

Edwin Reesink

*Doutor em Antropologia, professor do Departamento de Antropologia  
e do PPCS da UFBA/pesquisador CNPq.  
E-mail: reesink@fnac.net.*

*Raízes,  
Ano XVIII,  
Nº 20,  
novembro/  
99  
pp. 147-158*

## *A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista*

### RESUMO

A partir da participação, pouco conhecida, de alguns povos indígenas do sertão da Bahia em Canudos, é possível esclarecer duas modalidades de atração exercida por esse movimento socioreligioso. As suas concepções do Conselheiro e as suas inserções em Canudos permitem desenvolver noções novas que orientam a interpretação do fenômeno de Canudos em uma direção diferente das interpretações anteriores, tanto as antigas como as mais recentes. O “regime de salvação” e a “enteotopia”, assim propostos, se revelam também úteis para a análise das narrativas de outros conselheiristas, permitindo ultrapassar as interpretações limitadas anteriores e ao chegar mais próximo do significado de Canudos para os seus próprios participantes.

Palavras-chaves: Canudos; regime de salvação; enteotopia.

### ABSTRACT

The little known participation of indigenous peoples living in the sertão of Bahia permits us to distinguish two modes of attraction exercised by the socioreligious movement of Canudos. Their conception of the Conselheiro and their insertion in Canudos allows the development of new concepts that point to an interpretation of the phenomenon in a different direction from previous interpretations, earlier ones, as well as more recent ones. The notions of “regime of salvation” and “entheotopia” also are useful for the analysis of the narratives of other participants, allowing us to surpass the previous limited interpretation and reach an appraisal of the significance of Canudos for its participants.

Key words: Canudos; regime of salvation; enteotopia.

### *Introdução*

Nesse trabalho pretendo delinear, em breves e resumidas observações, um quadro sumário a respeito da participação dos povos indígenas do sertão baiano no ‘movimento socioreligioso de Canudos’, dando

especial atenção à história oral e memória social, além de uma rápida revisão dos estudos atuais sobre o fenômeno e a importância que o aporte das memórias indígenas traz para uma interpretação histórica mais ampla. A origem da nossa atenção dirigida à história de Ca-

nudos deriva das preocupações gerais do PINEB, o Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. Este Programa se originou de um projeto de pesquisa iniciado há quase trinta anos na Bahia e foi criado com o propósito de desenvolver os estudos antropológicos, sincrônicos e diacrônicos sobre os povos indígenas na Bahia<sup>1</sup>. Vários destes povos indígenas estiveram, de modos diferentes, envolvidos em Canudos. A preocupação do PINEB com o aspecto histórico é antiga, por razões teóricas, metodológicas e práticas claras, por exemplo, para analisar a etnicidade dos índios é fundamental uma perspectiva histórica da situação interétnica. A reconstituição da visão da história necessita, de um lado, levantar e analisar a tradição documental da sociedade colonial e nacional, com seus mais diversos arquivos. Ou seja, uma tradição escrita que expressa a perspectiva das forças sociopolíticas aculturativas hegemônicas, inclu-

<sup>1</sup> O PINEB é o mais antigo e o mais importante Programa de Pesquisa sobre os povos indígenas no Nordeste e se localiza no Departamento de Antropologia e o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia da UFBA. A direção do Programa está com os antropólogos Pedro Agostinho e Maria Rosário Carvalho.

sive o monopólio da escrita. Em contrapartida, a reconstituição da visão da história dos povos indígenas exige também investigar a tradição oral e a memória social dos índios, em especial para levar em conta a sua concepção da história e seu lugar no processo diacrônico. Esta concepção desempenha um papel fundamental em sua construção de uma identidade diferenciada. Essas tradições se opõem e se complementam, tanto convergem como divergem, e o estudo de ambas é necessário para compreender melhor a dinâmica da história: tanto a história do Nordeste, em termos mais gerais em seu conjunto, como os casos particulares dos diversos povos indígenas e suas singularidades. Nesse sentido, vale observar que raramente se emprega a perspectiva de uma ‘longa duração’ nos estudos dos povos indígenas e da etnicidade, em particular na Antropologia e, inversamente, a perspectiva mais sincrônica e sociológica nos estudos históricos.

O Programa e seus pesquisadores se dedicam, em uma das vertentes de nossas pesquisas, a preencher essa lacuna. Levando em conta uma de suas preocupações etnográficas e teóricas centrais – a relação entre religião, ritual e identidade étnica –, vale apontar, como um exemplo dessa preocupação, as análises sobre o ritual do *Toré* no Nordeste indígena e as suas origens históricas. Este tipo de análise se enquadra dentro da perspectiva de ‘uma linha de continuidade’ religiosa e ritualística, em que o ritual e a religião persistem, mas estão permanentemente em mudança relativa, sendo recriados

por uma modalidade de ‘transformação gradual’. O processo gradual e (re)criativo, de mudança e persistência coexistente, garante a concepção indígena atual (e étnica) de uma tradição preservada, enquanto que se adequa concomitantemente às novas condições da situação social, em particular às relações interétnicas que consistem também em embates classificatórios (Reesink 1996; 1997; cf. Bourdieu 1989). O sistema interétnico que se construiu no Nordeste exerceu todo tipo de pressão sobre os povos indígenas no sentido de se tornarem, na concepção hegemônica, “menos índios”, dedicando especial atenção à imposição da língua portuguesa e da religião católica. Nesse sentido, as relações interétnicas impuseram aos índios o aprendizado do português e a conversão, forçando a criação de uma nova modalidade sociocultural de ser que contempla tanto a incorporação dos elementos culturais impostos, como mantém uma continuidade com as concepções e práticas indígenas ‘originais’ (no senso comum equivocadamente concebidas como estáticas). Em poucas palavras, o *Toré* consiste na expressão ritual de um sistema de crença em *encantados*, concebido em paralelo ao sistema de crenças católico dos santos. Um sistema de crenças e práticas paralelo que é, no seu todo, um sinal diacrítico de sua ‘indianidade’ e, por isso, o ritual se expandiu nos últimos cinquenta anos (em que vários grupos indígenas retomaram-no como uma representação *indígena* para fazer face às exigências da sociedade nacional para serem aceitos como *índios* (Reesink 2000b). No que tange à época de Canudos, a tradição

oral dos índios Kiriri de Mirandela e Kaimbé de Massacará indica a presença destes dois sistemas de crenças sobrenaturais e isto é um fato que deve ser levado em conta para compreender a atração exercida pelo Conselheiro sobre estas populações.

