UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PEDRO CASTELLAN MEDEIROS

**NO REINO DO PARAÍSO TERREAL:
REBELDES-DEVOTOS DA PEDRA ENCANTADA DO RODEADOR:
PERNAMBUCO, 1820**

São Paulo, 2018

PEDRO CASTELLAN MEDEIROS

**NO REINO DO PARAÍSO TERREAL:
REBELDES-DEVOTOS DA PEDRA ENCANTADA DO RODEADOR:
PERNAMBUCO, 1820**

Dissertação apresentada à Universidade de São Paulo – USP, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em História Social para obtenção do grau de Mestre em História na área de História Social
Orientadora: Ana Paula Torres Megiani.

São Paulo, 2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**No Reino do Paraíso Terreal:
Rebeldes-devotos da Pedra Encantada Do Rodeador: Pernambuco, 1820**

PEDRO CASTELLAN MEDEIROS

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo e aprovada em ____/____/____.

Banca Examinadora:

Profa Dra. Ana Paula Torres Megiani – USP (orientadora)

Profa Dra. Mônica Duarte Dantas - USP (Examinadora Interna)

Prof. Dr. Renato Cymbalista – USP (Examinador Interno)

Prof. Dr. Flávio Gomes Cabral – UNICAP (Examinador Externo)

Para Mainha.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à minha mãe, Rita Rovai Castellan que me acompanhou por todos os momentos dessa longa jornada, não só na dissertação, mas na vida, obrigado.

Agradeço à professora Ana Paula Torres Megiani, não apenas pela orientação, mas pelo carinho e acolhimento na Universidade de São Paulo e a todos os colegas pesquisadores do Grupo de Estudos História Ibérica Moderna – GEHIM. Deixo aqui um agradecimento especial ao time de vôlei da FFLCH que me ajudou cotidianamente a me descobrir e redescobrir o mundo à minha volta e em ajudaram a relaxar, quando foi preciso, nessa trajetória.

Da Universidade Católica de Pernambuco, sou imensamente grato ao professor Newton Cabral que me trouxe para a realidade nesse tão desejado mundo acadêmico. Desse desejo, agradeço a todos amigos que compuseram o Museu de Arqueologia da UNICAP e me mostraram a dor e o encanto que é a pesquisa: Pajé, Iron e Vladimir, obrigado pelas discussões, debates e brigas.

À vinda para São Paulo só foi possível pelo porto seguro encontrado no Solar de Pirituba, obrigado tia Cleide e tio Mô, não só pelo acolhimento, mas pelos livros, conversas, filmes, e mais um pouco de livros. Tia, você é bárbara, tio, você é incrível. Agradeço também à Marina, Arthur e Maíra, que me apresentaram a apaixonante “cidade de Pedra”. Por falar em paixão, agradeço a minha companheira Isabel por me transformar a cada dia em uma pessoa melhor e acompanhar com muita paciência os altos e baixos dessa empreitada.

“A tinta pinta o asfalto
Enfeita a alma motorista
É a cor na cor da cidade
Batom no lábio nortista
O olhar vê tons tão sudestes
E o beijo que vós me nordestes
Arranha céu da boca paulista”

(Beradêro, Chico César)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo analisar o movimento da Serra do Rodeador, onde homens e mulheres livres e pobres, em sua maioria mulatos e trabalhadores rurais, se organizaram em Irmandade nas brenhas de Bonito, no sertão da Província de Pernambuco, nos primeiros anos do século XIX. Identificados por nós como rebeldes-devotos, ou seja, rebeldes no que tange a luta contra os problemas e injustiças sociais que atingiam aquela população; devotos no que marca as ferramentas simbólicas por eles elaboradas que serviram de armas e escudos para a luta que pretendiam travar e para construir um novo mundo possível. Optamos por descrever esse movimento por meio de dois percursos: o Simbólico e o Social. No primeiro marcados pelo patrimônio religioso do sertão, inserido em um catolicismo popular e que se expressou como um movimento sociorreligioso “rústico”. No segundo como expressão da Crise do Antigo Regime que atingia a Capitania pernambucana ao final do século XVIII e início do XIX, principalmente no que tange as problemáticas expropriatórias realizada pelo Estado Colonial e sofridas por aqueles indivíduos. Erigindo a Cidade do Paraíso Terreal junto à Pedra Encantada do Rodeador, aqueles sertanejos rebeldes-devotos livres e pobres construíram a sua própria história a partir de uma perspectiva própria da realidade em oposição à ordem estabelecida que lhes suprimiam a autonomia e liberdade. Ao unirmos dois campos metodológicos diferentes para olharmos esses homens e mulheres livres e pobres do século XIX, antes observados de forma unilateral acreditamos ter conseguido apresentar um toque de originalidade que compete aos estudos das revoltas populares do século XIX e dos movimentos sociorreligiosos "rústicos", principalmente a revolta do reino do Paraíso Terreal e os rebeldes-devotos da Pedra Encantada do Rodeador, 1820.

Palavras-chaves: Serra do Rodeador; Revolta; Movimento Sociorreligioso; Catolicismo Popular; Revoltas Populares.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the movement of the Serra do Rodeador, where free and poor men and women, mostly mulattoes and rural workers, organized themselves in the Brotherhood in Bonito, in the backlands of the Pernambuco Province, in the early years of the century XIX. Identified by us as rebellious-devotees, that is, rebels in what concerns the fight against the social problems and injustices that reached that population; devotees in what marks the symbolic tools elaborated by them that served as weapons and shields for the struggle they intended to wage and to construct a new possible world. We chose to describe this movement through two paths: the Symbolic and the Social. In the first one marked by the religious patrimony of the sertão, inserted in a popular Catholicism and that expressed like a "rustico" socioreligious movement. In the second as an expression of the Crisis of the Old Regime that reached the Captaincy of Pernambuco at the end of the eighteenth and beginning of the nineteenth century, especially in relation to the expropriatory problems carried out by the Colonial State and suffered by those individuals. Erecting the Terreal Paradise City by the Rodeador's Enchanted Stone, these free and poor rebel-devout sertanejos constructed their own history from a perspective of reality in opposition to the established order that suppressed their autonomy and freedom. By uniting two different methodological fields to look at these free and poor men and women of the nineteenth century, previously unilaterally observed, we believe we have succeeded in presenting a touch of originality that competes with the studies of the popular revolts of the nineteenth century and the "rustic" socioreligious movements, mainly the revolt of the kingdom of the Terreal Paradise and the rebels-devotees of the Enchanted Stone of the Rodeador, 1820.

Keywords: Serra do Rodeador; Revolt; Socioreligious Movement; Popular Catholicism; Popular Revolts.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1- Relatos, memórias e interpretações da Revolta da Serra do Rodeador.	18
1.1 Relatos, memórias e interpretações - Século XIX	18
1.2 Relatos, memórias e interpretações Contemporâneas – Século XX e XXI	26
Capítulo 2 - Percurso Simbólico	36
2.1 Interpretações os fenômenos sociorreligioso “rústico”	36
2.2 Catolicismo popular e rústico no Nordeste brasileiro	42
2.3 Universo Sertanejo	48
2.4 Patrimônio Religioso do Sertão e a Cultura do Fim do Mundo	49
2.5 Revolta da Serra do Rodeador como fruto do Percurso Simbólico	57
Capítulo 3 - Percurso Social	100
3.1 Conjuntura política e social de Pernambuco no Século XIX: a Crise do Antigo Regime na Crise do Antigo Regime	100
3.2 Debate historiográfico sobre os homens livres pobres	108
3.3 Ofensivas do Estado Colonial e a expropriação dos homens livres pobres	115
3.4 Consequências da problemática de expropriação dos homens livre e pobres	125
3.5 As Revoltas, Motins e Rebeliões do Século XIX	127
3.6 Revolta da Serra do Rodeador como fruto Percurso Social	134
3.7 O massacre do Rodeador	151
3.8 Qual o Crime dos Rebeldes-Devotos?	155
Considerações finais	165
Referências Bibliográficas	168
Apêndice	175

INTRODUÇÃO

Sob a paisagem do sertão pernambucano, do início do século XIX centenas de homens e mulheres livres e pobres, sob a liderança de alguns beatos fundaram o seu peculiar paraíso, na esperança de ver surgir de uma Pedra Encantada, o rei português Dom Sebastião, desaparecido há quase três séculos nos areais marroquinos do norte da África. Com o seu regresso, os sonhos e esperanças dos sertanejos do Rodeador em fim se concretizariam, a ordem vigente seria invertida: os pobres enriqueceriam, líderes se transformariam em príncipes, injustiças deixariam de existir, terras, fartura e prosperidade estariam garantidas a todos que seguissem aquela profecia.

