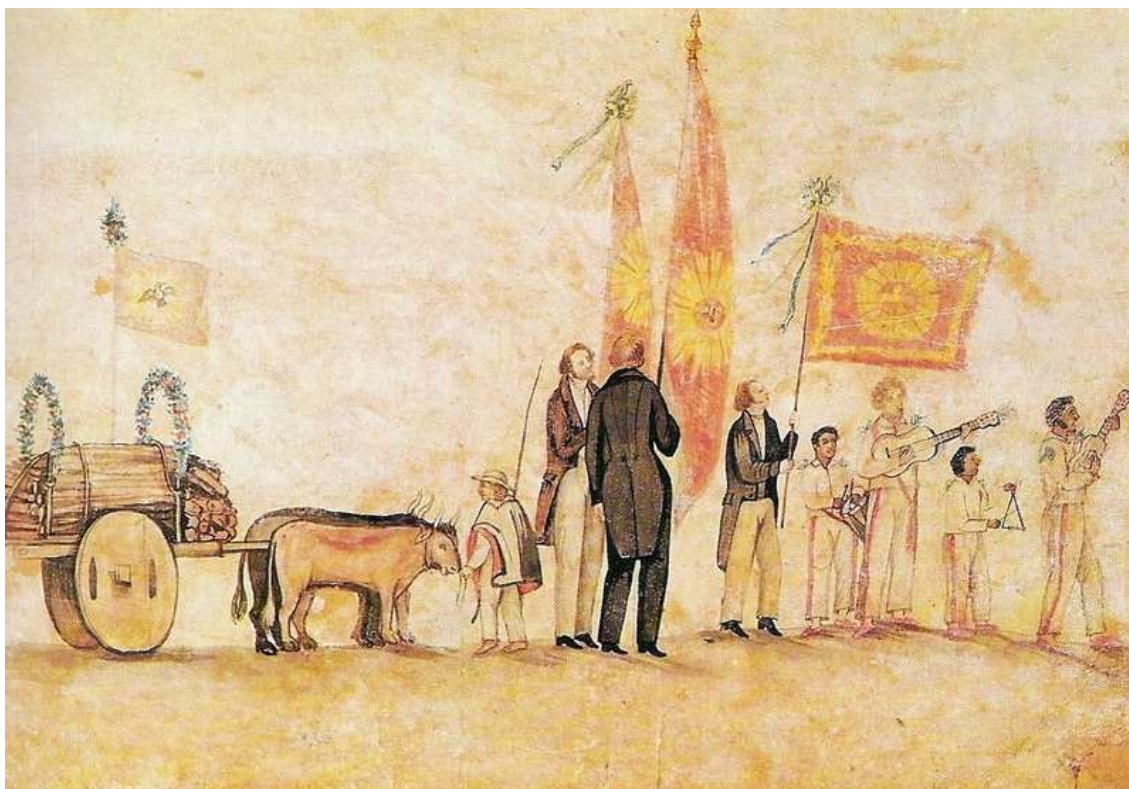


Figura 21 – “Festa do Divino”, Mogi das Cruzes, São Paulo, 1841. Autoria de Miguelzinho Dutra. Acervo do Museu Paulista. <<http://www.mp.usp.br/omuseu.html>>. 12/2011.



Figura 22 – A tradição se reinventa. As donzelas vestidas de branco foram substituídas por moças em trajes mais ao gosto contemporâneo. Festa do Divino em Imbituba, Santa Catarina, década de 1990. <<http://www.portaldodivino.com/Imbituba/imbituba.htm>>. 04/2012.

CAPÍTULO 6 – A GUERRA DE S. SEBASTIÃO

6.1 A cidade santa

Em janeiro de 1913, a expedição militar organizada em decorrência do combate do Irani foi desmobilizada. O inquérito policial em Palmas continuava em aberto e não havia notícias da reorganização dos seguidores de José Maria. A discussão sobre a definição dos limites territoriais entre o Paraná e Santa Catarina inspirava discursos acalorados na tribuna do legislativo de ambos os estados e alimentava matérias nos jornais.

A essa época o mascate Alfredo de O. Lemos morava em Curitiba e frequentemente percorria a região serrana para vender seus produtos, passando por diversas localidades, entre elas S. Sebastião da Boa Vista (Perdizes Grandes), Santa Maria, Tamanduá, Timbózinho, Vila Nova (do Timbó), Poço Preto, Trombudo e Santa Cecília¹. Decorridos três meses do combate do Irani, Lemos estava em viagem a negócios na região, quando observou “um certo movimento naquele povo”²:

[...] todos saíam na estrada em que eu passava e perguntavam-me o que eu sabia da guerra de São Sebastião: eu nada podia dizer pois nada sabia. Mas chegando em Timbózinho, pousei na casa de Tomazinho Rocha que era filho de Manuel Alves de Assunção e era o mais fanático daquela serra. Então aí fiquei sabendo coisas que nunca esperava saber: disse-me ele: “o senhor José Maria morreu no primeiro combate conforme ele tinha dito, mas no dia que completar o ano ele volta com o exército de São Sebastião. Feliz daquele que avistar a cola do cavalo de São Sebastião!”³.

Lemos ressaltou que, após o combate do Irani, nas oportunidades em que esteve na casa de Tomazinho Rocha ouviu notícias sobre a Guerra de S. Sebastião. Próximo a data em que a morte do *monge* completaria um ano, Lemos estava em Perdizes hospedado na casa de seu irmão Virgílio para tratar de negócios. Numa determinada manhã recebeu a visita de Manuel Alves de Assunção Rocha, o “velho Rocha”, que surpreendeu o mascate com a afirmação “agora os velhos vão ficar moços, vem a guerra de São Sebastião, vamos ser muito

¹ Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 19 e 21.

² Idem, p. 20.

³ Id. *ibid.*

felizes”⁴. Eusébio Ferreira dos Santos também visitou Lemos naquela manhã e comentou que iria para Taquaruçu esperar o retorno de José Maria⁵.

Eusébio esteve entre os devotos em Taquaruçu, por ocasião da realização dos folguedos em louvor ao S. Bom Jesus, em agosto de 1912, e talvez em virtude da idade avançada não acompanhou José Maria ao faxinal do Irani. Quando soube do resultado do combate, Eusébio passou a pregar o advento do Exército de S. Sebastião, fundamentando-se em profecias por ele atribuídas ao *monge*.

A veneração de Eusébio ao padroeiro do distrito e a expectativa da ressurreição de José Maria eram compartilhadas por membros da sua família. Não é improcedente supor que os diálogos com amigos e vizinhos e as atividades dos Ferreira dos Santos envolviam intensas expectativas associadas à devoção religiosa. Nesse ambiente impressionável, a neta de Eusébio, uma moça de aproximadamente 16 anos, passou a alegar que se comunicava com o espírito de José Maria. Após adentrar na mata circunvizinha à propriedade da família, e em alguns casos diante dos familiares e convidados, a vidente (médium) Teodora transmitia orientações, ordens e o receituário para o tratamento de enfermidades, sendo nessa tarefa assistida pela avó e por outras duas mulheres⁶. Certa vez o espírito de José Maria receitou a uma senhora doente uma xícara cheia de sangue. Em outra ocasião o *monge* batizou duas crianças e ainda exigiu saborear uma refeição⁷.

Aos olhos dos devotos, a manifestação do espírito do *monge* era a confirmação de que o dia da ressurreição se aproximava. Mas houve quem duvidasse da sinceridade de Teodora. Hóspede de Eusébio, o gaúcho “Nhô Chico” presenciou as manifestações de mediunidade e estarrecido declarou: “Estas meninas estão de velhacada [patifaria]. O sr. Euzebio devia castigar-as [castigá-las] com varas de marmelo para ellas deixarem essas santidades”⁸.

Eusébio não gostou da recomendação do Sr. Chico e asseverou que “Você hoje vae vêr o sr. José Maria-Deus jantar para todos os povos vêrem”⁹. A família Ferreira dos Santos e os hóspedes se reuniram para a refeição, mas somente a Teodora foi reservada a graça de interagir com o espírito do *monge*. Para desgosto de Eusébio, Chico seguiu viagem sem ficar convencido do milagre da manifestação do “deus” José Maria.

⁴ Id. *ibid.*

⁵ Idem. Ver também Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado*: episódios e impressões. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 139.

⁶ Lemos, *op. cit.* p. 21 e Herculano T. de Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917, p. 231.

⁷ Assunção, *op. cit.* p. 232-234.

⁸ Idem, p. 232.

⁹ Idem, p. 233.

As manifestações do espírito de José Maria perduraram por oito dias, ao término dos quais foi ordenado a Eusébio que se “quizesse acompanhar Deus”¹⁰ deveria partir para Taquaruçu imediatamente, abandonando lar, bens e gado no prazo de três dias¹¹. E assim foi feito. Eusébio e seus familiares seguiram para estabelecer acampamento em Taquaruçu e nessa empreitada foram acompanhados dos irmãos de crença, entre eles Manuel Rocha e outros devotos oriundos do Timbózinho.

Eusébio e um séquito de aproximadamente 20 pessoas chegaram a Taquaruçu em 1º de dezembro de 1913, procurando o amparo do comerciante Praxedes Gomes Damasceno – amigo do *monge* e partícipe do combate do Irani. Os festejos em Taquaruçu eram tradicionalmente sediados na propriedade de Praxedes, que hospedava Eusébio, mas os problemas anteriores com o *Coronel* Albuquerque e o envolvimento do comerciante no combate do Irani determinaram que o antigo compadre não fosse recepcionado nessa ocasião.

Retirando-se das terras de Praxedes, Eusébio instalou sua comitiva na propriedade de Francisco Paes de Farias, o Chico Ventura. O clima era de comemoração, com churrasco, cantoria e louvores a S. Sebastião, S. João Maria e S. José Maria. Adolescente à época dos acontecimentos aqui narrados, João Ventura nomeou a reunião na fazendola do pai de “folia”¹². O filho de Eusébio, o jovem Manoel, também recebia as comunicações do espírito do *monge*. A irmandade não tardou a organizar exercícios de caráter belicoso e uma rotina de rituais.

Os homens se armavam de afiados facões de madeira de lei e praticavam exercícios em “formas de quadrado”¹³, simulando combates. Bandeiras e fitas brancas, amarradas em torno dos chapéus, eram os distintivos adotados¹⁴, recordando os hábitos dos maragatos catarinenses e dos seguidores de S. Miguel no Canudinho de Lages.

Na comunidade todos eram obrigados a fazer penitência e rezar várias vezes ao dia. Depoimentos atestam a adoção de uma cerimônia de iniciação para ingresso na irmandade. Genuflexo, o neófito era submetido a uma penitência: olhos voltados para o céu, mãos postas,

¹⁰ Idem, p. 235.

¹¹ Id. *ibid.*

¹² Cf. Paulo P. Machado. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 199.

¹³ Assunção, *op. cit.* p. 236. Não está claro o que Assunção entendeu por “formas de quadrado”. O texto sugere que em Taquaruçu foi adotado uma disposição militar rudimentar, ao estilo de uma fração de combate disposta em quadrado, onde cada lado é responsável por “fechar” a formação, oferecendo resistência ao atacante. Mas é possível que o autor esteja se referindo a disposição básica de um pelotão de infantaria, que ao se reunir para receber ordens assume a forma de um retângulo. A presença no movimento de oficiais da Guarda Nacional, ex-combatentes da Revolução Federalista e desertores do Exército sugere a origem do emprego de terminologias militares entre os rebeldes.

¹⁴ Assunção, *op. cit.* p. 236.

pedia perdão dos pecados, rezando aos santos e a S. José Maria. Concluída a cerimônia, o novo integrante passava a adotar o nome de um santo¹⁵. Essa prática perdurou durante os anos da guerra, sendo aplicada aos voluntários e aos prisioneiros integrados ao movimento.

[...] no reducto quando chega um prisioneiro as virgens impõe que rezemo quatro horas de joelhos, e que aquelle que não supportar a penitencia são surrados com varas para tirar os pecados; que na occazião da petincia, digo da penitencia, e que tens de ser supliciado e penitente forma [formão?] em roda deste, e o penitente de joelhos é supliciado com as varas¹⁶.

O jovem Manoel assumiu o comando da santa irmandade e determinou que os homens montassem a cavalo e “fizessem cavalhada em roda do acampamento”¹⁷, seguidos por uma procissão onde se reuniam homens, mulheres e crianças. O desenrolar da solenidade tinha início e término no “Quadro Santo”, um quadrilátero de frente à igreja do acampamento, delimitado por quatro cruzeiros, tendo um cruzeiro ao centro, onde os integrantes do movimento eram distribuídos em agrupamentos nomeados de “formas”. Ao término da solenidade davam-se vivas à monarquia e aos santos venerados pelo movimento:

Viva o São José Maria! Viva o cavallo de São José Maria! Viva a Monarchia! Viva a corôa do Império! Viva o acampamento de São Sebastião! Viva a espada de São José Maria! Vivam os poderes de São José Maria!¹⁸

Os clamores dos devotos de S. José Maria foram recepcionados pelas autoridades locais como um atestado de que os líderes do acampamento tinham por propósito a restauração da monarquia. Essa percepção foi cercada de parcialidade, replicando a denúncia feita pelo *Coronel* Albuquerque contra José Maria em 1912.

Distanciando-se da paranoia republicana e observando a questão sob um ponto de vista cultural, a reunião em Taquaruçu revela elementos presentes na realização dos folguedos populares em consonância com o discorrido no terceiro capítulo desta tese. A alusão à cavalhada ao redor do acampamento encontra paralelo com o cortejo de cavaleiros por ocasião dos folguedos populares, com destaque para a Festa do Divino Espírito Santo. Há indicativos de que na execução dessa solenidade atuavam os Pares de França, o que depõe em

¹⁵ Depoimentos de “Nenê Chefre” e “Nhôca”. Cf. Maurício V. de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977, p. 190-191.

¹⁶ Auto de perguntas a Estepanhano Scedeloski, acervo do AHEx.

¹⁷ Assunção, op. cit. p. 236.

¹⁸ Id. *ibid.* A expressão “cavalo” de S. José recorda o título empregado para nomear um médium possuído por um espírito. Jean Chevalier et al. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. 204. A prática religiosa dos rebeldes incluía a comunicação de videntes com o espírito do *monge*, o que levanta a possibilidade de ao ovacionarem o “cavalo” de S. José Maria estarem louvando justamente o intermediário do grupo (médium) com o mundo espiritual.

favor da interpretação de que o cortejo de cavaleiros em Taquaruçu encontrou inspiração na tradição das Cavalhadas.

Eusébio participou ativamente da organização dos festejos em louvor a S. Sebastião e não devia ignorar aspectos do culto ao Divino, seja por conhecer o assunto pessoalmente ou dele ter ouvido falar, por ser um festejo tradicional em várias comunidades catarinenses. O termo “folia” empregado por João Ventura para se referir a reunião nas terras do pai não poderia ser mais apropriado.

As referências à monarquia, coroa e espada nos brados ao término das procissões denotam inspiração na tradição da folia do Divino. A ritualização é outro aspecto que remete ao Divino e às festividades em homenagem aos santos do panteão católico. Em Taquaruçu o cortejo era iniciado pelos cavaleiros e secundado por uma procissão. Essa rotina é semelhante à adotada na encenação das Cavalhadas associada ao Divino: após os duelos entre cristãos e mouros, e a conversão desses últimos, os cavaleiros encabeçam o cortejo que dá início a celebração em louvor ao Espírito Santo.

Eusébio foi descrito pelos cronistas como um indivíduo artiloso. Certa vez utilizou-se de um canivete equipado com uma lente onde se ajustava uma pequena fotografia para convencer os caboclos de que aquela imagem era a Taquaruçu celestial, a cidade santa que se revelaria com a ressurreição do *monge*¹⁹. Embuste semelhante foi atribuído a José Maria quando da sua permanência em Campos Novos²⁰. O uso desse artifício para impressionar os caboclos foi percebido por alguns autores como um atestado de que Eusébio não passava de um charlatão a explorar a ignorância alheia.

Muitas dúvidas sobre a índole e moralidade dos chefes rebeldes foram relatadas durante e após a guerra. Francisco de Castro, um ex-rebelde que integrou o movimento do “principio ao fim”, afirmou que os líderes instruíam as videntes ao anoitecer, preparando-as para transmitir, nas reuniões matinais, as ordens emanadas do espírito de José Maria. Aqueles que não seguissem as orientações ou não afirmassem testemunhar as fantásticas aparições do *monge* e do Exército celestial eram considerados como contrários à lei de Deus²¹.

Os fanáticos obrigavam a dizer que viam o exército de José Maria, o exército de São Sebastião; isto, olhando pelas frestas do mato, as pessoas tinham que dizer que de fato estava vendo, do contrário era morto logo, “como peludo”²².

¹⁹ Peixoto, op. cit. p. 139.

²⁰ Lemos, op. cit. p. 17.

²¹ Idem, p. 78-79.

²² Idem, p. 78.

O emprego de estratagemas desonestos para manipular os devotos de uma crença não é um recurso inusual entre os curandeiros de diversas sociedades. Tomando como exemplo o xamanismo, observa-se o uso frequente de ardis, o que não impedia que entre os xamãs reconhecidamente embusteiros houvesse respeito e temor. Esses embustes, aos olhos do observador atual, parecem frutos de simples charlatanismo. Para se compreender o papel desses recursos desonestos, deve-se reconhecer que as artimanhas dos xamãs não eram meras imposturas, no sentido estrito do termo, mas parte essencial dos meios disponíveis aos curandeiros para convencer os expectadores do seu poder, bem como uma forma de se alcançar o sucesso nas intervenções junto ao mundo espiritual²³.

Conscientemente, Eusébio e outros chefes poderiam se servir de meios nada éticos para assegurar a adesão dos membros da comunidade à crença comum. O uso de recursos desonestos, a exemplo dos empregados pelos xamãs, não significa que o embusteiro era necessariamente um descrente oportunista ou um mero impostor. Num sentido prático, os chefes agiam de comum acordo para fortalecer a fé dos devotos e evitar defecções no grupo. A atitude de vários líderes do movimento atesta que eram devotos dedicados, pois abandonaram propriedades e o conforto do lar para advogar a Guerra de S. Sebastião. Eusébio havia deixado tudo o que possuía e, por agir apressadamente, esqueceu o gado preso no curral sem alimento e água²⁴. Peixoto registrou que era prática comum o abandono dos lares e a divisão comunal dos bens, demonstrando o fervoroso engajamento dos devotos.

Havia mesmo entre os sertanejos francamente fanatizados, a convicção de que não deviam possuir bens nem dinheiro nem terras – estavam imbuídos de uma fraternidade absoluta, idealizada pelo monge e depois reavivada pelos monarquistas das selvas. Alguns incautos abandonaram as choupanas, o gado, a criação, as plantações e os paióis repletos e transportaram-se para os ranchos dos acampamentos religiosos [...]²⁵.

Os chefes da irmandade poderiam ter inúmeras motivações para mentir e intimidar os seguidores (e vários depoimentos indicam que o fizeram), mas há elementos que sugerem que assim agiram motivados pela crença comum. As fontes indicam que os líderes do movimento eram sinceramente devotados à crença da irmandade, ou seja, essas pessoas eram tão fanáticas quanto os seus seguidores. Sobre a composição do movimento durante a guerra, com destaque para a participação de grupos mais interessados em questões imediatas, como a definição dos limites entre o Paraná e Santa Catarina, não se pode afirmar o mesmo.

²³ Sobre o xamanismo, cf. Joseph Campbell. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 2010, p. 201-208.

²⁴ Assunção, op. cit. p. 235.

²⁵ Peixoto, op. cit. p. 54-55.

As notícias da ressurreição de José Maria correram o planalto e atraíram novos integrantes para a irmandade de Taquaruçu, convertendo o acampamento numa cidadela. Para distinguir os adeptos do movimento dos demais, adotou-se entre os homens a prática de raspar a barba e os cabelos “a escovinha”, de onde se originou a alcunha de “pelados”. Em contrapartida, os inimigos eram nomeados de “peludos”²⁶. Outra expressão adotada para designar os inimigos foi a de “pé-redondo”, aplicada especificamente aos militares. Para Alcebíades Miranda, esse apelido era decorrente da forma arredondada que o calçado dos soldados (o coturno) assumia quando complementado com a perneira²⁷. Na cultura popular brasileira, “pé-redondo” é sinônimo de “coisa-ruim”, “chifrudo”, “capeta”, ou seja, é um apelido empregado para designar Satanás²⁸. Muito provavelmente, Miranda se equivocou em sua interpretação por ignorar o sentido do termo no contexto regional. O líder rebelde Aleixo Gonçalves, respondendo a uma proposta de rendição, designou os inimigos de “peludos que são de satanaz”²⁹. A analogia dos “pés-redondos” e “peludos” com Satanás foi recorrente no discurso rebelde, o que reforça a hipótese de que os dois termos designavam, na terminologia do movimento, os seguidores do diabo.

Para Vinhas de Queiroz, além de designativo do hábito de raspar barba e cabelo, o termo “pelado” possuía a conotação de indivíduo pobre; e “peludo” era aquele que gozava de “muita sorte”³⁰. Essa afirmação, longe de esclarecer a questão, oferece uma explicação de viés ideológico que esbarra em algumas evidências. É certo que a massa dos rebeldes era constituída de centenas de lavradores pobres, mas se faz relevante enfatizar que nem todos os devotos de José Maria eram despossuídos de terras ou dinheiro (alguns eram proprietários abastados para os padrões locais). Também é interessante observar que o costume de raspar a barba e os cabelos não estaria ligado essencialmente a uma necessidade higiênica – apesar ter contribuído para tal –, apresentando-se como uma marca de distinção adotada pelo grupo. Considerando a base cristã que fundamentou o discurso rebelde, é plausível que o letramento

²⁶ Durante os treinos com arma branca em Taquaruçu, os rebeldes venciam inimigos imaginários aos gritos de “Estão morrendo os peludos!”. Assunção, op. cit. p. 236.

²⁷ Alcebíades Miranda. *Contestado*. Curitiba: Lítero-Técnica, 1987, p. 10.

²⁸ “Diz que o diabo, o cujo, o demo, o coisa-ruim, o pé redondo, o chifrudo, o pé de pato, o Hermógenes, o capeta, o tal, vinha vindo” (grifo meu). Paulo Freire. *Nuá: as músicas dos mitos brasileiros*. São Paulo: Tratore Independente. 2009, p. 44. Cit. Estela R. de Souza Oliveira. “O Diabo violeiro: uma análise a partir da obra *Dona do Capeta*” in: Anais do III Encontro Nacional do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá/PR. Vol. III, n. 9, jan/2011, p. 5. <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. 04/2012.

²⁹ “Anexo 22” in: Fernando Setembrino de Carvalho. *Relatório apresentado ao General José Caetano de Faria, Ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações na guerra do Contestado*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1915, p. 236.

³⁰ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 117.

bíblico tenha desempenhado papel relevante na adoção do hábito de raspar a cabeça. Por exemplo, em Isaías 22:12 está escrito “O Senhor Deus dos Exércitos vos convidou naquele dia para chorar e prantear, para rapar a cabeça e cingir com o pano de saco”³¹ (grifo meu).

Atestando a circulação de ideias inspiradas na leitura da Bíblia, em suas anotações, Paulino Pereira registrou críticas à Igreja e ao papado, fazendo menção ao Salmo 94:20³². O Salmo diz “Pode acaso associar-se contigo o trono da iniquidade, que forja o mal tendo por pretexto uma lei?”³³.

Além de práticas e discursos de provável inspiração bíblica, mensagens e símbolos de conteúdo espiritualista e exotérico circulavam entre os devotos de S. Sebastião, alimentando expectativas sobre um futuro melhor e a realização da justiça divina. Discorrendo sobre as crenças da irmandade, Assunção asseverou que adivinhos frequentavam a cidade santa. Um em especial invocava a proteção dos espíritos de S. João Maria e S. José Maria, concluindo as cerimônias com “sinais cabalísticos”³⁴. Esse adivinho era consultado sobre a boa ou má sorte, fornecendo meios para remediar o azar. A previsão do futuro, por intermédio da astrologia, e a interpretação da passagem de cometas também eram por ele oferecidas³⁵.

O adivinho que frequentou Taquaruçu foi apontado por Assunção como o redator da *carta de Jesus Cristo*, destinada a aconselhar os “erantes” do novo século³⁶. O conteúdo da missiva alertava para o advento de castigos precedidos por um eclipse seguido do surgimento de um cometa, peste e praga de gafanhotos³⁷. Supersticiosos, os rebeldes reproduziam sinais cabalísticos nas armas, visando angariar proteção ou boa-sorte, a exemplo do emprego do “signo-salomão” (hexagrama) presente em espadas³⁸.

³¹ Cf. *Bíblia de referência Thompson*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

³² “O Papa não deve falar em nome do mundo cristão, ele próprio não é Cristo sendo como é chefe avisto da mais Hydolatra, da mais pagã das religiões na qual pespegou o rótulo do cristianismo para iludir servir de ingodo a humanidade [...] Poder Papal [ilegível] um poder que forja e interpreta mal a lei de Deus e faz os homens transgredir psalms 94:20. E a este poder sujeita-se quase todo o mundo a esta aliado com o mesmo contrariando a Santa lei de Deus”. Anotações de Paulino Pereira. Cit. por Jean-Claude Bernardet. *Guerra no Contestado*. São Paulo: Global editora, 1979, p. 69-70. Para comentários de Bernardet sobre o acesso ao material, idem, p. 122.

³³ Cf. *Bíblia de referência Thompson*, op. cit.

³⁴ Assunção, op. cit. p. 241-242. O autor afirmou que o adivinho “evocava” S. João Maria e S. José Maria, mas o conteúdo do texto deixou dúvidas quanto ao sentido do verbo, sendo melhor compreendido como “invocava” (de invocar: rogar a proteção ou auxílio divinos), e não de evocar (chamar) os espíritos dos *monges* do além.

³⁵ Assunção, op. cit. p. 242.

³⁶ “Carta de Jezuscristo para da conçelho aos erantes do novo século o qual apareo no mundo para livrar pecadores das penas do ynferno que estam merecendo pellos grande erro que estam cometendo [...]”. Cit. por Assunção, op. cit. p. 243-244. Peixoto nomeou-a de “carta de S. José Maria”, cf. Peixoto, op. cit. p. 195-196.

³⁷ Assunção, op. cit. p. 242-243.

³⁸ Queiroz publicou a fotografia de um signo-salomão inscrito em uma espada de um par de França. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 320.

Permeado por um clima místico-religioso, o cotidiano na Cidade Santa de Taquaruçu era de intensa expectativa quanto ao retorno de José Maria. O jovem Manoel tinha por incumbência transmitir as orientações recebidas do espírito do *monge*. Certa vez afirmou em tom profético: “É tempo de estar alegre e mais logo estaremos tristes”³⁹. Dito isso, o vidente saiu de um estado de alegria e risos para sorumbático verter lágrimas copiosamente até o anoitecer. Ao amanhecer o jovem não se levantou da cama e ao ser procurado não esboçou qualquer reação. Eusébio então declarou que Manoel falecera. O pesar tomou conta do acampamento e o corpo foi velado sob pranto contínuo. Ao chegar o meio dia, para surpresa dos devotos, operou-se o milagre da ressurreição do comandante-vidente que, exercendo autoridade, admoestou a todos:

Porque me puzeram aqui? Eu não morri! Eu apenas fui ao Céu falar com São José Maria. Eu estou com ordem de fazer guerra, guerra que durara seis annos. Esta é a guerra de São Sebastião; esta guerra não terá pae por filho nem filho por pae. Quando eu estiver dormindo não me acordem, porque é quando eu falo ao Deus José Maria; e durante o tempo em que eu dormir ninguem deve comer nem as crianças mammam sem que eu me levante; quem não cumprir esta ordem será espancado com espada⁴⁰.

A experiência de quase-morte, a viagem além-túmulo e as notícias advindas do “deus” José Maria deixaram a maioria da comunidade eufórica. A começar por Eusébio, os devotos emocionados fizeram fila para beijar os pés do médium⁴¹.

Manoel alcançou o ápice do prestígio e não demorou a tirar proveito da confiança das pessoas. Alegando agir por determinação do espírito de José Maria, o vidente passou a ter intimidades com as donzelas escolhidas para acompanhá-lo⁴². O caso se tornou motivo de escândalo, pois se descobriu que o jovem “fizera mal” as moças. Eusébio buscou contornar o problema e preservar a liderança, instalando no comando espiritual do acampamento o seu neto Joaquim, um menino de 12 anos de idade, que determinou que Manoel recebesse por punição uma surra com varas de marmeleiro⁴³.

Apesar do incidente, Eusébio manteve-se à frente da comunidade. O cotidiano em Taquaruçu era pautado por cortejos, rezas e a expectativa do advento do Exército de S. Sebastião. S. José Maria zelava pelo acampamento, surgindo nos céus sob a forma de uma

³⁹ Assunção, op. cit. p. 237.