As chamadas identidades étnicas se forjam nas próprias relações interétnicas quando adquirem um caráter relacional, situacional, contextual e, nesse sentido, uma ‘ident/alter/idade’ não substancialista, podendo ser, em maior ou menor grau, parcial, fragmentária e instável (cf. p.ex. Wade 1997: 21). Por um lado, esta perspectiva da construção social das categorias sociais nos leva a questões sobre a identidade recente dos índios nordestinos, levantando algumas hipóteses acerca da substancialização social na passagem geracional da identidade, transmissão necessária para a sua manutenção social. Ou seja, uma atribuição sociocultural de uma qualidade intrínseca, podendo ser herdada, já que na realidade socialmente constituída, uma identidade necessita de um mecanismo essencialista que justifique a diferença. No caso nordestino da atualidade, a identidade pouco pode ser justificada em termos de diferenças culturais visíveis e concebidas. Há, nesse ponto, uma aproximação com os estudos de relações raciais, pouco comum na literatura em que o ‘étnico’ e o ‘racial’ raramente se cruzam para discutir suas semelhanças e diferenças, inclusive para distinguir uma da outra (Wade 1997). Nessa linha de preocupações, vale discutir os fundamentos substanciais de identidades sociais na sociedade brasileira, ou seja, enquanto concebidas como materi-

ais e parcialmente constitutivos da pessoa e isso em termos históricos e atuais (Reesink 1999a) Aqui, também, vale apontar a força destas concepções de desigualdade intrínseca que vigoravam na época de Canudos. Tanto no que concerne a sociedade nacional em geral, com a premissa da inferioridade *negra e indígena* face aos *brancos*, como no caso de pensadores que se debruçavam sobre a realidade e a identidade brasileira e as possibilidades do futuro do Brasil (como no caso famoso de Euclides da Cunha).

A nossa perspectiva antropológica, um ponto de vista geral sobre o elemento sociocultural e sua construção, nos leva a aplicar idéias semelhantes à história; ou seja, ao contrário de uma tendência que ainda está parcialmente presente na disciplina da história, a história e a historicidade devem ser vistas de uma forma mais relacional, situacional, contextual e processual, isto é, de modo mais parcial, fragmentária e multicausal, dotada de uma maior complexidade. Ou ainda, em uma chave menos substancialista e reificada para as categorias sociais e menos reducionista nas suas causalidades<sup>2</sup>. Essas observações teóricas gerais valem particularmente para o caso de Canudos e o tratamento que este recebeu na li-

teratura. O “movimento de Canudos” representa um momento histórico de grande importância para o sertão nordestino da Bahia. Trata-se de uma convulsão social que realmente evoca um ‘fim-de-século’, que produziu um impacto profundo na sociedade regional, e afetou todas as categorias sociais dessa vasta região, além, naturalmente, das conseqüências no nível estadual e nacional. Os povos indígenas na região sentiram os seus efeitos de uma maneira não uniforme; mas, cada um ao seu modo, viram-se envolvidos em Canudos e na guerra movida contra a ‘cidade da religião’. Os efeitos do término da *guerra* foram semelhantes entre os povos indígenas, embora com variações significativas. Um dos motivos principais que me levou a empreender um estudo maior desse período foi a importância histórica desses eventos, de relativa curta duração, e a sua relevância nas histórias indígenas, enquanto a sua presença é negligenciada na literatura existente sobre Canudos (apesar dos esforços do Prof. José Calasans em promover uma abertura de pesquisas sobre essa categoria social). O que se evidencia, na pesquisa inicial, são as complexidades e as variedades de engajamento dos diversos grupos indígenas, bem de

acordo com a nossa perspectiva esboçada.

### Canudos na literatura

Na introdução esbocei uma perspectiva mais antropológica da construção sociocultural da realidade, que deve ser traduzida em alguns questionamentos da literatura e em algumas proposições diferentes. Inicialmente, vale repetir, de maneira sumária, alguns pontos acerca da literatura mais antiga. Não surpreende a constatação de que a literatura escrita até os anos 90 se caracteriza pelo traço comum de um reducionismo na descrição e, especialmente, na explicação. O determinismo racial e geográfico, atualmente ecológico, de Euclides da Cunha é por demais conhecido para que não se precise de maiores demonstrações, exceto de lembrar a importância deste pensamento na época em que se discutia as supostas ‘inferioridades’ intrínsecas de boa parte do povo brasileiro. Toda a literatura anterior aos escritos mais recentes, basicamente do período que chega até os anos 80, e a renovação das pesquisas, que se inicia com um dos melhores trabalhos existentes atuais, que é o de Otten (1990), está impregnada pelas agendas teóricas do dia. Assim, as