Descoberto em idos de 1820 no vale da serra do Rodeador, zona rural do antigo povoado de Bonito, distante cerca de 134 km de Recife, o movimento contava com a liderança do profeta Silvestre José dos Santos e do beato Manuel Gomes das Virgens, os dois desertores das tropas reais, que reuniram um grupo de aproximadamente quatrocentas pessoas e fundaram a “Cidade do Paraíso Terrestre”.

O tempo e o espaço na qual essa narrativa histórica se concretizou, nos apresenta uma peça fundamental para o entendimento desse passado. A elaboração dessa narrativa pode ser considerada uma montagem que a sociedade do passado fez de si mesma, um esforço voluntário ou involuntário de impor ao futuro determinada imagem de si. Analisar essa produção implica em perceber as forças sociais e políticas na qual a mesma estava inserida, é identificar esta montagem e desmontá-la, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção da mesma. Sendo essa a função do historiador, esta é a proposta dessa Dissertação.

Composta por homens e mulheres livres pobres, organizada no sertão da Capitania de Pernambuco, a Revolta da Pedra Encantada do Rodeador deve ser percebida em um contexto temporal mais amplo, ou seja, inserida na Crise do Antigo Regime. São tempos de contestações, de revolta, motins e revoluções. Percebida como fruto das graduais fissuras sociais, econômicas e políticas do final do século XVIII e início do XIX, a luta dos rebeldes-devotos do Rodeador desponta como um reflexo desta crise, quando estes constituem um ponto fundamental deste desequilíbrio: a intensa pressão exercida pelos pobres que nasceram livres diante das estruturas de poder.

Às vésperas da Independência do Brasil, três anos depois da Revolução de 1817, os rebeldes do Rodeador se organizaram em Irmandade, e lutaram contra as injustiças sofridas que se acentuavam neste tempo de crise.

Devemos considerar também o espaço colonial, que historicamente foi repartido em dois: o Litoral e o Sertão¹. É sob a paisagem deste último que a revolta se manifesta. Sertão das matas, florestas onde a cana de açúcar, o engenho e o boi gordo e vagaroso ainda não alcançou. Sertão também de solo ingrato, não pela sua fertilidade, mas por quem os possuía e ocupava. Nem seco nem úmido, um sertão mestiço. Espaços estes distantes do litoral, onde circulavam os “*homens do matto*”, meio índio, meio gente, caboclos, sertanejos. Da mesma forma que o atlântico perpetrou no imaginário europeu, o sertão propôs encanto e ao mesmo tempo medo. Se por um lado era um chão de devotos, por outro se temia as injustiças dos senhores patriarcais. Em um mundo onde o sagrado e o profano se projetavam sobre estes sertanejos, a iminência do fim dos tempos e o Juízo Final aconteciam todo dia.

Este fantástico mundo sertanejo foi também pensado e criado a partir de narrativas que apontam atributos de alteridade em relação às terras que beijam o mar, uma clara diferenciação entre “barbárie” e “civilização”, entre a cultura oral sertaneja contrapondo-se à cultura letrada do litoral, marcando as fronteiras para aqueles que o observam entre os “nós” e os “outros”. Desta maneira, os sertanejos, “rústicos”, caboclos, vistos como os outros, não são percebidos da mesma forma como “nós”, negando a estes primeiros quaisquer expressões de vontade própria e autonomia perante sua história.

Com a intenção de quebrar esse dualismo entre senhores e escravos, presente na maioria da historiografia, pretendemos trazer a luz um grupo social que se constituiu, se organizou e construiu sua própria história a todo momento em oposição a estes dois extremos. Se por um lado estes homens e mulheres livres e pobres não possuíam seu próprio pedaço de terra, vagavam pelos latifúndios senhoriais em busca de trabalho e ocupação, disputando cada palmo de chão. Por outro lado, lutaram e pelejaram pelo seu maior bem, a liberdade em detrimento do cativo.

¹ “No conjunto da história do Brasil, em termos de senso comum, pensamento social e imaginário, poucas categorias tem sido tão importantes, para designar uma ou mais regiões, quanto a de ‘sertão’ [...] entre os nordestinos, é tão crucial, tão prenhe de significados, que, sem ele, a própria noção de Nordeste se esvazia, carente de um seus referenciais essenciais.” Utilizado largamente pelos colonizadores portugueses na colônia, “sertão” foi a todo momento colocado em oposição e complemento de a expressão “litoral”. Desta forma, “para o colonizador o ‘Sertão’ constituiu o espaço outro, o espaço por excelência de alteridade” marcado pelo desconhecido, isolado, perigoso, habitado por “feras” bárbaros, infiéis. O “sertão” foi empregado para nomear terras tão distantes quanto [...] a cidade do Recife” por exemplo. (AMADO, 1995, p. 145, 148, 149) Para um viajante do início do século XIX temos: “A duas léguas d’aqui, perguntei, o que se encontra?—Os sertões. E depois ?—Ainda os sertões.—Esta palavra significa o interior do paiz ; com ella se designa vagamente as mattas, os desertos, as montanhas” (Tollenare, 1906, p. 102).

Diferenciavam-se assim dos dois polos opostos, pelo seu caráter andante e móvel, pela sua pobreza e principalmente pela sua liberdade. No mundo colonial marcado por senhores e escravos, os “desclassificados” cotidianamente lutavam pela sua autonomia e por direitos que acreditavam serem tradicionais. Podemos inferir que os sertanejos livres pobres do Rodeador viveram, organizaram-se e lutaram dentro desse espaço e tempo mítico.

Nesse trabalho, tentamos captar, através do ponto de vista destes homens pobres e livres, o significado que os mesmos atribuíram a suas ações. Observamos também que dentro deste universo de novos significados, este grupo criou uma nova linguagem, e é a partir dela que podemos identificar como eles enxergavam o tempo de crise na qual estavam inseridos, como se articulavam para superá-la e qual era o projeto de mundo que pretendiam criar. Essa nova linguagem era traduzida pela necessidade de saírem daquele arraial para remendarem o mundo, portanto era preciso ensinar a quem quisesse a “*Ley do Encanto*”, a lei de Deus, de D. Sebastião e da Santa da Pedra.

Já o tempo de crise, para os homens livres e pobres era entendido como uma crítica à questão de terras; ao recrutamento militar forçado; as forças coloniais que lhes restringiam a liberdade e autonomia e a clara diferenciação social que os marginalizavam, os criminalizavam pela cor da sua pele, pela falta de instrução e por sua pobreza, restringindo-os das esferas de poder e participação política institucionalizada da sociedade.

A mobilização e articulação para a superação desta crise ficam evidentes com a criação e organização da Irmandade e da Cidade do Paraíso Terrestre. Para eles, um local que possibilitava primeiro a fuga e o isolamento, depois a organização e luta contra as arbitrariedades das autoridades locais. Nesse espaço e tempo mítico, substituíram o poder patriarcal dos proprietários de terras pelo poder carismático de beatos e profetas. De uma estrutura hierárquica fechada em títulos nobiliárquicos e altos cargos militares, que aqueles sertanejos nunca conseguiriam obter, criaram em sua própria organização e subverteram a ordem estabelecida: mesmo sendo pobre, não sabendo ler nem escrever, um simples matuto naquela Irmandade era tratado por Irmão, possuía um cargo militar de Capitão ou Alferes, recebia fitas e divisas com cores e significados distintos, podendo compor a ala dos “sabidos” daquela sociedade.

O projeto de futuro que pretendiam realizar estava intimamente ligado à sua organização. O fim da segregação social; a possibilidade de deliberar a substituição da figura do Rei; a luta pelas terras da Serra do Rodeador; e tudo que a crença na chegada do novo monarca representava.

Nesse momento, se faz necessário, explicitar para o leitor dessa Dissertação qual o caminho que escolhemos para compreender e explicar os percursos que fundaram a trajetória histórica desses homens e mulheres livres pobres da serra do Rodeador em 1820.

No capítulo 1 buscamos os relatos, as memórias e as interpretações do século XIX sobre o episódio do Rodeador tentando perceber como as “verdades” sobre o fato foram sendo constituídas, quem as contou e, a partir de qual perspectiva. Nesses relatos passamos pela obra do próprio agente da repressão à revolta, Luiz do Rego Barreto.

Ele narra, em 1822, a história sob a perspectiva das autoridades constituídas e elabora a razão pela qual foi necessária a atuação militar sobre aqueles homens livres pobres. Já na década de 1860 o militar José I. Abreu e Lima analisa essa ação militar dando ênfase mais às estratégias da repressão do que com ao próprio movimento. Augusto da Costa em 1880 e Francisco Pacífico Amaral em 1884 são os primeiros a se debruçarem sobre a documentação das devassas² e tentarem compreender os rebeldes, sua organização e seu modo de vida, porém, recaem em estereótipos sobre aquela população.