⁴⁰ Id. *ibid.* O colorido da narrativa e a probabilidade da interpolação de palavras à fala de Manoel são amenizados pelo reconhecimento de que a temática do discurso, em sua essência, é corroborada por outros registros. Assunção informa que a narrativa foi obtida de Antônio Ferreira dos Santos, filho de Eusébio, mas não dá detalhes sobre o depoimento. Assunção, op. cit. p. 230.

⁴¹ Assunção, op. cit. p. 237.

⁴² Idem, p. 237-238. Lemos afirma que as ordens eram para “dormir entre duas virgens”. Lemos, op. cit. p. 25.

⁴³ Assunção, op. cit. p. 238.

pequena nuvem branca⁴⁴.

As notícias do acampamento em Taquaruçu alarmaram o *Coronel* Albuquerque de imediato. O governador Vidal Ramos foi informado dos acontecimentos e não tardou a solicitar o apoio do governo federal. Em dezembro de 1913, tropas oriundas de dois regimentos de infantaria do Exército estavam estacionadas em União da Vitória, Paraná. Do 5º Regimento de Infantaria seguiram sessenta homens com destino à estação ferroviária de Herval. Cem homens do 6º Regimento foram deslocados para a estação do Rio Caçador. Em Curitiba concentraram-se meia-centena de soldados da Força de Segurança catarinense. As primeiras ordens se restringiam a “observar os movimentos de um grupo de fanáticos que se reuniam em Taquaruçu, devendo, porém evitar hostilizá-los”⁴⁵.

6.2 O novo século

As forças militares estavam de prontidão para atacar a cidade santa. A única solução rápida para evitar o confronto era convencer Eusébio a desfazer o acampamento. Várias pessoas se encarregaram de parlamentar com os devotos, entre elas Fr. Rogério Neuhaus e o deputado federal paranaense Manoel Correia de Freitas. Praxedes e Cirino Chato sabiam o que aguardava os devotos de José Maria e, outrora ao lado do *monge* no combate do Irani, nessa ocasião intencionaram convencer os antigos companheiros a abandonar Taquaruçu.

Fr. Neuhaus estava acompanhado de Praxedes, Cirino e Diogo Melo (cunhado de Cirino) quando foi ao encontro de Eusébio na manhã do dia 9 de dezembro de 1913. Com o pretexto de convidar os acampados para uma missa, o frade iniciou as conversações. Pedindo que todos o acompanhassem, Neuhaus apelou ao bom senso e alertou para o perigo eminente caso insistissem em permanecer reunidos. Eusébio argumentou que a decisão competia ao comandante do acampamento, que naquela ocasião era o seu filho Manoel⁴⁶.

Neuhaus reforçou seus argumentos e avisou que tropas do Exército e da polícia estavam reunidas nas proximidades aguardando ordens para atacar. Um dos presentes exclamou: “Eles terão coragem de vir cá?”⁴⁷. O frade afirmou que sim. Eusébio então

⁴⁴ A aparição do *monge* e do Exército celestial sob a forma de “nuvens” é citada por inúmeros registros e não se referem exclusivamente a Taquaruçu. “[...] o sr. José Maria aparece sempre em forma de uma pequena nuvem branca no céu”. Auto de perguntas de Manoel Lourenço de Andrade (Joaquim de Andrade), acervo do AHEx. Ver também Assunção, op. cit. p. 246.

⁴⁵ Peixoto, op. cit. p. 143. Nessa mesma época foram enviadas tropas do Exército para Canoinhas e Timbó. Assunção, op. cit. p. 247.

⁴⁶ Pedro Sinzig. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1939, p. 223-224.

⁴⁷ Idem, p. 224.

interveio e bradou que estavam “debaixo da proteção da Virgem Maria [...] – graças a Deus! – E pulando como um doido e erguendo as mãos sobre a cabeça, repetiu: - Graças a Deus! – no que foi secundado pela mulher e por outros”⁴⁸.

Durante as conversações, Neuhaus foi interpelado agressivamente pelo jovem Manoel: “O que o senhor quer fazer aqui? Cachorro! Retire-se, senão apanha!”⁴⁹. O diálogo prosseguiu tenso e o frade sentiu-se ameaçado com a presença de homens armados de espadas e facões ao seu redor. Buscando se proteger, advertiu: “Respeitem os padres! [...] eles são ministros de Deus. Deus aqui nos vê. Se me tocardes, Deus vos castigará!”⁵⁰. As ofensas continuaram e Manoel ameaçou novamente: “Retire-se, corvo, senão apanha!”⁵¹, ocasião em que acusou o frade de roubo e libertinagem.

Outrora recebido respeitosamente pelos moradores de Perdizes, Fr. Neuhaus estava ouvindo ameaças a sua integridade física e acusações que colocavam em dúvida a sua conduta. Intimidado, o frade exigiu respeito. A esposa de Eusébio deu o tom final à discussão: “Os padres não valem mais nada”⁵². Perplexo, Neuhaus reagiu: “Como é isto? [...] antes me respeitavam tanto, e agora estão mudados? Que é isto?”⁵³.

A situação era inusitada. O representante do clero mais conhecido na região era desautorizado em público. Os antigos laços de respeito e camaradagem davam lugar ao enfrentamento aberto. No clamor da discussão, Eusébio ergueu a espada e proclamou o fim da autoridade dos padres e o anúncio de que uma nova época havia começado: “Liberdade! Estamos agora em outro século!”⁵⁴.

Na versão publicada por *O Dia*, o diálogo entre Fr. Neuhaus e Eusébio apresentou S. Sebastião num papel incomum ao reservado pela tradição católica.

A que ponto chegou o fanatizar desta pobre gente iludida. Perguntei ao velho Eusébio: a ordem de quem estás aqui? Respondeu: por ordem de São Sebastião, Rei da Glória! Eu: onde está ele? Mostraram uma capoira velha, falando que ali estava São Sebastião e seu Exército. Disse eu a Eusébio: amigo, deixe disso, senão o senhor fica muito mal. Ele levantou indignado a espada, dizendo: se o senhor não quiser acreditar nas palavras do enviado de Deus, apanha já! E eu: não faça isso, senhor Eusébio!⁵⁵

⁴⁸ Id. ibid.

⁴⁹ Idem, p. 225.

⁵⁰ Id. ibid.

⁵¹ Id. ibid.

⁵² Idem, p. 226.

⁵³ Id. ibid.

⁵⁴ Id. ibid.

⁵⁵ *O Dia*, Florianópolis, 28 de dezembro de 1913. Cit. por Márcia J. Espig. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História. UFRGS. Porto Alegre, 1998, p. 109. Relato análogo, cf. Aurélio Stulzer. *A guerra dos fanáticos (1912-1916): a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 46.

S. Sebastião foi nomeado por Eusébio de “Rei da Glória”, título que na tradição cristã é reservado a Jesus. O chefe caboclo converteu o santo padroeiro do distrito de Perdizes em comandante de um Exército celestial ou encantado, papel semelhante ao que o messianismo-régio português reservou ao rei D. Sebastião.

O “outro” século anunciado por Eusébio pressupõe uma era onde padres e frades não mais gozavam da autoridade de outrora. Essa declaração recorda expectativas associadas ao advento da Terceira Idade da doutrina joaquinista, quando o mundo passaria a ser governado pelo Espírito Santo e todos os cristãos viriam a desfrutar de paz, felicidade e fartura, livres das amarras mundanas e em contato direto com o Criador. Fome, doenças, guerras, injustiças, dariam lugar ao império da lei de Deus entre os homens. Todos seriam irmãos, não conheceriam a discórdia e a morte não mais reinaria entre os justos.

As profecias atribuídas a José Maria pregavam uma guerra santa a ser travada pelo Exército de S. Sebastião. Quando da ressurreição do *monge*, todos seriam felizes e desfrutariam de uma época melhor. O ambiente era de regozijo e as procissões e orações eram o principal instrumento para se alcançar o paraíso em vida. Buscou-se edificar uma cidadela organizada segundo valores religiosos. A tradição guerreira do planalto catarinense não foi olvidada e os homens aptos à luta se equiparam com espadas, facões e armas de fogo, preparando-se para combater os inimigos da santa religião.

6.3 Destruição e êxodo

O fracasso das negociações abriu espaço para uma decisão intempestiva. Inspetor da Região Militar em Curitiba, o General Alberto de Abreu determinou que as forças militares acantonadas na região se combinassem para investir contra Taquaruçu. O propósito era arrasar a povoação insipiente. Da localidade de Rio Caçador, uma fração da tropa alcançaria o objetivo pelo norte. Outra partiria de Campos Novos para surgir ao sul. Os soldados da Força de Segurança catarinense partiriam de Curitiba para atingir Taquaruçu pela face leste. Os militares contavam com metralhadoras e o apoio de civis armados (os vaqueanos). A data marcada para o encontro das forças no objetivo era 28 de dezembro de 1913 e o ataque estava previsto para o dia 29⁵⁶.

⁵⁶ Lemos, op. cit. p. 21-22, Peixoto, op. cit. p. 144 e Assunção, op. cit. p. 247-249.

O plano era simples, mas as peculiaridades da região apresentavam inúmeras dificuldades para o deslocamento das tropas. Os caminhos eram precários e as matas densas. A comunicação entre as frações dos regimentos de infantaria do Exército e a polícia estava resumida ao emprego de mensageiros que atravessavam os caminhos com grande dificuldade. A natureza do terreno dificultava o contato visual e os militares tinham ainda que se preocupar com a lealdade dos guias contratados, uma vez que não dispunham de cartas topográficas do terreno ou de pessoal próprio que conhecesse os caminhos sinuosos da região serrana⁵⁷.

Descumprindo o cronograma inicial, as tropas chegaram aos arredores de Taquaruçu em 31 de dezembro. Os devotos estavam informados sobre o ataque e se prepararam para a reação. O efetivo comandado pelo Capitão Adalberto, acrescido da polícia catarinense chefiada pelo Capitão Euclides, entrou em combate antes do esperado e recuou após poucas horas de ação, deixando cargueiros repletos de munição para trás. Chegando pelo sul, os soldados e os vaqueanos sob o comando do Capitão Esperidião mal puderam entrar em combate e não tardaram a retroceder. O pavor e a desorganização fizeram com que os atacantes recuassem em desespero e foi necessário muito esforço para reuni-los. De uma força total de aproximadamente 200 componentes, perdeu-se um soldado e outros 12 ficaram feridos. As baixas eram pequenas, considerando-se a extensão da derrota e toda a desorganização subsequente⁵⁸.

Eusébio liderou a resistência de bandeira em punho “gritando vivas ao José Maria e à monarquia”⁵⁹, seguido por mulheres e crianças. Os poucos homens armados haviam desbaratado duas centenas de atacantes. Eusébio foi ferido numa perna, não havendo notícias de outras baixas entre os devotos. Os atacados creditaram o insucesso da ação militar à proteção divina⁶⁰.

O fracasso da operação militar exaltou os ânimos nas capitais federal e catarinense. Exigia-se uma ação imediata contra o “Canudos” que se ousava erguer no Brasil meridional. Em Curitiba as tensões acumuladas logo viriam à tona.

Poucos dias após o ataque a Taquaruçu, Praxedes teve uma grande encomenda retida por ordem do chefe de polícia Sálvio Gonzaga. Entre os gêneros encomendados, havia meia dúzia de armas e três mil cartuchos. Uma vez que a casa comercial de Praxedes tinha sede em Taquaruçu, havia bons motivos para justificar a atitude do chefe de polícia. As suspeitas de

⁵⁷ Peixoto, op. cit. p. 144-145 e Assunção, op. cit. p. 248.

⁵⁸ Idem, p. 146-149 e também 248-250.

⁵⁹ Lemos, op. cit. p. 22.

⁶⁰ Id. *ibid.*

apoiar os antigos aliados, a participação no combate do Irani e as inimizades angariadas em Curitiba fechavam a questão contra o comerciante⁶¹.

Indignado, Praxedes chegou a Curitiba no início de janeiro (dia 2 ou 3). As versões são conflitantes. Houve quem afirmou que o comerciante se fez acompanhar de um séquito armado e que trocou tiros com as tropas que defendiam a vila. Praxedes foi recebido pelo *Coronel* Albuquerque, para quem apresentou suas queixas e exigiu a devolução da carga. O *coronel* deu sinais de temporização, apeando do cavalo e afirmando que garantia a integridade de Praxedes. Durante o diálogo, um gesto brusco do comerciante – ou assim interpretado – deu o pretexto para que atirassem nele à queima-roupa. Praxedes foi socorrido pelo vigário da cidade, para, logo em seguida, ser recolhido à cadeia pelos capangas de Albuquerque, onde veio a falecer⁶². A morte de Praxedes convenceu parentes e amigos a se reunirem aos devotos em Taquaruçu em busca de vingança.

Os preparativos para o segundo ataque a Taquaruçu corriam céleres. O 54º Batalhão de Caçadores, sediado em Florianópolis, somado a um esquadrão de cavalaria, uma seção de metralhadoras e duas peças de artilharia de montanha, foi enviado a Curitiba⁶³. Sob o comando do Tenente-Coronel Alleluia Pires, o batalhão deveria agir acrescido das unidades remanescentes dos 5º e 6º regimentos de infantaria.

Antes que se concretizasse a ação militar contra a cidade santa, outra tentativa de dispersão dos devotos foi realizada. Acompanhado do *Coronel* Rocha Tico, fazendeiro paranaense e correspondente do jornal curitibano *Diário da Tarde*, o deputado Correia de Freitas empenhou-se em alcançar uma solução pacífica para a questão. Munido de uma carta do militar e político catarinense Lebon Regis, solicitou a Aleluia Pires que aguardasse o resultado das negociações antes de cumprir as ordens do General Abreu. As conversações duraram dois dias, gastos de barraca em barraca na tentativa de convencer os chefes do movimento de que o melhor era abandonar a cidadela e dispersar o povo⁶⁴.

Os relatos provenientes das negociações de Correia de Freitas informam que, após o primeiro ataque, à frente do movimento encontravam-se o “preto” Antônio Linhares e seu filho de 10 anos de idade, exercendo os papéis outrora reservados a Eusébio e Joaquim. Anacleto Ribeiro era o “comandante dos Pares”. A cidade santa era formada de

⁶¹ Assunção, op. cit. p. 251-252. Desconfiou-se que Praxedes atuava como espião a serviço dos “fanáticos”. *Diário da Tarde*, Curitiba, edição de 24 de dezembro de 1913. Cit. por Jean Claude, op. cit. p. 63.

⁶² Lemos, op. cit. p. 23-24, Assunção, op. cit. p. 251-252, Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 123-124 e José O. P. Soares. *Apontamentos para a história: o Contestado*. Porto Alegre: Oficinas gráficas da Escola de Engenharia de Porto Alegre, 1920, p. 106.

⁶³ Peixoto, op. cit. p. 151.

⁶⁴ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 126-127.

aproximadamente 200 casas, abrigando 600 mulheres e crianças e 200 homens. A comunidade se reunia duas vezes ao dia ao toque de tambor, e enfileirados percorriam o povoado dando vivas aos santos⁶⁵.

Os argumentos de Correia de Freitas não convenceram os devotos, que enfatizaram estar reunidos em santa missão sem intenções belicosas. Meses depois de concluída a missão do deputado, o ex-integrante do movimento José Froglis declarou que os chefes “Disseram que tudo que elle [Correia de Freitas] dizia era muito bom, mas para nada servia, porque tinha chegado a hora da guerra Santa de S. Sebastião e da monarchia”⁶⁶. A crença na ressurreição dos mortos e no advento do Exército celestial era expressa cotidianamente. Ao entardecer todas as pessoas eram guiadas a olhar para as nuvens e árvores, nas quais deveriam vislumbrar castelos, torres, igrejas e o exército de S. Jorge e S. Sebastião⁶⁷.

Durante os preparativos para o ataque a Taquaruçu, houve desentendimentos entre alguns oficiais sobre a necessidade de se dar prosseguimento à operação militar. As ordens do General Abreu eram taxativas e chegou-se a comentar que Aleluia Pires foi constrangido a explicar o motivo da protelação do ataque. Entre os militares houve quem taxou a operação de absurda. Veterano de Canudos, Aleluia Pires conduziu a situação até o tolerável e, por motivo de saúde, transmitiu o comando ao Capitão Nestor Passos⁶⁸.

No Rio de Janeiro, o advogado Diocleciano Martyr impetrou no Supremo Tribunal Federal um pedido de habeas-corpus com a finalidade de evitar o ataque, baseando-se no direito de reunião e liberdade de consciência. Fundamentando a decisão nas informações prestadas pelo governo catarinense, o pedido foi arquivado⁶⁹. Uma das últimas alternativas para se evitar uma carnificina havia se esvaecido.

Em 3 de fevereiro de 1914, as tropas estavam concentradas na localidade de Espinilho, reunindo ao todo 750 soldados abastecidos por 150 “cargueiros” (mulas para o transporte de suprimentos). O plano era bombardear Taquaruçu com artilharia pesada e posteriormente convergir para o objetivo numa única formação de ataque. O dia escolhido para a ação foi 8 de fevereiro⁷⁰.

No deslocamento para Taquaruçu, houve algumas escaramuças, mas nada que pudesse retardar o plano de ataque. Às 9 horas da manhã, a operação alcançava o ponto

⁶⁵ Idem, p. 127-128.

⁶⁶ *Diário da Tarde*, Curitiba, edição de 7 de abril de 1914. Cit. por BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados, sessão de 30 de dezembro de 1914*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916, p. 583.

⁶⁷ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 129.

⁶⁸ Idem, p. 130.

⁶⁹ Id. ibid.

⁷⁰ Peixoto, op. cit. p. 152-153.

decisivo. Os canhões foram dispostos numa colina distante 600 metros do acampamento, de onde se avistava o que Peixoto nomeou de “mirrados casebres desalinhados e desconformes que compunham a aldeia”⁷¹.

Ao meio dia a artilharia passou a despejar as primeiras das centenas de granadas explosivas que arrasaram a cidadela, acompanhadas do som ensurdecedor de milhares de projéteis de metralhadora⁷². A resistência era pífia. Tiros esparsos e gritos de “Avança peludo! Pé redondo vem brigar a ferro branco! Viva José Maria! Viva a monarquia!”⁷³ eram acompanhados do agitar de bandeiras brancas, interpretadas pelos militares como vãos gestos mágicos destinados a eliminar as forças atacantes⁷⁴.

Às 4 horas da tarde, a cidade santa ardia em chamas e era abandonada pelos sobreviventes. “Um vozerio incompreensível deixava parecer que as mulheres rezavam”⁷⁵ e vivas a José Maria e à monarquia ainda eram escutados. Determinou-se o cessar fogo e as tropas contabilizavam um morto e três feridos⁷⁶.

Ao entardecer o rugido dos canhões foi substituída por uma chuva torrencial e trovoadas que se estenderam noite adentro, contribuindo para o cancelamento do assalto final. Durante a noite, os trovões não impediram os soldados de escutar o som dos gemidos e vozes aflitas trazidas pelo vento⁷⁷. Na manhã seguinte, um grupo de reconhecimento foi enviado para averiguar a situação. Taquaruçu fora esfacelada por completo: “Era indescritível o que se lhes ofereceu aos olhos. Cadáveres de homens, corpos de mulheres e de crianças despedaçados estavam espalhados por toda a parte”⁷⁸.

O estrago da artilharia sobre o povoado de Taquarussú era pavoroso. Grande numero de cadaveres, calculado por uns, em 40 e tantos e por outros, em 90 e tantos; pernas, braços, cabeças, animaes mortos: bois, cavallos, etc., casas queimadas, etc. Fazia pavor e pena o espectáculo que então se desenhava aos olhos do espectador. Pavor motivado pelos destroços humanos; pena das mulheres e das crianças que jaziam inertes por todos os cantos do reducto⁷⁹.

O cenário era desolador. Encontrou-se entre os mortos uma sobrevivente. Era uma senhora magérrima, sem nenhum arranhão, apresentando sinais de demência. Os soldados

⁷¹ Idem, p. 156.

⁷² Id. ibid.

⁷³ Id. ibid.

⁷⁴ Apesar da desproporção das forças, os caboclos resistiam bravamente empunhando bandeiras que “acreditavam o poder de abater cinquenta soldados cada vez que descrevessem três cruces no ar”. Peixoto, op. cit. p. 157.

⁷⁵ Peixoto, op. cit. p. 157.

⁷⁶ Id. ibid.

⁷⁷ Idem, p. 158.

⁷⁸ Idem, p. 159.

⁷⁹ Relato do oficial médico Alves Cerqueira. Cit. por Peixoto, op. cit. p. 159.

conseguiram convencê-la a sair do lado dos cadáveres usando uma bandeirola como chamariz. Pouco depois um caboclo ferido se apresentou aos militares e foi feito prisioneiro. Durante o reconhecimento constatou-se a organização precária da resistência: uma extensa linha de tocas havia sido preparada ao redor do acampamento e centenas de cartuchos deflagrados davam testemunho da tentativa infrutífera em repelir o ataque⁸⁰.

Consciente do excesso de violência e talvez da desnecessidade da ação, Demerval Peixoto sentenciou: “O ataque de Taquarussú foi positivamente o facho que ateou a guerra no Contestado”⁸¹. Em 8 de fevereiro de 1914, começou, efetivamente, a guerra santa que levaria milhares de caboclos e acabocladados a pegar em armas para lutar contra um governo que chamavam de República de Satanás, transformando um movimento religioso pontual numa rebelião de amplas proporções que perdurou até meados de 1916.

6.4 Tempo de banditismo

A expectativa da Guerra de S. Sebastião atendia aos anseios daqueles que aspiravam por uma vida melhor. Por força da Vontade Divina, com o advento do Exército celestial, a vida se converteria no gozo de uma era de paz e felicidade. O sofrimento momentâneo ganhava sentido nos ganhos futuros reservados a quem conservasse a fé, dando significado à existência presente.

As profecias atribuídas ao curandeiro José Maria falavam em guerra, morte e ressurreição. Muitas pessoas que aderiram ao movimento alimentaram a esperança de renascer em um mundo melhor após lutarem contra as forças do governo de Satanás. Mesmo preservando a fé religiosa, os devotos não se afastaram de uma visão prática dos acontecimentos, empenhando-se em reunir armas, preparar trincheiras e convocar aliados. A ação do Exército não deixava dúvidas sobre as intenções do governo. A santa missão não permitia vacilações. O medo era para as pessoas de pouca fé, pois os santos protegeriam os justos e a lei de Deus não tardaria a se impor.

Destruída Taquaruçu, a Guerra de S. Sebastião deixava de ser o tema de especulações para adquirir contornos palpáveis. O ambiente de celebração deu lugar à indignação e à revolta contra o governo. E muitos devotos clamaram por retaliação. Começava a fase que Peixoto nomeou de banditismo⁸².

⁸⁰ Soares, op. cit. p. 91 e Peixoto, op. cit. p. 159-160.

⁸¹ Peixoto, op. cit. p. 160.

⁸² Idem, p. 162.

Nos estava em Taquarussú tratando da noça devoção e não matava nem robava, o Hermes [presidente Hermes da Fonseca] mandou suas forças covardemente nos bombardiar onde mataram mulheres e crianças portanto o causante de tudo isto é o bandido do Hermes e portanto nós queremos a lei de Deus que é a monarchia.

O governo da Republica toca os Filhos Brasileiros dos terreno que pertence a nação e vende para o estrangeiro, nós agora estemo disposto a fazer prevalecer os noço direito⁸³.

Após a destruição da cidade santa, mais de 160 sobreviventes se entregaram às autoridades⁸⁴. As pessoas que partiram antes do ataque e outros sobreviventes reuniram-se em Caraguatá. O novo reduto estava distante cinco quilômetros de Perdizes e inserida nos domínios de Manoel Rocha. Há indícios de que a organização de Caraguatá ocorreu em decorrência das divergências entre Eusébio e outros chefes caboclos sobre como resistir a um provável próximo ataque, bem como de problemas de Manoel Rocha quanto à posse das terras⁸⁵.

Em Caraguatá o comando-geral era exercido por Elias de Souza, o “Eliasinho”, um lavrador da Serra da Boa Esperança. O papel de vidente competiu a Maria Rosa, filha de Eliasinho, uma adolescente de cerca de 15 anos de idade, analfabeta e que expressava muita vivacidade e desembaraço ao falar, logo galgando a liderança espiritual do movimento. Tratada como uma santa, Maria Rosa marchava à frente das procissões carregando uma grande bandeira branca onde se inscrevia uma cruz verde no centro⁸⁶.

Eusébio não desfrutava do prestígio de outrora, mas visando fortalecer o movimento ou recuperar a antiga posição, convidou o fazendeiro, juiz de Paz de Perdizes e *Major* da Guarda Nacional Elias Antônio de Moraes a se somar aos devotos⁸⁷.

A cada dia os efetivos rebeldes eram acrescidos de novos componentes. Estando em Taquaruçu desde dezembro de 1913, Venuto Baiano apresentou-se em Caraguatá à frente de uma centena de homens armados sendo entusiasticamente saudado. Benevenuto Alves de Lima era de fato baiano de nascimento e, servindo na Marinha, desertou em 1894 após desembarcar em um porto catarinense. Na região serrana procurou trabalho e se alistou entre os combatentes do caudilho Demétrio Ramos. Acusado de assassinato, Venuto buscou refúgio

⁸³ Esta carta foi encontrada na estação de São João após o incêndio da serralheria da *Lumber*, em setembro de 1914. Cf. Peixoto, op. cit. p. 74 e Assunção, op. cit. p. 245-246 – ver nota de rodapé.

⁸⁴ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 148.

⁸⁵ Idem, p. 133 e 134. A posse da área onde se situava Caraguatá fora entregue ao comerciante André Wendhausen, de Florianópolis, aliado do *Coronel* Albuquerque, em troca do pagamento de uma dívida junto ao governo estadual. O “velho Rocha” certamente não gostaria de ver parcela expressiva dos seus domínios nas mãos de um amigo de Albuquerque, e essa questão deve ter influenciado, como observou Vinhas, na decisão de situar na região um segundo acampamento dos devotos de S. Sebastião.

⁸⁶ Vinhas, op. cit. p. 151.

⁸⁷ Idem, p. 134-135.

da polícia em Perdizes, onde foi bem acolhido e se integrou à comunidade⁸⁸.

O baiano Venuto empenhou-se em atrair aliados, incorporando ao movimento o grupo liderado por Conrado Grober, do distrito de Vila Nova do Timbó, Paraná, e dando início as tratativas que resultaram na adesão do *Capitão* Aleixo Gonçalves de Lima. Grober e Aleixo vieram a se somar a Fragoso, Germano, Juca Telles, Castelhana e outros que gozavam da fama de bandoleiros⁸⁹.

Não tardou para o *Major* Elias de Moraes impor-se como a principal liderança e organizar a resistência em Caraguatá. Sob o título de *comandante de forma*, o *major* conferia o efetivo e o armamento dos “homens de briga” nas reuniões matinais, zelava pela disciplina, definia as missões e escolhia seus executantes. O *comandante militar* era Venuto Baiano, encarregado dos exercícios de tiro e marchas. A divisão das tarefas incluía a confecção de armas e atividades de espionagem. Os “bombeiros”⁹⁰ eram enviados às cidades vizinhas e aos acampamentos militares para levantar informações. Piquetes constituídos pelos Pares de França percorriam as comunidades vizinhas recrutando pessoas e requisitando toda a espécie de gêneros⁹¹.

As informações sobre a reorganização dos devotos de S. Sebastião não tardaram a alarmar as autoridades. O 54º Batalhão de Caçadores e as frações agregadas estavam acantonados na localidade de Rio Caçador. Doente, Aleluia Pires foi substituído definitivamente no comando do batalhão pelo Tenente-Coronel José C. Freire Gameiro. Equipadas para uma nova investida, as tropas tomaram o rumo de Perdizes em 6 de março de 1914⁹².

Após enfrentar caminhos precários, matas densas e chuva contínua, os soldados alcançaram Perdizes em 8 de março. Situado numa colina o arraial foi encontrado deserto num raro dia de sol, gasto na atividade de montar acampamento⁹³. Artilharia pesada, metralhadoras e cavalaria estreavam numa povoação esquecida das autoridades estaduais, onde o maior motivo de orgulho era a modesta igreja erguida em louvor a S. Sebastião.

⁸⁸ Idem, p. 135-136.

⁸⁹ Peixoto, op. cit. p. 164.

⁹⁰ Bombeiro é o termo que com que os rebeldes designavam o espia. Peixoto, op.cit. p.166. “Partiu o Canho como *bombeiro*. Assim chamam na campanha as vedetas destacadas que precedem os corpos militares, explorando o campo e dando aviso da aproximação de qualquer partida suspeita. [...] No estilo pitoresco do gaúcho, o bombeiro é o peão que surge de repente, para não dizer que estoura como uma bomba, do meio da macega, e desaparece logo”. José M. de Alencar. *O Gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 2002. Trata-se de uma variação regional do termo “pombeiro”, de mesmo sentido. Cf. Antônio Houaiss. Mauro de S. Villar. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

⁹¹ Vinhas, op. cit. p. 148-149.

⁹² Peixoto, op. cit. p. 166-168.

⁹³ Idem, p. 168-170.