•••••  
<sup>2</sup> Conforme as atuais mudanças teóricas inspirados nas críticas ‘pós-modernas’ sem, no entanto, cair em seus extremos. Há, antes, uma maior sensibilidade para as complexidades e os problemas da descrição e as modalidades de explicação do elemento sociocultural que, por outro lado, não é tão surpreendente em relação a uma perspectiva epistemológica antropológica atual. Veja-se, por exemplo, os artigos reunidos em “After Writing Culture” (cujo título é uma alusão ao mais famoso livro manifesto pós-moderno da Antropologia). Estes trabalhos demonstram uma sofisticação e uma espécie de abordagem sem maiores surpresas para uma Antropologia que se faz no Brasil e que inclui a Antropologia dos povos indígenas do Nordeste (James, Hockey e Dawson: 1997; compare com Sampaio 1995 em que há, de certa forma, a perpétua recriação da cultura indígena, com uma etnicidade socialmente construída, mas sem deixar de levar em conta as continuidades históricas e as questões de poder).

diversas unicasalidades, ou explicações com um número limitado de causas, acabaram sendo a tônica geral de toda essa época. As explicações sociológicas dos anos 60 e 70 destacaram o caráter messiânico do movimento, frisando a desordem na sociedade (às vezes, sua quase dissolução, como para Maria Isaura P. Queiroz) como causa principal (v. Giumbelli 1997). A exceção fica por conta de José Calasans, deão e inspirador de quarenta anos de pesquisa sobre Canudos, que evoluiu nitidamente, pelo seu simples desejo de saber, de uma compreensão construída mais do lado externo (uma causalidade exterior), para um esquema de interpretação que inclui o interno (as concepções e interpretações dos participantes), e passou a dar um valor ao caráter multidimensional e multifacetado da realidade<sup>3</sup>. Além disso, Calasans foi o primeiro a dar valor à ‘história oral’ dos sobreviventes em uma época em que a história não prestigiava essa atividade mas preferia a tradição documental, e, simultaneamente ou em seguida, colher depoimentos de tradição oral (no sentido de Vansina, conhecimento passado de uma geração a outra; Reesink 1999b). Em outras palavras, entabulando conversas para dialogar com o lado vencido e descobrir a sua versão dos “fatos”.

Uma ‘história das histórias de Canudos’, ou seja, um aprofundamento das anotações que já foram feitas sobre as interpretações históricas apresentadas, traçando um quadro mais fundamentado da história dessas contribuições, permanece sendo uma necessidade para um verdadeiro progresso nos estudos ‘canudenses’. Recentemente, um historiador terminou uma tese de doutorado em que apresenta uma análise onde esses pontos aparecem, que representam enfim questões que deveriam ser examinadas de perto. Por exemplo, a relação entre o tipo de análise e a agenda social da sociedade da época, ou ainda, a investigação das modalidades de causalidades propostas (Silva 1996). No entanto, apesar de interessante e competente, ainda há bastante terreno a cobrir e a ser explorado, do ponto de vista da construção de uma visão mais sistemática dos parâmetros teóricos e das premissas epistemológicas, em suma, de uma visão mais antropológica do tema. Nessa linha, algumas curiosidades do campo dos estudos canudenses, em um momento mais recente (1990-1995), incluem uma certa falta de diálogo entre as principais obras mais recentes (Reesink 1996). Esse fato, de certa forma, pode ser relacionado com a própria dinâmica do campo acadêmico; em um livro destinado a um

público leitor mais amplo, Villa (1995) não menciona os livros de Levine e de Otten (as duas maiores contribuições publicadas no início dos anos 90). Isso não deixa de parecer uma tentativa de impor-se como autoridade maior no tema, exatamente em uma época em que a atenção pública, em função do centenário de Canudos, iria recair sobre o assunto. E, note-se de passagem, não é à toa que o mesmo historiador propõe uma clara linha de continuidade entre a luta de Canudos e a luta camponesa atual pela terra (em especial os “sem terra”). Canudos sempre serviu para os ‘intelectuais’ pensarem a atualidade, e também os modos de intervenção visando mudanças sociais, com um engajamento de interferência nessa mesma realidade, a partir do seu ponto de vista e do seu capital simbólico de ‘intelectual’.

Nesse sentido, estamos no momento em um tempo ‘pós-centenário’ (que durou de 1994 a 97), tempo em que se viu uma certa proliferação de encontros e publicações sobre Canudos, sendo que em seu auge foram lançados romances, cadernos especiais em jornais, reportagens em revistas mais populares, cartas enviadas aos jornais, gravações e até o filme “Guerra de Canudos”. Na vertente mais romanesca e popular nota-se que, muitas vezes, as pessoas propõem interpreta-

• • • • •  
<sup>3</sup> Desde sua primeira concepção, em 1994, o projeto de pesquisa sobre Canudos (parte de um Projeto Integrado apoiado pelo CNPq) foi também apresentado ao PIBIC da Universidade Federal da Bahia e obteve o concurso de bolsistas. Uma das atividades em conjunto com a participação destes estudantes inclui entrevistas com Prof. Calasans. A minha contribuição a um Simpósio realizado no segundo semestre em 1997, dedicado em particular à obra de Calasans, também é fruto dessa vertente da pesquisa (em um trabalho inédito). Foi em função de seu papel pioneiro que concentramos parte de nossa atenção na obra de Calasans e, em entrevistas conduzidas e gravadas com ele, registramos importantes partes de sua reflexão sobre Canudos e sobre os trabalhos feitos a respeito do movimento.