Para além destas primeiras interpretações, percebemos que da última década do século XIX até os anos de 1960 foi quase nulo o interesse das produções das ciências sociais sobre o caso em tela. Este vácuo não se modifica substancialmente no final do século XX e início do XXI, contando com apenas cinco autores que se debruçam sobre o tema, René Ribeiro na década de 1960, Jacqueline Hermann nos anos 2000, Guillermo Palacios em 2002, 2015, Regina Clara Aguiar em 2011 e Flávio Gomes Cabral em 2004.

Se olharmos para as principais revoltas populares do século XIX, vamos notar que o Rodeador tem uma característica singular. Ela é a única que se alicerça na religiosidade para pautar suas demandas e reivindicações, suas ações e estratégias de sobrevivência. Alicerce, este que constituiu a Irmandade, e que sem ele, nada ali teria se concretizado. Por outro lado, questões e problemáticas sociais, políticas e econômicas também fundaram e constituíram aquela comunidade. Importantíssimas pelo novo olhar dado à revolta, estas produções também deixaram suas lacunas que serão por nós discutidas. Cabe como justificativa desta dissertação, revisitar este movimento tão significativo por causa de quem os compõe fascinante pelo seu terreno social, simbólico e reflexivo pelas relações de poder que ali existiam.

² Estas narrativas estão intimamente vinculadas com o último debate realizado neste trabalho. As duas versões elaboradas por Antero da Maia e Silva e Luiz do Rego Barreto meses após a repressão do Rodeador, formaram e informaram todas as narrativas encontradas neste primeiro capítulo.

Após a contextualização do leitor sobre como a Revolta do Rodeador descrito pelos historiadores optamos por iniciar, para um melhor entendimento do movimento do Rodeador, dois percursos distintos, porém complementares: O Percurso Simbólico – Capítulo 2 e o Percurso Social – Capítulo 3, entendendo por percurso, a trilha, trajetória, o caminho que forma e informa sobre os homens livres e pobres aquela revolta e sua organização.

Ao nomearmos os capítulos como Percurso Simbólico e Percurso Social, pretendemos explicar as ações desses homens e mulheres por um duplo sentido: como rebeldes no que tange a luta contra os problemas e injustiças sociais que atingiam aquela população; como devotos no que marca as ferramentas simbólicas por eles elaboradas que serviram de armas e escudos para a luta que pretendiam travar e para dar sentido ao mundo que os rodeava. Desta forma, rebeldes-devotos, pois esta dupla constituição é a que acreditamos ser a que melhor caracteriza aqueles homens e mulheres do Rodeador. Atraídos pela devoção e utilizando-se dela, entenderam-se por rebeldes e o que os protegiam e inflamavam a rebeldia era o próprio aparato simbólico da devoção. Esse agrupamento organizado no Rodeador, nas duas primeiras décadas do século XIX, é consequência dos elementos mais significativos que permaneceram ao longo de cada percurso.

Especificamente no Capítulo 3, por meio do Percurso Social identificamos que as ciências sociais interpretavam os movimentos sociorreligiosos “rústicos” do Brasil, sobre quatro óticas: Ótica biopsicológica, Sociológica Tradicional, Concepção Materialista e Compreensivo-interpretativa. Ao nos debruçarmos sobre cada vertente, realizamos um debate bibliográfico compreendendo como cada observador, seja das abordagens clínicas, sociológicas ou marxistas, analisou e identificou estes movimentos. Se por um lado contribuíram e avançaram com o debate sobre estes movimentos, por outro acabaram explicando-os de forma superficial, rotulando os episódios muitas vezes como incompreensíveis, atrasados e irracionais.

A vertente compreensivo-interpretativa foi a que mais nos apropriamos para analisar o movimento da Serra do Rodeador, principalmente pautados no trabalho de Douglas Teixeira Monteiro (1974), pois foi meio dele que nos aproximamos dos próprios agentes do movimento, suas concepções e formas de leitura do mundo que os rodeavam.

Seguindo os pressupostos de Alba Zaluar (1979) e Cristina Pompa (2004), nos aprofundamos no catolicismo popular e “rústico” no qual estes movimentos estão inseridos. Identificamos que o catolicismo popular, marcadamente pelo seu sincretismo e pelo seu caráter colonial, assinala uma sociabilidade religiosa a partir de um modelo comunitário, sendo esta a melhor tradução do comportamento dos rebeldes-devotos e sua Irmandade.

Para compreendermos este mundo religioso que envolvia os homens e mulheres do Rodeador em 1820, foi necessário perceber como este patrimônio religioso do sertão é resultado de um percurso histórico mais longo, que remonta ao processo de tradução cultural e negociação simbólica e que tem sua matriz no encontro entre o catolicismo luso e a cosmologia indígena.

Este longo percurso, amplamente explicado por Cristina Pompa, foi por nós rapidamente apreciado para podermos identificar os elementos simbólicos mais significativos que permaneceram deste processo, principalmente o que tange as missões itinerantes dos Capuchinhos junto à população sertaneja do final do XVIII e início do XIX. Sugere a autora que a religiosidade penitencial e apocalíptica sertaneja é o principal elemento deste catolicismo popular que se expressa nos movimentos sociorreligiosos “rústicos” e que compõe o que se pode chamar de “cultura do fim do mundo”.

Ao olharmos o espaço territorial no qual a revolta é gestada, nos aproximamos do universo sertanejo e identificamos outros elementos que constituem este núcleo simbólico do sertão observados no próprio cotidiano do arraial do Rodeador. A criação da “Vila Santa” da Cidade do Paraíso Terreal, a iniciação e a organização complexa da “Irmandade do Bom Jesus da Lapa”, os beatos e profetas, a crença no retorno do rei D. Sebastião, a devoção na Santa da Pedra, as confissões, os segredos e as leis encantadas constituem elementos simbólicos da religiosidade destes rebeldes-devotos presentes na Serra do Rodeador em 1820. São estes os pontos fundamentais que demarcaram o Reino Encantado do Paraíso Terreal como fruto do Percurso simbólico acima referido.

Porém, se existia um terreno sagrado no qual aqueles homens e mulheres alicerçaram suas crenças e transformaram suas vidas, este terreno deve também ser percebido a partir, de um contexto social, político e econômico, dentro de seu próprio tempo e espaço.

Constituído como expressão da Crise do Antigo Regime que atingia a Capitania pernambucana ao final do século XVIII e início do XIX, principalmente no que tange as problemáticas expropriatórias sofridas pelos homens e mulheres livres e pobres, a revolta da Serra do Rodeador é fruto desta crise e se manifestou também a partir dela. É sobre este assunto tratamos no capítulo 3 desta dissertação, o Percurso Social do Movimento da Serra do Rodeador.

Dentro da conjuntura política e social da Capitania Pernambucana nas primeiras décadas do século XIX, nos debruçamos sobre a constituição, diferenciação e características do segmento populacional dos homens e mulheres livres pobres. Percebemos a necessidade de

levantar um debate historiográfico sobre esta população a fim de caracterizar conceitualmente estes indivíduos.

A partir deste debate, encontramos características de distinção deste grupo. Preferimos nos afastar do conceito “camponês” e percebê-los como populações rurais livres e pauperizadas que se formaram no Nordeste Brasileiro a partir do século XVIII marcadamente por uma produção de subsistência, do trabalho familiar, pela sua constante mobilidade, pobreza e liberdade.

Ao situarmos quem são e quais características detinham aqueles indivíduos de Pernambuco do século XVIII e XIX, entramos numa discussão acerca da ofensiva do Estado colonial e a expropriação destes homens e mulheres livres pobres. Alicerçado nos trabalhos de Guillermo Palacios (2004) compreendemos de forma sucinta o nascimento e a expansão deste segmento no Nordeste pernambucano por todo o século XVIII, e nos detemos mais na investida do Estado Colonial sobre a população livre e pobre. Investida baseada em um tripé de instrumentos expropriatórios: a proibição terminante de que os pobres livres plantassem algodão; a “apropriação” formal, por parte da Coroa, de todas as terras de mata virgem; e o recrutamento militar obrigatório dirigido preferencialmente contra esta população. A partir destas ações expropriatórias apresentamos as consequências desta ofensiva colonial que vai se expressar no início dos Oitocentos pelas revoltas, motins e revoluções dos homens e mulheres livres e pobres.