A data escolhida para atacar Caraguatá foi o amanhecer do dia 9 de março. A marcha para a execução da operação mal teve início e a retaguarda da tropa travou uma breve escaramuça. Retomada a marcha, não tardou a se constatar que o guia havia indicado o caminho errado. Após alguns contratempos, o caminho correto para Caraguatá foi localizado. Logo que a marcha foi retomada, os militares enfrentaram forte resistência dos rebeldes. Agindo em pequenos grupos, os caboclos se movimentavam pela mata com destreza, procurando tirar máximo proveito de ataques rápidos. Tiros eram recebidos pelas tropas ora pela frente ora pelos flancos da coluna em marcha. Mesmo diante da ameaça constante, o deslocamento prosseguiu até o meio-dia, quando se alcançou uma colina⁹⁴.

Retomando a iniciativa, frações do destacamento militar foram enviadas para desalojar os rebeldes das posições de tiro. A resistência continuava feroz e as baixas entre os soldados e seus comandantes se agravavam. A iniciativa não era mais exclusiva dos militares, como ocorrera no segundo ataque a Taquaruçu. Os caboclos embrenharam-se nas matas, de onde procuravam atingir os soldados, mirando preferencialmente nos oficiais e sargentos. Abrigados pela vegetação, os rebeldes entravam em ação ao som de buzinas de caça, cercando os militares e passando ao combate corpo a corpo. A retaguarda da tropa era constantemente atacada, não se poupando sequer o pessoal do serviço médico. Após 6 horas de luta, não havia esperança de vitória para os militares e ordenou-se o retraimento para o acampamento instalado em Perdizes⁹⁵.

Da tentativa de alcançar Caraguatá, o Exército contabilizou 28 mortos, 21 feridos e três desaparecidos⁹⁶. Diante das dificuldades de transporte, os corpos dos militares foram sepultados num cemitério improvisado. Quando meses depois uma nova incursão ao reduto foi tentada, uma surpresa chocou os soldados: os corpos haviam sido desenterrados, mutilados e serviam de repasto aos porcos⁹⁷. A prática de profanar os cadáveres dos inimigos foi recorrente ao longo da guerra, atribuindo-se a esse ato a crença de que os peludos não deveriam repousar em solo sagrado⁹⁸. Essa ação de provável inspiração religiosa converteu-se numa arma psicológica valiosa, pois aterrorizou muitos soldados, entre os quais se contavam

⁹⁴ Idem, p. 171-172.

⁹⁵ Idem, p. 173-179.

⁹⁶ Idem, p. 179.

⁹⁷ Idem, p. 179-180.

⁹⁸ Assunção, op. cit. p. 276-277. Alguns cronistas reputaram esse costume ao temor de que os pés-redondos ressuscitassem. Comentando a exumação dos corpos dos soldados, Themistocles registrou o costume dos cadáveres serem degolados porque “Era crença dos 12 pares de França e daqueles Fanaticos que o degolamento evitava a ressurreição”. Themistocles C. de Queiroz. “Carta do 2º Sargento Themistocles Cavalcanti de Queiroz, integrante da coluna de ataque ao reduto de Santa Maria”, 17 de junho de 1915, datilografada e adicionada de notas posteriores a redação original, p. 1. Acervo do C Doc Ex.

inúmeros católicos temerosos de terem seus corpos tratados indignamente.

A resistência tenaz dos rebeldes e a escassez de recursos obrigaram mais de meio milhar de homens a uma retirada desconcertante. Os soldados receberam ordens para retroceder à estação de Calmon, executando uma vagarosa marcha pontuada pela agonia de dezenas de feridos transportados de improviso⁹⁹.

Instruídos pelo exemplo do ataque a Taquaruçu, os soldados do Exército de José Maria não vacilaram. Temerosos de que uma nova investida dos militares fosse bem sucedida, os chefes rebeldes determinaram o deslocamento das famílias para outro reduto, nomeado de Pedras Brancas, nos campos do Bom Sossego¹⁰⁰.

A rebelião terminou por se generalizar e vários redutos surgiram ao longo dos vales. De forma similar a Taquaruçu, a maioria dos redutos foram erguidos em locais onde antes não havia uma povoação concentrada. Ao passo que se organizavam, esses acampamentos se converteram em povoados que congregaram os moradores circunvizinhos.

Ao norte de Pedras Brancas, no vale do rio Timbozinho, perto da propriedade de Thomaz Rocha, surgiu o reduto de S. Sebastião, reunindo posseiros que há muito se viam em confronto com os *coronéis* Arthur de Paula e Fabrício Vieira. Em pouco tempo o reduto converteu-se num povoado composto de aproximadamente 500 casas e 2 mil moradores. O “comandante de briga” era Manoel Machado, posseiro escorraçado por Fabrício das terras que dariam lugar a fazenda Chapéu do Sol. Irmão de Manoel, Joaquim era o “comandante de forma”. O comando-geral era exercido por um jovem de 20 anos de idade, o vidente Antoninho. Sebastiana Rocha era a “virgem”. Sebastião Romão e Pedro Barbeiro desempenhavam os papéis de “padres”¹⁰¹.

Ao leste do reduto de S. Sebastião, os irmãos Ignácio e Gregório de Lima comandavam o reduto de Pinheiros, constituído de mais de 90 casas e uma igreja à frente da qual se erguia um grande cruzeiro¹⁰².

Dando início a fase de retaliação, Vila Nova do Timbó foi atacada pelos rebeldes, expulsando sumariamente os representantes do estado paranaense. Essa investida teve repercussão na política estadual, pois a assembleia legislativa paranaense passou a acusar o governo catarinense de conivência com a situação¹⁰³.

Insistindo numa solução armada, o General Abreu solicitou mais efetivos ao Ministro

⁹⁹ Assunção, op. cit. p. 180-181.

¹⁰⁰ Vinhas, op. cit. p. 153.

¹⁰¹ Idem, p. 153-154.

¹⁰² Idem, p. 154.

¹⁰³ Id. ibid.

da Guerra. O governo federal autorizou a reorganização da expedição militar e o comando das tropas foi entregue ao General Carlos de Mesquita. Os reforços desembarcaram na estação de Calmon, ficando acantonados na Fazenda dos Pardos¹⁰⁴.

Dois meses foram despendidos no acampamento. Em Cachoeirinha, localidade situada no caminho de Perdizes, alojou-se uma guarnição de infantaria¹⁰⁵. Ainda era possível aos militares percorrer uma extensa região sem sofrerem ataques, mas não tardaria para a situação se agravar.

Em 16 de abril de 1914, o General Mesquita assumiu efetivamente o comando das tropas. A situação das unidades militares era precária, faltavam provisões, fardamentos, medicamentos e materiais vários, impossibilitando a execução imediata de qualquer operação de vulto. Na tropa reinava a convicção de que o Ministério da Guerra os havia abandonado à penúria. Agravando o quadro, entre os soldados circulavam contos fantásticos sobre a invencibilidade dos fanáticos, ampliados pelo temor dos facões afiadíssimos com que os rebeldes retalhavam os inimigos¹⁰⁶.

Veterano de Canudos, o General Mesquita foi ovacionado pela tropa, que nele via a solução para os problemas de abastecimento. De imediato tudo o que o general pode fazer foi determinar a escrituração de pedidos de mantimentos, remédios, fardas e munições. Buscando evitar problemas com os governadores dos estados, Mesquita dispensou o destacamento de polícia catarinense, uma vez que as operações passariam a englobar extensa área que alcançava o território em litígio como o Paraná¹⁰⁷.

Na tentativa de adiantar o atendimento dos pedidos por novos recursos, Mesquita foi ao encontro do General Abreu. Nesse meio tempo, foram contratados setenta civis sob as ordens do *Coronel* Fabrício Vieira, que, demonstrando disposição em colaborar com a repressão, acrescentou mais dez vaqueanos pagos às suas expensas¹⁰⁸. Resolvia-se assim parte da necessidade de guias confiáveis e de homens afeitos ao modo de luta dos caboclos.

Antes de se iniciar a fase ofensiva, tentativas de pacificação foram empreendidas com o auxílio de religiosos. Um das comitivas foi encabeçada pelo Pe. José Lechner. As conversações foram infrutíferas, mas delas resultaram informações proveitosas para os atacantes. Lechner relatou que os rebeldes estavam convencidos de que os soldados eram

¹⁰⁴ As tropas presentes na região se somaram o 7º Regimento de Infantaria, uma companhia do 2º Batalhão de Engenheiros, um pelotão de serviços de transporte (pelotão de “trem”) e uma seção de artilharia, elevando os efetivos para aproximadamente 1.500 militares. Peixoto, op.cit. p. 185-186.

¹⁰⁵ Peixoto, op. cit. p. 187.

¹⁰⁶ Idem, p. 188-190.

¹⁰⁷ Idem, p. 192 e ss.

¹⁰⁸ Idem, p. 194.

incapazes de entrar no mato para lutar, além de alimentarem a crença na proteção sobrenatural de orações contra as balas inimigas. A contribuição mais notável do padre foi orientar com informações a confecção dos croquis empregados na elaboração do plano de ataque¹⁰⁹.

Em meados de maio, as tropas foram consideradas aptas a atacar os rebeldes. O efetivo a ser empregado alcançou aproximadamente 1.700 homens, contanto ainda com o apoio de unidades militares residuais distribuídas na localidade de Cachoeirinha e na vila de Canoinhas¹¹⁰.

O plano de operações distribuiu os efetivos em três colunas, que atacariam em duas frentes. Com base nas informações de que os rebeldes haviam abandonado Caraguatá e se distribuído por acampamentos ao longo dos vales, decidiu-se deslocar as duas primeiras colunas à estação de União da Vitória, de onde tomaram o trem com destino à estação de Poço Preto. Desse ponto a tropa partiria para atacar os redutos nas áreas dos vales dos rios Santo Antônio, Timbó e Tamanduá. A terceira coluna foi enviada até Perdizes, com destino ao reduto abandonado de Caraguatá, de onde partiria para efetuar o cerco aos redutos situados no Timbó e adjacências¹¹¹.

As dificuldades no deslocamento das tropas da terceira coluna não foram poucas, repetindo-se os contratempos outrora causados pela transposição de terrenos enlameados, caminhos precários e matas densas. Por fim, diante do atraso e da escassez de víveres, não restou outra opção à coluna senão regressar ao acampamento em Calmon, para em seguida embarcar a maior parte do efetivo com destino à cidade de União da Vitória¹¹².

As duas primeiras colunas prosseguiram o deslocamento conforme planejado. Numa ponte sobre o rio Timbózinho, em parte destruída, os militares encontraram um bilhete de alerta: “Acorde Fanático quem não quiser morrer não passe a ponte não venha é hordem do Supremo divino Espirito Santo Em 13 de abril de 1914 commandante”¹¹³. O Divino era invocado para proteger os revoltosos.

As tropas de Mesquita alcançaram a localidade de S. Antônio onde se iniciou forte tiroteio. Era o dia 16 de maio. Inicialmente o combate foi confuso, resultando no lançamento de granadas de artilharia e rajadas de metralhadora sem real conhecimento da posição dos alvos. Ao entardecer decidiu-se tomar o reduto de assalto, tática que resultou na fuga dos

¹⁰⁹ Idem, p. 194-195.

¹¹⁰ Idem, p. 196-197.

¹¹¹ Idem, p. 198-199.

¹¹² Idem, p. 200 e ss.

¹¹³ Idem, p. 203. Outra versão do mesmo bilhete: “Accordo dos fanaticos quem não quiser morrer que não venha cá. Ordem do Nosso Chefe Superior Divino Espirito Santo. Commandante”. Cit por Assunção, op. cit. p. 281-282.

rebeldes¹¹⁴.

No dia 17 de maio alguns disparos esparsos tiraram o sossego da tropa, nada que recordasse a resistência do primeiro dia. Para surpresa geral, no meio dia seguinte caiu sobre o acampamento uma saraivada de projéteis. A tropa respondeu com intenso tiroteio, acompanhado de rajadas de metralhadoras e disparos de canhão. Ao amanhecer do dia 19 não havia resistência e os rebeldes abandonaram as cercanias de S. Antônio. Diante da destruição do reduto, Mesquita julgou que a missão havia sido cumprida e determinou o regresso das tropas para União da Vitória¹¹⁵.

No combate de S. Antônio, localidade tida como o centro das operações rebeldes e que posteriormente se descobriu ser uma guarda avançada para o reduto de S. Sebastião¹¹⁶, morreram uma dezena de militares e mais de 40 adversários. A luta fora confusa e nada indicava que os rebeldes deporiam as armas. Mesmo assim, Mesquita telegrafou ao General Abreu informando o encerramento da missão e pedindo autorização para desmobilizar as tropas. Abreu encaminhou o pedido ao Ministério da Guerra, decidindo-se pelo término da expedição¹¹⁷.

O que teria levado o General Mesquita a tomar uma resolução aparentemente precipitada? Nessa fase das operações militares os relatos sobre a organização dos rebeldes eram poucos e em geral conflitantes, mas a desinformação não parece ser a única hipótese plausível para o encerramento da expedição. Há muito Mesquita se queixava do tratamento dispensado a ele por Abreu. Dos 70 contos de reis liberados pelo Ministério da Guerra para subsidiar as operações, 30 ficaram retidos por Abreu para “outros destinos de importância”¹¹⁸. Dos duzentos vaqueanos que Mesquita solicitou autorização para contratar, recebeu autorização para menos da metade, cujo pagamento consumiu de imediato 10 contos dos 40 disponíveis. A requisição do apoio da 4ª Brigada Estratégica do Rio Grande do Sul fora negada, tropa que Mesquita reputava muito bem instruída e um reforço imprescindível. E, para irritação do general, dos vinte praças requisitados para a sua guarda pessoal somente dez foram liberados¹¹⁹.

A sugestão de Mesquita em empregar aeroplanos em voos de reconhecimento, contando para isso com os serviços gratuitos do aviador Cícero Marques, foram consideradas

¹¹⁴ Peixoto, op. cit. p. 204-207.

¹¹⁵ Idem, p. 208-210.

¹¹⁶ Vinhas, op. cit. p. 158.

¹¹⁷ Peixoto, op. cit. p. 212.

¹¹⁸ Declaração do General Carlos de Mesquita. Cit. por Peixoto, op. cit. p. 201.

¹¹⁹ Peixoto, op. cit. p. 201-202.

impróprias pelo Ministro da Guerra Vespasiano Silva¹²⁰. Em todas as ocasiões em que movimentou as tropas, o general sentiu o peso do desprestígio, estando sempre à míngua de recursos para alimentar e alojar seus soldados. O pouco dinheiro existente para a alimentação, em parte saído do bolso dos próprios militares, desejosos de uma refeição diversificada e decente, era rapidamente drenado pelos comerciantes locais que, visando auferir maior lucro, cobravam preços inflacionados. Somado a esse estado geral lastimoso, Mesquita sugeriu em vários momentos que não confiava plenamente no desempenho dos oficiais sob o seu comando¹²¹.

Os desentendimentos entre os generais terminaram por auxiliar os chefes rebeldes, que aproveitaram a situação para se reorganizar e estreitar alianças. Em junho de 1914, o General Mesquita dispersou as tropas, deixando um efetivo de duzentos homens sob o comando do Capitão João Teixeira de Mattos Costa, tendo por missão guarnecer o ramal da ferrovia S. Francisco, entre Canoinhas e União da Vitória, e a Vila Nova do Timbó¹²².

Logo que assumiu a missão, o Capitão Mattos Costa recebeu denúncias de distribuição de dinheiro falso. Ao proceder às investigações, descobriu o envolvimento de capangas do *Coronel* Fabrício Vieira no crime. Levantando nomes de vítimas e depoimentos, o capitão prontamente informou o Ministério da Guerra da situação. Após isso, enviou um telegrama particular ao Senador Pinheiro Machado denunciando o *Coronel* Fabrício¹²³.

Estando no Rio de Janeiro, Mattos Costa foi ao encontro do Ministro Vespasiano para quem apresentou as denúncias contra o *Coronel* Fabrício, amparado por documentos e o testemunho de dois caboclos. O capitão desafiara a sorte enfrentando os capangas do caudilho. Soube-se que várias tratativas para eliminar Mattos Costa malograram, em uma delas os asseclas do *coronel* chegaram a procurar os chefes da rebelião para tentar um acordo,

¹²⁰ *Idem*, p. 212-213.

¹²¹ *Idem*, p. 215.

¹²² *Idem*, p. 219.

¹²³ “Senador Pinheiro Machado, morro da Graça. Rio – Communiquei Ministro da Guerra ter pessoal coronel Fabricio passado á força notas falsas no valor 650\$ Dr.Fontana, engenheiro chefe secção Paciencia, Estrada de Ferro S. Francisco, e a mais alguns negociantes. Esse coronel intitula-se vosso amigo e para evitar que não se faça especulação neste sertão do nome de V. Ex. resolvi communicar-vos particularmente, visto estar aqui em uma missão espinhosa que preciso proceder com toda a imparcialidade, prestando serviços leaes á Republica. Respeitosas saudações – Capitão Mattos Costa”. Em resposta ao telegrama de Mattos Costa, Pinheiro Machado informou: “Capitão Mattos Costa, Porto União – Conheço e aplaudo os serviços relevantes ahi estaes prestando Republica com denodo e competência. Coronel Fabrício distinguiu-se Rio Grande, durante revolução por actos de valor e rara actividade. Dahi consideração que sempre mereceu, mas que não vae ao ponto amparar conducta irregular e criminosa porventura tenha, pois, descobrires sua coparticipação passagemnotas falsas do Thesouro e deveis agir com severa energia. Saudações. – Pinheiro Machado”. Cit. por BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados, sessão de 19 de junho de 1916*. Vol. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 35-36.

não obtendo sucesso¹²⁴.

Mattos Costa terminou se envolvendo na sua busca por justiça até ultrapassar o limite da sua autoridade, criticando os governos estaduais. Procurando esclarecer o motivo da revolta, o veterano de Canudos foi ao encontro dos rebeldes para parlamentar¹²⁵. Ao passo que buscava abrir caminho para o diálogo, o capitão não deixou de se preocupar em enfraquecer os meios pelos quais os rebeldes sustentavam a luta. Mattos Costa deu ordens para o Tenente Octaviano P. Soares apreender as provisões sob suspeita de serem destinadas aos rebeldes e empregar todos os meios possíveis para obter informações sobre a organização e abastecimento dos redutos¹²⁶.

Mattos Costa conseguiu convencer algumas pessoas a abandonar o movimento, mas não foi bem sucedido no entendimento com os chefes. Como condição para a pacificação, recebeu as seguintes exigências:

Os reductos se dispersariam depois de liquidados os coroneis Arthur de Paula, Fabricio Vieira, Chiquinho Albuquerque, Amazonas Marcondes, Affonso Camargo, Pedro Vieira, Pedro Ruivo, os irmãos Miechnikowk da estação de Escada e outros, e ainda depois da restituição das vidas das mulheres e das crianças que foram mortas pelas forças do governo no ataque [de] Taquarassu¹²⁷.

A determinação em se vingar dos inimigos obliterava toda possibilidade de um entendimento pacífico. Em setembro de 1914, o *Coronel* Arthur de Paula foi assassinado pelos rebeldes¹²⁸. Mattos Costa pouco pode fazer. Em uma de suas entrevistas aos correspondentes dos jornais, antes da morte do *coronel*, declarou:

Os jagunços queixam-se de que o coronel Arthur de Paula e outros chefes políticos lhes tomaram as terras que habitavam e agora lhes impedem de recorrer ás terras devolutas do Governo, por se terem appossado dellas pessoas conhecidas e que têm facilidade de obter dos governos, grandes territorios nos dois Estados¹²⁹.

A posse da terra era uma questão presente nas queixas dos caboclos. Desde seu início, o movimento contou com a adesão de posseiros expulsos durante a colonização das terras marginais aos trilhos da estrada de ferro, ou por força das ocupações promovidas por *coronéis*

¹²⁴ Peixoto, op. cit. p. 223 e 495 e Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 22. As testemunhas de Mattos Costa eram José Frogliis e Alfredo, ex-integrantes do movimento em Taquaruçu. *Diário da Tarde*, Curitiba, edição de 7 de abril de 1914. Cit. por *Anais da Câmara dos Deputados*, op. cit. p. 582.

¹²⁵ Peixoto, op. cit. p. 225. Trajado à paisana, o Capitão Mattos Costa foi fotografado ao lado do chefe rebelde Aleixo Gonçalves. Peixoto, op. cit. p. 387.

¹²⁶ Peixoto, op. cit. p. 227-228.

¹²⁷ Idem, p. 229.

¹²⁸ Id. *ibid.*

¹²⁹ Idem, p. 229-230.

ávidos em lucrar com o comércio de madeira e erva-mate. Estimulando o sentimento de revolta, as terras destinadas à colonização foram ocupadas por imigrantes estrangeiros em detrimento dos caboclos pobres. Em alguns casos chegou-se a expulsar violentamente os posseiros, como no caso da fundação da colônia de Rio das Antas, situada no vale do rio do Peixe¹³⁰.

Um bilhete encontrado nos trajés de um rebelde morto registra um lamento, próprio de quem se via preterido em favor dos imigrantes estrangeiros: “Nois não tem direito de terras tudo é para as gentes da Oropa”¹³¹. Aspecto interessante é perceber que o sentimento de indignação contra a entrega de terras aos europeus não deu vazão ao xenofobismo militante, pois estrangeiros de várias nacionalidades e seus descendentes foram aceitos nas fileiras rebeldes, alguns chegando a galgar o comando de piquetes¹³².

A intermediação de Mattos Costa estava longe de ser unânime entre os rebeldes. Alguns aceitaram expor suas queixas, outros desconfiaram das intenções do militar. Maria Rosa e Eliasinho teriam franqueado o acesso do capitão ao comando do movimento, o que não foi bem recebido por alguns chefes. Uma versão atribuiu a essa determinação a perda de prestígio da “virgem”, redundando no seu afastamento da liderança em favor de Francisco Alonso de Souza¹³³.

Concomitante à tentativa de Mattos Costa pacificar os rebeldes, de vários distritos ecoavam queixas de furto de gado, assassinato e constrangimentos de toda a ordem. Em Canoinhas, o sexagenário Bonifácio José dos Santos, o Bonifácio Papudo¹³⁴, juntou-se aos rebeldes. O ex-maragato Papudo até então servira na defesa da vila, mudando de lado juntamente com Antônio Tavares Júnior, ex-inspetor escolar e suplente de promotor¹³⁵. Na primeira quinzena de junho de 1914, chefiando meio milhar de homens, a dupla comandou um fracassado ataque a Canoinhas¹³⁶.

A cada dia a ousadia das ações dos rebeldes aumentava. Em 5 de setembro de 1914, a estação de Calmon foi atacada e quase todos os habitantes do sexo masculino foram assassinados. A serraria da *Lumber* foi incendiada e as chamas puderam ser vistas a quilômetros, alarmando os moradores das povoações vizinhas¹³⁷. Pedidos de socorro alertavam para o avanço dos rebeldes. Sede de uma estação da linha férrea, a localidade de S.

¹³⁰ Idem, p. 74

¹³¹ Cit. por Assunção, op. cit. p. 245.

¹³² Exemplo do alemão Henrique Wolland, o “Alemãozinho”.

¹³³ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 163

¹³⁴ Bonifácio recebeu a alcunha de “Papudo” em decorrência do bócio (tireomegalia) proeminente.

¹³⁵ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 164-165.

¹³⁶ Idem, p. 165.

¹³⁷ Peixoto, op. cit. p. 232-233.

João foi atacada e propriedades depredadas. Entre as dezenas de mortos estavam o comerciante local, o telegrafista e trabalhadores da estrada de ferro¹³⁸.

Era 1 hora da tarde do dia 6 de setembro, quando Mattos Costa partiu de trem rumo à S. João, acompanhado de um tenente médico, dois sargentos, sessenta soldados e alguns civis. Chegando a estação de Nova Galícia, as primeiras informações davam conta da amplitude do ataque. Dessa estação, Mattos Costa telegrafou ao comando da Região Militar informando o ocorrido. Retomando o trem, o capitão foi alertado por Generoso Xavier, um sobrevivente do ataque, que mais de 600 jagunços estavam à espreita¹³⁹.

Faltando três quilômetros para alcançar S. João, Mattos Costa desembarcou com 40 soldados. O trem prosseguiu acompanhando a tropa em marcha-lenta. Surpreendidos por um ataque pelos flancos, partindo de posição elevada, os militares foram alvos fáceis. O maquinista se apavorou com o tiroteio e engrenou a marcha-ré da locomotiva, partindo em disparada¹⁴⁰.

Ao chegar a União da Vitória, a notícia do massacre dos soldados deixou a população em pânico. No dia 7 de setembro, uma nova expedição foi organizada, contando agora com 100 militares e vários civis. Ao longo do caminho, alguns sobreviventes foram recolhidos. Os cadáveres de Mattos Costa e de dois de seus companheiros de infortúnio foram encontrados no dia 11¹⁴¹. Somando os soldados aos civis vitimados pelos ataques a Calmon e S. João o saldo chegava a uma centena de mortos¹⁴². Nas redondezas os saques continuavam. O poder dos rebeldes estava em seu auge. O mês de setembro terminava com um saldo trágico. A intransigência inicial do governo era enfrentada com igual disposição pelos rebeldes.

Os desencontros de opinião entre os generais Abreu e Mesquita devem ter contribuído para o insucesso das operações militares nos primeiros nove meses de 1914. Dar a expedição Mesquita por encerrada foi uma precipitação que custou alto para o Exército. As constantes notícias de roubos e ameaças partindo dos rebeldes deram a impressão de que os militares abandonaram a região à própria sorte. O Capitão Mattos Costa assumiu o peso da responsabilidade de comandar os poucos soldados que permaneceram em operação, além de tomar para si a incumbência de investigar os motivos da revolta e os crimes praticados pelos caudilhos locais.

¹³⁸ Idem, p. 234.

¹³⁹ Idem, p. 235.

¹⁴⁰ Idem, p. 235-236.

¹⁴¹ Idem, p. 237-239.

¹⁴² Idem, p. 241.

Ousado e valente, segundo as palavras do General Setembrino, Mattos Costa deixou-se mover por sentimentos de simpatia para com os rebeldes e acabou isolado das autoridades civis e militares¹⁴³. O assassinato do capitão aliviou os capangas do *Coronel* Fabrício de muitas preocupações. O inquérito concluiu que os rebeldes o mataram, mas não afastou as suspeitas de que o serviço tinha sido encomendado por algum assecla de Fabrício. Venuto Baiano fora indicado como o responsável pela morte do capitão. Os crimes praticados em Calmon e S. João produziram desavenças entre os chefes rebeldes. Uma versão muito difundida asseverou que Venuto foi condenado à morte por seus companheiros, justamente porque extrapolou no cumprimento das ordens, matando um dos poucos interlocutores que ganhara a confiança de Maria Rosa¹⁴⁴.

Para os rebeldes o ano de 1914 parecia transcorrer promissor. O domínio de vasta extensão do planalto era evidente. Havia alimentos, armas, munição e diversos tipos de suprimento em quantidade suficiente para atender às necessidades. O abastecimento dos redutos era facultado graças ao comércio ilegal e a principal moeda de troca era o couro dos animais arrebanhados nas fazendas vizinhas¹⁴⁵. Os rumos da rebelião eram incertos, porém naquele momento os pelados estavam confiantes de que as forças legais pouco ou nada podiam contra o movimento.

6.5 O manifesto monárquico

Em agosto de 1914 circulou na imprensa um manifesto atribuído aos rebeldes. Era uma proto-carta magna do regime monárquico supostamente defendido pelo movimento. Nas primeiras semanas de circulação, o manifesto convenceu parcela da opinião pública de que a guerra envolvia a restauração do regime derrubado em 1889.

¹⁴³ Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 22.

¹⁴⁴ Depoimento de Guilherme Guerth. Cf. Peixoto, op. cit. p. 279. Lemos apresentou outra versão para a morte do líder rebelde: Venuto Baiano teria trajado um uniforme de *coronel* da Guarda Nacional, por ele furtado na sede de uma fazenda. Embriagado, foi ao encontro dos piquetes rebeldes na localidade de São Roque e, como um peludo, alvejado e morto, ficando o corpo ao relento. Lemos não esclareceu se Venuto foi de fato confundido com um peludo ou tratado como tal, aproveitando-se a oportunidade para alguma desforra. Lemos, op. cit. p. 34. Inocêncio afirmou que Venuto foi morto por Chico Leôncio, líder rebelde no reduto de Caçador-Grande, cf. auto de perguntas de Innocencio M. de Matos, acervo do AHEx. Sugerindo que Mattos Costa gozava de prestígio entre os líderes rebeldes, Gregorio Chewlig asseverou que no reduto (o auto de perguntas não informa qual o reduto) eram proferidos vivas “a todos os santos e até ao Capitão Mattos Costa”, cf. auto de perguntas de Gregorio Chewlig (ou Chewlug), acervo do AHEx.

¹⁴⁵ Para a obtenção de gêneros alimentícios, os rebeldes negociavam o couro do gado roubado. As armas e munições eram contrabandeadas para os redutos por comerciantes que as acondicionavam em caixas de ferragens, latas de doces e manteiga, carregamentos procedentes de São Francisco, Florianópolis e Curitiba. Cf. Peixoto, op. cit. p. 68 e 70.