e, explicitamente, quem morria na sua defesa). Nesse sentido, como já sugeri, a tradição oral assume papel chave para iniciar uma aproximação da lógica cultural dos próprios participantes, na busca de se acercar do seu significado para os conselheiristas. Ora, nem as mais importantes e mais conhecidas contribuições recentes, que obtiveram ampla repercussão e público, conseguem dar conta deste aspecto (Villa 1995; Levine 1995)<sup>5</sup>. As suas explicações se movem muito mais por uma economia externa de causalidade, que é fundamental, mas de baixo rendimento teórico, do que através de um regime de compreensão interna, que incluísse as determinações sociológicas e as significações dos participantes. No caso de Levine, o leitor tem de deduzir qual é afinal o seu esquema de interpretação, dado que o autor, por exemplo, não investiga claramente em que medida o movimento seria messiânico e milenarista, já que utiliza esses conceitos sem maior aferição<sup>6</sup>. Já Villa limita-se em sua proposta a enfatizar a importância da contestação da ordem coronelística e da preeminên-

cia da religião. E se, em contrapartida, enfatiza corretamente a religião como cerne a ser analisado, ele não examina a religião em Canudos. E, em um artigo posterior ao seu livro, curiosamente nem menciona o estudo de Otten sobre a teologia do Conselheiro, e ainda que reforce sua sugestão anterior de estudar o papel da religião, mais uma vez não desenvolve o tema.<sup>7</sup>

### Questões atuais

Uma série de questões podem exemplificar uma análise mais antropológica, mas quero me limitar a apontar alguns exemplos e esboçar algumas linhas<sup>8</sup>. Em primeiro lugar, a origem de Canudos se deve a uma relação, uma interação dinâmica e temporalmente cumulativa, entre o grupo Conselheirista e o Estado, a qual culminou com um esquema dualista da concepção do mundo dos dois lados envolvidos, naturalmente cada um com os sinais invertidos. Do lado conselheirista havia um esquema dicotômico entre a ordem do Bem, o plano sobrenatural, sancionado por Deus,

contra uma ordem corrompida, satanizada e sobrenatural do Pecado e do Mal. Do lado republicano, concebiam-se uma luta a favor da civilização, do progresso e da ordem racional contra a barbárie, o atraso evolucionário e racial e uma desordem irracional fanatizada por uma religião ignorante. Por mais que haja desentendimento de um lado sobre a lógica cultural da ordem construída do outro lado – o que causou, afinal, a tentativa de interpretação de Euclides – não deixa de haver também uma partilha de um mesmo fundo cultural. Ou seja, é a partir de uma certa cultura partilhada e simultaneamente disputada, em torno de uma concepção legítima do mundo, que se dá um processo de estigmatização crescente, implicando em uma demonização recíproca que, analogicamente a uma identidade étnica, encerra a elaboração e consolidação de duas identidades sociais em oposição. Nesse ponto a documentação é abundante, mas raramente recebe uma elaboração maior em termos processuais ou se desdobra em um confronto entre a tradição

<sup>5</sup> Hoornaert (1997) tenta se aproximar mais desse sentido (embora de forma relativamente simples) e, por isso, mais recentemente, parece começar a ter um certo sucesso.

<sup>6</sup> O livro é famoso por pequenos erros que subtraem da sua credibilidade (Reesink 1996). Na versão em inglês ainda se evidencia outros equívocos: a tradução de “pajé” dos índios Kiriri no inglês é dado como “chief” (Levine 1992: 159). O maior problema é pretender incorporar outras disciplinas, como a Antropologia, e não conseguir isso satisfatoriamente; as páginas sobre o “espiritismo” europeu, africano e indígena não são, em absoluto, antropológicas (Levine 1992: 107). O mérito do autor é dar atenção ao nível político estadual e nacional e de explorar documentação ampla (para uma crítica rigorosa dos equívocos e perspectiva implícita, Maestri 1997).

<sup>7</sup> Villa 1996; para uma avaliação crítica veja Reesink 1998.

<sup>8</sup> Certamente uma Antropologia histórica e a aproximação entre Antropologia e História podem contribuir para um aprofundamento do material disponível (e uma literatura crescente a apoia). Uma série de outros trabalhos podem ser invocados para apoiar a análise de determinados aspectos de Canudos, tais como trabalhos sobre tradição oral, a memória social, a família camponesa, a reprodução camponesa, compadrio, a sociedade complexa ou a relação indivíduo, coletivo e revolta (para limitar-me a temas sobre o que encontramos na literatura recente de qualidade).

documental do lado republicano e o testemunho e a tradição oral dos conselheiristas sobreviventes.

Assim, em um certo momento bem concreto, a escolha como alvos preferenciais da artilharia republicana das igrejas de Canudos não se deve somente ao fato de que eram estas as construções melhores e mais fortes da cidade, mas por serem ícones materializados do projeto religioso; por outro lado, a construção da igreja nova dedicada ao Bom Jesus encaixa-se no projeto de vida do Conselheiro de levantar um certo número de edificações sagradas, talvez até a sua maior obra e seu pretenso legado para o futuro, verdadeiramente a sua obra-prima. Desse modo, um jornalista republicano escreveu que a queda das torres da igreja nova foi tomada pelos conselheiristas, segundo aqueles feitos prisioneiros, como “*um grande castigo do Bom Jesus*” (Galvão 1977: 128). Nesse caso particular de tradição documental, a documentação de testemunhos diretos advindos pelo inimigo é uma fonte importante para a revisão, mas é claro, necessita-se aqui de uma cautela interpretativa. Sendo a igreja o centro real e simbólico da vida de Belo Monte, a observação merece fé. Além disso, algumas palavras registradas de uma participante ilustram a importância das igrejas: “*Quando ele che-*

*gou aqui trazia uma promessa de construir uma grande igreja ao seu santo padroeiro. A igreja foi feita, construída de pedra e cal. O alicerce era grande, cobria um homem com o braço para cima*” (Dantas 1987: 180). Com o nome de Antônio, e muitas vezes chamado de “meu Bom Jesus” por seguidores, não é um acaso que o padroeiro de Canudos seja Santo Antônio (cuja capela já tinha prometido restaurar durante uma passagem anterior no povoado) e que ele tenha erigido a segunda e maior igreja da região dedicada ao Bom Jesus. Ou seja, colocar as igrejas sob a mira, para derrubá-las, concerne uma lógica prática não dissociada de uma lógica simbólica.