No intuito de apresentar a partir de qual ótica nos aproximamos da revolta da Serra do Rodeador, elaboramos uma discussão historiográfica sobre as revoltas populares do Século XIX, com base em Monica Duarte Dantas (2015). A autora vai apontar para uma nova linha de interpretação acerca do protagonismo e participação da população pobre e livre dos movimentos sócio-políticos do século XIX. Opondo-se às antigas visões de dependência e irracionalidade destes movimentos populares, esta nova linha de interpretação se preocupa com as próprias demandas e formas de cidadania da heterogênea população Oitocentista. Coloca-se em relevância o protagonismo destes homens, suas estratégias de luta e sobrevivência.

Depois de alicerçarmos os pressupostos referente à definição destes livres pobres e dos instrumentos expropriatórios que atingiram o seu cotidiano, família e produção, apresentamos a revolta da Pedra Encantada do Rodeador como fruto deste Percurso Social.

Desta forma, discutimos as problemáticas sociais sofridas por pelos rebeldes-devotos do Rodeador, as formas de organização e estratégias de luta que aqueles homens utilizaram para superar esta crise. Entendendo o contexto social e político no qual estavam inseridos,

primeiramente discutimos a legitimidade representativa da figura do monarca nos trópicos, que os rebeldes devotos queriam substituir, ou seja, o então rei D. João pelo encantado D. Sebastião.

Na sequência, vamos discutir a problemática do suposto “isolamento” daquela Irmandade e apresentamos nosso entendimento de que a revolta do Rodeador propunha mudanças e alterações na própria sociedade. Nesse sentido, a luta para assimilação dos sertanejos do Rodeador, dentro da sociedade envolvente, as elaborações de suas exigências devem ser entendidas com correspondente à noção de justiça e de direito estabelecida por aqueles sertanejos.

Diante desta noção de direito e justiça, discutimos a questão de terras disputadas por aqueles rebeldes-devotos. A busca em assegurar seu direito a terra e a peleja contra aqueles que reivindicavam serem os proprietários, fica claramente exposta no que tange a relação dos posseiros livres e pobres que construíram sua Irmandade no Rodeador e do sesmeiro, suposto proprietário legítimo daquelas terras.

A última problemática social que atingiu aqueles rebeldes-devotos do Rodeador tem relação com a luta destes homens contra o seu principal inimigo, o recrutamento militar forçado realizado pelos seus agentes mais diretos, as milícias e as tropas reais. Sua autonomia perante as autoridades, sua produção familiar e seus direitos tradicionais eram postos em xeque quando arbitrariamente este alistamento alcançava e desestruturava o cotidiano destes homens que por consequência se organizavam no Rodeador em oposição radical a esta ofensiva.

Os dois últimos apontamentos dessa dissertação antes das considerações finais versam sobre o perigo que aquele ajuntamento supostamente oferecia às autoridades pernambucanas e da construção das devassas pelas autoridades civis e militares. O Governador Luiz do Rego Barreto tomou conhecimento da reunião dos rebeldes e rapidamente promoveu uma campanha militar com o objetivo de dar fim aquele grupo de bandidos e salteadores. Massacrados no dia 26 de outubro de 1820 pelas tropas militares reais, o triste episódio da matança dos habitantes da serra do Rodeador, foi tão cruel que até D. Pedro I em 1822 em seu manifesto aos brasileiros sobre a independência, lembrou-se do tamanho da carnificina realizada pelas tropas de repressão.

O segundo ponto é o debate acerca dos crimes cometidos pelos rebeldes-devotos. Ao olharmos as articulações e conflitos políticos entre as camadas dominantes da Capitania pernambucana, que elaboraram as Devassas sobre o Rodeador nos aproximamos de um outro ponto de vista da organização da Cidade do Paraíso Terreal.

Responsáveis por investigar os objetivos daquele arraial, Luiz do Rego Barreto pela parte Militar e Antero da Maia e Silva pela parte civil, realizando os inquéritos aos mesmos presos e testemunhas do Rodeador, acabaram chegando a conclusões opostas.

Se pela parte militar aqueles homens e mulheres livres pobres foram vistos como perigosos opositores à tranquilidade do Estado organizando um cisma político e religioso, estas autoridades justificaram a partir desta conclusão o massacre ocorrido no local. Por outro lado, pela parte civil aqueles homens e mulheres, não foram vistos como atores políticos, mais sim como fanáticos ingênuos, sem autonomia de reivindicação e ludibriados por dois líderes astutos que pretendiam enriquecer a custa da ignorância dos *“homens do matto”*. Estas duas versões sobre os acontecimentos no Rodeador não escapavam do seu contexto político local. Perceber como estas interpretações se cristalizaram ao longo do século XIX e XX pelos estudiosos, é também compreender as permanências e rupturas acerca de quem os explicam, e não só daqueles que são analisados.

A maior parte da documentação que deu base para essa Dissertação está reunida na Secção de Manuscritos do Arquivo Público Nacional no Rio de Janeiro. No volume da Série Interior – Correspondência dos Presidentes da Província (1820-1821) podemos encontrar compilados alguns relatórios, planos de marcha, dispositivos de ataque do chefe da expedição militar, efetivos e listas das baixas dos corpos da tropa, informações e depoimentos dos espias infiltrados, carta circunstanciada do Governador, ofícios do governador para a corte e vice-versa, atas, assentadas, acareações e compondo a maior parte deste volume, duas devassas contendo depoimentos dos rebeldes-devotos, dos militares que compunham o ataque de autoridades da região de Bonito. Da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na divisão de obras raras e publicações, compilamos narrativas, memórias e relatos que foram produzidos ao longo do século XIX que se referem ao episódio do Rodeador. Os três anexos desta dissertação foram elaborados pela pesquisadora Leonarda Musumeci em 1977. O anexo I refere-se ao Conteúdo dos documentos sobre o episódio do Rodeador existentes no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro; O Anexo II versa sobre o quadro de identificação dos presos no Rodeador e imediações; o Anexo III é composto pelo quadro de testemunhas Interrogadas.

Esperamos que leitura dessa dissertação venha a contribuir com a historiografia dos homens e mulheres livres pobres do século XIX, suas formas de expressão política e religiosa, suas ferramentas de leitura do mundo e suas estratégias de sobrevivência cotidiana. Acreditamos que este novo olhar sobre a dupla constituição dos rebeldes-devotos do Rodeador consegue abranger uma população que era ao mesmo tempo marcada pela devoção e rebeldia, pelo sagrado e profano.

Capítulo 1

RELATOS, MEMÓRIAS E INTERPRETAÇÕES DA REVOLTA DA SERRA DO RODEADOR

1.1 Relatos, memórias e interpretações: Século XIX

A revolta da Serra do Rodeador ocorrida em 1820 no distrito de Bonito no agreste pernambucano conta a história de homens e mulheres livres e pobres às margens dos grandes latifúndios, que através da religiosidade popular, como instrumento de luta, buscaram concretizar seu peculiar paraíso terrestre.

Composta por “camadas socialmente desclassificadas” esta revolta insere-se dentro de um processo de “tradução cultural” e “negociação simbólica” marcada pelo sincretismo de diversas religiosidades, ao mesmo tempo em que deve ser considerada como fruto de um longo percurso de expropriação de terras no Nordeste.

Estranha-se, porém, a pouca atenção das produções acadêmicas em torno deste movimento tão significativo e representativo desta população e deste período. A partir desta premissa, acredita-se ser fundamental a realização de um diálogo entre os diversos autores e suas produções acerca desta revolta popular.

O lugar social e o tempo na qual as narrativas históricas se concretizam nos apresentam uma peça fundamental para o entendimento do passado. As elaborações dessas narrativas podem ser consideradas uma montagem que a sociedade do passado faz de si mesma, um esforço voluntário ou involuntário de impor ao futuro determinada imagem de si. Analisar essas produções implica em perceber as forças sociais e políticas na qual as mesmas estavam inseridas. É função do historiador, identificar esta montagem e desmontá-la, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dessas narrativas históricas.

A primeira referência acerca da revolta foi elaborada em 1822 pelo próprio autor da repressão, o Capitão-general Luís do Rego Barreto governador régio que administrou a província pernambucana de 1817 a 1821. Ao escrever sua Memória Justificativa expõe sua visão dos principais acontecimentos políticos ocorridos na província no tempo em que foi Governador. As elaborações destes documentos memoriais, chamados residência, eram relativamente comuns ao fim do exercício de cargos importantes, porém em sua maioria

ficavam restritos ao aparelho administrativo da Coroa, diferente do que ocorreu com a Memória Justificativa de Rego Barreto³.