Carta aberta à Nação – Eu, D. Manoel Alves de Assumpção Rocha, aclamado imperador constitucional da Monarquia Sul Brasileira, em 1º de agosto do corrente ano, com sede no reduto de Taquarussú do Bom Sucesso, convido à nação para lutar para o completo extermínio do decaído governo republicano, que durante 26 anos infelicitou esta pobre terra, trazendo o descrédito, a bancarrota, a corrupção dos homens e, finalmente o desmembramento da pátria comum.

Comprometo-me:

- 1º. Em pouco tempo a eliminar o último soldado republicano do território da Monarquia, que compreende as três províncias do sul do Brasil – Rio Grande, Santa Catarina e Paraná;
- 2º. Para o futuro, anexar ao Império o Estado Oriental do Uruguai, antiga província Cisplatina;
- 3ª. Organizar um exército e armada dignos da Monarquia e reorganizar a guarda nacional;
- 4º. Dar ao país uma Constituição completamente liberal;
- 5º. Reduzir os impostos de exportação e importação e bem assim estabelecer o livre câmbio dentro do território do Império;
- 6º. Fazer respeitar meus súditos, logo que me seja possível, em qualquer ponto do planeta;
- 7º. Fazer garantir a inviolabilidade do lar e do voto, tão menosprezados pelo decaído regime;
- 8º. Fazer respeitar, em absoluto, a liberdade da imprensa, também menosprezada pela antiga República;
- 9º. Tornar inexpugnável a barra do Rio Grande e todo o litoral do país;
- 10º. Guarnecer a fronteira com o Estado de São Paulo e fronteira argentina, logo que seja reconhecido oficialmente o novo império e organizado o exército imperial;
- 11º. Assumir, relativamente, todos os compromissos do antigo regime, que relativamente couberem ao Império Sul Brasileiro;
- 12º. O exército imperial será a primeira linha e a guarda nacional a segunda linha;
- 13º. Unificação da lei judiciária do país;
- 14º. Restringir a autonomia dos municípios;
- 15º. Emitir provisoriamente numerário nominal e em seguida a conversão metálica;
- 16º. A religião oficial será a católica apostólica romana;
- 17º. Liberdade de culto;
- 18º. Cogitar do desenvolvimento da lavoura sem desprezo da indústria;
- 19º. O imposto protecionista a indústria e a lavoura do Império;
- 20º. Livres os portos do Império a todo o estrangeiro sem cogitar-se da raça, crença, etc.;
- 21º. Serão considerados nacionais todos os estrangeiros que residirem dois anos no país;
- 22º. Modificar o atual sistema de júri, que não está mais compatível com o século;
- 23º. O ensino será obrigatório, tanto para a infância como para o exército;
- 24º. A criação do exército aviador que atualmente está dando resultado na guerra européia;
- 25º. Edificação da Corte Imperial que será no centro do território imperial;
- 26º. A bandeira e coroa do Império Sul Brasileiro, será adotada as antigas da decaída Monarquia Brasileira;
- 27º. A pena de morte em vigor com a força;
- 28º. O serviço militar será obrigatório;
- 29º. A agricultura nacional será dada uma área de terra independente de pagamento, em terras nacionais;
- 30º. De 1º de setembro em diante entrará em vigor a lei marcial aos inimigos da Monarquia.

Viva a Monarquia Sul Brasileira!

Deus guarde e vele pela Monarquia!

Reduto de Taquarussú do Bom Sucesso, em 5 de agosto de 1914. O Imperador Constitucional da Monarquia Sul Brasileira. D. Manoel Alves de Assumpção Rocha¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Peixoto, op. cit. p. 51-53. A grafia do texto foi atualizada.

Não tardou para o manifesto ser interpretado como uma pilhéria, motivo pelo qual caiu em descrédito. Os militares não o levaram a sério, julgando ser um mero atestado da leviandade do autor do texto. Peixoto atribuiu à redação da carta ao líder rebelde Antônio Tavares¹⁴⁷. Assunção pesquisou o assunto e, por não poder comprovar a autenticidade do manifesto, decidiu não transcrevê-lo em seu livro¹⁴⁸.

Estando entre as pessoas suspeitas de colaborar com o movimento, o comerciante Edmundo Dantas foi acusado pelo fazendeiro Joaquim Pires de ser o redator do manifesto. Pesou contra Dantas o fato de ser parente de Paulino Pereira, um destacado líder da rebelião, e externar simpatias por Henriquinho de Almeida¹⁴⁹.

Dantas era cunhado de Alfredo de O. Lemos e com ele se associou em algumas empreitas comerciais. Ambos foram presos sob suspeita de colaborar com os rebeldes e enviados para a cadeia em Curitiba. No ato da prisão, nos pertences de Dantas foi encontrada uma edição de *Os Sertões*, tomada por anotações sobre as táticas de combate adotadas pelos seguidores de Antônio Conselheiro¹⁵⁰. Para os militares, as anotações de Dantas, adicionadas à suspeita de comerciar com os rebeldes, bastavam para atestar o envolvimento com a santa irmandade e foi por pouco que escapou de uma execução sumária¹⁵¹.

A autoria do texto é um assunto aberto à pesquisa, e de imediato não se pode desconsiderar que tenha sido elaborado por membros do movimento. Exageros quanto às intenções monárquicas dos rebeldes tiveram origem na denúncia de Albuquerque; entretanto, é inegável que entre os caboclos sublevados houve saudosistas do regime monárquico. Profecias, brados de combate, cartas e depoimentos apresentam a monarquia como a verdadeira lei de Deus, também a nomeando de “coisa do céu”¹⁵² ou “lei do sr. José Maria”¹⁵³.

Para Vinhas de Queiroz, a acusação de que o movimento rebelde lutava pela restauração da monarquia não passou de um produto da fraude perpetrada pelo *Coronel*

¹⁴⁷ Idem, p. 53.

¹⁴⁸ Assunção, op. cit. p. 263.

¹⁴⁹ Peixoto, op. cit. p. 427 – ver nota de rodapé

¹⁵⁰ Idem, p. 400-401.

¹⁵¹ Lemos negou ter se associado a Dantas para fornecer mercadorias aos rebeldes. Dantas estava entre os desafetos do *Coronel* Fabrício Vieira, era suspeito de espionagem e poderia terminar seus dias como mais um dos degolados por Salvador “Dente de Ouro”. Dente de Ouro foi incorporado com vaqueano no 54º Batalhão de Caçadores, acantonado em Curitiba, e se encarregou de eliminar muitos prisioneiros do batalhão com a conivência dos militares. Certa vez Edmundo Dantas foi detido e Dente de Ouro se aprestou para matá-lo. Graças à intervenção de Lemos, Dantas fugiu do acampamento militar. Zélia Lemos registrou que o Capitão Vieira da Rosa (comandante do batalhão) foi acusado de cometer várias arbitrariedades contra a população civil. Lemos, op. cit. p. 41 - ver nota de rodapé.

¹⁵² Assunção, op. cit. p. 361.

¹⁵³ Idem, *A campanha do Contestado*, vol. II, p. 241. O tema “monarquia” é proferido por diversos interrogados, cf. auto de perguntas de Innocencio Manoel de Mattos, Raphael Theodoro do Valle, Pedro Zakalugeno, Gregório Chevuchuke, Francisco Majesky, Francisco Hieck, Manoel Nunes de Lima e Albino Lourenço, acervo do AHEx.

Albuquerque para se livrar de seus adversários políticos, concordando com o ponto de vista de José O. P. Soares¹⁵⁴.

Sobre os anseios de mudança de regime, citou-se a organização de um abaixo-assinado pró-monarquia no qual figuravam mais de duas mil assinaturas¹⁵⁵. Nunca se soube o paradeiro desse documento. Assunção observou pregado à parede da residência do *Coronel* Henriquinho a existência de um manifesto contra os desmandos de Albuquerque assinado por centenas de pessoas, muitas das quais participantes da rebelião¹⁵⁶. Talvez os inimigos de Henriquinho tenham divulgado a versão de que o abaixo-assinado contra Albuquerque era um manifesto monárquico, empregando um estratagema para desviar a atenção do real sentido da reivindicação.

Maria Isaura, Maurício V. de Queiroz e Duglas T. Monteiro argumentaram que o significado que a palavra monarquia assumiu na região foi diverso do seu sentido como forma de governo. O termo monarquia seria uma expressão ligada à expectativa religiosa, a lei de Deus em oposição à lei do Diabo. Vários testemunhos corroboraram essa interpretação: “O ideal do exército do sr. José Maria – diz-me Maurilio, possuído de ardente entusiasmo – é a restauração da Monarquia, que é a lei de Deus, pois a República e a lei do diabo”¹⁵⁷. O rebelde Pedro Ferreira Amaro afirmou que “A monarquia é uma cousa do céu!”¹⁵⁸. Num patuá de couro, Pedro portava uma oração evocando os nomes de Jesus Cristo e S. José Maria, onde se incluía uma profecia sobre uma guerra a ocorrer em 1914 e a necessidade de se fazer jejum em nome de S. Sebastião para evitar os grandes males que adviriam. O sol abriria a terra, línguas de fogo subiriam aos céus e três dias de escuridão envolveriam o mundo¹⁵⁹. O advento

¹⁵⁴ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 88-89, Soares, op. cit. p. 79 e Peixoto, op. cit. p. 123.

¹⁵⁵ Assunção, *A campanha do Contestado*, vol. I, p. 220.

¹⁵⁶ Idem, p. 289 – nota de rodapé.

¹⁵⁷ Assunção, op. cit. p. 79.

¹⁵⁸ Idem, p. 361.

¹⁵⁹ A transcrição segue a grafia original, conforme anotada por Assunção: “Oração de São José + Maria de Agostinho. Oração Milagroza acha e copeada na Santa Sepultura de noso Senhor Jezuis Chris. Feita pormão divina. Todo que esta oração dentro de Sua Caza não Sofrerão castigo de Deus nem Raios nem corisco nem tromentos. meus filhos não abuzem com a rriligião catolica. Fasão caridade com palavras fasão minhas vontade em so cuidarei de emvital rezem os terços. Olhem meu filhos se não emendar de vida deitalrei os alarmos e mandarei raios conseo e guera ao povo que nem atera vez e mando no fim desta guera vem ate emcristo que ade Rdozil no seu fogão quem huzal de terem em Suas portas quando elle vier ade ser conhecido que no anno de 1914. E quem abuzal e crel ade ver. não trabalhem nos sabado devem Jejuar em nas Sestas feras da cuaresma e guardar os dia de festas preseitos e fas crem Seus Jejum asão Sebastião para elle nos lirval dos castigos do Seu. ade vir 3 dias de escuridão. Se peguem commigo que serão filis quem esta copea liver com estimação de São José Maria de Agustinho quem estiver esta milagrosa copea dentro de Sua Caza servira de remedio nas necessidade não sofrerão fome nem molestias graves nem pobreza em Sua Caza a prole toda sera livre de Raio corisco tempestade. Se nao crem neste sagrados conselhos dei de mandar o sol que ade partir aterra nestas aberturas ade Sair e entral linguas de fogo que ade de abril aterra e o primeiro sinal que ade mostral 3 estouro naterra que sumira un estinção de terra depois disto Pasado aparesera no Seu uma mancha ver.e passados 3 dias ade escurecel ao mundo emteiro em fumaça quem não Selembral mais de Deus não rezem os terços não fasam

da monarquia seria precedido de grandes catástrofes que aniquilariam os descrentes.

O caboclo Manoel Lourenço de Andrade trazia consigo um rifle *Winchester* em cuja coronha registrava com cruces o número dos peludos abatidos, e presos ao pescoço exibia um cadarço com a medida de S. José Maria¹⁶⁰ e um patuá com a “oração contra o ar”¹⁶¹. Torturado pelos vaqueanos, ao ser entregue aos militares para depor, Manoel afirmou que pertencia ao Exército de José Maria. Ao ser interpelado sobre a sua atuação no movimento, o caboclo disse que tinha ordens para matar os peludos, fossem homens, mulheres ou crianças, e assim faria com satisfação, pois estava convencido que contribuiria “para conseguir a monarquia, a grande lei do senhor José Maria [que] transformado numa nuvem branca, protege o nosso acampamento”¹⁶².

Depoimentos conseguidos sob tortura não são confiáveis. É muito provável que o jovem caboclo não fosse o criminoso sanguinário apresentado pelos seus algozes, uma vez que a tortura maculou a credibilidade do testemunho¹⁶³. Mas as anotações de Assunção, naquilo que se refere às crenças religiosas, coincidem com outros testemunhos.

[...] lembre-se do que eu lhe disse tantas vezes que a lei que Deus deixô no mundo é a lei de rei e essa é a que estamos esperando e se Deus quiser avemos de ver se deus quiser [...] lembre-se bem que o primeiro governo que nós sabia que tinha era o Imperio e esse é que estamos esperando e se deus quiser avemos de ter nem que chova sangue¹⁶⁴.

Respondendo ao questionamento de um jornalista sobre por que aderiu ao movimento em Taquaruçu, José Frogliis declarou:

Eu lhe conto bem certo: Venuto, Sindoca e o velho Euzebio nos disseram que José Maria ordenara que todos fossem pelejar na guerra Santa de S. Sebastião e que o tempo da Monarquia tinha chegado; que aquelle que não fosse receberia um terrível castigo: seria envolvido em uma

adotrina Critan não emsina As arma do prugatore não se confesão mais com os padres. fasão penitencia de tenção. Amen Juzuis.” Assunção, op. cit. p. 361-362.

¹⁶⁰ Tradicionalmente conhecida como medida de S. João Maria. Peixoto deve ter se enganado ao registrar o nome do cadarço ou se trata de uma associação dessa “reliquia” com a devoção a S. José Maria.

¹⁶¹ “Oração contra o ar – Ar vivo, ar morto, ar do dia, ar da noite, ar do ferro, ar do aço, ar do sol, ar da lua, ar das estrelas, ar do vento, ar da terra, ar da agua, ar da sota, ar de estupor, ar de sangue, ar de vidro, ar de paralyisia, ar de todos os ares, eu sou quem te benze em nome das tres pessoas da Santissima Trindade e o Divino Espirito + Sahia o ar do meu corpo para fora, assim como as lagrimas de Nossa Senhora Maria Santissima quando viu seu bento filho Morto, coroado na cruz, sahia o ar do meu corpo, se fôr de sangue que corra pelas veias, se fôr de tumor, que espalhe com as palavras de todos os santos. Amem Jesus Maria”. Peixoto, op. cit. p. 405-406.

¹⁶² Cf. Assunção, *A campanha do Contestado*, vol. II, p. 237-241. Para o original do depoimento, ver auto de perguntas de Manoel L. de Andrade (Joaquim Andrade), acervo do AHEx.

¹⁶³ Assunção apontou o *Coronel* Fabrício Vieira e seus sequazes como autores da tortura. No final do interrogatório, o caboclo Manoel retornou às mãos dos fabricianos para ser degolado. Assunção, op. cit. p. 243.

¹⁶⁴ Carta de Francisco Paes de Farias (Chico Ventura) a Altino de Farias. Chico Ventura foi identificado equivocadamente pelo General Setembrino como sendo Venuto Baiano. Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 13. Ver também Assunção, *A campanha do Contestado*, vol. I, p. 264 - nota de rodapé.

escuridão durante tres dias, e outros castigos ainda peiores de que esse aguardariam toda aquelle que se recusasse a acompanhá-los. José Maria ordenava ainda que toda pessoa contribuisse com uma rez para alimentar o seu povo, que, depois, em vez de uma rez, elle faria apparecer dez... Nós, diante dessa promessa, não puzemos duvida em acompanhar esses chefes¹⁶⁵.

Para Douglas T. Monteiro, os clamores pelo advento da monarquia testemunhavam a esperança da realização de um “tempo melhor”, crença relacionada à promessa milenarista do advento de tempos de fartura e felicidade¹⁶⁶. Os militares encarregados de combater os caboclos não reconheceram na restauração do regime monárquico, no sentido de forma de governo, a motivação da rebelião. Para Peixoto a monarquia desejada era a lei de Deus conforme pregada por S. João Maria¹⁶⁷.

O manifesto monárquico foi considerado uma farsa por alguns autores por motivo mais prosaico. Como poderiam caboclos ignorantes e boçais redigir um texto de conteúdo sofisticado? Oswaldo Cabral somou-se a esse grupo, concluindo que o manifesto não passou de uma comédia burlesca, porque considerava os caboclos intelectualmente incapazes de o redigirem¹⁶⁸.

Além da discriminação cultural e possivelmente étnica, alguns autores demonstraram dificuldade em aceitar a relação complementar entre política e religião, deixando transparecer preconceito ou estranhamento diante do tema. Não há dúvidas de que a monarquia desejada por alguns rebeldes tinha sentido exclusivamente religioso. Para outros, entretanto, a monarquia era sim o governo de um rei sobre os homens, conforme conheceram há menos de 25 anos da eclosão da guerra. A restauração da Casa de Bragança parece não estar na pauta rebelde, o que, entretanto, não pode ser descartado, uma vez que entre muitos dos soldados de José Maria a monarquia era defendida como a forma ideal de governo. Essa expectativa conciliava a insatisfação com a república e o desejo de ver o poder entregue às mãos de alguém escolhido segundo valores inerentes a religiosidade¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Diário da Tarde*, Curitiba, edição de 7 de abril de 1914. Cit. por *Anais da Câmara dos Deputados*, op. cit. p. 583.

¹⁶⁶ Monteiro, op. cit. p. 109.

¹⁶⁷ Peixoto, op.cit. p.73.

¹⁶⁸ Cabral, op. cit. p. 14. Dobroruka foi um dos poucos autores contemporâneos que dispensou atenção ao manifesto, valorizando-o naquilo que pode informar sobre o imaginário rebelde. Vicente Dobroruka. *História e Milenarismo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 137-138.

¹⁶⁹ Em muitas culturas o poder da realeza foi associado ao poder divino. Durante séculos os reis eram reverenciados como personagens sagrados, ungidos por Deus para governar os homens. Essa relação entre o poder temporal e espiritual consubstanciou a crença no poder curativo do toque real em várias nações européias. Na França e na Inglaterra, por gerações, os reis foram vistos como taumaturgos, operando a cura milagrosa da escrófula pelos simples contato das suas mãos nos doentes. Marc Bloch. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 43.

No decorrer da Guerra de S. Sebastião o discurso religioso comportou exigências ligadas à política regional. Ao aderir à rebelião, o ex-maragato *Capitão* Aleixo Gonçalves não se afastou de seu interesse no cumprimento da sentença do Supremo Tribunal em favor de Santa Catarina. Aleixo aderiu às crenças dos rebeldes, ao menos formalmente e, em suas missivas, citava S. Sebastião e S. João Maria, alinhando-se ao discurso de Eusébio e Elias de Moraes.

Acampamento de São Sebastião do rio da area, 16 de Janeiro de 1915.

Sr. Joaquim Gonçalves – Vi a sua carta e a do Lucas Prates. O que tenho a responder é o seguinte que mosca cassa-se com assucar e não com vinagre, eu meos companheiro só podemos arrear as almas se Deos e São Sebastião e São João Maria nos abandonar mas até agora sempre está com nós, só os peludos que São do satanaz e que jogão com pau de duas ponta mais com nós não seda, sem mais, sitiverem vontade falar commigo pode vir eu não mato ninguém sei a ordem da guerra. Sou att.º venerador – Aleixo Gonçaves de Lima¹⁷⁰.

Um testemunho da fusão de crenças mítico-religiosas à expectativa da mudança da forma de governo se encontra na correspondência do *Major* Elias de Moraes ao *Coronel* Salathiel de Paula, datada de agosto de 1914. Na missiva Moraes convidou Salathiel a se juntar à rebelião na função de comandante do movimento. O *major* informou ao amigo que os rebeldes contavam com 5 mil homens em armas e gêneros em abundância, comemorando ainda que a monarquia já havia sido proclamada, sendo elevado a imperador D. Manoel Alves de Assumpção Rocha. Moraes lamentou a morte de Generoso, seu filho, mas expressou confiança de “velo ressuscitado muito breve”¹⁷¹.

A carta enviada para Salathiel corrobora a coroação de Manoel Rocha, conforme anunciada no manifesto monárquico. É oportuno ressaltar que Elias não foi um adepto de última hora, mas um dos mais fervorosos devotos de S. Sebastião.

Elias todos os dias mandava o povo formar, e gritando vivas a monarquia, São Sebastião, e José Maria. Elias tinha uma esperança ou uma fé que quando estivessem em forma, dando vivas, aparecia o exército de São Sebastião, e que ali vinha a monarquia. Eles avistavam o exército invisível quando, o sol estava bem quente, e eles sem chapéu, ficavam o dia inteiro olhando pelas frestas das madeiras. Então apareciam o que eles queriam, mas só para eles; os que diziam não ver nada, eles obrigavam a dizer que viram¹⁷².

O tema da monarquia se fundamentou em representações de mundo que não eram alheias ao universo religioso caboclo. Na base do imaginário dos adeptos da santa religião observam-se a devoção aos santos, a Festa do Divino e o culto à sacralidade do poder da

¹⁷⁰ “Anexo 22” in: Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 236.

¹⁷¹ Peixoto, op. cit. p. 71-73.

¹⁷² Lemos, op. cit. p. 46.

realiza. A lei de Deus era a lei do rei, convicção presente no cerne dos discursos dos rebeldes. A expectativa religiosa não isentava o devoto da ação, antes exigia tomar partido por um dos lados em conflito: o bem ou o mal, Deus ou Satanás. O princípio belicista exigia pegar em armas e assumir um papel ativo no Exército de S. Sebastião, dando assim testemunho sincero da fé nas leis da monarquia.

6.6 A provação final

Peludos e pelados se enfrentaram numa guerra marcada por combates encarniçados e cenas de brutalidade. Nos primeiros choques armados, os rebeldes obtiveram vários sucessos. Entretanto, dispondo de recursos mais abundantes, o jogo da guerra não demorou a ficar em favor das forças de repressão.

Em 8 de setembro de 1914 o Ministro da Guerra formalizou a nomeação do General Fernando Setembrino de Carvalho para o comando da Inspetoria da Região Militar em Curitiba, cumulativamente com a chefia das forças em operações no Contestado. Buscava-se, assim, solucionar os desentendimentos anteriores que resultaram no fracasso da expedição Mesquita. Setembrino assumiu com amplos poderes, contando com o amparo constitucional em decorrência do pedido de interferência federal feito pelo executivo catarinense e paranaense¹⁷³.

Setembrino era egresso da missão pacificadora no Ceará, onde assumiu provisoriamente o governo como interventor em decorrência das lutas políticas que resultaram na Revolta de Juazeiro do Norte (1914)¹⁷⁴. Poucos meses depois era convocado para atuar na repressão no sul, onde a habilidade política era igualmente importante, uma vez que teria que lidar com interesses dos governos de Santa Catarina e Paraná.

Após a destruição da cidade santa, o que era um movimento restrito ao território catarinense se alastrou para a área em litígio com o Paraná. Não tardou para que interesses distintos se associassem, juntando-se aos devotos de S. Sebastião pessoas interessadas no

¹⁷³ Peixoto, op. cit. p. 249-250.

¹⁷⁴ Na intenção de mudar o jogo do poder no Ceará em seu benefício, o presidente Hermes da Fonseca alijou do governo estadual a família Acioly em favor de um seu aliado. Apoiado pelo Senador Pinheiro Machado, os Acioly não se submeteram pacificamente e firmaram uma aliança com o Pe. Cícero Romão Batista. O “Padim Ciço” conclamou a população de Juazeiro do Norte à rebelião, conseguindo reverter a situação em favor dos Acioly após hábil entendimento com o interventor Setembrino de Carvalho. Sobre o assunto, cf. Duglas T. Monteiro. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e o Contestado” in: FAUSTO, Boris (org.). *Sociedade e instituições – o Brasil Republicano*. Vol. 2, tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997. História Geral da Civilização Brasileira, p. 46-58.

cumprimento da sentença em favor de Santa Catarina. Nesse grupo se destacaram Antônio Tavares e Bonifácio Papudo¹⁷⁵.

No final de agosto, o bando chefiado pelo *Capitão* Aleixo Gonçalves invadiu e saqueou a vila de Papanduva, espalhando o medo nas comunidades residentes na região sob a jurisdição paranaense. À mesma época o piquete sob as ordens do desertor e ex-fotógrafo ambulante Henrique Wolland, o Alemãozinho, saqueou a vila de Itaiópolis, e ameaçou de depredação a vila de Rio Negro¹⁷⁶. Além dos bandos citados, agiram nas cercanias da vila de Canoinhas os piquetes de Carneirinho e Salvador Vieira – “chefe de um reduto de pretos”¹⁷⁷ – entre outros grupos menores. A expedição do General Mesquita não contribuiu para arrefecer as ações dos rebeldes e o medo tomou conta da região.

Um das primeiras ações de Setembrino foi mobilizar as unidades militares sob o seu comando direto, além de requisitar outras de diversas partes do país. Vários regimentos e batalhões foram deslocados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro para lutar no Contestado. Ao todo foram reunidas mais de trinta unidades do Exército. Somente de infantaria, o general passou a dispor de 16 batalhões. A cavalaria contribuiu inicialmente com dois regimentos, chegando, em pouco tempo, ao número de 11. A artilharia que tanto terror espalhou em Taquaruçu dispunha de oito baterias de montanha. Diversas outras unidades foram convocadas: tropas de engenharia, transporte, serviços de saúde¹⁷⁸.

Os rebeldes podiam conhecer o terreno e contar com a motivação de lutar em defesa das famílias, mas não dispunham de recursos suficientes para enfrentar tamanha força militar. Ao Exército, entretanto, faltava superar dificuldades em pessoal, material e a desorganização dos serviços de abastecimento. Muitos inconvenientes limitaram a concretização dos planos de Setembrino. A maioria dos regimentos e batalhões convocados para a guerra não se apresentaram com os efetivos completos ou adequadamente equipados. A escassez de suprimentos (alimentação, vestuário, medicamentos) e o desânimo dos soldados que permaneceram na região desmotivavam os recém chegados. Contos fantásticos sobre as proezas e invencibilidade dos caboclos eram ouvidos com frequência, contribuindo para assustar os militares inexperientes. Outros tudo fizeram para fugir da espinhosa missão, contando para isso com boas relações com políticos e chefes militares. Erros como o

¹⁷⁵ Peixoto, op.cit. p. 256.

¹⁷⁶ Idem, p. 255. Fr. Aurélio Stulzer afirmou que Henrique “Boland” era desertor do Exército alemão. Stulzer, op. cit. p. 68-70.

¹⁷⁷ Peixoto, op.cit. p.339.

¹⁷⁸ Idem, p. 258-259. Para a listagem completa das organizações militares que participaram da campanha militar no Contestado, cf. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO EXÉRCITO. *Campanhas Externas e Internas (1773-1966)*: unidades participantes. /S.d./, p. 18-20.

transporte de espoletas para granadas de artilharia, em vez de munição para fuzil, entre muitos outros problemas, minavam a confiança de que tudo correria conforme o programado¹⁷⁹.

Setembrino não apostou o sucesso da sua expedição unicamente na força militar. Em 26 de setembro de 1914, o general editou um comunicado conclamando a população sublevada à rendição, e, em troca da capitulação incondicional, oferecia terras a serem fornecidas pelo governo¹⁸⁰. Propostas semelhantes continuaram a ser feitas ao longo da guerra¹⁸¹.

Na mesma data do apelo expedido por Setembrino, um bando de aproximadamente três centenas de rebeldes, provenientes do reduto de Caçador, invadiu Curitiba. Chico Ventura estava à frente dos atacantes, acompanhado dos filhos de Praxedes, de Castelhamo, Olegário, Paulino Pereira, Cirino Chato e os irmãos Sampaio, todos inimigos declarados do *Coronel* Albuquerque. As notícias da invasão eram ouvidas de longa data, em razão do que muitas pessoas procuraram asilo fora dos limites da vila. Propriedades foram depredadas e incendiadas, dando especial atenção aos imóveis e bens pertencentes aos asseclas do adversário político, poupando-se a vida dos moradores. Os rebeldes agiram com comedimento, não permitindo violências gratuitas, furtos e impondo aos seus subordinados que pernoitassem fora da vila, contrastando com os crimes praticados em Calmon e S. João¹⁸².

A invasão de Curitiba surgia como um desafio à expedição Setembrino. Uma das primeiras ações ofensivas desencadeadas pelas tropas foi o ataque à guarda rebelde do Salseiro, que ameaçava as cercanias de Canoinhas. A ação resultou em mais um fracasso, restando aos soldados se entrencharem na vila para resistir às investidas dos rebeldes¹⁸³.