Há, na literatura mais recente, o reconhecimento, um tanto quanto implícito, de como este processo se deu na escalada do conflito do nível regional, para o estadual e o nacional<sup>9</sup>. Mas, este reconhecimento costuma ser mais forte quando se trata de analisar em termos político-sociais a importância da *Guerra* para a consolidação da República e, mais raramente explicitado, no imaginário nacionalista. Há, nesse sentido, um lugar fundamental nas ‘estruturas de alteridade’, ou seja, a localização imaginária de Canudos na concepção da nação, que é simultaneamente externa e interna (Wade 1997: 36). Por outro lado, mais raro

ainda, é dar atenção ao fato de que, do lado canudense, ocorreu um processo análogo de construção de uma identidade social. Isso sem esquecer que estamos tratando de identidades polares, mas que não tiveram uma força de gravidade de atração igual sobre todas as diferentes categorias sociais sertanejas, embora seja significativo que os ‘conselheiristas’ não foram recrutados em uma só classe ou de alguma outra categoria social (exceto, parece, a verdadeira elite, que consistia, muitas vezes, de grandes proprietários ausentes; veja, por exemplo, Calasans 1997). Dentro desse processo, destaca-se a mobilização por parte dos índios Kiriri, que aderiram em massa ao Conselheiro (embora, ressalve-se, não todos). Participação que passou quase despercebida na literatura, mas que um trabalho de levantamento recente de sua tradição oral permite começar a esclarecer (Mascarenhas 1997a, 1997b)<sup>10</sup>. Dessa maneira, a propósito da participação indígena em Canudos, é possível demonstrar a adesão diferenciada entre os grupos indígenas: o entusiasmo maciço dos Kiriri e os significados pessoais e grupais diferenciados para os participantes dos dois grupos indígenas (o outro sendo os Kaimbé), com uma compreensão interna da lógica cultural específica dos Kiriri, que explica a sua par-

•••••  
 • <sup>9</sup> Essa situação social de crescente escalada evoca, imediatamente, um conceito como *schismogenesis* de Bateson (esquismogênese), na sua monografia “Naven” (para sua elaboração posterior, Bateson 1972). Vale observar que a dinâmica da situação foi desencadeada depois da inauguração da República. Quando no tempo da Monarquia, o Conselheiro se deixava prender por reconhecer esta ordem institucional do país como legítima e que, nesse sentido, o potencial da escalada estava virtualmente dada após a proclamação da república. Calasans, há algum tempo, já chama a atenção sobre esse ponto (inform. pessoal).

• <sup>10</sup> A autora confeccionou uma monografia de fim de curso no Departamento de Antropologia da UFBA. Dessa monografia saíram as duas publicações, versões de um mesmo artigo.

ticipação e a modalidade particular de sua inserção em Canudos (Reesink 2000a).

Os exemplos dos povos indígenas demonstram as diferenças do significado de Canudos dentro de certas categorias sociais aparentemente homogêneas, e como esse sentido tem um apelo diferente para cada uma. No caso Kiriri havia a construção de uma interpretação de um sentido religioso para Canudos, endereçado aos índios como um todo; no caso dos Kaimbé de Massará, somente se encontra uma interpretação pessoal e familiar (o grupo doméstico, que era a unidade de decisão principal). O que une as duas interpretações é a construção de um *sentido religioso*, que atribui ao Conselheiro a faculdade de facilitar a comunicação com o sagrado. A *“santidade”* atribuída ao Conselheiro transforma Canudos num local sagrado, uma cidade que vira centro de romaria e, de certa forma, a representação permanente da ordem do sagrado no mundo terreno (o centro do mundo temporário para os Kiriri). Mas, aqui convém ressaltar que a religião em questão é uma cosmovisão que descreve como é o cosmo, os mundos daqui e do além e a pessoa humana (uma cosmologia e uma concepção de pessoa), e prescreve o que deve ser no cosmo, no que tange ao profano e o sagrado, e a localização e o papel do ser humano. A mencionada ordem que se construiu em Canudos, em oposição ao mundo que o rodeava, insere-se nessa ordem mais englobante

e esta confere o sentido mais abrangente ao cosmo. A cosmologia desenvolvida em Canudos merece uma análise e, para este fim, proponho uma certa mudança de perspectiva ao lançar mão dos conceitos de *movimento de salvação*, *regime de salvação* e *enteotopia* para o entendimento da ordem sociocultural global instaurada no arraial. (Reesink 2000a)

Trata-se de uma ordem moral que implica em julgamentos sobre a justiça e correção da ordem do mundo e dos homens, contida em uma religião que fornece o sentido geral do cosmo. Uma idéia que não deveria ser estranha aos historiadores. Na obra famosa de LeRoy Ladurie sobre o povoado *Montaillou*, embora sem elaborar conceitos semelhantes, transparece claramente como toda a discussão socialmente relevante girava em torno da salvação: a via da salvação pelos heréticos diferia da forma sancionada pela igreja católica, e, portanto, surge a questão de qual era o meio seguro que a garantiria. Canudos não era herética, mas o Conselheiro impôs um regime concorrencial com a Igreja Católica ao servir de canal autônomo de relação privilegiada com o sagrado, quebrando o monopólio do sagrado, e sendo esta a principal razão de sua perseguição pela hierarquia católica. Daí a noção de *movimento de salvação*, já que o que inspirava o Conselheiro e seus seguidores era, em primeiro lugar, viver em busca de uma vida regrada para garantir a salvação da alma, sem, no

entanto, esperar o milênio em algum tempo previsível. Ou, nas palavras da mesma participante já citada: *“Ele era bem recebido nos lugares em que chegava. (...) Era um homem muito bom. Só vivia para as obras pias. Reunia o povo todo e dava seus conselhos. Só ensinava os bons caminhos...”* (Dantas 1987: 180). *“Os bons caminhos”* são os preceitos necessários para a vida regrada, de inspiração religiosa, que permite aspirar à salvação. Ampliando o quadro das nossas noções, a orientação contida nos conselhos e no estilo de vida do Conselheiro encerra um programa de valores e comportamentos que podemos chamar de *regime de salvação*.