Podemos inferir que a preocupação do autor de se defender através deste documento impresso voltado para a opinião pública, como sugere o próprio título e destinatário, apontam para mudanças significativas no que diz respeito ao sentido de responsabilidade perante um cargo público, uma vez que endereçadas à “nação portuguesa”. O ato de levar a público as justificativas de suas ações demonstra de que forma a legitimidade delas se dá a partir daquela sociedade. Se pensarmos que a partir da revolução do Porto em oposição à censura do absolutismo monárquico, à justificativa realizada em Lisboa perante as Cortes portuguesas das condutas realizadas em Pernambuco durante seu governo, demonstra elementos reveladores de mudanças no que tange a força da imprensa, da representação política e a ideia do convencimento perante a opinião pública e não só perante o monarca. A questão da “opinião pública” é importante, pois através dela se legitima os atos de repressão empreendidos no Rodeador, e também descortina o pensamento daquela sociedade que entende por legítima estas ações.

A motivação básica da elaboração da autojustificativa de Rego Barreto dar-se pelo fato das críticas recebidas por deputados pernambucanos em relação a sua conduta como governador:

no santuário da Justiça, dentro do recinto mesmo do Congresso Legislador da Nação se pronunciou meu nome como o de um déspota, inimigo do sistema Constitucional, coadjuvador de seus adversários, e ultimamente como um intolerável opressor dos Povos (BARRETO, 1822, p. 4).

Vindo a Pernambuco com a missão de reinstalar a legitimidade do domínio da Coroa portuguesa após 1817, o governador não mediria esforços para conter qualquer atitude de revolta popular. A partir deste papel delegado ao Marechal, o mesmo reporta-se em um capítulo específico sobre a repressão empreendia contra a comunidade da Serra do Rodeador. Ao utilizar da força necessária para a extinção da comunidade, o governador justifica-se apresentando o perigo da manutenção daquele agrupamento, onde se ajuntavam desertores das milícias, mendigos, salteadores e malfeitores, todos fanáticos que tinham por objetivo “correr toda a Província com as armas na mão” (BARRETO, 1822, p.16).

³ BARRETO, Luiz do Rego. Memória justificativa sobre a conduta do Marechal de Campo Luiz do Rego Barreto durante o tempo em que foi governador de Pernambuco e o presidente da Junta Constitucional do Governo da mesma província. Oferecida à nação Portuguesa. Reprodução “fac-similar” em off-set executada na Ed. Universitária da UFPE. Fac-Sím. de Lisboa, Typografia de Desideiro Marques Leão, 1822.

No capítulo de sua Memória intitulado Rodeador, fica claro que um massacre de grande proporção ali ocorreu, tanto em mortes dos rebeldes, quanto dos oficiais, pois ao longo da narrativa de Rego Barreto torna-se notória a preocupação do mesmo em reduzir sua culpa diante do sangrento acontecimento, culpando os rebeldes do Rodeador por terem iniciado o combate ao darem o primeiro tiro, segundo ele, “creio ter-se pelo dito processo claramente provado haverem eles [rebeldes] sido os primeiros que sobre as tropas fizeram fogo; por conseguinte bem justificado ficou o que se lhes fez da nossa parte” (BARRETO, 1822, p. 19).

Já no início de sua narrativa, o governador estabelece o caráter do grupo: “hum grosso bando de Salteadores” estabelecendo vinculações apriorísticas dos homens e mulheres do Rodeador com um grupo de bandoleiros de uma quadrilha que pouco antes tinham sido capturados (BARRETO, 1822, p. 15-16). O mesmo nos diz a elaboração do conjunto documental da revolta, onde as devassas do Rodeador se misturam com os documentos sobre o “Club de Buíque”, grupo que saqueava propriedades das regiões próximas ao povoado de Bonito. Deste modo Barreto conclui que “o ajuntamento era mui perigoso, e que tendia a formar grandes desordens na sociedade” (BARRETO, 1822, p. 16).

No decorrer de sua narrativa, o governador aponta a ingenuidade e estupidez dos associados, reforçando o argumento de culpabilidade da ignorância dos adeptos e esperteza dos líderes, afirmando serem eles autores dos embustes e superstições. O próprio Marechal julgou impossível “que tais homens não fossem meros instrumentos de que alguma mão hábil pretendesse servir-se para perturbar a paz da província” (BARRETO, 1822, p. 19). Pelo grande medo de resquícios de “ideias perigosas” da insurreição de 1817 que circulava na província, Rego Barreto também se preocupou em descobrir se naquele arraial expressões como “patriota” e pronome “vos” eram utilizados a fim de fazer vinculações entre o movimento republicano e o povo do Rodeador (fl 49v).

Notemos que por parte de Rego Barreto, aquela população miserável, onde reinava a ignorância e ócio, não teria condições políticas concretas de se opor ao *status quo*, nem de se organizar em comunidade, ou seja, não poderiam propor um projeto político e social diferente do estabelecido, a não ser que estes pobres ignorantes estivessem sendo manipulado por uma mão hábil com o intuito de tirar a paz da província.

A questão de gênero também aparece em seu relato: afirma o Marechal que “as mulheres [eram] dadas ordinariamente mais que os homens às visões e ridicularias supersticiosas”. Razão pela qual, segundo ele, famílias inteiras mudaram-se para aquela comunidade (BARRETO, 1822, p. 17).

Do discurso do Marechal percebe-se claramente a defesa da manutenção da monarquia, o senso de responsabilidade sobre as ações realizadas em sua administração e a forma como um representante da autoridade real enxergava a massa de camponeses livres pobres no início do século XIX. É também através do discurso oficial que podemos ver emergir a história desta significativa parcela da população colonial.

Na década de sessenta do século XIX outro militar se debruça sobre o movimento do Rodeador e tece algumas considerações. O General José Ignácio de Abreu e Lima escreve um artigo, publicado apenas em 1903, para a revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano com o título de “Combate do Rodeador ou da Pedra (1820)”.

Para o autor, o que mais importou não eram os objetivos dos revoltosos, nem sua organização, tampouco o suposto crime que teriam cometido, mas sim, as características da ação militar empreendida pelo então governador Luiz do Rego Barreto. Em seu ensaio, o General José Ignácio de Abreu e Lima levanta dados sobre as tropas, seus comandantes, posições do cerco e movimentação das milícias na hora do combate. Em sua narração o autor mostra o resultado desastroso de esta empreitada militar, e aponta para a imprudência dos comandantes e indisciplina das tropas, resultando numa grande mortandade.

Fazendo a análise de diversos documentos como o Livro das Ordens do Dia (1819-1820) de Rego Barreto, e Registros das Ordens e Offícios do mesmo comandante, Abreu e Lima buscou descobrir a data exata do combate, concluindo que o cerco teria ocorrido em fins de outubro ou início de novembro (LIMA, 1903, p. 255). Para ele, ocorreu ali apenas um excesso de fanatismo popular, habilmente manejado por um Silvestre de tal. Sua narrativa resulta em crítica a Rego Barreto que justificava o massacre por acreditar que aquela gente praticava desordens e atos imorais, porém para Abreu e Lima, excetuando três ou quatro, os demais eram gente de boa fé iludida pela esperteza de seu líder.

Por mais que Rego Barreto tomasse medidas a fim de investigar os supostos excessos das tropas em seu comando, mandando criar um conselho de investigação, Abreu e Lima é enfático: “he prova de que tudo isso foi uma patacoada, para fazer calar os queixosos, e talvez um artigo de defesa para o futuro” (LIMA, 1903, p. 255). No mais, tende a concordar quando o assunto é relacionado à ingenuidade do gênero feminino, afirmando que “as mulheres, sempre possuídas desse espírito de novidade, que as torna tão crédulas eram as que mais concorriam a este lugar” (LIMA, 1903, p. 254).

O Arquivo Nacional do Rio de Janeiro conserva em sua valiosa hemeroteca o trabalho de J. Augusto da Costa intitulado: Expedição do Rodeador, publicado em dois volumes pela Revista Brasileira em 1880 e 1881. Infelizmente inacabado, o artigo parece ser o primeiro a

compilar a documentação da revolta de forma mais abrangente. O autor apresenta através das documentações primárias, quem formava aquela população que se aglutinou no Rodeador, quais seus anseios, como se dava a organização daquela cidade e também de sua doutrina religiosa.

Importante salientar neste momento a preocupação do autor em apresentar e entender aquela gente. Comparado com os outros ensaístas do século XIX, Augusto da Costa é o primeiro a ampliar sua perspectiva sobre o movimento, apontando inconscientemente para certo grau de complexidade e organização daquela comunidade. Já no primeiro momento apresenta o autor que o grupo era organizado através de uma Irmandade, onde existia uma profissão para cada adepto, onde todos se referenciavam entre si como Irmãos. Nesta irmandade foram introduzidos postos militares, distintivos e divisas cujo grau hierárquico os diferenciava. Compunham estes postos as “Procuradoras da Honestidade” das mulheres e também dos homens.