Chefiados por Chiquinho Alonso, os caboclos provenientes do vale de Santa Maria atacaram os imigrantes alemães e poloneses estabelecidos na colônia de Rio das Antas. Era o dia de finados. Os colonos haviam sido intimados a abandonar as propriedades, porém, talvez convencidos de que seriam protegidos pelo Exército, recusaram-se a obedecer. A resistência armada poupou os colonos do aniquilamento e resultou na morte de Alonso. Temendo represálias, muitos moradores venderam os bens e optaram por se dispersar para os núcleos

¹⁷⁹ Peixoto, op.cit. p. 262 e ss.

¹⁸⁰ “Fazendo um apello aos habitantes da zona conflagrada, que se acham em companhia dos fanaticos, eu os convido a que se retirem, mesmo armados, para os pontos onde houver forças, a cujos commandantes devem apresentar-se. Ahi lhes são garantidos meios de subsistencia, até que o Governo lhes dê terras, das quaes se passarão títulos de propriedade. A contar, porém, desta data em diante os que o não fizerem espontaneamente, e forem encontrados nos limites da acção da tropa, serão considerados inimigos e assim tratados com todos os rigores das leis da guerra. Quartel General das Forças em Operações, 26 de setembro de 1914”. Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 47-48.

¹⁸¹ Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 85-86.

¹⁸² Machado, op. cit. p. 268-270.

¹⁸³ Peixoto, op. cit. p. 322.

coloniais existentes no estado de São Paulo¹⁸⁴. O ataque era um evidente ato de vingança contra aqueles que se instalaram nas terras outrora ocupadas pelos posseiros.

Com a morte de Alonso, a disputa interna pela liderança do movimento se acirrou. Chefe maior do reduto de S. Sebastião, Antoninho buscou ascender ao comando-geral, mas acabou preso por Aleixo, sob as ordens de Elias de Moraes. Levado ao reduto de Caçador, Antoninho foi morto por ordem de Adeodato¹⁸⁵.

Como resultado da disputa interna, o chefe de piquete Adeodato Manoel Ramos (rebatizado Joaquim José de Ramos) ascendeu ao comando-geral do movimento assistido por Elias de Moraes, passando a disciplinar todos com mão-de-ferro. A fome e as doenças enfraqueciam a resistência rebelde e para impor autoridade Adeodato não deixou de usar de coação e terror. Na fase radical da rebelião, sucumbiram todos os que ameaçassem as determinações do comandante-geral. Há relatos de execuções sumárias, entre elas a do *Capitão* Aleixo e de outros chefes¹⁸⁶.

De índole violenta, Adeodato matou sua esposa por suspeita de traição, e também Germano, o suposto amante. Preservando os últimos recursos para os homens em armas, o novo chefe condenou mulheres e crianças à fome. Os sacrifícios nunca antes suportados pelos rebeldes faziam crer que Adeodato agia como verdadeiro flagelo de Deus, enviado para castigar os pecados dos devotos de S. José Maria¹⁸⁷.

Por ordem de Adeodato, preparou-se a mudança do reduto principal para uma posição protegida no interior do vale do rio Santa Maria. Ladeiras íngremes, penhascos e a densa floresta de pinheiros e imbuías favoreciam o controle das entradas do reduto pelos desfiladeiros norte e sul. Somando-se aos redutos vizinhos, o vale de Santa Maria chegou a contar com aproximadamente 10 mil moradores¹⁸⁸. No reduto principal contavam-se mais de um milhar de casas e uma capela, local onde foram depositadas as imagens dos santos oriundas do distrito de Perdizes.

O padroeiro, S. Sebastião, do tamanho de um adulto, para o reducto fôra levado guiando a multidão em reza. Na multiplicidade das imagens de tamanhos varios [...] destaca-se a sympathica figura de S. Sebastião; era trabalho do mais delicado, em franca desharmonia com

¹⁸⁴ Idem, p. 391-392. Fracasso semelhante ocorreu quando da tentativa em atacar o povoado de Corisco, resultando na morte de vários rebeldes. Assunção, op. cit. p. 83 e 94-95.

¹⁸⁵ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 204-206.

¹⁸⁶ Peixoto, op. cit. p. 404 e 764.

¹⁸⁷ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 234-237. Os contos sobre a crueldade do chefe rebelde incluíram a acusação de que, quebrando as rígidas regras morais da comunidade, obrigou as viúvas a manter relações sexuais com integrantes do movimento. Algumas narrativas evidenciam exageros, talvez promovidos por adversários de Adeodato dentro do movimento. Peixoto afirmou que “Nha Chica”, uma foragida de Santa Maria, confirmou as denúncias sobre a conduta violenta do chefe. Peixoto, op. cit. p. 449-450.

¹⁸⁸ Machado, op. cit. p. 306.

a grosseria esculpura das outras imagens. A figura serena do santo martyr, trespassado o peito nú pelas flechas sangrentas impressionava sobremodo os fieis. Era a imagem mais cuidada¹⁸⁹.

No início de dezembro de 1914, juntou-se às tropas sediadas em Canoinhas o Capitão Tertuliano de Albuquerque Potyguara. Verdadeira antítese de Mattos Costa, Potyguara não era partidário da pacificação mediante o entendimento com os rebeldes, objetivava o uso da força como único instrumento para a vitória. Abertamente desprezava os inimigos e não demoraria a se revelar a solução para os problemas de Setembrino.

Potyguara recebeu o comando de um dos destacamentos encarregados de atacar as guardas rebeldes sediadas em Barra Verde e Piedade. O capitão contava com duas companhias, uma seção de metralhadores, 10 cavalarianos e alguns vaqueanos. O plano de ataque incluiu o reforço de um segundo destacamento, contando para isso com uma companhia, um pelotão de engenheiros, um piquete de vaqueanos, meia-dúzia de cavalarianos e igual número de padioleiros. Ao todo a força atacante contava com mais de duas centenas de soldados¹⁹⁰.

Era o dia 20 de dezembro. Após marchar por dez quilômetros, Potyguara investiu contra as forças rebeldes. Surpreendidos com o ataque, os caboclos sustentaram o combate por pouco mais de uma hora. A vitória do capitão marcou um ponto de inflexão na guerra. Não mais eram os militares que fugiam e abandonavam seus materiais em campo. Grande quantidade de víveres, armas, munições e alguns cavalos foram apreendidos. Três caboclos foram encontrados mortos, e os rastros de sangue davam conta de que os militares tinham infligido várias baixas ao adversário. Ao se retirar, o capitão determinou o incêndio das 14 casas que davam abrigo aos rebeldes e de tudo o que não pudesse ser transportado pelos militares¹⁹¹.

No Natal de 1914 os caboclos festejavam em Taquaruçu. A cidade santa fora reconstruída, contando com 50 moradias, 1 igrejinha e um cruzeiro. Quando efetuavam uma procissão em louvor a S. Sebastião, os devotos foram atacados pelas tropas do Major Leovigildo Paiva e o casario incendiado¹⁹². Dos prisioneiros, libertou-se uma mulher com a condição de ser portadora de uma proposta de rendição¹⁹³.

Durante a fase de recrudescimento da campanha militar, milhares de pessoas se apresentaram nos acampamentos do Exército. Muitos eram velhos, mulheres e crianças

¹⁸⁹ Peixoto, op. cit. p. 399.

¹⁹⁰ Idem, p. 376-378.

¹⁹¹ Idem, p. 379-381.

¹⁹² Assunção, op. cit. p. 351.

¹⁹³ Peixoto, op. cit. p. 442.

famintas e doentes. A primeira impressão era de que os rebeldes se livravam dos inaptos para lutar, assim poupando recursos. No entanto, diante dos sucessos militares subsequentes, não tardou para importantes chefes rebeldes deporem as armas.

Antônio Tavares foi um dos primeiros a procurar barganhar um acordo de rendição. Com essa finalidade deu início a uma troca de cartas com o Major Taurino de Rezende¹⁹⁴. Em sua correspondência o ex-suplente de promotor da vila de Canoinhas enfatizava que entrou na luta visando a “execução da sentença [de limites] ou morte!”¹⁹⁵. Diante das repetidas protelações das promessas de rendição, os militares reagiram, desbaratando o bando de Tavares sem muita dificuldade¹⁹⁶.

Setembrino informou ao governo federal dos sucessos da missão, destacando a derrota e fuga de Tavares¹⁹⁷. Otimista, o general acreditava que a guerra chegava ao fim, relatando as desistências entre os rebeldes. Em Papanduva apresentaram-se 300 homens sob o comando de Salvador Pires. Em Estiva um piquete de dez rebeldes havia se rendido. Em Canoinhas, Alemãozinho depôs as armas¹⁹⁸. Bonifácio Papudo não tardou a tomar a mesma decisão¹⁹⁹. Até janeiro de 1915 aproximadamente três mil pessoas haviam se rendido²⁰⁰. Muitos caboclos que atenderam ao apelo de rendição foram de fato assentados em terras fornecidas pelos governos estaduais, conforme prometido por Setembrino²⁰¹, entretanto inúmeros casos de assassinatos foram relatados.

Peixoto esteve presente quando o rebelde “velho Joaquim” foi recolhido à prisão, de onde foi retirado por Salvador Dente de Ouro e João Ruas para ter a garganta cortada e ser lançado nas águas do rio do Peixe²⁰². Rebeldes pacificados não eram poupados, sendo perseguidos e mortos mesmo após retornarem às suas propriedades amparados por promessas de anistia²⁰³.

Preocupado com o comportamento dos soldados e vaqueanos, e em particular com a ação de informantes a serviço dos caboclos, Setembrino expediu atos para disciplinar o convívio entre civis e a tropa. Não era raro que tais resoluções fossem olvidadas. Bebedeiras,

¹⁹⁴ Idem, p. 326. Ver ainda anexos 15 a 20 in: Setembrino, op. cit. p. 228-233.

¹⁹⁵ Peixoto, op. cit. p. 459.

¹⁹⁶ Idem, p. 469.

¹⁹⁷ Tavares retirou-se para Itajaí, onde contou com a guarida de amigos. Posteriormente adotou nome falso e se refugiou em Florianópolis, terminando seus dias num hotelzinho em Tubarão. Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 216.

¹⁹⁸ Alemãozinho converteu-se em colaborador das forças de repressão, prestando informações essenciais para os militares e usufruindo de algumas regalias. Peixoto, op. cit. p. 414 e 424-425.

¹⁹⁹ Peixoto, op. cit. p. 471-472.

²⁰⁰ Idem, p. 481. Sobre as rendições, ver ainda Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 82.

²⁰¹ Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 90.

²⁰² Peixoto, op. cit. p. 393-396.

²⁰³ Idem, p. 516-517.

brigas, furtos e outros problemas se fizeram presentes no dia-a-dia da caserna e trouxeram problemas de convívio com a população civil, motivando reclamações das autoridades²⁰⁴.

Denúncias de crimes atribuídos aos homens do *Coronel* Fabrício Vieira inundavam os jornais. O *Diário da Tarde* divulgou que, no final do mês de novembro de 1914, Domingos, chefe de uma horda de mais de 40 vaqueanos, e o Sargento Saturnino, detiveram 17 pessoas na localidade de Bugios. O grupo foi embarcado numa lancha sob alegação de serem transportados ao encontro de Fabrício. O embarque não passou de um ardid. A lancha ancorou num determinado ponto do rio e os detidos foram mortos à faca. Os pertences dos assassinados foram roubados e os corpos lançados às águas do rio Iguaçu²⁰⁵.

Ao saber da denúncia, o comando militar determinou a apuração. Saturnino alegou que as mortes ocorreram em decorrência da reação dos prisioneiros. O sargento afirmou que os homens foram detidos para apontar os esconderijos de gêneros diversos e munições destinados aos rebeldes. Durante a diligência, os contrabandistas se rebelaram e houve tiroteio, não restando um ferido para prisioneiro²⁰⁶.

Em defesa dos vaqueanos, o *Coronel* Fabrício informou que Saturnino dera ordens para atirar nos contrabandistas por justo motivo, uma vez que o grupo não tinha acatado a intimação para se render e insistiu na tentativa de transposição do rio Iguaçu²⁰⁷. A versão contada por Fabrício não mencionava o episódio de degolamento e roubo, porém acabou aceita e contribuiu para dar o caso por encerrado.

Outro motivo de inquietação para os chefes militares foi a presença de desertores do Exército entre os rebeldes. Um sargento do 5º Regimento e soldados do 16º Batalhão de Infantaria foram acusados de colaborar espontaneamente com os fanáticos²⁰⁸. Em outro caso, soldados feitos prisioneiros foram coagidos a cooperar, a exemplo do corneteiro do 57º Batalhão de Caçadores²⁰⁹. A guerra podia não ser travada com táticas e condições materiais semelhantes, mas, a exemplo dos militares, os rebeldes não abriram mão de recolher informações dos prisioneiros e, quando possível, cooptá-los.

Entre fevereiro e março de 1915, mais de 200 cavalarianos do Exército atuaram na serra da Esperança. Um prisioneiro revelou que o reduto principal de Santa Maria abrigava cinco mil pessoas, cuja alimentação demandava o abate diário de vinte a trinta cabeças de gado bovino. Visando sustar o abastecimento e vencer os inimigos pela fome, os militares se

²⁰⁴ Idem, p. 445, 643-646 e 648.

²⁰⁵ Idem, p. 499-501.

²⁰⁶ Idem, p. 502.

²⁰⁷ Idem, p. 503-504.

²⁰⁸ Idem, p. 660-661.

²⁰⁹ Idem, p. 661.

apropriaram de grandes paióis de milho, destruíram plantações e recolheram o gado encontrado nas imediações²¹⁰.

O plano adotado por Setembrino para vencer os caboclos envolvia cercar a região conflagrada por meio de quatro linhas defensivas. Pondo em prática o cerco, as tropas foram distribuídas em cinco linhas (também nomeadas de colunas). A primeira fase do plano se resumia a ocupar pontos estratégicos, objetivando proteger povoações e estrangular o abastecimento e a mobilidade dos rebeldes²¹¹.

Visando melhor controlar as operações, o comando-geral das tropas, inicialmente localizado na capital paranaense, foi transferido para União da Vitória. Gozando do prestígio e recursos que não foram cedidos ao seu antecessor, a engenhosidade de Setembrino pode ser posta a prova. Sob suas ordens diretas, trouxe do Rio de Janeiro os aviadores Tenente Ricardo Kirk e Ernesto Darioli e cinco aparelhos aéreos, inaugurando no Brasil o emprego da aviação em operações militares. Em setembro de 1914, os aparelhos estavam a caminho de União da Vitória. O plano era empregar os aviões em voos de reconhecimento e bombardeio tão logo fosse possível, mas um incêndio no trem de carga destruiu dois aparelhos e danificou um terceiro, atrasando a inauguração dos “gaviões do governo” no Contestado²¹².

A ofensiva militar estava prevista para iniciar em janeiro de 1915. Os efetivos militares foram acrescidos de novas unidades, ultrapassando os seis mil soldados inicialmente previstos. As forças rebeldes eram estimadas em três a quatro mil “homens de briga”²¹³.

A aviação estreou em janeiro, resumindo-se a voos de teste e uma tentativa frustrada de reconhecimento no vale do rio Timbó²¹⁴. No início do mês de março, Kirk e Darioli iniciaram o voo com destino ao vale de Santa Maria. Ao se deparar com nuvens densas, Kirk ficou desorientado e chocou a aeronave contra um pinheiro, vindo a falecer. Diante da morte do único militar aviador disponível, Setembrino decidiu encerrar a primeira tentativa do emprego de aviões em combate no Brasil²¹⁵.

²¹⁰ Idem, p. 583-584.

²¹¹ Fernando Setembrino de Carvalho, op. cit. p. 39. Linha Norte, com sede em Rio Negro e forças distribuídas em Canoinhas, Barreiro e Poço Preto; Oeste, com sede em União da Vitória e tropas em Legrú, São João, Calmon, Rio Caçador, Herval e Ponte do Rio Uruguai; Sul, com pontos distribuídos em Campos Novos, Passa Dois e Curitiba; Leste, compreendendo Papanduva e Itaiópolis; e uma linha móvel. As linhas defensivas foram posteriormente denominadas de Colunas. idem, op. cit. p. 43-44 e idem. *Conferência realizada no Clube Militar na noite de 3 de junho de 1916*. Rio de Janeiro: Clube Militar, 1916, p. 15. Ver também Peixoto, op. cit. p. 321-322.

²¹² Peixoto, p. 329-330 e 603-605.

²¹³ Idem, p. 327.

²¹⁴ Idem, p. 606.

²¹⁵ Idem, p. 610. Para um relato detalhado do emprego da aviação no Contestado, cf. Aureliano P. de Moura. *Contestado: a guerra cabocla*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2003, p. 147-150 e Nilson Thomé. *A aviação no Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, /s.d./.

Em terra os planos de Setembrino seriam mais afortunados. Em janeiro de 1915, o Capitão Potyguara retomou as operações contra os redutos, dando início a jornada que ficou conhecida como o *raid* da Coluna Norte. À frente de mais de 200 homens, entre os quais vaqueanos comandados por Pedro Ruivo, Potyguara arremeteu pelo território dominado pelos rebeldes²¹⁶.

Os destacamentos militares deixavam por onde passavam um rastro de morte e destruição. As casas erguidas nos redutos e as moradias encontradas pelo caminho eram incendiadas no decorrer do avanço das tropas. Os registros efetuados pelos militares dão uma mostra do alcance das operações. O reduto de Timbózinho era composto por cerca de 500 casas, uma igreja, um grande cruzeiro e protegido por dezenas de trincheiras. Nele foram recolhidos cartuchos, armas de fogo, bandeirolas, facões, instrumentos musicais, ferramentas de corte, roupas e grande quantidade de galinhas, patos, perus, marrecos e gansos que terminaram alegrando os esfomeados soldados²¹⁷. Pinheiros possuía uma igreja e cerca de 100 moradias. Em Reichardt os militares encontraram 40 casas²¹⁸. Gramado dos Santos, Inácio Vargeano, Gramado dos Ferreiras, Pretos, Salvador Vieira, Grande Amorim e Acampamento Barbosa, entre outros acampamentos e guardas rebeldes foram destruídos²¹⁹. Somente em fevereiro, as ações da Coluna Norte, encabeçadas por Potyguara, resultaram em mais de 160 mortos e aproximadamente 1.200 casas incendiadas²²⁰. Ainda em fevereiro, a Coluna Leste, apoiada por tropas da força de segurança paranaense e os homens do *Coronel* Nicolau Bley Netto, destruiu várias guardas e acampamentos rebeldes²²¹.

Por determinação de Setembrino, as forças de segurança dos estados voltaram a entrar em ação. Aproximadamente duzentos soldados da força paranaense foram enviados para Rio Negro, de onde partiram para Itaiópolis e Papanduva, desalojando os rebeldes das localidades circunvizinhas a essas vilas²²². Outros destacamentos das tropas do Exército e da polícia desalojavam os rebeldes de posições ocupadas há meses, iniciando uma fase de sucesso para os pés-redondos.

Para dar prosseguimento à operação ofensiva, o comando das tropas se empenhou em recolher informações confiáveis. Nessa tarefa foram exploradas antigas desavenças, e

²¹⁶ Peixoto, op. cit. p. 543.

²¹⁷ Capitão Potyguara. Cit. por Peixoto, op. cit. p. 540.

²¹⁸ Idem, p. 541

²¹⁹ Alcebíades Miranda, op. cit. p. 82.

²²⁰ Idem, p. 83.

²²¹ Idem, p. 85-87.

²²² Peixoto, op. cit. p. 415.

indígenas foram empregados para espionar os acampamentos rebeldes²²³. A colaboração decisiva foi obtida de pessoas que conviveram com os caboclos. O engenheiro de origem alemã Walter Schmidt conhecia bem a região e elaborou esboços de mapas que foram entregues ao Coronel Estillac, também colaborando com informações recebidas de João Pedro da Costa que, por orientação do fazendeiro João Gaerten, convivera com os rebeldes no intuito de espioná-los²²⁴. João Pedro informou que no reduto de Caçador-Grande ocorrera uma epidemia, matando, diariamente, de 4 a 5 pessoas, relato que se coadunava com o de outras testemunhas, e discorreu sobre a organização dos redutos, guardas e desentendimentos entre os chefes rebeldes²²⁵.

Em 8 fevereiro de 1915, as tropas do Coronel Estillac iniciaram a marcha de ataque ao reduto de Santa Maria, enfrentando feroz resistência que obrigou a tropa a retroceder²²⁶. Diante do quadro, a Coluna Sul persistiu na operação de sítio. No final de fevereiro, Estillac recebeu a visita do *Coronel* Salathiel de Paula, que intencionava conferenciar com os rebeldes para obter a rendição. Salathiel era bem relacionado com Elias de Moraes, apostando que essa proximidade fosse abrir um canal de entendimento. Porém o mensageiro enviado para entregar a proposta foi morto pelos rebeldes, fazendo esvaecer as esperanças de Salathiel²²⁷.

Um ataque a Santa Maria foi marcado para 2 de março de 1915. Antes das 3 horas da madrugada, os obuses iniciavam um intenso bombardeio²²⁸. Os efeitos das granadas eram limitados pelo ângulo de tiro e o mau desempenho da munição. Os projéteis lançados com sucesso varavam, perpendicularmente, as casas e a igreja de Santa Maria, explodindo adiante dos alvos²²⁹. Somente uma pequena extensão do reduto era atingida com eficiência, e durante o mês centenas de projéteis foram lançados sem jamais alcançar um resultado satisfatório²³⁰.

O milhar de soldados da Coluna Sul, acrescidos dos vaqueanos do *Coronel* Fabrício, nada puderam contra Santa Maria. Os rebeldes defendiam as posições com denodo, efetuando ataques coordenados e pequenas escaramuças. A resistência rebelde, aliada ao instinto de

²²³ Idem, p. 480. Os bugres (designação genérica dada aos índios) não nutriam simpatias pelos caboclos. Além de questões étnicas, pesou nesse comportamento o tratamento violento reservado às comunidades indígenas. Não raro conflitos pela posse de territórios de caça e áreas de cultivo resultaram na chacina dos índios e morte de colonos. Sobre o assunto, cf. Paulo P. Machado, op. cit. p. 57 e ss.

²²⁴ Peixoto, op. cit. p. 429.

²²⁵ Carta de João Pedro da Costa, datada de 7 de dezembro de 1914. Cit. por Peixoto, op. cit. p. 430 – ver nota de rodapé.

²²⁶ Peixoto, op. cit. p. 591.

²²⁷ Idem, p. 594 e 596-597.

²²⁸ Idem, p. 617.

²²⁹ Idem, p. 621.

²³⁰ Idem, p. 623.

autopreservação dos soldados desgastados por meses de combates, terminou por imobilizar a tropa de Estillac. A opção vislumbrada por Setembrino para solucionar o impasse foi uma ofensiva total, mobilizando destacamentos para atacar em duas frentes, uma avançando pelo norte e outra pelo sul do vale do rio Santa Maria.

Nessa fase da guerra, o total das forças empregadas se aproximava de um efetivo de 7.500 soldados, número surpreendente para a época ao se observar que o orçamento anual fixado para o ano de 1915 previa um total de 18.000 homens alistados²³¹. O dado não é preciso, pois se trata de uma previsão do número máximo de alistados e não do efetivo real incorporado ao Exército. Porém, com base nessa informação, pode-se afirmar que no mínimo 42% (ou algo em torno da metade) do efetivo previsto para o Exército foi empregado na campanha do Contestado. Vencer a rebelião era uma questão de tempo.

O *raid* de Potyguara no vale de Santa Maria iniciou em 26 de março de 1915. A força diretamente sob o comando do capitão contava com mais de 450 militares e 110 vaqueanos. O destacamento atravessou uma extensa faixa territorial, percorrendo em torno de 120 quilômetros de caminhos sinuosos. Ao longo da marcha, os militares e vaqueanos sofreram baixas contínuas, mas levaram de roldão as guardas e os redutos menores que garantiam a segurança de Santa Maria. Os combates se deram em várias localidades, destacando-se Barra Mansa, Grober, Tamanduá, Vaca Branca e Timbó Grande. Dezenas de rebeldes foram mortos e suas moradias incendiadas. Caçador foi alcançado em 1º de abril, travando-se uma encarniçada luta contra um inimigo superestimado em 2.000 homens em armas. Vitoriosos, os militares incendiaram uma igreja e 1.181 casas e ranchos²³².

Por mais que se valorize o papel desempenhado por Potyguara, o histórico da campanha demonstra que os rebeldes não eram adversários despreparados a ponto de 2 mil “homens de briga” serem desbaratados por uma força atacante de 600 soldados. Números superestimados foram uma constante na guerra. Os rebeldes tinham uma extensa área para defender, dividindo esforços para combater em duas frentes principais (norte e sul). Os recursos eram escassos, a fome uma constante e as doenças proliferavam. Agravando a situação, as disputas dentro do movimento se converteram em assassinatos. Depoimentos colhidos entre outubro de 1914 e janeiro de 1915 atestam a penúria nos redutos e as cisões entre os líderes da rebelião.

Proveniente do reduto de Pinheiros, Inocência M. de Mattos afirmou “que veio embora porque a vida estava se tornando ruim, morrendo, diariamente, muita gente

²³¹ Idem, p. 636.

²³² Capitão Potyguara. Cit. por Miranda, op. cit. p. 202-208.

principalmente crianças”²³³, afirmando que a doença mais sentida era a disenteria. Da guarda de Caçadorzinho, o casal Raphael T. do Valle e Maria dos Santos afirmaram que faleciam muitas pessoas, sobretudo crianças, vítimas de “febres”²³⁴. Carminha Simôa Chaves afirmou que abandonou, juntamente com seus familiares, o reduto de Santa Maria porque “grande é a miséria, a falta de recursos que ali existe” e “que a mortandade tem sido grande, devido a moléstias e a bala, principalmente a moléstia”²³⁵. José Ribeiro da Costa comentou que as famílias que ficaram nos redutos “já se alimentam de couro cozido; que só o Joaquim [nome de guerra de Adeodato] tem comido com sal e alguns homens de briga, aos quais, ele manda dar alguma coisa”²³⁶.

Diversos depoentes e informantes confirmaram a situação lastimável provocada pela carestia generalizada, enfatizando a falta de alimentos, medicamentos e munições. O quadro não poderia ser mais favorável aos militares. As rendições dos aliados que atuavam nas cercanias de Canoinhas e as vitórias dos destacamentos ao longo do caminho para o reduto de S. Maria abriram uma brecha decisiva na resistência rebelde.

Na sexta-feira santa do dia 2 de abril, o destacamento de Potyguara ultrapassou o desfiladeiro nomeado de “Doze Pares de França”, chegando às margens do rio Santa Maria depois de enfrentar algumas refregas. Após metralhar intensamente um reduto contíguo à margem do rio, os militares avançaram para o combate corpo-a-corpo²³⁷. As cenas de luta foram brutais.

Os Fanáticos, no flanco esquerdo, avançaram a facão e de revolver, cortando muitos soldados, tirando mãos, pedaços de cabeça, atirando... Mas, pereceram. Os nossos soldados, à Mauser, estenderam-nos mortos e, enquanto uma criança batia tambor juncto do cadaver de um soldado, outro camarada, de pontaria, atirou-a pelo chão, fuzilada²³⁸.

Firmando posição no reduto invadido, de imediato Potyguara mandou incendiar as mais de 900 casas ao seu alcance e a igreja do povoado. As tropas das colunas sul e leste, que deveriam atuar em conjunto com o destacamento norte, sequer deram sinais de estarem nas proximidades. Novos combates foram travados e casas incendiadas. No meio da tarde do dia 3 de abril, o destacamento entrou no reduto principal de Santa Maria, encontrando-o

²³³ Inocêncio falou em disputas entre os chefes rebeldes e assassinatos, cf. auto de perguntas de Inocêncio Manuel de Mattos, acervo do AHEx.

²³⁴ Auto de perguntas a Raphael Theodoro do Valle e Maria dos Santos, acervo do AHEx.

²³⁵ Auto de perguntas de José Ribeiro da Costa e Jorge Pires do Prado, e respectivas esposas Carminha Simôa Chaves e Francisca Maria da Silveira, acervo do AHEx.

²³⁶ Id. *ibid*.

²³⁷ Capitão Potyguara. Cit. por Miranda, *op. cit.* p. 210.

²³⁸ Themistocles C. de Queiroz, *op. cit.* p. 2.

abandonado. Denunciando a fuga precipitada, os moradores deixaram para trás pertences pessoais, entre os quais roupas, armas e imagens de santos²³⁹. No item “Diversos artigos arrecadados” da parte de combate, foi anotado o recolhimento de “4 bíblias sagradas, grande quantidade de santos de madeira de todos os tamanhos e feitos, sendo o maior número de São Sebastião”²⁴⁰.

Acampados em Santa Maria, ao escurecer, os militares foram surpreendidos com uma torrente de tiros, que perdurou noite adentro. No dia seguinte os rebeldes deram sinais de que estavam se retirando e poucos e esparsos disparos foram ouvidos. No dia 5 de abril o destacamento abandonou o reduto, deixando para trás as casas e a igreja em chamas²⁴¹.