A noção de *“regime”*, conjunto de regras explícitas e implícitas, deriva de duas fontes de inspiração. Uma advém da Antropologia das próprias sociedades indígenas do Nordeste, em que configura a implantação do *“regime de índio”*, como meio de caracterizar as mudanças e a nova situação resultante da emergência étnica de grupos indígenas (que ocorre antes e depois do seu reconhecimento oficial, e que marca um novo desenho social, considerado essencial pela sociedade nacional para fazer jus à *“indianidade”* pretendida<sup>11</sup>). Por outro lado, a noção de *“regime religioso”* desenvolvida por Bax (1988) se encaixa muito bem na nova ordem social no arraial, chamando atenção para *“as relações sociais de dependência legitimadas por um esquema religioso representado por uma elite”* (minha tradu-



<sup>11</sup> Uma noção proposta pelos índios Atikum, aproveitada pelo antropólogo R. Grünwald em sua Dissertação de Mestrado (PPGAS/MN).



ção), frisando dinamismo, hierarquia, significado e poder. Destaca-se, assim, a concorrência com a Igreja oficial no campo religioso, e, indiretamente, a concorrência política da liderança do Conselheiro, mesmo quando este se auto-exclui do campo da política formal. Justamente por ser uma cosmologia e concepção global da sociedade, o novo regime de salvação se expande para a totalidade do *socius* (o campo das relações sociais, aqui traduzido pelo conceito participante de *esse mundo*), distinguindo-o como uma outra configuração sociocultural nitidamente diferente da sociedade regional e nacional. Em palavras próximas às dos participantes, a *lei de Deus* deve governar os fiéis, em contraposição à *lei do cão* da República.

Ao invés de uma utopia, que é, afinal um lugar ‘em lugar nenhum’ e um estado ideal, (conceito, às vezes, aplicado a Canudos no intuito de transmitir a idéia de um projeto sociocultural global para o *socius*), a concepção social totalizadora e o projeto religioso contido no *regime de salvação* melhor se traduzem no conceito de *enteotopia*. Ou seja, trata-se de uma topologia social para o desenho do *socius*, fundamentado em premissas religiosas; portanto, em outras palavras, o projeto social de realizar a construção de uma ordem sociocultural imbuída e guiada pelos ideais religiosos. A inspiração para o conceito de *enteotopia* advém da proposta dos estudiosos de alucinógenos de substituir esse termo por “enteógeno”, ressaltando a concepção nativa do caráter da presença do sagrado no participante que toma a substância que altera seu estado físico e mental. O *entheos* se

refere a ‘estar imbuído de Deus’, e a noção de *enteotopia* combina a idéia de um *topos* com uma ordem sociocultural que se devota a ser a expressão dos princípios sagrados da religião. As utopias medievais discutidas por Franco Jr. (1992), na medida em que a utopia é definida como “*a expressão do desejo coletivo de perfeição*” orientados pelas premissas religiosas, evocam a noção de *enteotopia*, diferenciando-se, porém, da última ao entender o estado pretendido como, quase sempre, um retorno a um estado primordial (ib., 12). Aqui, também, é especialmente a tradição oral que permite entrever e reconstituir a enteotopia. Pelo que se depreende da sua tradição oral os Kiriri se empenharam e se engajaram em Canudos por causa do deslocamento do centro sagrado do mundo: o seu santo padroeiro se mudou para Canudos apesar de continuar *em aparência* (a imagem em si) na igreja em Mirandela (povoado centro do território e do mundo Kiriri). O contato com o sobrenatural é a mais importante relação para o bem estar e a interpretação do mundo para este povo, e este fato lhes foi comunicado pelo sistema de crenças paralelo, pelos encantados, cujos conselhos são essenciais para a condução do ‘fazer no mundo’. Desse modo, todo sistema de crenças dos índios se engajou no decifrar do significado de Canudos, demonstrando que não se considere a existência de uma oposição radical entre os dois sistemas paralelos. A sua fé cristã se desvelou, também, na hora de despedida para sempre, em face da expectativa da morte de uma pessoa que partia para morrer ou ficava em Canudos até o fim, quando

os participantes saudavam uns aos outros com a seguinte certeza: “*Até o dia do Juízo*” (Barros 1995).