Sobre a religiosidade, explica o autor que ali existia um ritual estruturado para os neófitos que ingressavam na comunidade, os quais eram separados entre “Ensinados” e os mais antigos seriam os “Sabidos”. O grupo também realizava exercícios militares cotidianos, onde se passava a revista das armas e se instruía os simpatizantes nas marchas (COSTA, 1880, p. 342-344).

Os anseios daquela população e seus objetivos também foram referenciados por Augusto da Costa, sendo o primeiro dentre os autores do XIX a relacionar o sebastianismo português com os atos dos sertanejos no Rodeador. O autor afirma que eram comuns naqueles tempos tais acontecimentos, já que as doutrinas sebastianistas estavam em voga e que em Portugal se interpretava em cada esquina as profecias de Bandarra. A chegada do rei encantado Dom Sebastião e seu exército trariam a todos os participantes imensa felicidade, os chefes se tornariam príncipes, os pobres ricos e os ricos mais ainda. Acreditavam que com a chegada tudo mudaria, possibilitando alcançar todos os benefícios da terra e a felicidade no Paraíso Terreal (COSTA, 1880, p. 345-347).

Amplia sua análise ao afirmar que a imprensa portuguesa também teve influência no que tange a disseminação de folhetos sobre a questão do futuro do reino português. Para ele não é surpresa encontrar, até nas regiões mais distantes, referências às doutrinas sebastianistas e às profecias de Bandarra, já que “de Portugal recebemos todas as tradições, todas as suas chácaras, canções e contos” (COSTA, 1880, p. 347). Para o autor fica claro que mesmo os camponeses do Rodeador ao rezarem novenas, terços e orações da igreja, havia ali uma mistura significativa de ideias sebastianistas, pelo fato do retorno do rei.

Por mais que para Augusto da Costa existisse um cuidado em apresentar o *modus vivendi* daquela sociedade de uma forma mais ampla, o mesmo constrói uma explicação e análise diferente dos outros trabalhos até aqui referidos. A respeito do Governador Luiz do Rego Barreto e sua ação sobre o Rodeador mostram-se condescendente afirmando que aquele “governo é pouco conhecido, e cujo nome vive na posteridade somente sob o peso de maldições” (COSTA, 1880, p.341). No que tange a população sertaneja, Augusto da Costa segue a mesma linha de Rego Barreto e de Abreu e Lima em sua forma explicativa: afirma serem “estúpidos matutos”, “vítimas de um fanatismo cego” para onde “muitos milicianos desertavam de seus batalhões e iam engrossar a República do Rodeador” (COSTA, 1880, p. 246-249; p. 348-349).

Assim como Rego Barreto, Augusto da Costa percebe no Rodeador um foco revolucionário e também acreditava que aqueles miseráveis matutos não podiam ter inventado por si só a organização de sua comunidade. Por mais que o autor nos apresente uma comunidade complexa, hierarquizada e organizada, a análise dele e dos outros autores sempre perpassa pela passividade e ignorância dos sertanejos nordestinos e quando se depara com uma estruturação comunitária, com anseios concretos e ações para modificação social, os ensaístas julgam ser tal grupo “massa de manobra” de alguma elite.

É este aspecto que Augusto da Costa remete ao fim de seu ensaio: por existir ali um foco revolucionário seria necessário encontrar todos que poderiam ter correspondência com aqueles sertanejos, capazes de dar-lhes ajuda ou conselho. Desta maneira, a pessoa suspeita em ajudar o ajuntamento do Rodeador era o Capitão-Mor reformado João Paes de Lyra, provavelmente figura abastada da região, com certo grau de influência entre as elites locais. Mais uma vez transferindo o protagonismo dos sertanejos para alguém letrado, rico e influente (COSTA, 1881, p. 249-250). Trata-se neste período de uma clara diferenciação entre a cultura letrada e a cultura oral. Também nos informa tais narrativas à criação de signos e símbolos de alteridade onde o sertão como barbárie se contrapõe ao litoral civilizado (ZALUAR, 1979, p. 147).

A respeito da atuação gênero feminino naquela comunidade, mesmo o autor destacando o papel de importância das mulheres como “Procuradoras da Honestidade”, da qual detinham divisas e tinham a função de regular a moralidade do grupo, o autor cai na mesma explicação dos outros, afirmando serem elas mais suscetíveis a superstições e crendices.

Mesmo ao abarcar de forma mais completa o movimento do Rodeador, apresentando características que para outros pareciam ser insignificantes, percebemos que Augusto da

Costa segue os mesmos parâmetros explicativos: ignorância e fanatismo estão no âmago desta população, liderados por um charlatão que manipulava a mente daquela gente inocente. Para explicar a complexidade daquela organização nega totalmente o protagonismo dos camponeses indicando serem eles apenas “massa de manobra” de alguma elite local.

Francisco Pacífico do Amaral em 1884 em seu livro “Escavações” esboça em um capítulo intitulado “A santa da Pedra: os acontecimentos da Serra do Rodeador”. Ao levantar as poucas versões até então produzidas acerca do movimento, o autor se alicerça no trabalho de Augusto da Costa acreditando que “esta versão foi a que se tornou mais corrente, e veio a ser a verdadeira com pequenas alterações” (AMARAL, 1974, p. 108).

Fica clara a intenção de denegrir a imagem de Rego Barreto por sua responsabilidade no massacre, afirmando que o governador não tomou nenhuma providência a fim de punir seus comandantes. Dos camponeses, a relação com a ignorância e fanatismo parece óbvio nos dizeres do autor, que coloca a culpa no líder Silvestre, que mesmo não tendo nenhuma instrução tinha esperteza para retirar daquela gente algum dinheiro e até fintarem o seu mando de gado e dinheiro das fazendas da região. No restante, consta também em seu trabalho uma poesia de Manoel Caetano de Almeida Albuquerque com título de “o Horrroso Massacre de Bonito” na qual conta a desesperança e angustia de duas irmãs, Mileta e Aurila sobre os acontecimentos do Rodeador (AMARAL, 1974, p. 113-115).

O coronel e comendador Francisco Benício das Chagas, homem de prestígio em Bonito, publicou também para a revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano em 1890 um artigo intitulado “História dos acontecimentos da Pedra do Rodeador”. Das referências aqui elencadas, cremos que Benício das Chagas é o que mais destoa em sua interpretação sobre o episódio. O autor enquadra a revolta do Rodeador, entre a revolução de 1817 e a revolta de Goyanna em 1821 como prenúncio da independência do Brasil em 1822. Ao afirmar que os homens e mulheres agrupados na Serra do Rodeador tinham “fins verdadeiramente políticos”, diferente do que se foi dito pelo “governo despótico e violento do General Luiz do Rego Barreto” (CHAGAS, 1890, p. 79). Para ele, a Santa que conversava com o líder Silvestre e que dizia apontar o caminho para melhorar a sorte daquele povo sofredor, era certamente a “Santa Liberdade”, ou seja, a independência do Brasil (CHAGAS, 1890, p. 80).

Segundo ele, Silvestre sabia ler e escrever, era perspicaz, ativo e severo em suas deliberações, diferente dos outros cronistas que afirmavam que ele era ignorante e embusteiro. Para Benício das Chagas, Silvestre era um revolucionário, que infiltrado nos sertões pernambucanos tramava contra o governo tirano de Rego Barreto e a opressora Coroa

Portuguesa. Conta o comendador que Silvestre escapou do cerco montado pelo general e que foi visto desde então engrossando as fileiras do exército dos independentes em Goyanna em 1821 (CHAGAS, 1890, p. 81-82).

As considerações apontadas nos mostram mais acerca do contexto histórico do autor do que a própria revolta. Ligado às elites bonitenses, Benício das Chagas, um fervoroso republicano, contava as glórias revolucionárias de sua região junto aos movimentos de 1817 e 1821 que pretendiam dar fim ao sistema monárquico então vigente.

Devemos perceber que a apologia elaborada por Chagas perante aqueles rebeldes deve ser compreendida a partir de uma tentativa de incorporação da organização e luta daqueles homens pobres à luta entre as facções das classes dominantes. Ou seja, a participação política destes rebeldes é apenas concebida quando estes se alinham por inclusão ou exclusão à luta entre liberais e conservadores, a única concebida como “verdadeiramente política”. Para esta incorporação, Chagas afirma que Silvestre sabia ler e escrever, portanto, estava inserido na fração “instruída” da sociedade.