A vitória de Potyguara era pontual e não representou o fim da resistência rebelde, removendo, entretanto, um dos principais obstáculos para a ação das tropas. O capitão não fez prisioneiros e o número estimado de mortos foi várias vezes superdimensionado²⁴². Um mês após a destruição de Santa Maria, as colunas eram dissolvidas e várias unidades se preparavam para retornar aos quartéis de origem²⁴³. Ao contrário da expedição militar anterior, para enfrentar os remanescentes permaneceu na região uma expressiva força militar somadas às tropas das polícias estaduais²⁴⁴.

A maioria dos fugitivos de Santa Maria e adjacências foi reunida no reduto de S. Miguel²⁴⁵. Elias de Moraes continuava no comando das formaturas e Adeodato permanecia no comando-geral. Longe de se intimidar, os rebeldes organizaram piquetes para arrebanhar gado e provisões. Chico Ventura terminou morto numa dessas ações²⁴⁶.

À época do *raid* de Potyguara, o reduto de S. Sebastião foi abandonado preventivamente. A busca por posições melhor defendidas promoveu mudanças na localização dos acampamentos. Construiu-se na confluência dos rios Timbó e Tamanduá o reduto de Pedras Brancas, reunindo sob o comando de Sebastião de Campos mais de mil

²³⁹ Capitão Potyguara. Cit. por Miranda, op. cit. p. 212-213 e Themistocles C. de Queiroz, op. cit. p. 4.

²⁴⁰ Tertuliano de A. Potyguara, “Parte de combate ao reduto de Santa Maria”, 20 de abril de 1914, 10 p. Acervo do AHEX.

²⁴¹ Capitão Potyguara. Cit. por Miranda, op. cit. p. 215-219. Ver também Peixoto, op. cit. p. 704-708 e 715-719. Potyguara criticou abertamente a suposta inoperância do Coronel Estillac Leal na ação contra Santa Maria, chegando a redigir um telegrama com acusações formais. As ironias de Potyguara no relatório e a publicação em jornais de acusações dirigidas aos coronéis Estillac e Julio Cesar motivaram o primeiro a solicitar a instauração de um conselho de guerra para apresentar sua defesa. Setembrino conseguiu demover Estillac dessa intenção. Assunção, *A campanha do Contestado*, vol. II, p. 411-412.

²⁴² Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 229.

²⁴³ Peixoto, op. cit. p. 739.

²⁴⁴ Idem, p. 758 e 763. Assunção, op. cit. p. 441-442.

²⁴⁵ O reduto de S. Miguel foi nomeado de Tamanduá por alguns cronistas. Peixoto, op. cit. p. 767 e Lemos, op. cit. p. 71 – ver nota de rodapé.

²⁴⁶ Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 231-232.

habitantes²⁴⁷. Piquetes provenientes desse reduto promoveram saques e ameaçaram as cercanias de Canoinhas. Pedras Brancas não resistiu por muito tempo e foi destruído ainda no ano de 1915 por um destacamento da polícia catarinense²⁴⁸.

Diante da necessidade de se buscar uma área melhor protegida e servida de recursos, S. Miguel foi abandonado para ser constituído o reduto de São Pedro no vale do rio Timbó. A irmandade se esforçou em reviver os dias de glória do movimento, com cortejos dos Pares de França e procissões em louvor a S. Sebastião. A Cidade Santa de S. Pedro contava com aproximadamente mil casas, abrigando em torno de quatro mil pessoas. O *Major* Elias de Moraes continuava influente. O novo líder espiritual do grupo, Manoel Moraes, era negro e de barbas brancas, trajava hábito e tinha por capuz um gorro de jaguatirica. Nomeado afetivamente de “Pai Velho” e “frei”, Manoel era encarregado do culto a S. Sebastião. Com a destruição de Pedras Brancas, vários sobreviventes pediram asilo a Adeodato, agravando a situação do reduto que há muito carecia de alimentos e outros recursos. S. Pedro foi atacado pelos militares na manhã de 17 de dezembro de 1915, resultando em muitas mortes e na dispersão dos sobreviventes²⁴⁹.

Destruídos os redutos de maior expressão, alguns oficiais, com destaque para o Capitão Vieira da Rosa (o Rosinha), argumentaram que somente os vaqueanos poderiam eliminar eficazmente os rebeldes por melhor se adaptarem às táticas irregulares de combate nas matas. Após um período de indecisão, adotou-se o emprego de piquetes de vaqueanos contra os fanáticos, entre os quais havia gente mais interessada em eliminar desafetos, apropriar-se de gado e expulsar os posseiros das terras devolutas do que pacificar a região.

Provenientes dos redutos, milhares de caboclos doentes se apresentaram aos militares. Algumas cenas eram trágicas.

Em Poço Preto, uma prole de cerca de dez infelizes criaturas, aleijadas, deformadas e carcomidas de lepra e de bicho-do-pé os membros, os corpos desnudos, foi ter as barracas da força do Exército. Mas, impiedosos desta vez os soldados que acampavam junto ao coronel Fabrício não se condoeram do triste desígnio dos leprosos desgraçados. Ninguém os queria por perto, ninguém estendeu a mão com uma bolacha seca para os aleijadinhos esqueléticos. Por fim, ao atravessarem numa canoa as correntezas do Iguaçu, as criaturas asquerosas deixaram de sofrer para sempre. A canoa virou... e, Canudos se repetia em todos os seus aspectos multiformes²⁵⁰.

²⁴⁷ Idem, p. 233.

²⁴⁸ Peixoto, op. cit. p. 768.

²⁴⁹ Idem, p. 769 e Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 237-239 e 241.

²⁵⁰ Peixoto, op. cit. p. 92.

Em Canoinhas cerca de mil rebeldes foram recebidos, rotos e esfomeados²⁵¹. As rendições em massa prosseguiram. Muitos dos caboclos apresentados às colunas foram encaminhados para assentamentos no Paraná e em Santa Catarina²⁵². Outros não tiveram a mesma sorte, sendo registrados vários casos de execução sumária. Certa vez, a intervenção de Lemos salvou a vida de um ancião, simplesmente por ressaltar que o homem possuía cabelo e barba compridos, condição incompatível com a de um “jagunço”²⁵³. As crianças em estado lastimável eram deixadas por conta própria, sem receber alimento ou auxílio de qualquer espécie²⁵⁴.

Em Perdizinhas, o Capitão Rosinha, com o apoio do *Coronel* Maximino de Moraes (irmão do líder rebelde Elias de Moraes), recebeu centenas de caboclos esfarrapados. Esse grupo não teve a boa sorte de muitos daqueles que foram selecionados para os assentamentos. Há evidências de que os prisioneiros que caíram nas mãos dos vaqueanos do *Coronel* Fabrício eram executados na primeira oportunidade²⁵⁵. De um grupo de caboclos capturados foram selecionados “jagunços dos mais denunciados, em número de 80”²⁵⁶ e, reunidos à frente de uma imbuía frondosa, tomou-se as providências para ficarem “dormindo o sono eterno”²⁵⁷. Informado pelo cunhado Olívio Sampaio, integrante de um dos piquetes de vaqueanos, Lemos soube que centenas de caboclos foram “apartados para o açougue”²⁵⁸ em Perdizinhas. Elias de Moraes esteve entre os executados, cujos corpos foram incinerados em grandes fogueiras feitas com galhos e grimpas de pinheiros²⁵⁹.

Irmão do “imperador” Manoel Rocha, o velho Nenê Alves foi preso de posse da imagem de S. Sebastião. O Capitão Rosinha assumiu pessoalmente a guarda da imagem do

²⁵¹ Vinhas de Queiros, op. cit. p. 242.

²⁵² Assunção, op. cit. p. 72 – ver nota de rodapé e Peixoto, op. cit. p. 476.

²⁵³ Lemos, op. cit. p. 57. O emprego da violência durante a guerra foi recorrente. Lemos registrou que certa vez ouviu cinco descargas de fuzil, perguntando do que se tratava, foi informado que um oficial dera ordens para fuzilar um soldado amarrado a um pinheiro. Idem, p. 58-59. O deputado federal Maurício de Lacerda denunciou o assassinato de um corneteiro, fuzilado após amarrado a um pinheiro, provavelmente o crime citado por Lemos. BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados, sessão de 26 de maio de 1916*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918, p. 466. Do lado rebelde a violência não parece ter sido menor. Nos redutos aplicava-se com frequência a pena de morte. Assunção descreveu o emprego do suplício da estaca imposto ao sexagenário Chicuta Tibres por ter se recusado a integrar a irmandade. O suplício consistia na introdução de uma estaca, de ponta afiada, em um corte feito logo abaixo do queixo. Amarrado, o supliciado sucumbia diante do próprio peso para, lentamente, ter o crânio transpassado pela estaca. Assunção, op. cit. p. 77.

²⁵⁴ Lemos, op. cit. p. 73.

²⁵⁵ Assunção, op. cit. p. 406 e Peixoto, op. cit. p. 516.

²⁵⁶ Lemos, op. cit. p. 73.

²⁵⁷ Id. *ibid.*

²⁵⁸ Idem, p. 74.

²⁵⁹ Idem, p. 75. O deputado Maurício de Lacerda denunciou inúmeros crimes de assassinato, estupro e roubo praticados por integrantes das forças de repressão. BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados, sessão de 29 de maio de 1916*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918, p. 523-555 e idem. *sessão de 4 de julho de 1916*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918, p. 357-362.

santo. Ao chegar a Curitiba, Rosinha telegrafou aos superiores informando que havia aprisionado vários jagunços, entre eles S. Sebastião. Lemos anotou que a atitude de desrespeito de Rosinha com a imagem do mártir enfureceu os católicos de Florianópolis, que aguardavam a chegada do capitão para linchá-lo. Rosinha foi informado da indignação do povo e tratou de entregar a imagem de S. Sebastião numa igreja em São José²⁶⁰.

A resistência rebelde se esvaecia rapidamente. Após uma breve discussão com Adeodato, Eusébio foi morto com um tiro a queima-roupa²⁶¹. A essa época o “imperador” Manoel Rocha não mais estava entre os rebeldes, pois sucumbira às doenças que infestaram os redutos. Líder da rebelião na fase terminal, Adeodato conseguiu sobreviver incógnito nas matas até agosto de 1916, quando foi localizado e preso. Condenado à prisão, foi morto numa tentativa de fuga da cadeia em Florianópolis²⁶².

A partir de janeiro de 1916 a desmobilização das tropas teve início, reduzindo, paulatinamente, a presença do Exército a pequenos destacamentos²⁶³.

Em 20 de outubro de 1916 o acordo demarcando os limites entre os estados do Paraná e Santa Catarina foi homologado. Mal se dissipava o torvelinho dos combates, execuções, roubos e violências a que foram submetidas a população local e a questão do Contestado voltava à tona. Do lado paranaense, o deputado Cleto da Silva iniciou uma sublevação contra o cumprimento da sentença do Supremo Tribunal em favor da criação de um novo estado da federação, contando com o apoio do *Coronel* Fabrício Vieira. Em novembro de 1917, uma nova operação militar tinha início na região²⁶⁴. Agora não eram os devotos de S. João Maria, S. Sebastião e S. José Maria o motivo da mobilização, mas os proclamados defensores da lei e da ordem de outrora.

Os chefes rebeldes ligados ao *Coronel* Henriquinho, por laços de lealdade, contaram com os serviços advocatícios de Henrique Rupp Júnior. Não mais estando à frente da superintendência, Albuquerque retornou a Curitiba para ser assassinado em dezembro de 1917. Henriquinho realizou seu objetivo e assumiu o cargo de superintendente de Curitiba em 1923, justamente o ano da morte de Adeodato²⁶⁵.

²⁶⁰ Lemos, op. cit. p. 75.

²⁶¹ Idem, p. 71 e Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 242.

²⁶² Vinhas de Queiroz, op. cit. p. 244-247 e Assunção, op. cit. p. 445.

²⁶³ Peixoto, op. cit. p. 771.

²⁶⁴ Idem, p. 784-786.

²⁶⁵ Os préstimos do advogado Henrique Rupp Júnior foram exclusivos para o “partido moderado” do movimento rebelde, excluindo-se Adeodato. Paulo P. Machado, op. cit. p. 326-327.

As vozes dos devotos de S. José Maria optaram por silenciar, mas houve quem acreditasse que a guerra predita pelo *monge* não havia começado. Um trecho de uma proclamação atribuída a S. João Maria alertava:

Precisa que a Irmandade saibam que esta guerra santa que é guiada pela minha vontade não é a Guerra de S. Sebastião. A qual ainda falta muitos anos para começar. Esta é a guerra que eu falava a 30 anos passados da liquidação dos limites dos Estados de Santa Catarina e Paraná. Com sabem todos aqueles que tiveram a felicidade de convellsar comigo que sempre disse que havia de vencer Sta. Catarina²⁶⁶.

A Guerra de S. Sebastião marcou gerações, traumatizando a sociedade local. Os descendentes de caboclos, negros e europeus que perderam a vida na guerra testemunham uma época em que a luta de seus antepassados converteu-se em assunto para debates, documentários, filmes, pesquisas e propaganda turística.

Por longos anos o sentimento de insegurança desencorajou vários remanescentes do conflito e seus descendentes a assumirem publicamente a história de suas famílias. Graças ao trabalho de vários pesquisadores, durante décadas, fragmentos dessa memória foram preservados e divulgados, e muitas dessas famílias passaram a contar as suas histórias. Mas, de longa data, inúmeras publicações insistem em apresentar a Guerra de S. Sebastião como um conflito desencadeado em razão da questão de limites entre os estados do Paraná e Santa Catarina, dando publicidade à uma versão que inúmeras pesquisas demonstraram estar equivocada.

Olhando para a história recente da região onde se desenrolou a guerra, conclui-se que a devoção a José Maria perdeu o vigor ao longo dos anos. S. Sebastião retornou para dentro das igrejas e continua a proteger os devotos contra as pestes e as epidemias. Em 20 de janeiro de cada ano, o santo mártir ganha as ruas em muitas comunidades, não mais desempenhando o papel de comandante de um Exército celestial ou encantado. Em contrapartida, o culto a S. João Maria de Agostinho continua inalterado em vários municípios paranaenses e catarinenses, atraindo pessoas de várias tradições culturais a visitarem as grutas, fontes de água, o alto dos morros e os cruzeiros a ele consagrados.

Encantado no morro do Taió, S. João Maria a todos contempla para um dia cumprir a promessa de retornar ao convívio dos justos quando da deflagração da verdadeira Guerra de S. Sebastião.

²⁶⁶ “Proclamação atribuída a João Maria”. Cf. *O Estado*, Florianópolis, edição de 4 de novembro de 1915. Cit. por Monteiro, op. cit. p. 255-257.



Figura 23 – Os caboclos se rendem ao Exército. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro (mês provável) de 1915. Ao fundo, quatro moças vestidas de branco (as “virgens” da santa irmandade). Ao lado das moças encontra-se Henrique Wolland, o “Alemãozinho”, ex-marinheiro e ex-fotógrafo ambulante que aderiu a rebelião. Coleção do autor.



Figura 24 – Caboclos provenientes do reduto de Antônio Tavares. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro de 1915. Coleção do autor.



Figura 25 – O General Setembrino passa as tropas em revista. Canoinhas, Santa Catarina, janeiro de 1915. Coleção do autor.

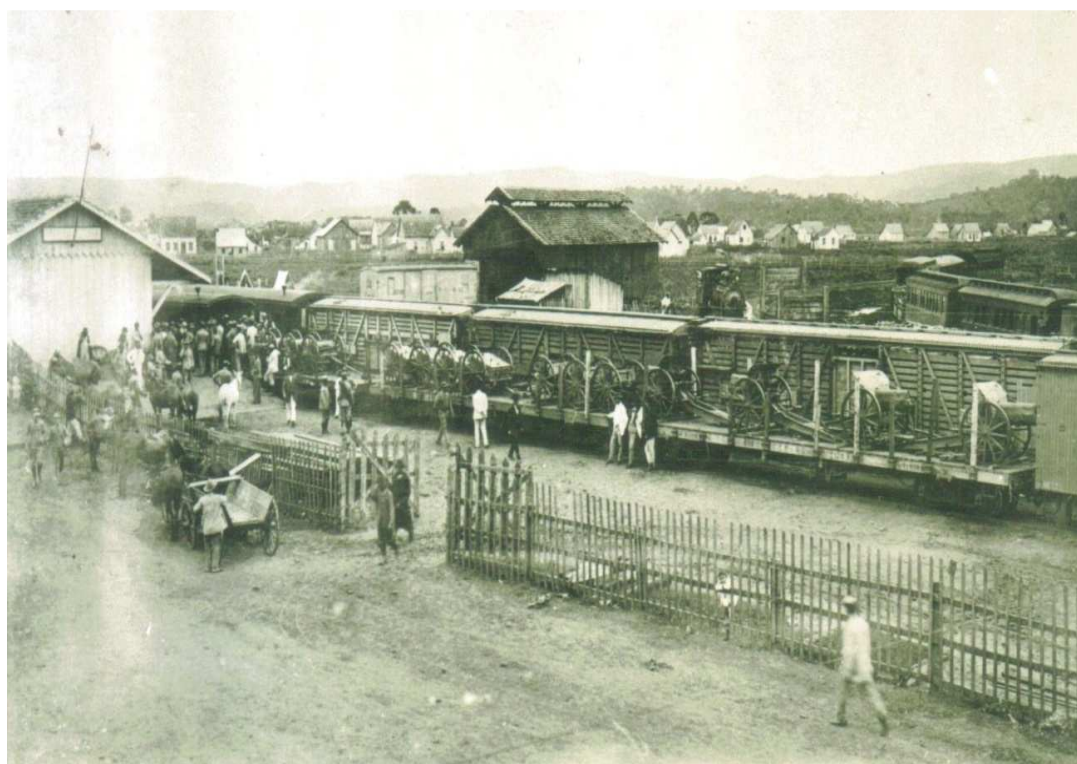


Figura 26 – A artilharia foi empregada maciçamente durante a guerra. União da Vitória, também conhecida como Porto União da Vitória (hoje dividida em Porto União, SC, e União da Vitória, PR), 1915. Coleção do autor.

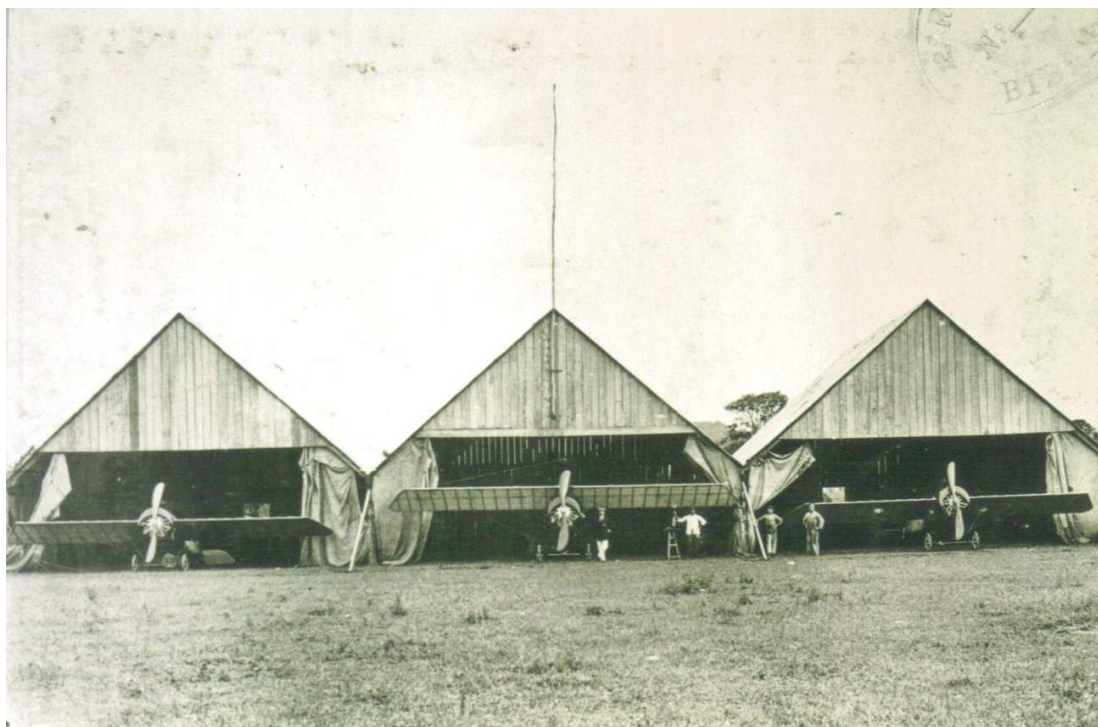


Figura 27 – A aviação militar estreia no Brasil. Porto União da Vitória, janeiro de 1915. Coleção do autor.



Figura 28 – As tropas atravessam o “sertão” do Contestado. Coluna Norte. Local e data desconhecidos (provável: 1915). Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, Centro de Documentação do Exército (C Doc Ex). Coleção do autor.



Figura 29 – Os “pés-redondos” num momento de lazer. Provavelmente tropa do 53º Batalhão de Caçadores, oriunda de Lorena, SP (até 1911 sediado em Maceió/AL). Calmon, 1915. Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, C Doc Ex. Coleção do autor.



Figura 30 – Civis dispostos a arriscar a vida em troca do soldo pago pelo governo, e ansiosos pelos butins de guerra, foram incorporados aos batalhões. Muitos eram, de longa data, capangas dos *coronéis* do Contestado. Ao centro, Salvador Pinheiro “Dente de Ouro”, incorporado ao 54º Batalhão de Caçadores (Florianópolis). Informação: acervo da Biblioteca José Wash Rodrigues, C Doc Ex. Local e data desconhecida (provável: 1915). Coleção do autor.

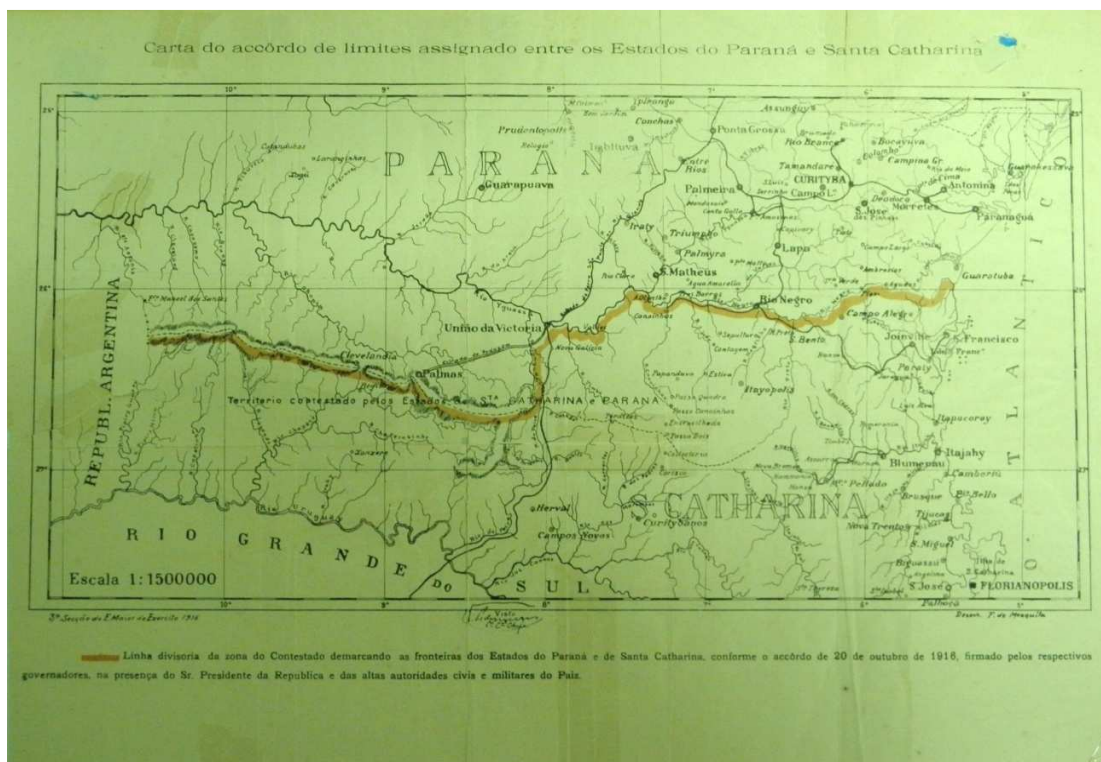


Figura 31 – O acordo de limites. Mapa desenhado por F. de Mesquita. 3ª Seção do Estado-Maior do Exército, 1916. Coleção do autor.

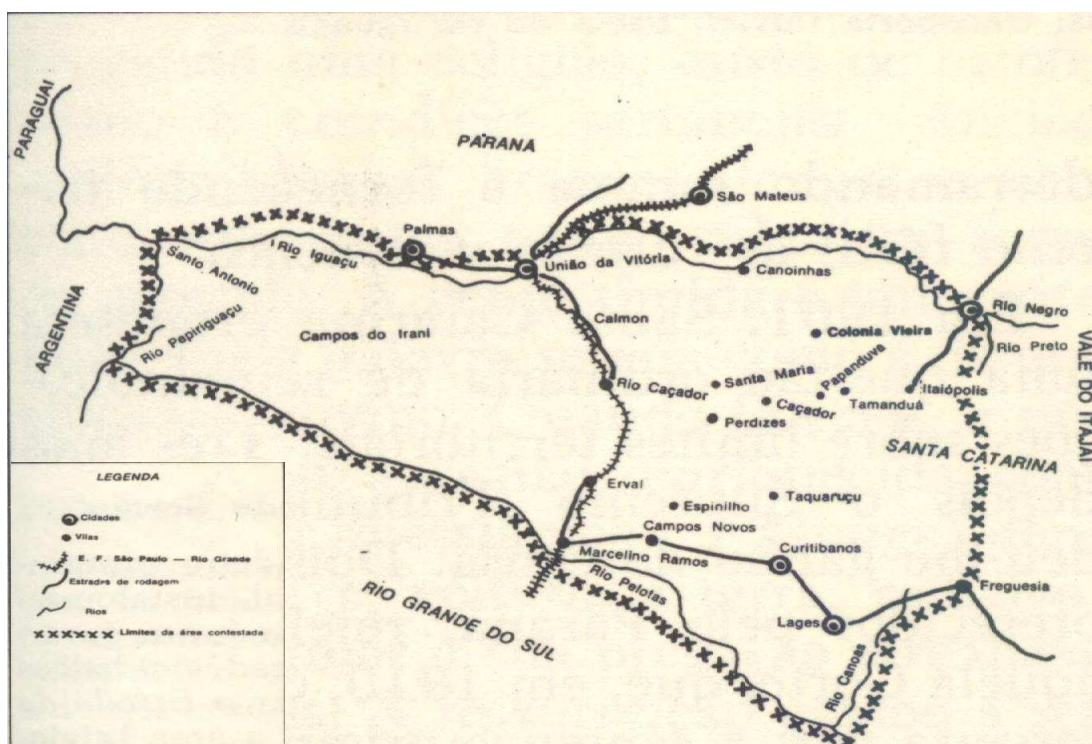


Figura 32 – “Campanha do Contestado: território envolvido”. Cf. BRASIL. Estado-Maior do Exército. *História do Exército brasileiro*. Vol. 2. Brasília: Ministério do Exército, 1972, p. 767. O mapa apresenta incorreção ao indicar nos limites da área contestada povoações há muito pertencentes ao estado de Santa Catarina, a exemplo de Curitiba e Lages, mas oferece um panorama da extensão do conflito, que chegou aos arredores dessa última cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No planalto catarinense, durante a Guerra do Contestado, os rebeldes cultuaram o mártir cristão S. Sebastião de uma forma muito particular, atribuindo ao santo, também chamado de "rei da glória", o comando de um Exército encantado ou celestial, destinado a assegurar a vitória do movimento, restaurar a monarquia e inaugurar um tempo de fartura e felicidade, surgindo a pergunta: quem era o personagem cultuado, o santo do panteão católico ou o rei D. Sebastião?

Da busca por respostas para a possível manifestação do sebastianismo em Santa Catarina, emergiu um olhar atento às crenças, mitos e manifestações da religiosidade de milhares de pessoas que optaram por pegar em armas, motivadas por questões materiais e espirituais, e sobretudo engajadas no movimento por força da fé religiosa.

O primeiro passo da pesquisa foi conhecer o santo. Na lenda de S. Sebastião perceberam-se as clássicas funções desempenhadas pelo mito de um herói salvador em várias culturas, que operaram em sintonia com o ideal cristão da santidade. A vida consagrada a Deus e o sofrimento final do mártir destinam-se a conciliar o devoto com a face cruel da existência. A recompensa que se anuncia não é terrena, mas reservada aos vitoriosos quando ascenderem ao plano divino.

Livrar-se da corrupção da carne seria o único caminho para a salvação da alma. Segundo a hagiografia, Sebastião demonstrou nobreza de caráter e convicção de seguir o caminho dos justos, não se abalando em face das calúnias, tortura e ameaças de morte. O mártir teria persistido no caminho do bom combate, conservando a fé conforme esperado de um campeão da Igreja. O ordenamento moral da sociedade idealizada pelos doutrinadores cristãos foi defendido e validado pela lenda do santo duplamente martirizado.