Aliás, há, na extensa literatura sobre Canudos, referências que apontam para os pontos que pretendo abarcar nesses conceitos, mas somente de modo disperso e aproximativo. Um dos autores que mais se assemelha é Citelli (1997), quando, na sua análise da obra de Afonso Arinos, destaca como este põe no centro a religião e, portanto, a salvação: Canudos é o “*lugar da salvação*” (ib. 75) e o Conselheiro encarna “*a idéia da salvação*” (ib. 80). Arinos era católico e monarquista, ao contrário de Euclides da Cunha. Afonso Arinos não embarcou na onda de estigmatização crescente que afetou Euclides antes de partir para Canudos, mas o controle social concomitante calou o monarquista e impôs a apresentação de sua visão como ficção. Ele, evidentemente, como católico, entendia que o cerne do cristianismo é a salvação da alma, garantida pelo derrame do sangue de Cristo. Nesse sentido, com uma empatia pelos participantes e pela sua visão do mundo, esse tipo de autor se aproxima do universo interpretativo de Canudos muito mais do que certos autores recentes. Vale observar, complementando uma compreensão mais interna do fenômeno, que a ordem social correta e justa acarreta uma relação privilegiada com o sobrenatural que, por sua vez, intervém na natureza para proveito dos homens obedientes e sem pecado. Por isso, se o religioso *enteotópico* comanda a construção da ordem sociocultural, a relação do *socius* com a natureza também se beneficiará. Como disse a parti-

cipante já citada, logo após descrever a igreja: “No dia da feira o mantimento era muito e de tudo se vendia. Ele era amigo de todos os comboeiros. Queria a prosperidade para o lugar. Quando chegou, dizia: aqui se deve chamar rio santo. A peste não entra. Atrás de mim, da enchente, vem a semente ...” (Dantas 1987: 181). Os conselheiristas não devem ter considerado coincidência que os anos de Canudos fossem anos de chuva, de *inverno*. Como disse Honório Vila Nova, em célebre citação, enfatizando a abundância deste período: “Grande era o Canudos do meu tempo” (Macedo, 1983: 67). A correção na implementação e execução permanente do regime de salvação proporcionava a benção de Deus e, portanto, propiciava a abundância terrestre. Já que Deus comanda a subsistência dos homens no seu *trabalho* na terra, em especial na *roça* para produzir os *legumes* de sua comida diária, a bonança da boa produção implica em uma *grandeza* reveladora do reconhecimento e sanção divina da correção do modo de vida dos homens em Belo Monte. Céu e terra se relacionam em um sistema totalizador de fluxos comandado pelo alto.

### À guisa de conclusão

O Conselheiro liderava um “movimento de salvação”, ou seja, havia o engajamento dele e os seus segui-

dores na implementação dos preceitos religiosos no cotidiano. Ao escolher Canudos para seu refúgio e a sua territorialização, o movimento implantou um *regime de salvação*, um conjunto de regras explícitas e implícitas que realizavam, na visão dos participantes, o modo de vida cotidiano correto, justo e de acordo com os preceitos religiosos, garantindo a maior chance de êxito para a finalidade última do cristão, a sua salvação. Dessa maneira, o *regime de salvação* é uma *sinédoque*, já que é a salvação da alma que constitui o cerne do cristianismo: uma índia de Massacará insistiu para morrer em Canudos, certa de que no arraial garantiria sua salvação; o *jagunzinho*, interrogado na presença de Euclides da Cunha (que se reportou ao diálogo com perplexidade), respondeu que a motivação de sua lealdade até a morte consistia em sua fé na promessa do Conselheiro de que, ao morrer na luta, ganharia a salvação de sua alma. Observa-se como a compreensão sociológica termina se apoiando em todos os materiais supracitados, que incluem o testemunho registrado na tradição documental, a tradição escrita e a tradição oral familiar de Massacará. Mas, é bom frisar em conclusão: a renovação dos estudos é impulsionada pela tradição oral, com seus princípios de seletividade que diferem da tradição documental e seus variados gêneros: existindo a necessidade de comple-

mentar a tradição documental, esta deve ser cruzada com a tradição oral para suplementações, complementações e a construção das perspectivas divergentes nas duas tradições, além da construção de uma compreensão e explicação sociológica propriamente dita. A análise da tradição oral dos índios de Massacará leva a conceber a noção de *regime de salvação*, a adesão maciça e a *maior alegria do mundo* da participação dos Kiriri desemboca no conceito de *enteotopia*.

Em suma, vale resumir algumas proposições de uma compreensão antropológica inicial do fenômeno da ‘invenção de Canudos’, da construção sociocultural de Belo Monte (sua autodenominação). A alma imortal, a “boa morte”, a vida eterna e a salvação, passando pelo Juízo Final, configuram uma constelação de noções e representações que se expressam na ordem construída em Canudos em que o sagrado é a finalidade e a medida de toda a vida em sociedade: o regime de salvação dirige toda a vida e a orienta inteiramente para o sagrado, valor final e absoluto da vida e da morte. Canudos, antes de ser qualificado como ‘messiânico’ ou como ‘milenarista’, é um movimento da salvação da alma<sup>12</sup>. Nesse sentido, o regime de salvação se orienta por um modelo societário fundado numa concepção religiosa idealizadora, objetivando a transformação da vida profana do

•••••  
 • <sup>12</sup> Para uma avaliação recente da literatura de messianismo e milenarismo, o que, diga-se de passagem, esclarece a dificuldade em se usar estes conceitos, de modo simplista, como chaves explicativas para Canudos, ver Campos 1997. Por exemplo, a tradição oral, por mim recolhida em Massacará e em Nova Soure, tem pelo menos dois testemunhos que revelam ter o Conselheiro dito que o mundo não iria se acabar antes do retorno da monarquia; testemunhos que confirmam o texto manuscrito do mesmo, quando afirma que a República há de cair e o monarca retornar antes do Fim (cit. em Dobroruka 1997: 174).

cotidiano em um prática social constante, em que o sagrado infunde todo o *socius*. Portanto, em analogia com uma 'utopia' (mas que é um modelo do *socius* inteiramente ideal e não territorializado), trata-se de uma *enteotopia*, um modelo de *socius* que territorializa o sagrado na terra, um ideal societário em que toda a vida é englobada pela expressão permanente da religião, encetando, no caso, a construção da comunidade de Belo Monte como a materialização de uma ordem social justa e infundida do sagrado. O Conselheiro, nesse sentido, é um profeta, enunciador da palavra de Deus e dos valores sagrados da vida vivida corretamente, e, por isso, uma pessoa que demonstra *santidade* para seus seguidores, intérprete e canal privilegiado do sagrado. Uma pessoa, portanto, que se transformou em uma encarnação enteotópica (segundo a lógica católica da possibilidade da santificação da pessoa); obedecendo a construção de Canudos, assim, a uma enteologia (a lógica do desdobramento do sagrado no mundo terrestre), sendo um reflexo do mundo celeste que prevalece sobre o mundo terreno, e o engloba.