Observamos até aqui que cada autor faz suas perguntas sobre o caso de acordo com o contexto histórico e cultural que o circunda. O Governador e artífice da repressão elaborou em 1822 uma obra justificando suas ações em Pernambuco perante as Cortes e seus opositores. Quase quarentas anos de esquecimento, a Revolta do Rodeador volta a ser tratada pela letra de Abreu e Lima. Renomado militar que questiona mais as estratégias bélicas impostas contra aqueles rebeldes, do que a revolta em si. Vinte anos depois em 1880, J. Augusto da Costa observou de forma completamente distinta aquele episódio. Para ele, o cotidiano daqueles homens, suas crenças, rituais e formas de expressão foram as características que atraíram o escritor na tentativa de compreender aquele movimento. Muito próximo ao trabalho de J. Augusto da Costa encontramos a obra de Francisco P. do Amaral, que a partir do primeiro também tece suas considerações sobre o episódio, incluindo-o como fato importante na história pernambucana. Por último, e não menos importante, talvez aquele que mais destoou das análises sobre a revolta. Inserido no seu contexto regional, o bonitense no intuito de exaltar a importância de seu município para a história de Pernambuco no que tange o contexto de independência, olha para os rebeldes como líderes emancipacionistas, filhos da revolução, lutando pela liberdade.

1.2 Relatos, memórias e interpretações contemporâneas: Século XX e XXI

Com o diálogo entre os autores do século XIX apresentado, acredita-se ter conseguido estabelecer algumas características explicativas referentes ao movimento em tela. Percebe-se, a respeito destes exemplos, que a representação do sertanejo, dos homens e mulheres do campo, não se diferencia ao longo do século XIX. Vinculações apriorísticas como ignorância, ócio, violência e fanatismo estão na carne e na alma daquela gente. De suas bases religiosas pouco se fala. Os relatos apresentavam de forma estereotipada uma mistura sem sentido entre rituais católicos com ideias sebastianistas que formavam o caldo desta cultura religiosa. Sobre a liderança, o caráter manipulador, astuto e trapaceiro, só perde lugar quando convém a alguém chamá-lo de revolucionário. Dos outros elementos, as maiores das narrativas se limitam a descrever a comunidade de forma rasa, a ação militar ali empreendida, exaltar ou não a figura de Luiz do Rego Barreto. De autoritário e despótico a sensato e prudente, a figura do governador é sempre o centro das atenções, e sobre ele recaem todas as explicações.

A partir deste momento, surge uma lacuna enorme acerca das produções, sejam elas crônicas, ensaios ou artigos sobre a revolta do Rodeador⁴. Esta lacuna que vai da última década do século XIX até os anos sessenta do XX nos deixa uma indagação: porque o silêncio sobre este episódio prevaleceu? O esquecimento prolongado, consciente ou não, de fatos tão significativos podem ser objeto de apreciação em trabalhos futuros.

A partir da década de 1960 as ciências sociais se voltam para a análise destas manifestações⁵, reacendendo o interesse sobre a revolta da Serra do Rodeador. É a pesquisa de René Ribeiro que analisa o episódio a partir de uma lógica social, na qual apresenta o caráter de “normalidade” se contrapondo às explicações rasas como “fanatismo” ou “misticismo”. Publicado na Revista de Antropologia em 1960 com o título de “O Episódio da Serra do Rodeador”⁶, comenta o autor que dentre esses movimentos no Brasil, nenhum parece tão mal estudado quanto o caso do Rodeador, fazendo referência apenas aos trabalhos de Pereira da Costa e de J. Augusto da Costa.

⁴ As esparsas referências não passam de algumas páginas nos trabalhos de GALVÃO, Sebastião Vasconcelos, 1908, p. 26-27 e COSTA, 1908.

⁵ Sobre o desenvolvimento das vertentes teóricas acerca dos movimentos messiânicos e milenares ver: Alba Zaluar (1979), Lísia Nogueira Negrão (2001), Cristina Pompa (1998; 2004), Renato da Silva Queiroz (2005) e Filipe Pinto Monteiro (2010).

⁶ RIBEIRO, René. O Episódio da Serra do Rodeador (1817-1820): um movimento milenar e sebastianista. *Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, 1960.

Munido da documentação primária, o autor se esforça para apresentar as características das comunidades que viviam naquele arraial, no que eles acreditavam, como eram os rituais e quais eram os anseios a serem alcançados. Ao acreditar que ali existiu um empreendimento militar e religioso, o sociólogo aponta para a necessidade de entender as características religiosas dos sertanejos ali envolvidos.

Ao partir da análise de Augusto da Costa que vinculou as crenças daqueles camponeses com o mito sebastianista em Portugal, René Ribeiro amplia esta relação enquadrando estas ideias numa cultura muito mais antiga, “com raiz na tradição judaico-cristã do Millenium, veiculada no livro das Revelações do Apocalipse” (RIBEIRO, 1960, p. 136), deste modo, o autor é o primeiro a enquadrar a revolta do Rodeador entre os movimentos milenaristas e messiânicos⁷. Também salienta que no caso em tela, o líder Silvestre não se apresentava como o Messias, mas como um profeta que anunciava uma nova era e o reaparecimento de Dom Sebastião. A respeito da liderança, pouco fala, indicando ser pobre e analfabeto, porta-voz da imagem Santa e que aproveitava de sua experiência militar para organizar a hierarquia do grupo e dar-lhes característica de uma verdadeira cruzada (RIBEIRO, 1960, p. 141-142).

Ainda sobre o caráter religioso do ajuntamento, o autor tece considerações sobre as devoções, rituais, rezas e penitências, afirmando serem elas familiares à gente do sertão, introduzidas desde os tempos dos missionários jesuítas. Indicando assim, os meios de propagação destas crenças e ideias vindas do além-mar.

Para explicar o aparecimento destas crenças e consequentemente a criação da sociedade do Rodeador, René Ribeiro aponta para as condições sociais em Pernambuco no início do século XIX. Instabilidade e insegurança pessoal davam o tom destas condições, “vida cara, impossibilidade econômica de enterro condigno e terror ante os métodos do recrutamento militar àquela época, deviam facilitar o sucesso das pregações e promessas” (RIBEIRO, 1960, p.137).

Como conclusão, o sociólogo Ribeiro (1960, p. 142) afirma que aquela gente “parece apenas ter vindo ao encontro do anseio de salvação e de felicidade”, não aparece indicações que existissem ali “práticas definitivamente mórbidas ou aberrantes”. Mesmo com sua estruturação militar e com porte das armas, não pareciam tomados de ódio, nem inclinados à violência. Para o autor, reuniam-se ali as frustrações e ansiedades típicas dos pobres e humildes (RIBEIRO, 1960, p. 142).

⁷ Junto ao Rodeador, o autor identifica outros movimentos: o de Pedra Bonita (1838); Canudos (1893-1897); e os mais próximos de seu momento histórico como o Contestado (1912-1916) e de Padre Cícero de Juazeiro.

Maria Isaura Pereira de Queiroz é uma das mais importantes pesquisadoras que estudaram os movimentos messiânicos e milenares no Brasil. Em seu clássico trabalho, “Messianismo no Brasil e no Mundo”, a autora faz uma pesquisa excepcional ao compilar esses movimentos e estabelecer a partir deles, um novo sistema explicativo.

A partir de sua filiação durkheiminiana, a autora apresenta em seu trabalho o que ela chama de “Movimentos Messiânicos Rústicos” dentre eles, a Cidade do Paraíso Terrestre. Suas principais referências para narrar o episódio do Rodeador são René Ribeiro, Francisco Pacífico do Amaral e um comentário de Aldolfo Varnhagen. Da descrição sobre o movimento nada se altera das até aqui trabalhadas, porém o importante é a tipologia e enquadramento no qual a revolta é inserida. Ao analisar estes movimentos, a autora pega de empréstimo o conceito de “cultura rústica” de Antônio Cândido, que seria o resultado da adaptação de elementos da cultura portuguesa, com os da indígena e da africana, constituindo o universo das tradições do homem do campo. Parte também de uma lógica de “normalidade” e traz à baila a importância dos protagonistas dos movimentos, antes tidos como apenas contemplativos à espera da intervenção divina, agora, como força ativa e dinâmica em busca dos anseios da comunidade.

Desta forma, o caráter sebastianista é evidenciado pela autora, o protagonismo de seus líderes carismáticos e dos adeptos da comunidade torna-se relevante para o entendimento do movimento. Porém para ela, os messianismos rústicos brasileiros seriam reformistas, mas acabavam por preservar os valores e a continuidade da ordem social, de alguma forma ameaçada por um estado permanente de medo interno.

Depois de apontar estes dois trabalhos da década de 1960, mais uma vez surge uma lacuna de estudos a respeito da revolta da Serra do Rodeador⁸. Em compensação, as análises sobre os movimentos sociorreligiosos crescem exponencialmente, mesmo que nada ou pouco se fale a respeito do Rodeador. Permanecendo por um tempo no escuro, as produções sobre a revolta só reaparecem desta vez pela mão de alguns historiadores a partir dos anos 2000⁹.