Para Jacopo de Varazze, o nome de Sebastião encobria o destino glorioso, somente revelado após o cumprimento das terríveis provas que o tornaram apto a assumir o papel que lhe cabia. As funções essenciais do mito do herói salvador encontram-se na narrativa do martírio, ajustados ou suprimidos de acordo com os princípios e valores da religião de dada sociedade, testemunhando que o imaginário da cristandade não é indiferente à função primária da mitologia.

As provas enfrentadas por Sebastião recordam os desafios e o sofrimento a que se submeteram os heróis épicos para alcançar o propósito da sua existência. Não por acaso, encontram-se nas hagiografias fragmentos de narrativas que recordam os obstáculos superados por deuses e semideuses da literatura clássica, revelando a sobrevivência de mitos degradados e símbolos integrantes de tradições religiosas anteriores ao cristianismo.

As hagiografias desempenham nítida função de conto moral-religioso, ancoradas numa história de fundo heroico. S. Sebastião é o herói cristão idealizado para representar os valores da fé religiosa. Os aventados sucessos na carreira militar e a admiração do imperador Diocleciano poderiam ter facultado a Sebastião uma vida materialmente rica. Porém, o soldado optou pela riqueza espiritual oferecida pela Igreja. No cumprimento da etapa final da jornada do herói, o santo enfrentou a desonra (perda do posto), tormentos (flechas e espancamento) e a humilhação (corpo tratado como dejetos), mas perseverou em todas as provas, estando apto a alcançar a suprema glória reservada aos mártires de Cristo. Desonrado pelos pagãos, passou a ser honrado pelos irmãos de fé e recebeu o prêmio de sentar ao lado direito do Pai.

Num intrincado fenômeno de interpenetração de crenças, a legenda de S. Sebastião se adaptou e ganhou novo sentido, atendendo aos anseios dos devotos ao longo dos séculos. Em outras palavras, o herói Sebastião se ajustou às expectativas do público, sendo absorvido pelo imaginário que fundamenta a visão de mundo de uma sociedade. O símbolo (o herói) não se perde, é apropriado e ressignificado, mantendo-se como parte do jogo sagrado indispensável ao bem-estar da comunidade, porque necessário ao ordenamento social. A relação entre o rei Encoberto e o mártir cristão, manifestada em tempos de peste em Portugal, é um exemplo da plasticidade do mito.

Ao nascer, o herdeiro do trono português teria sido aclamado como salvador do reino diante à ameaça castelhana. Batizado com o nome do mártir Sebastião, foi colocado sob a sua proteção. A relação foi se estreitando ao longo dos anos. As procissões do santo invocavam o rei. E os feitos do rei não deixavam, aos olhos dos fiéis, de lembrar o santo. No Brasil, a cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro foi nomeada em homenagem ao rei e posta sob a proteção do santo. Desaparecido o rei, o sebastianismo não promoveu o sincretismo entre o Desejado e o santo. Mas não é infundada a ideia de que alguns fiéis tenham, em determinadas ocasiões, invocado o nome do santo mártir em rogativa do retorno do rei Sebastião. Talvez entre a audiência do sermão que o Pe. Vieira, proferido em 1634, na Bahia, estivessem presentes

sebastianistas ou simpatizantes do movimento dispostos a recepcionarem as palavras do pregador em sintonia com expectativas próprias¹.

Procurou-se demonstrar, nos capítulos que versaram sobre S. João Maria, S. José Maria e o Exército celestial, que o tema do encantado não era de todo desconhecido em Santa Catarina. O mito do rei encoberto foi compartilhado por diversas culturas de matriz portuguesa. Vários são os exemplos. Os reis Artur, Carlos Magno, Barba Roxa e D. Sebastião, ocultos numa ilha, montanha ou reino encantado, retornarão para estabelecer a ordem e a justiça de Deus no mundo. Santos e orixás também se encontram encantados, a exemplo da devoção a Santa da Pedra do movimento sebastianista da Serra do Rodeador e do culto afro-brasileiro aos encantados no Maranhão. No Contestado, o curandeiro José Maria, morto após o confronto com a polícia em Irani, teria subido aos Céus para juntar-se ao Exército celestial.

A resposta plausível para a pergunta que motivou o estudo é a de que, na Guerra de S. Sebastião, o líder do Exército celestial ou encantado foi o santo católico e o não o rei português. Do material consultado não se verificou referência explícita ao rei Encoberto e, reforçando essa consideração, localizou-se no acervo do Museu Histórico Nacional um estandarte empunhado pelos rebeldes onde foi reproduzida a imagem do martírio de S. Sebastião.

Mas essa constatação não pôs término as inquirições, uma vez que não ficou esclarecida as razões do santo ter recebido atributos tão incomuns aqueles verificados na tradição cristã.

Diz que é a guerra santa, que é S. Sebastião que manda²; [...] agora os velhos vão ficar moços, vem a guerra de São Sebastião, vamos ser muito felizes³; Eles não morriam, eles se passavam [...] Depois que José Maria morreu no Irani, ele passou-se para esse Exército Encantado. O comandante desse Exército era São Sebastião. José Maria estava só lá, no Exército; não era comandante⁴.

Mesmo atestando que o nome do mártir era o objeto da devoção, algumas referências externaram a presença de expectativas análogas às observadas na

¹ Antônio Vieira. “Sermão de S. Sebastião” in: *Sermões do Padre Antonio Vieira*. Tomo IX. Lisboa: J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes Editores, 1856, p. 220-234. <<http://books.google.com.br/books>>. 03/2011.

² Demerval Peixoto. *Campanha do Contestado*: episódios e impressões. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916, p. 403 - ver nota de rodapé.

³ Alfredo de O. Lemos. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./, p. 20.

⁴ Depoimento de Antônio Elias. Cit. por Maurício V. de Queiroz. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977, p. 109.

manifestação do sebastianismo no Brasil. O capítulo 2 foi destinado a apresentar o sebastianismo, contribuindo para que o leitor tirasse suas próprias conclusões quando passasse para a leitura da segunda parte deste estudo. No Reino da Pedra Bonita, em Pernambuco, difundiu-se a crença de que “quando D. Sebastião surgisse, as pessoas sacrificadas se eram pretas, voltavam alvas como a lua, imortais, ricas e poderosas; e se eram velhas, vinham moças”⁵. No Contestado, afirmou-se que “Nos combates, os velhos entravam com prazer, pois entre eles era crença arraigada de que ressuscitariam jovens, junto ao *monge* José Maria”⁶. O “imperador” Manoel Alves de Assunção Rocha exultou “Feliz daquele que avistar a cola do cavalo de São Sebastião”⁷. No imaginário dos devotos, S. Sebastião surgiu montado num cavalo, prestes a combater os inimigos da lei de Deus para, enfim, inaugurar um século de prosperidade, fartura e felicidade.

O culto aos santos, as festas em louvor ao Divino Espírito Santo, os Pares de França, S. Sebastião, o rei Carlos Magno, adivinhos, médiuns, símbolos esotéricos, orações de proteção e menções ao Apocalipse de S. João atestam que os habitantes do planalto catarinense conviviam com uma miríade de crenças e expectativas.

O Brasil é a pátria de inúmeras expressões do sagrado. Ao lado das religiões tradicionais, diversas doutrinas espiritualistas prosperam. Os habitantes do planalto tinham uma cultura rica em expressões da religiosidade, e, em muitos pontos, convergente com as crenças da massa da população brasileira. Confrontados por tempos de provação, os devotos de S. Sebastião externaram a fé religiosa com grande entusiasmo, o que causou estranheza aos olhos dos cronistas provenientes dos grandes centros urbanos e afeitos a manifestações mais comedidas da fé.

Os descendentes de portugueses que subiram a serra para fixar suas moradias a quilômetros do litoral levaram na bagagem todo um mosaico cultural. Os povoadores provenientes de várias regiões do país, seguindo os trajetos abertos pelos tropeiros, trouxeram sua fé e celebrações. Quando em minoria na região, europeus de várias matrizes étnicas assimilaram hábitos e costumes dos caboclos, integrando-se à sociedade serrana. A essência que fundamentou o sebastianismo, a crença no advento de um rei-messias salvador, não se diluiu nesse emaranhado cultural, ganhando

⁵ Antonio A. de Souza Leite. “Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella, província de Pernambuco” in: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*. Tomo XI. 217-248. 1904, p. 229.

⁶ Herculano T. de Assunção. *A campanha do Contestado*. Vol. 2. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1918, p. 70.

⁷ Lemos, op. cit. p. 20.

ressignificações e atendendo às expectativas dos devotos de S. Sebastião, S. João Maria e do Divino Espírito Santo. No cerne desse fenômeno de interpenetração de crenças, o profetismo de inspiração bíblica desempenhou papel primordial, condicionando os expectadores a recepcionar um tempo de sofrimento e dores que antecederia o tempo das recompensas destinadas aos justos.

O discurso profético pode soar absurdo aos olhos de uma parcela da sociedade que se identifica com o racionalismo. O profetismo é inerente ao universo mítico-religioso. A fé fundamenta a profecia. Para o crente o mundo é ordenado por Deus, em razão do que a história não é compreendida como passagem do tempo ou da vida dos homens, mas tempo em que se cumprem as leis inflexíveis do Criador. Para parcela significativa das pessoas recolhidas a uma visão religiosa da vida, não há eventualidade, mas determinismo no movimento do cosmos. Não são poucas as pessoas que admitem que a vida dos seres humanos, a história das civilizações, do humilde lavrador ao rei, enfim, todos e tudo seguem na direção e no sentido dados pelo Todo Poderoso. Por excelência, o dom da profecia é emanado de Deus. Ele (o Senhor) pode decidir tirar a humanidade da ignorância e escolher para esse desígnio quem melhor Lhe aprouver, em nada importando o juízo dos homens. A profecia é sustentada pela fé e a fé não se reporta a uma quimera, mas à confiança em Deus. Trata-se de uma revelação divina e a aceitação desse acontecimento é puro ato de fé.

Para o devoto, a confiança em Deus e no enunciando profético não implica fuga da realidade. Aqui se encontra o ponto mais significativo da legenda de S. Sebastião no Contestado. O contexto histórico ditou as necessidades e os desejos do intérprete das profecias atribuídas aos *monges* José Maria e S. João Maria. E a política não foi adversária da religiosidade. O símbolo religioso se ajustou às expectativas, aos ideais e aos valores dos membros da comunidade cabocla, atribuindo à profecia a coerência essencial à sua aceitação. Mas não se trata de um ajuste abrupto. É necessário coerência e sentido. O discurso religioso, e por consequência o profético, é maleável, ajustando-se ao contexto histórico-social. Pode-se dizer que o aqui e o agora ditam a sobrevivência de um vaticínio, e, esse poder, assenta-se numa linguagem simbólica que percorre os séculos, que constitui e informa sobre o imaginário cristão. A palavra profética sobrevive e permanece atual, atendendo as necessidades de quem se identifica com um discurso que lhe é familiar.

Observar o percurso do mito do herói salvador (o rei, o messias, o mártir) pode destacar algo de incoerente, de contrário à razão. Mas tal compreensão é mera manifestação do deslocamento do observador em relação ao contexto de uma época e à mentalidade de uma pessoa ou comunidade. O jogo de palavras do discurso profético, pleno de sutilezas e fabulações, sustenta o mito de acordo com uma “racionalidade” e “lógica” próprias do imaginário. A profecia não tem significado em si mesma, pois ela só encontra sentido no intérprete que nela reconhece uma verdade ou possibilidade, desde que em acordo com a sua fé.

Sejam nobres ou plebeus, senhores ou escravos, *coronéis* ou peões, o mito do herói salvador está apto a atender a todos. Profetas letrados ou candidatos a uma espécie de profetismo lírico, pouco importa, o sucesso da pregação pode ser alcançado desde que esses personagens discorram sobre temas que tenham receptividade na plateia escolhida para ouvir os vaticínios. Em Portugal, a restauração do trono mobilizou os sebastianistas. Em Pernambuco, tudo aponta para um rei transmutado em provedor de bens e transformador da condição social dos fiéis. Em Santa Catarina, o mártir S. Sebastião foi encarregado de promover a mudança que inauguraria outro século. O mito é, em essência, o mesmo, transfigurando-se em sintonia com o contexto histórico e a cultura da sociedade que o recebe, dando mostras da sua perseverança ao longo dos séculos.

Hodiernamente, não é possível afirmar que a devoção a S. Sebastião, em Santa Catarina, o relaciona a um Exército, e o material consultado indicou que o culto a José Maria desapareceu. Há argumentos que apontam para o fato de que os massacres promovidos pelas forças de repressão, mesmo após debelada a insurreição, e um sentimento de medo que acompanhou os sobreviventes, calou antigas crenças.

Mas, demonstrando a persistência dos mitos, fragmentos das crenças manifestadas durante os anos de guerra ainda perduram. O exemplo mais vívido é a devoção a S. João Maria. Ainda hoje há devotos que comentam não ser infundada a crença de que o tão estimado santo e profeta está encantado no morro do Taió, local situado entre os municípios de Curitiba e Rio do Sul, e que o seu regresso é aguardado para os momentos de calamidade.

As considerações finais da tese apontam para possibilidades, conscientes de que muitas são as perguntas sobre um tema tão intrigante. Creio que a resposta para a questão que fundamentou a tese (*são* ou *dom* Sebastião?) se encontra na percepção de

que o patrimônio espiritual de uma sociedade tende a se readaptar para sobreviver. Mesmo diante dos obstáculos geográficos e das distâncias temporais, o intercâmbio entre culturas, e a interpenetração de crenças, mitos e símbolos, são percebidos como uma constante na história das sociedades, dando testemunho da persistência desse patrimônio imaterial no tempo de longa duração.

A essência que fundamentou o sebastianismo, a expectativa do advento de um rei-messias salvador, não se diluiu nesse emaranhado cultural, mas, fruto de um intrincado fenômeno de associação de crenças, ganhou ressignificações, ajustando-se para atender às expectativas dos devotos de S. João Maria e do Divino Espírito Santo. No Contestado, a devoção a S. Sebastião, o lendário capitão romano convertido em protetor contra a peste, sofreu um fenômeno de reelaboração, no qual o santo foi apresentado sob uma outra roupagem, mais condizente com as expectativas de milhares de devotos que pegaram em armas num movimento de rebeldia social.

FONTES

Arquivo Histórico do Exército (AHEx) – Rio de Janeiro/RJ

Atas de inspeção de saúde (caixa nº 5539).

Autos de perguntas¹ (caixas nº 5532 e 5542) de:

1. Affonso Gama (Canoinhas, 22/10/1914, 39 f.).
2. Alberto Constantino (União da Vitória, 02/10/1914, 2 f.).
3. Albino Lourenço Gomes (Rio Negro, 04/02/1915, 3 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; idem, 05/02/1915, 2 f. e idem, 05/02/1915, 3 f.).
4. André Pazdioza/Paglioza (natural da Áustria; Canoinhas, 24/10/1914, 5 f.).
5. Aniceto Posa/Rosa (Canoinhas, 24/10/1914, 2 f.).
6. Antonio Fernandes de Oliveira (Canoinhas, 21/10/1914, 3 f.).
7. Antonio Gaspar de Miranda (Rio Negro, 04/02/1915, 4 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; e idem, 05/02/1915, 5 f.).
8. Antonio Geraldo Pires (Canoinhas, 28/08/1914, 4 f.; e idem, 12/10/1914, incompleto).
9. Antonio Martins dos Santos (Rio Negro, 04/02/1915, 3 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; idem, 04/02/1915 e idem, 05/02/1915, 3 f.).
10. Benedicta da Silva Quadros (União da Vitória, 02/10/1914, 1 f.).
11. Brazilia Peletti (União da Vitória, 24/10/1914, 5f.).
12. Carmilha Simôa Chaves (Poço Preto, 03/04/1915, 9 f.).
13. Domazia de Oliveira (União da Vitória, 24/10/1914, 5 f.).
14. Estephanio Scedeloski (União da Vitória, 08/12/1914, 7 f.).
15. Estephanio Zobloski (União da Vitória, 18/12/1914, 5 f.).
16. Eusebio Henrique de Mello (Rio Negro, 04/02/1915, 3 f., depoimento inserido em inquérito, total de 21 f.)
17. Francisca Maria da Silveira (Poço Preto, 03/04/1915, 9 f.).
18. Francisca Simôa de Lima (Canoinhas, 03/03/1915, 3 f. - viúva do líder rebelde Venuto Bahiano).
19. Francisco Hieck (Rio Negro, 04/02/1915, 2 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; e idem, 05/02/1915, 3 f., e idem, 5 fev. 1915, 2 f.).
20. Francisco Majesky (Canoinhas, 18/12/1914, 8 f. - faltam páginas).
21. Francisco Thomaz (Canoinhas, 21/10/1914, 4 f. e idem, 28/10/1914, 3 f.).
22. Geronima Candida do Nascimento (União da Vitória, 27/12/1914, 10 f.).
23. Gregório Chevuchuke (natural da Polônia; Canoinhas, 21/10/1914, 4 f.).
24. Gregório Chewlig (natural da Áustria; Canoinhas, 02/10/1914, 3 f.).

¹ Quando não especificado, considerar a documentação como manuscrita.

25. Guilherme Romais (Canoinhas, acareação com Aniceto Rosa, Ignacio Protasceski, Francisco Thomaz e Gregório Chewlig, 31/10/1914, 5 f.; há outra cópia manuscrita do mesmo documento, acrescida de carta de Guilherme Romais, 7 f.).
26. Ignácio Protachisk/Protasceski (Canoinhas, 24/10/1914, 4 f.).
27. Innocencio Manoel de Mattos (Canoinhas, 23/10/1914, 4 f. e idem, 24/10/1914, 6 f.).
28. João Ferreira de Oliveira (União da Vitória, 24/10/1914, 5f.).
29. Jorge Pires do Prado (Poço Preto, 03/04/1915, 9 f.).
30. José Ribeiro da Costa (Poço Preto, 03/04/1915, 9 f.).
31. José Tavares Freire (Canoinhas, 18/10/1914, 7 f., e idem, 19/10/1914, 4 f.).
32. Manoel Alves de Quadros (Local? 20/03/1915, 4 f.).
33. Manoel da Silva Quadros (União da Vitória, 02/10/1914, 2 f. ilegível).
34. Manoel Faustino de Lara (União da Vitória, 12/10/1914, 3 f.).
35. Manoel Franco Baptista (Rio Negro, 04/02/1915, 2 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; idem, 05/02/1915, 2 f. e idem, 05/02/1915, 3 f.).
36. Manoel Joaquim de Araujo (Rio das Antas, 15/11/1914, 9 f.).
37. Manoel Libório (português; Canoinhas, 24/10/1914, 9 f.).
38. Manoel Lourenço de Andrade (Tapera, 23/02/1915, 3 f.).
39. Manoel Lourenço Gomes, alcunha Manoel Sebastião (Rio Negro, 04/02/1915, 4 f., inserido em inquérito, total de 21 f. e idem, 05/02/1915, 5 f.).
40. Manoel Nunes de Lima (Rio Negro, 04/02/1915, 3 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; idem, 05/02/1915, 3 f. e idem, 05/02/1915, 2 f.).
41. Manuel Flor (Canoinhas, 19/01/1915, 8 f.).
42. Marcellino Alves de Miranda (Rio Negro, 04/02/1915, 2 f., inserido em inquérito, total de 21 f.; idem, 05/02/1915, 2 f. e idem, 05/02/1915, 2 f.).
43. Maria dos Santos (Corisco, 25/01/1915, 6 f.).
44. Pedro Zakalugeno (Canoinhas, 26/12/1914, 4 f./datilografado).
45. Raphael Theodoro do Valle (Corisco, 25/01/1915, 6 f.).
46. Roberto Elkel (Canoinhas, 22/10/1914, 39 f.).
47. Salvador Roque José Borges (União da Vitória, 24/10/1914, 5 f.).
48. Sebastião Gonçalves Padilha (União da Vitória, 28/11/1914, 8 f.).
49. Severo Ribeiro de Lara (União da Vitória, 12 out. 1914, incompleto).
50. Simão Meirelles Prestes (Local? 20/03/1915, 4 f.).
51. Timotheo Telles de Souza (União da Vitória, 27/12/1914, 10 f.).

Boletins dos comandos em operação (caixa nº 5546 e 5547).

“Columna do Sul. Segundo destacamento de ataque ao reducto de Santa Maria, em 2 de Março de 1915”, manuscrito, 8 f. (avulso).

“Columna do Sul. Parte do combate de Santa Maria, ocorrido no dia 8 de fevereiro de 1915”, datilografado, datado de 10/02/1915, assinado pelo Coronel Francisco Raul d’Estillac Leal, comandante da Coluna Sul, 7 f. (avulso).

“Columna Norte. Columna de ataque ao reducto de Santa Maria. Parte de combate. Villa de Canoinhas, 20 de Abril de 1915”, datilografado, assinado pelo Capitão Tertuliano de Albuquerque Potyguara, 11 f. (avulso).

Corpos de delito (caixa nº 5539).

Correspondências oficiais (caixa nº 5535).

Documentos administrativos sobre transferência de numerário e ajustes de contas (caixa nº 5534).

Dossiê sobre a morte do Capitão Kirk, aviador (caixa nº 5542).

Exames cadavéricos (caixa nº 5539).

“Fé de ofício” (folhas de registros funcionais) do Capitão João Teixeira de Mattos Costa, de 1889 a 1914, manuscrito, 54 f. (avulso).

Idem, transcrição das folhas de registros funcionais do Capitão Mattos Costa, datilografado, certificado pelo Tenente Coronel Fernando Lopes da Costa, 13 f. (avulso).

Inquérito sobre a morte do Capitão Mattos Costa, peça datada de 21/09/1914, 27 f. (caixa nº 5532).

Inquéritos, diversos assuntos (caixa nº 5532).

Lista com a composição das colunas em operação (caixa nº 5537).

Ofícios recebidos (caixa nº 5542).

Ordens de operações (caixa nº 5537).

Ordens do dia (caixas nº 5531-A, 5531-B, 5533 e 5538).

“Parte de ataque ao reducto de Santa Maria levado à efeito no dia 2 de Março do corrente anno [1915]”, original datilografado, assinado pelo Coronel Francisco Raul d’Estillac Leal, comandante da Coluna Sul, 3 f. (avulso).

Partes (relatórios) de reconhecimento e de combate (caixa nº 5536, 5537 e 5542).

Radiogramas (caixa nº 5535).

Relação dos civis integrantes dos piquetes. O título da folha que envolve o volume é “civis apresentados as colunas” (caixa nº 5542).

Relatório sobre a marcha da Coluna Norte (caixa nº 5542).

Relatórios diversos assuntos (caixa nº 5539).

Telegramas (caixa nº 5531-B, 5540, 5541, 5543, 5544 e 5545).

Texto sobre a questão de limites entre Paraná e Santa Catarina, /s.a./ e /s.d./, (caixa nº 5542).

Texto sobre o Estado das Missões (1917), (caixa nº 5542).

Biblioteca Digital Brasileira – São Paulo/SP

<<http://www.brasiliana.usp.br/>>

CARDIM, Fernão. *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, S. Paulo, desde o anno de 1583 ao de 1590, indo por visitador o P. Christovam de Gouvea escripta em duas Cartas ao P. Provincial em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1847.

Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta, S. J. (1554-1594). Publicações da Academia Brasileira II – História - Cartas Jesuítas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

FRANCO, Antonio. *Vida do admirável padre José de Anchieta, taumaturgo do novo mundo*. Rio de Janeiro: João Lopes da Cunha Editor, 1898.

VASCONCELLOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. Vol. 2. Lisboa: Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865.

Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro/RJ

CERQUEIRA, Alves. *A jornada de Taquaruçu – feito guerreiro: contribuição ao estudo da história militar do Brasil*. Rio de Janeiro: /s.ed./, 1936.

SALVADOR, Vicente do. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

Biblioteca e Arquivo da Câmara dos Deputados – Brasília/DF

BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 16 a 31 de outubro de 1912. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1914.

_____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 30 de setembro de 1914. Vol. VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.

- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 13 a 30 de novembro de 1914. Vol. X. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 10 de dezembro de 1914. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 11 a 19 de dezembro de 1914. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 20 a 16 de dezembro de 1914. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 27 a 31 de dezembro de 1914. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 13 de novembro de 1915. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 27 de abril a 31 de maio de 1916. Vol. I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 16 de junho de 1916. Vol. II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 17 a 30 de junho de 1916. Vol. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 13 de julho de 1916. Vol. IV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 16 de agosto de 1916. Vol. VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 17 a 31 de agosto de 1916. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 19 a 30 de setembro de 1916. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 2 a 17 de outubro de 1916. Vol. X. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 18 a 31 de outubro de 1916. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 1º a 21 de novembro de 1916. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.
- _____. Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Seções de 22 a 30 de novembro de 1916. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

Centro de Documentação do Exército (C Doc Ex) – Brasília/DF²

A defesa nacional. Rio de Janeiro. Edições consultadas, onde constam informações relacionadas à Campanha Militar do Contestado:

- 10/10/1914, n. 13, ano II.
- 10/01/1915, n. 16, ano II.
- 10/02/1915, n. 17, ano II.
- 10/03/1915, n. 18, ano II.
- 10/04/1915, n. 19, ano II.
- 10/05/1915, n. 20, ano II.
- 10/06/1915, n. 21, ano II.
- 10/07/1915, n. 22, ano II.
- 10/08/1915, n. 23, ano II.
- 10/09/1915, n. 24, ano II.
- 10/10/1915, n. 25, ano III.
- 10/11/1915, n. 26, ano III.
- 10/12/1915, n. 27, ano III.
- 10/04/1916, n. 31, ano III.
- 10/11/1916, n. 38, ano IV.
- 10/08/1917, n. 47, ano IV.

ASSUNÇÃO, Herculano Teixeira de. *A campanha do Contestado*. Vol. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1917.

_____. *A campanha do Contestado*. Vol. 2. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 1918.

BRASIL. Centro de Documentação do Exército. *Campanhas externas e internas (1773-1966): unidades participantes*. /S.d./, 54 f.

² O Centro de Documentação do Exército foi desativado em 30 de abril de 2012. O acervo aqui listado foi recolhido ao Arquivo Histórico do Exército (Rio de Janeiro/RJ) ainda no ano de 2012.

- _____. Escola de Comando e Estado-Maior do Exército. *Guerras insurrecionais no Brasil: Canudos e o Contestado*. Rio de Janeiro, 1987.
- _____. Estado-Maior do Exército. *História do Exército brasileiro*. Vol. 2. Brasília: Ministério do Exército, 1972.
- _____. Estado-Maior do Exército. *Pesquisa e relatório sobre as características do combatente na campanha do Contestado*. 5 vol. Rio de Janeiro, 1963.
- _____. Ministério da Guerra. *Boletim Mensal do Estado-Maior do Exército*, vol. 11, n. 1, janeiro. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1916.
- _____. Ministério da Guerra. *Relatório apresentado ao presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo General de Divisão José Caetano de Faria Ministro de Estado da Guerra em maio de 1915*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1915.
- _____. Ministério da Guerra. *Relatório apresentado ao presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo General de Divisão José Caetano de Faria Ministro de Estado da Guerra em maio de 1916*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1916.
- CARVALHO, Fernando Setembrino de. *Conferência realizada no Clube Militar na noite de 3 de junho de 1916*. Rio de Janeiro: Clube Militar, 1916.
- COSTA, Francisco A. P. “Folk-lore pernambucano” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXX, parte II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.
- FONTES, Arivaldo. “O general Potyguara” in: *Revista do Clube Militar*. Rio de Janeiro, 184ª ed., ano 45, 46-47. Abril de 1971.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. “Kirk. Súmula Biográfica”, 7 f., /s.d./ in: *Pasta Patrono da Aviação do Exército*.
- PEIXOTO, Demerval [pseudônimo Crivelaro Marcial]. *Campanha do Contestado: episódios e impressões*. Edição do autor. 3 vols. Rio de Janeiro, 1916.
- _____. “Síntese biográfica de Demerval Peixoto”, 2 f., /s.d./ in: *Pasta General Demerval Peixoto*.
- PEREIRA, João. “Uma página da campanha do Contestado” in: *Revista Militar Brasileira*. Rio de Janeiro, vol. 25, 59-76. 1954.
- PREDROSA, José F. de Maya. “Canudos e Contestado” in: *Revista do IGHMB*. Estado da Guanabara, vol. 45, n. 58, 2º semestre, 155-171. 1969.
- QUEIROZ, Themistocles C. de. “Carta do 2º Sargento Themistocles Cavalcanti de Queiroz, integrante da coluna de ataque ao reduto de Santa Maria”, 17 de junho de 1915, datilografada e adicionada de notas posteriores a redação original, 7 f. in: *Pasta General Cavalcanti de Queiroz*.

_____. “A luta no Contestado” in: *Revista do Clube Militar*, n. 152, ano XXXI. Rio de Janeiro, 196(?).

Museu Histórico Nacional (MHN) – Rio de Janeiro/RJ

MUSEU HISTÓRICO NACIONAL. *Anais do Museu Histórico Nacional*. Vol. VIII. Rio de Janeiro, 1947-1957.