### Bibliografia

Barros, Luitgarde O.C. *Crença e Parentesco na Guerra de Canudos*. In E. Diatahy B. de Menezes e João Arruda (orgs), Canudos. As falas e os olhares. Fortaleza: EUFC, 1995.

Bateson, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1972.

Bax, Mart. *Religieuze regimes in ontwikkeling*. Hilversum: Gooi & Sticht, 1988.

Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa e Rio de Janeiro: Difel e Bertrand Brasil, 1989.

Calasans, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1997.

Campos, Roberta Bivar Carneiro. *Bibliographical review on millenarianism and messianism*. Saint Andrews: manuscrito, 1997.

Citelli, Adilson. *No mundo dos homens, na ordem de Deus*. In B.Abdalla Jr. e I.Alexandre (orgs.). *Canudos. Palavra de deus, sonho na terra*. São Paulo: Ed. SENAC e Boitempo, 1997.

Costa, F.J. Simões. *Antônio Conselheiro, um louco? Ilheús*: Editus, 1998.

Cunha, Euclides da. *Os sertões*. Edição crítica. Galvão, Walnice (orga.). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

Dantas, Paulo. *Capitão Jagunço*. São Paulo: IBRASA, 1987.

Doboruka, Vicente. *Antônio Conselheiro. O beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.

Franco Jr., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

Galvão, Walnice. *No calor da hora*. São Paulo: Ática, 1977.

Guimbelli, Emerson. *Religião e (Des)Ordem Social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos Estudos Sociológicos sobre Movimentos Religiosos*. In *Dados* vol. 40, no. 2, 1997.

Hoornaert, Eduardo. *Os anjos de Canudos*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

James, A., Hockey, J. e Dawson, A. (orgs.). *After Writing Culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997.

LeRoy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou. The promised land of error*. Nova Iorque: Vintage Books, 1979.

Levine, Robert. *Vale of Tears. Revisiting the Canudos Massacre of Northeastern Brazil, 1893-1897*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Levine, Robert. *O sertão prometido. O massacre de Canudos*. São Paulo: Edusp, 1995.

Macedo, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro: Renes e INL, 1983.

Maestri, M. *Elogio à dominação: R.Levine e a República Sertaneja de Belo Monte*. In *Praxis* n° 9, ano IV, 1997.

Marcondes, Ayrton. *Canudos. As memórias de Frei João Evangelista de Monte Marciano*. São Paulo: Ed. Bestseller, 1997.

Mascarenhas, Maria Lúcia (1997a). *Rio de sangue e ribanceira de corpos*. In *Cadernos do CEAS*, n°. especial sobre Canudos. Salvador, 1997.

- Mascarenhas, Maria Lúcia. (1997b) *Toda nação em Canudos- 1893-1897*. In Revista Canudos, vol.2, no.2, 1997.
- Otten, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Ed. Loyola, 1990.
- Pollak, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In Estudos Históricos, 3, 1989.
- Pollak, Michael. *Memória e identidade social*. In Estudos Históricos, 10, 1992.
- Reesink, Edwin B. *Jerusalem de taipa ou Vale de lágrimas: algumas observações sobre o debate na literatura referente a Canudos*. In O Olho na História, vol. 2, no.3, 1996.
- Reesink, Edwin B. *A tomada do coração da aldeia: a participação dos índios de Massacarã na Guerra de Canudos*. In Cadernos do CEAS, número especial Canudos, Salvador, 1997.
- Reesink, Edwin B. *Curiosidades em torno de Canudos*. In Cadernos de CRH, No. 28, 1998.
- Reesink, Edwin B. (1999a) *Uma questão de sangue*. In J.Bacelar e C.Caroso (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Salvador e Rio de Janeiro: CEAO e Pallas, 1999.
- Reesink, Edwin B. (1999b) *O Gavião e o Arara: etno-histórias Kiriri*. In L.S.Almeida, M.Galindo e E.Silva (orgs.), *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Macéio: EDUFAL, 1999.
- Reesink, Edwin B. (2000a) *Till the End of Time: The Differential Attraction of a 'Regime of Salvation' and the 'Entheotopia' of Canudos*. In *Journal of Millennial Studies winter 2000, Vol. 2, Issue 2*. (<http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/winter2000.html-reesink>).
- Reesink, Edwin B. (2000b) *O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste*. In L.S.Almeida, M.Galindo e E.Silva (orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas II*. Macéio: EDUFAL, 2000.
- Sampaio, José A. Laranjeiras. *Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá*. In E. Reis, M.T. de Almeida e P. Fry (orgs.). *Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: ANPOCS e Hucitec, 1995.
- Silva, José Maria de Oliveira. *Rever Canudos. Historicidade e Religiosidade Popular (1940-1995)*. Tese de Doutorado: USP, 1996.
- Villa, Marco Antonio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.
- Villa, Marco Antonio. *Em busca de um Mundo Novo*. In Revista Canudos, ano 1, no.1, 1996.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres e Chicago: Pluto Press, 1997.