Senado Federal (Biblioteca Acadêmico Luiz Viana Filho) – Brasília/DF

BRASIL. Congresso Nacional. *Anais do Senado Federal*. Seção de 15 de junho de 1874. Vol. 1. <<http://www.senado.gov.br/anais/pesquisa/edita.asp?Periodo=4&Ano=1874&Livro=1&Tipo=9&Pagina=261>>. 05/2011.

_____. Congresso Nacional. *Anais do Senado Federal*. Seções de 18 de abril a 31 de maio de 1915. Vol. II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.

_____. Congresso Nacional. *Anais do Senado Federal*. Seções de 1º a 30 de julho de 1915. Vol. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.

LEITE, Antonio Attico de Souza. “Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella, província de Pernambuco” in: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*. Tomo XI. 217-248. 1904.

Outras fontes impressas

CARVALHO, Fernando Setembrino de. *Relatório apresentado ao general José Caetano de Faria, Ministro da Guerra, pelo comandante das forças em operações na guerra do Contestado*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1915.

Historia do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França, traduzida do castelhano em portuguez, com mais elegancia para a nossa lingua, por Jeronimo Moreira de Carvalho, medico do Partido da Universidade de Coimbra, dos Exercitos da Provincia do Alem-Tejo e Fysico-Mór da gente de guerra do reino do Algarve. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1863.

Historia do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França, augmentada com a noticia circumstancial das estaturas, e fisionomias do imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França. Lisboa: Typographia de Mathias Joze Marques da Silva, 1864.

História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França. São Paulo: Livraria Fittipaldi Editora, /s.d./.

- LEMOS, Alfredo de Oliveira. *A história dos fanáticos de Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos – 1913/1916*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Pe. Berthier, /s.d./.
- MIRANDA, Alcibíades. *Contestado*. Curitiba: Lítero-Técnica, 1987.
- RIBEIRO, Eloir Douglas. *Cinquentenário de Porto União. Coletânea*. Uniporto Gráfica e Editora, 1967.
- ROSA FILHO, João Alves da. *Campanha do Contestado*. Edição da Associação da Polícia Militar do Paraná. Vol. II, /s.d./.
- SILVA, Cleto da. *Acordo Paraná-Santa Catarina ou o Contestado diante das carabinas*. Curitiba: Papelaria Globo, 1920.
- _____. *Apontamentos históricos de União da Vitória (1769-1933)*. União da Vitória: Edição do Autor, 1933.
- SINZIG, Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1939.
- SOARES, José O. Pinto. *Apontamentos para a história: o Contestado*. Porto Alegre: Oficinas gráficas da Escola de Engenharia de Porto Alegre, 1920.
- _____. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.
- STULZER, Aurélio. *A guerra dos fanáticos: a contribuição dos franciscanos*. Vila Velha; Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BIBLIOGRAFIA

O Contestado, o sebastianismo e S. Sebastião

- AFONSO, Eduardo J. *O Contestado*. São Paulo: Ática, 1994.
- AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Editora UFSC, 2001.
- AZEVEDO, João Lúcio. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947.
- BALHANA, Altiva Pilatti. MACHADO, Brasil Pinheiro. WESTPHALEN, Cecília Maria. *História do Paraná*. Vol. 1. Curitiba: Editora Grafipar, 1969.
- BARONI, Pio. *São Sebastião: mártir*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1940.
- BASACCHI, Mario. *São Sebastião: novena biográfica*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BATTELLI, Guido. *La leggenda di S. Sebastiano: volgarizzamento inedito*. Firenzi: Giulio Giannini & Figlio, 1921.
- BEBBER, Guerino (org.). *Lendas caboclas do Contestado*. Caçador: Prefeitura Municipal de Caçador, 1989.
- BERNARDET, Jean-Claude. *Guerra no Contestado*. São Paulo: Global Editora, 1979.
- BETTENCOURT, Estevão. “Canonização dos santos” in: *Revista Pergunte e Responderemos*, Rio de Janeiro, n. 13. 1959.
- BRAGA, Pedro. *O touro encantado da Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- BROD, Benno S. J. *Os Messianismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1974.
- BURKE, Peter. “A Cavalaria no Novo Mundo” in: *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. P. 195-211.
- CABRAL, Flávio José Gomes. *Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador – Pernambuco, 1820*. São Paulo: Annablume, 2004.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. “A Guerra dos Fanáticos” in: _____. *Santa Catarina: história – evolução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. P. 377-438.
- _____. *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Editora Nacional, 1960.

- _____. *A campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- CADERNOS DA CULTURA CATARINENSE. Ano I. Julho-setembro. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1984.
- CAMPOS, José F. *São Sebastião: novena biográfica*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CARVALHO, Ernando Alves de. *História do Reino Encantado da Pedra Bonita*. Recife: Coqueiro, /s.d./.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: Livraria e Editora José Olympio, 1953.
- _____. *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1985.
- CAVALCANTI, Walter Tenório. *Guerra do Contestado: verdade histórica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.
- COSTA, Licurgo. *Um cambalacho político: a verdade sobre o “acordo” de limites Paraná - Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli, 1987.
- D’ANNUNZIO, Gabriele. *Martirio di san Sebastiano*. Milano: Fratelli Treves, 1911.
- _____. *Le martyre de saint Sebastien*. Paris: Chez Calmann-Lévy Editeurs, 1911.
- DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O desmoroamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1986.
- DIACON, Todd A. *Millenarian vision, capitalist reality: Brazil’s Contestado rebellion, 1912-1916*. Durham: Duke University Press, 1991.
- DILL, Teresa Machado da Silva. *Contestado: historiografia e literatura (1980-2001)*. Passo Fundo: UPF Editora, 2004.
- DONATO, Hernâni. *Dicionário das batalhas brasileiras*. São Paulo: IBRASA, 1996.
- EHLKE, Cyro. *A Conquista do Planalto Catarinense*. Rio de Janeiro: Editora Laudes/UDESC, 1973.
- ESPIG, Márcia Janete. MACHADO, Paulo Pinheiro (org). *A guerra santa revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Editora UFSC, 2008.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Florianópolis: Editora UFSC. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1995.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e luta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

- FAGUNDES, Antonio Augusto. *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992.
- FELIPPE, Euclides José. *O último jagunço: folclore na história da Guerra do Contestado*. Curitiba: Universidade do Contestado, 1995.
- FERNANDES, Mamede A. *São Sebastião: novena*. São Paulo: Paulus, 1984.
- FORTES, Telmo. *Glória até o fim: espionagem militar na guerra do Contestado*. Florianópolis: Insular, 1998.
- FUNDAÇÃO CATARINENSE DE CULTURA. *A questão do Contestado*. Florianópolis: Editora Index, 1986.
- GALLO, Ivone Cecília D'Ávila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- GERSON, Brasil. *Pequena história dos fanáticos do Contestado*. Rio de Janeiro: MEC, 1955.
- GODOY, Marcio Honorio de. *Dom Sebastião no Brasil: fatos da cultura e da comunicação em tempo/espaço*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- GORNISKI, Aramis. *O Monge*. Lapa: Editora e Gráfica Nossa Senhora Aparecida, 2003.
- Grande Enciclopédia Delta Larousse - GEDL*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Delta, 1973.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XV e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O sonho da salvação: 1580-1600*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. "A Cidade do Paraíso Terrestre – O movimento sebastianista da Serra do Rodeador, Pernambuco, na primeira metade do século XIX" in: ALMEIDA, Angela Mendes et alii. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: FAPERJ; MAUAD, 2001. P. 243-260.
- _____. "Dom Sebastião e a cidade do paraíso celeste: um estudo sobre o movimento da serra do Rodeador, Pernambuco, primeira metade do século XIX" in: MUSUMECI, Leonarda. *Antes do fim do mundo: milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. P. 58-78.
- KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil – Províncias do Norte*. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora da USP, 1972.
- _____. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil – Rio de Janeiro e província de São Paulo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, /s.d./.

- LEMOS, Zélia de Andrade. *Curitibanos na história do Contestado*. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1977.
- LOBATO, Gervasio. *História de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Empresa Litteraria de Lisboa, /s.d./.
- LUZ, Aujor Ávila da. *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.
- MACCA, Marcelo. VILELA DE ALMEIDA, Andréa. *São Sebastião: protetor contra as guerras e epidemias*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- McCANN, Frank D. “O Contestado: causas socioeconômicas da rebelião” in: *Soldados da Pátria: história do Exército Brasileiro (1889-1937)*. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2009.
- MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: HUCITEC, 2003.
- MIRANDA, Heloísa P. Hübbe de. *Travessias pelo sertão Contestado*. Florianópolis: Editora da UDESC, 2000.
- MOCELLIN, Renato. *Os guerrilheiros do Contestado*. São Paulo: Editora do Brasil, 1989.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- _____. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e o Contestado” in: FAUSTO, Boris (org.). *Sociedade e instituições – o Brasil Republicano*. Vol. 2, tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997. História Geral da Civilização Brasileira. P. 39-92.
- MOURA, Aureliano Pinto. *Contestado: a guerra cabocla*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2003.
- OLIVEIRA NETO, Godofredo de. *O bruxo do Contestado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- PRADI, Cirila de Menezes. *Chica-pelega do Taquaruçu*. Florianópolis: IOESC, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.
- _____. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2003.

- REGO, José Lins do. *Pedra Bonita*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- ROSA, Flávio. *Festa temporana em louvor a São Sebastião no pedaço mineiro*. Ribeirão Preto: São Francisco Gráfica e Editora, 2004.
- SACHET, Celestino. SACHET, Sérgio. *O Contestado*. Florianópolis: Século Catarinense, 2001.
- SASSI, Guido Wilmar. *Geração do deserto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- SCHÜLER, Donaldo. *Império caboclo*. Florianópolis: Editora da UFSC; Porto Alegre: Editora Movimento, 2005.
- SCHÜLER SOBRINHO, Octacílio. *Taipas: origem do homem do Contestado*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.
- SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora UFSC, 1997.
- SERRÃO, Joel (org.). "Sebastianismo" in: _____. *Dicionário de História de Portugal*. Vol. V. Porto: Editora Figueirinhas, 1984.
- SOARES, Doralécio. *Folclore brasileiro. Santa Catarina*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979.
- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'a Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.
- THOMÉ, Nilson. *A aviação no Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, /s.d./.
- _____. *A revolução xucra do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, /s.d./.
- _____. *Trem de ferro: história da ferrovia no Contestado*. Caçador: Imprensa Universal Ltda., 1980.
- _____. *São João Maria na história do Contestado*. Caçador: Universidade do Contestado, 1997.
- _____. *Os iluminados: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado*. Florianópolis: Editora Insular, 1999.
- _____. *A política no Contestado: do curral da fazenda ao pátio da fábrica*. Caçador: Universidade do Contestado; Museu do Contestado, 2002.
- _____. *Uma nova história para o Contestado*. Caçador: Universidade de Caçador; Museu do Contestado, 2004.
- TONON, Eloy. *Ecos do Contestado: rebeldia sertaneja*. Palmas: Kaigang, 2002.

- TRIERWEILER, Evaldo. *Odisséia no Contestado*. Blumenau: Editora Gráfica 43, /s.d./.
- VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.
- VALENTE, Waldemar. *Misticismo e região: aspectos do sebastianismo nordestino*. Recife: Editora Asa Pernambuco, 1986.
- VALENTINI, José Delmir. *Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. Caçador: Universidade do Contestado, 2003.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELLOS, A. Sanford de. *Chica pelega: a guerreira de Taquaruçu*. Florianópolis: Insular, 2000.
- VIEIRA, Antônio. “Sermão de S. Sebastião” in: *Sermões do Padre Antonio Vieira*. Tomo IX. Lisboa: J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes Editores, 1856. P. 220-234. <<http://books.google.com.br/books>>. 03/2011.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. São Paulo: Editora Ática, 1977.
- ZÚQUETE, Eduardo Martins. *Nobreza de Portugal*. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1960.

Bibliografia geral

- ALENCAR, José M. de. *O Gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- ALMEIDA, Ângela Mendes de. ZILLY, Berthold. LIMA, Eli Napoleão de (org.). *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: FAPERJ; MAUAD, 2001.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARIÈS, Philippe. “A história das mentalidades” in: LE GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. P. 153-176.
- AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Editora Vozes. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.
- AZEVEDO, Antonio C. do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

- BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- BENÍCIO, Manoel. *O rei dos jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos*. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal, 1997.
- Bíblia de referência Thompson*. São Paulo: Editora Vida, 2000.
- BLACKBURN, Simon. “Fé” in: *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005.
- BORGEAUD, Philippe. *Exercícios de mitologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente, 1974.
- BURKE, Peter. *A escrita da história*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- _____. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. *Tu és isso*. São Paulo: Madras Editora, 2003.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

- _____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 2010.
- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.
- CARVALHO, José Murilo. “Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual” in: *Pontos e bordados: escritos da história política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. P. 130-153.
- CARVALHO, Adelmo de. *Pirenópolis: coletânea 1727-2000*. Pirenópolis: Edição do Autor, /s.d./.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990.
- CHEVALIER, Jean et al. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- _____. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CORREIA, João D. Pinto. *Os romances carolíngios da tradição oral portuguesa*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994.
- COURTOIS, Stéphane et al. *O livro negro do Comunismo: crimes, terror e repressão*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil/Biblioteca do Exército Editora, 2000.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Ediouro, 2009.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- _____. *Antônio Conselheiro: o beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ELIADE, Mircea. COULIANU, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELLIS, Myrian et al. “A mineração no Brasil no século XIX” in: *Declínio e queda do Império - O Brasil Monárquico*. 4º Vol. Tomo II, 1995, História Geral da Civilização Brasileira. P. 7-27.
- _____. “A Questão Religiosa” in: *Declínio e queda do Império - O Brasil Monárquico*. 4º Vol. Tomo II, 1995, História Geral da Civilização Brasileira. P. 338-365.
- FAGUNDES, Antonio A. *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.
- FERREIRA, Jerusa Pires. *Cavalcadas em cordel: o passo das águas mortas*. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- FIGUEIREDO, Joaquim G. de. *Dicionário de maçonaria*. São Paulo: Editora Pensamento, 2010.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: várias faces de uma utopia*. São Paulo: Ateliê Editoria, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, /s.d./.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Mito, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Olhos de madeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira - GEPB*. Vol.XXVIII. Lisboa, /s.d./.
- GRIMAL, Pierre. *Mitologia clássica: mitos, deuses e heróis*. Lisboa: Edições Texto Grafia, 2009.
- GUERRIERO, Silas (org.). *Antropos e psique: o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olho d'Água, 2011.
- GURIÊVITCH, Aaron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HERMANN, Jacqueline. "História das religiões e da religiosidade" in: CARDOSO, Ciro Flamarion. RONALDO, Vainfas (org). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. P. 329-336.
- HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- _____. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Bandidos*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOUAISS, Antônio. VILLAR, Mauro de S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- LLOSA, Mario Vargas. *A guerra do fim do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MACEDO, José Rivair. “Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundo” in: ALVES, Francisco das Neves (org.). *Brasil 2000 – Quinhentos anos do processo colonizatório: continuidades e rupturas*. Rio Grande/RS: Fundação Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG). 2000. P. 9-18.
- MACHADO, Maria Augusta. *São Jorge: arquétipo, santo e orixá*. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2009.
- MALERBA, Jurandir. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MARROU, Henri-irénée. *Do conhecimento histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. São Paulo: A Girafa, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O Anticristo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- NISBET, Robert. *Os filósofos sociais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PATLAGEAN, Evelyne. “A história do imaginário” in: LE GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. P. 291-315.
- PELUSO JÚNIOR, Victor Antônio. *Aspectos Geográficos de Santa Catarina*. Florianópolis: FCC; Editora UFSC, 1991.
- QUEIROZ, Maria I. Pereira de. “O coronelismo numa interpretação sociológica” in: FAUSTO, Boris (org.). *Estrutura de poder e economia – o Brasil Republicano*. Vol. 1, tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997. História Geral da Civilização Brasileira. P. 153-190.
- _____. *História do cangaço*. São Paulo: Global, 1997.

- REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- REZENDE, Waldetes Aparecida. *Santa Dica: história e encantamentos*. Lagolândia/GO: Ativa, 2009.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROSTOVITZ, Mikhail I. *Roma: de los orígenes a la última crisis*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.
- SHARPE, Jim. “A história vista de baixo” in: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992. P. 39-62.
- SPIX, Johann Baptist von. MARTIUS, Carl Friedrich Phillipp von. *Viagem pelo Brasil*. Vol. II. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- USARSKI, Frank. *Constituintes de ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- WILLIAM, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Teses e dissertações

- ABREU, Martha Campos. “*O Império do Divino*”: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese de Doutorado em História. UNICAMP. Campinas, 1996. 507 p.
- AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Messianismo e liberdade: análise do movimento messiânico do Contestado segundo Max Weber*. Dissertação de Mestrado em sociologia. UNB. Brasília, 1998. 139 p.
- ARDENGHI, Lurdes G. *Caboclos, ervateiros e coronéis: luta e resistência em Palmeira das missões*. Dissertação de Mestrado em História. UPF. Passo Fundo, 2003. 209 p.
- CASAROTTO, Abele Marcos. *O Contestado e os estilhaços de bala: literatura, história e cinema*. Tese de Doutorado em História. UFSC. Florianópolis, 2003. 277 p.

- DALFRÉ, Liz Andréa. *Outras narrativas da nacionalidade: o movimento do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História. UFP. Curitiba, 2004. 157 p.
- DILL, Teresa M. da Silva. *Contestado: história, historiografia e literatura (1980-2011)*. Dissertação de Mestrado em História. UPF. Passo Fundo, 2003. 209 p.
- ESPIG, Márcia J. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História. UFRGS. Porto Alegre, 1998. 173 p.
- _____. *Personagens do Contestado: os turmeiros da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (1908-1915)*. Tese de Doutorado em História. UFRGS. Porto Alegre, 2008. 434 p.
- FACALDE, Neusa. *Coração de Jesus: história, cultura e teologia em torno de uma devoção religiosa*. Dissertação de Mestrado em Teologia. PUC/RS. Porto Alegre, 2010. 103 p.
- FELDHAUS, Fabiano. *A região do Contestado como espaço de representação do sagrado*. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFPE. Curitiba, 2008. 169 p.
- FRAGA, Nilson C. *Mudanças e permanências na rede viária do Contestado: uma abordagem acerca da formação territorial no sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento. UFP. Curitiba, 2006. 233 p.
- GOÉS, Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia. UFRGS. Porto Alegre, 2007. 284 p.
- LAZARIM, Katiusca Maria. *Fanáticos, rebeldes e caboclos: discursos e invenções sobre diferentes sujeitos na historiografia do Contestado (1912-2003)*. Dissertação de Mestrado em História Cultural. UFSC. Florianópolis, 2005. 147 p.
- LOPES, Ana Yara D. P. *Pioneiros do capital: a colonização do norte do Paraná*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. USP. São Paulo, 1983. 258 p.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *La 'guerre sainte' au Brésil: le mouvement messianique du 'Contestado'*. Tese de Doutorado. *École Pratique des Hautes Études*, Universidade de Paris. Paris, 1955. Publicada no *Boletim* n. 187, Sociologia I, n. 5, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1957. 315 p.
- RODRIGUES, Rogério Rosa. *Os sertões catarinenses: embates e conflitos envolvendo a atuação militar na Guerra do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História Cultural. UFSC. Florianópolis, 2002. 115 p.
- SALOMÃO, Eduardo R. *O Exército encantado de S. Sebastião: um estudo sobre a reelaboração do mito sebastianista na Guerra do Contestado (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História. UnB. Brasília, 2008. 163 p.

- SCHMITT, Alessandra. *Uma irmandade em redefinição: conflito entre modo de vida camponês e organização coletiva de trabalho. Um estudo sobre os cafuzos de José Boiteux, SC.* Dissertação de Mestrado em Antropologia. USP. São Paulo, 1998. 145 p.
- SZESZ, Christiane Marques. *Uma história intelectual de Ariano Suassuna: leituras e apropriações.* Tese de Doutorado em História. UnB. Brasília, 2007. 300 f.
- TOMAZI, Gilberto. *A mística do Contestado: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes.* 2005. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC/SP. São Paulo, 2005. 417 p.
- THOMÉ, Nilson. *A formação do homem do Contestado e a educação escolar – República Velha.* Tese de Doutorado em Educação. UNICAMP. Campinas, 2007. 349 p.
- TONON, Eloy. *Os monges do Contestado: permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo.* Tese de Doutorado em História. UFF. Niterói, 2008. 244 p.

Artigos e comunicações

- AGOSTINHO, Pedro. “Império e cavalaria no Contestado” in: *Ilha*, Florianópolis, v. 4, n. 2, 25-49. 2002.
- ALVES, Joi Cletison. “Culto ao Espírito Santo no Brasil Meridional” in: *Anais do II Congresso Internacional sobre as Festas do Divino.* Porto Alegre: Casa dos Açores do Estado do Rio Grande do Sul, 2006.
- AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação” in: *Estudos Históricos.* Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 145-151. 1995.
- AZZI, Riolando. “Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador: Um Aspecto da Evolução da Teologia e da Espiritualidade Católica no Brasil” in: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 215-233. 1986.
- BACZKO, Bronislaw. “A imaginação social” in: LEACH, Edmund et al. *Anthropos-Homem.* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 304-305. 1985.
- BESSELMAR, José van den. “As trovas do Bandarra” in: *Revista ICALP.* Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, vol. 4, 14-30. 03/1986.
- CARDOSO, Karina Vianna. “A Igreja Católica no Estado de Santa Catarina e suas territorialidades” in: *Espaço e cultura.* Rio de Janeiro: UERJ, n. 21, 18-30. 01/2007.
- CASTORIADIS, Cornelius. “El imaginario social instituyente” in: *Zona Erógena*, n. 35, 1997. <<http://www.educ.ar>>. 11/2010.

- CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII” in: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 18, n. 1, 43-82. Janeiro/julho, 2010.
- DOMINGUES, Eliane. “Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, Contestado e Canudos: algumas reflexões sobre a religiosidade” in: *Memorandum*. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, n. 8, 38-51. 04/2005. <www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo08/domingues01.htm>. 10/2010.
- ESPIG, Márcia Janete. “São Sebastião, O ‘Rei da Glória’: O Santo do Contestado” in: *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora, vol. 2, n. 2, jul./dez. 1998, 18-36. <www.ufjf.br/~clionet/rehb>. 06/2008.
- _____. “Breve estudo sobre o movimento do Contestado: a historiografia e o caso dos operários da EFSPRG” in: *Anos 90*. Porto Alegre, v. 14, n. 25, 199-219. 07/2007.
- FERRETTI, Sérgio F. “Festa do Divino no Maranhão” in: *Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN/MEC. 9-29. 2005
- FRADE, Cáscia. “Festas do divino no Brasil” in: *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v. 2. n. 2, 27-36. 2005.
- GIUMBELLI, Emerson. “Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos e sobre movimentos religiosos” in: *Dados*. São Paulo, vol. 40, n. 2. 1997. <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. 07/06.
- GICOVATE, Moisés. “Campanha do Contestado” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, vol. 82, 126-133. 1987.
- HERMANN, Jacqueline. “Dom Sebastião contra Napoleão: a guerra sebástica contra as tropas francesas” in: *Topoi*. Rio de Janeiro, 108-133. 12/2002.
- KARSBURG, Alexandre de O. “O eremita do novo mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX” in: *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora, vol. 8, n. 1. Janeiro/dezembro de 2006. <<http://www.ufjf.br/rehb/files/2010/03/v9-n2-a5.pdf>>. 04/2011.
- _____. *Monge João Maria de Agostini e as desventuras de um peregrino tornado santo por seus (supostos) dons de curandeiro (Brasil – Século XIX)*. Comunicação apresentada no X Encontro Estadual de História. ANPUH. Santa Maria: UFSM. 07/2010. <http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1277768005_ARQUIVO_MongeJoaoMaria.pdf>. 03/2011.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. “‘Morte aos Pica-Paus!’ A rápida trajetória do ‘Canudinho de Lages’ (1897)”. <www.labhstc.ufsc.br/jornada/textos/paulo%20pinheiro%20machado.doc>. 10/08.

- MELLO, Antônio M. da Silva. VOGEL, Arno. “Monarquia contra república: a ideologia da terra e o paradigma do milênio na ‘guerra santa’ do Contestado” in: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 190-213. 1989.
- MEYER, Marlyse. “Charlemagne, roi du Congo. Notes sur la presence carolingienne dans la culture populaire bresilienne” in: *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris, n. 5. 1988. <http://www.revues.msh-paris.fr/modele2/nospebook2.asp?id_nospe=68&id_perio=56>. 01/2011.
- MOTT, Luiz. “Rosa Egipciaca: uma santa africana no Brasil colonial” in: *Cadernos IHU idéias*, n. 38, ano III. 2005. 20 p. <www.unisinos.br/ihu>. 03/2008.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro” in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46, 119-129. 2001. <<http://www.anpocs.org.br/rbcs/rbcs46.htm#p6>>. 11/05.
- OLIVEIRA, Estela R. de Souza. “O Diabo violeiro: uma análise a partir da obra *Dona do Capeta*” in: Anais do III Encontro Nacional do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá/PR. Vol. III, n. 9, jan/2011. <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. 04/2012.
- PEREIRA, Osny Duarte. “O cinquentenário da Guerra Sertaneja do Contestado Paraná-Santa Catarina” in: *Revista Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 9 e 10, 235-246. Set./nov. 1966.
- POMPA, Cristina. “A construção do fim do mundo, para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”” in: *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 41, n. 1, 177-211. 1998.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “D. Sebastião no Brasil” in: *Dossiê Canudos*, n. 20, 28-41. Dez. 93 - fev. 94. <<http://www.usp.br/revistausp/n20/numero20.html>>. 04/2007.
- QUEIROZ, Renato da Silva. “Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas” in: *Revista USP*. São Paulo, n. 67, 132-147. Setembro/novembro, 2005.
- SILVA, Fernando João. “A divisão político-administrativa do estado de Santa Catarina” in: *Cadernos do 12º Encontro de Geógrafos da América Latina*. Montevideu/Uruguai. 04/2009. <http://egal2009.easyplanners.info/area01/1143_Silva_Fernando_Joao_da.pdf>. 04/2012.
- VENTURA, Roberto. “Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na *urbs* monstruosa” in: *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 40, n. 1, 165-181. 1997.
- WEISS, Milton Pedro. “Campanha do Contestado” in: *Cultura Militar*. Rio de Janeiro, n. 214, ano XX, 61-83. 1969.

Documentos consultados em sites

- ALVES, Joi C. “Festa do Divino Espírito Santo” in: *Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina (NEA/UFSC)*. <http://nea.ufsc.br/artigos/arti_gos-joi-cletison/>. 02/2012.
- “Carta régia de 27 de setembro de 1914. Sobre a fabrica de ferro de S. João de Ipanema da Capitania de S. Paulo” in: *Cartas de Lei Alvarás Decretos e Cartas Régias, 1814*. P. 24. <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-C_43.pdf>. 04/2011.
- “Codigo de Derecho Canonico”. <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P4B.HTM>. 02/2011.
- “Decreto de 26 de maio de 1834. Manda executar o Regulamento provisório para a administração da Fabrica de ferro de S. João de Ypanema”. <<http://www6.senado.gov.br/legislaçao/ListaPublicacoes.action?id=81073&tipoDocumento=DEC&tipoT exto=PUB>>. 04/2011.
- “Divinus perfectionis magister”. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html>. 01/2011.
- Entrevista com Pedro Aleixo Felisbino. <<http://herdeirosdocontestado.blogspot.com/2010/09/entrevista-com-pedro-felisbino.html>>. 12/2011.
- “Instrução para a realização dos inquéritos diocesanos ou das eparquias nas causas dos Santos”. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_po.html>. 01/2011.
- “La Chanson de Roland” in: *Bibliotheca Augustana* <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol_intr.html>. 01/2012.
- “Martyrologium Romanum”. <<http://liturgialatina.org/martyrologium/11.htm>>. 01/2011.
- “Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum”. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_07021983_norme_po.html>. 01/2011.
- “Perfil da Congregação para as causas dos Santos”. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_pro_20051996_po.html>. 02/2011.
- “Sociedad del Ermitano”, 1898. 8 f. <<http://econtent.unm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/Manuscripts&CISOPTR=6609&REC=2>>. 05/2011.
- “Tabela das canonizações do pontificado de Sua Santidade João Paulo II”. <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GPII.htm> 10/01/2011.

Filmes

A Guerra dos pelados. Produção de Sylvio Back. Curitiba: APC Alfredo Palácios, 1971.
1 filme (98 min.), color, 35mm. Português.

Sebastiane. Produção de Derek Jarman. Inglaterra: distribuidora Continental, 2008.
DVD (82 min.). Legendado. Latim.

Metodologia científica/normas técnicas

DOBRORUKA, Vicente. *Manual de edição, citações e método do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ*. Brasília: Departamento de História da UnB, 2006.

ABNT. *NBR 14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2006.

ABNT. *NBR 10520: informação e documentação: citações em documentos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2002.

ABNT. *NBR 6023: informação e documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro, 2002.