⁸ Para não dizer que o episódio do Rodeador não aparece neste período, poucas páginas são dedicadas ao episódio: VALENTE, 1986, p. 49-51 e BARBALHO, 1983, p. 109; p. 125; p. 172-177.

⁹ Quais os questionamentos e problematizações que ocupavam a historiografia do século XX que optam por deixar de lado uma revolta tão significativa? Por se tratar de uma revolta de caráter sociorreligioso, pode ter havido descaso por parte dos historiadores, mais interessados nos fatores políticos e econômicos da história brasileira. A camada social da revolta em tela também pode ter influenciado, por serem em sua totalidade homens e mulheres livres pobres, em um período em que os grandes latifúndios agroexportadores e o regime escravista tomavam a cena do momento. A crença da comunidade no retorno de um monarca português no tempo em que a independência brasileira tomava fôlego pode ter acarretado este esquecimento proposital. A própria insurreição de 1817 e posteriormente a Confederação do Equador em 1824 podem ter deixado na sombra os acontecimentos da Serra do Rodeador.

Ao tratarmos das principais obras historiográficas contemporâneas que se dedicam ao estudo da revolta do Rodeador, podemos nos colocar sob a luz de três principais autores, Flávio José Gomes Cabral, Jaqueline Hermann, Guillermo Palacios.

Tanto Flávio Cabral quanto Jacqueline Hermann analisaram o episódio da Serra do Rodeador como uma experiência sediciosa. Os autores tomaram por base as reflexões de Istvan Jancsó no seu artigo “A sedução da liberdade”. Para eles, a sedição seria algo novo que surgia “para além de motins de soldados em razão do atraso no pagamento de soldo, dos saques aos armazéns por motivo de abastecimento insuficiente de gêneros, de revoltas contestando excessos fiscais ou, até, redefinindo hegemonias de abrangência local” (JANCÓS, 1997, p. 387).

Caracterizada como “a ação organizada visando à revolução”, a partir do conjunto de práticas subversivas que anuncia “a revolução desejada, o futuro anunciado, a política do futuro nos interstícios do presente”. Estava em questão a negação do absolutismo monárquico, a “erosão de um modo de vida”, inserida no contexto mais amplo da crise geral do Antigo Regime (JANCÓS, 1997, p. 387-437). Segundo os autores, o episódio pode ser identificado dentro do conjunto das sedições que anunciavam a ruptura dos laços coloniais.

Professora do departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Jacqueline Hermann debruçou-se sobre o episódio da Serra do Rodeador e publicou alguns artigos, o último de sua publicação, e o mais abrangente, intitula-se “Um paraíso à parte: o movimento sebastianista do Rodeador”, nele Hermann amplia algumas de suas considerações levantadas nos primeiros artigos e apresenta novas reflexões sobre o movimento.

Atualmente professor da Universidade Católica de Pernambuco, Flávio José Gomes Cabral é o historiador que produziu o único trabalho de caráter monográfico. Publicado como livro em 2004, sua dissertação de mestrado pode ser considerada a mais densa no tocante a análise da documentação sobre a revolta. É ele o primeiro a descrever e problematizar de forma mais abrangente as questões levantadas pela maioria dos autores aqui referidos.

Partindo de pressupostos historiográficos contemporâneos, Hermann e Cabral focaram suas análises na ação política defendida pela comunidade do Rodeador, fato este importante, pois dentre autores anteriores a percepção de que os sertanejos ali estabelecidos poderiam exercer uma ação política concreta e de forma organizada é ínfima, para não dizer nula. Cabral apresenta as características da comunidade chegando à conclusão de que havia a “possibilidade de uma experiência sediciosa estar sendo arquitetada no Rodeador” (CABRAL, 2004, p. 86). E também comenta que era explícita a desobediência desses vassalos perante o rei que mal conheciam.

Jacqueline Hermann aprofunda neste ponto, afirmando que os homens e mulheres do Rodeador promulgaram a luz da ordem vigente, modos de desgoverno, na medida em que não aceitavam seu então representante D. João VI, substituindo-o pelo Encoberto D. Sebastião, centrando seu trabalho na relação de legitimidade representativa entre os súditos e o monarca (HERMANN, 2005, p. 430).

Retomando o conceito de sedição que ambos usaram para explicar o Rodeador, Hermann amplia esta perspectiva ao afirmar que: “O Rodeador podia ser visto como sedição a indicar a exaustão de certo padrão de funcionamento político, mas apresentando possibilidades analíticas não limitadas aos possíveis projetos de dissolução dos laços coloniais” (HERMANN, 2005, p. 431). Não redundando em considerá-lo como movimento pré-político¹⁰, a autora tenta compreender as possíveis alternativas políticas presentes no horizonte daqueles sertanejos ainda fortemente marcados por uma lógica religiosa.

Ao fazer esta proposta de análise, Hermann acaba enveredando para conceitos pré-formulados sobre a população pernambucana. Pautada na visão de Evaldo Cabral de Mello¹¹, a autora distingue politicamente duas regiões pernambucas, a do Norte e a do Sul, tentando explicar um comportamento revolucionário da primeira em contraste com um pensamento reacionário da segunda, que a exemplo, acudiram as tropas monárquicas para o embate contra os revolucionários de 1817. Utilizando-se desses pressupostos a autora faz conjecturas no intuito de explicar as características destoantes encontradas na revolta.

Deste modo ela conclui que existiu no Rodeador um caráter reivindicatório que se assemelha à região norte, porém esses rebeldes não deixavam de defender a monarquia e poderiam estar vinculados ao movimento de tropas alagoanas, nitidamente defensora dos interesses da Coroa. Ao mesmo tempo em que possui um caráter singular ao reivindicar a substituição de sua liderança régia, em última instância, a autora acredita que o Rodeador

¹⁰ Os teóricos de uma concepção materialista “ortodoxa” como E. J. Hobsbawn (1959), Peter Worsley (1957) e dentre os brasileiros, Maurício Vinhas de Queiroz (1981) e Rui Facó (1991), abordaram o messianismo como uma modalidade arcaica ou pré-política e identificam no movimento a falsa consciência das massas camponesas através de sua religiosidade. Enquadram os seguidores e líderes do movimento como “fanáticos” caracterizando o movimento como religioso pré-revolucionário alienante, fruto de uma crise estrutural e tensões entre classes.

¹¹ MELLO, Evaldo Cabral de. **A ferida de Narciso. Ensaio de História Regional**. São Paulo: Ed. do SENAC, 2001, p. 69-90. Nesse ensaio o autor realiza uma contextualização do quadro político e econômico da província de Pernambuco no início do século XIX. Sugere ter existido naquela província um forte apelo ao regionalismo autonomista, tendo sua vinculação com a guerra holandesa a origem do nativismo (anti-lusitano). Vincula este desejo autonomista ao surto algodoeiro iniciado na década de 1780 encontrando a partir deste fator, alternativas para a transição do trabalho escravo para o livre nesta região. Segundo o autor, enquanto a mata Sul pernambucana se mantinha ainda atrelada à economia canavieira de exportação com mão de obra escrava, a área setentrional apresentava uma população livre mais expressiva e áreas mais urbanizadas. A distinção entre as duas regiões da capitania, tanto no ponto de vista econômico quanto no social, explicaria o comportamento emancipacionista da mata norte, incluindo o ‘mimoso’ agreste pernambucano, em contraste com o comportamento reacionário do Sul.

apenas pode ser entendido como uma luta reformista para “reatualizar e rever as regras de um compromisso mútuo” (HERMANN, 2005, p. 445), ou seja, o vínculo de representatividade entre os súditos e seu soberano.

No intuito de viabilizar a hipótese em tela, a autora relaciona a forte impressão que deve ter causado entre a população, a chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808. Para ela, a vinda da corte pode ter contribuído para o ressurgimento de um messianismo régio entre os populares, apontando a relação entre o povo e a figura paternal e protetora do rei. Segundo a ideia da autora, no caso do Rodeador, pode-se perceber a fragilidade da imagem de D. João, talvez por sua personalidade introspectiva, acarretando a construção de uma figura distante e impopular, possibilitando perante os sertanejos, uma opção e recusa deliberada em detrimento da figura do Encoberto.

Essa é a chave de leitura da autora que se amplia a partir da dissertação de Flávio Cabral. Para além dela, podemos relacionar alguns elementos que se conectam nestes dois trabalhos apresentados. O primeiro é a respeito da espantosa e desafiadora sobrevivência da crença sebastica no agreste pernambucano, mais de dois séculos depois da Batalha de Alcácer-Quibir e do sumiço de D. Sebastião nos areais marroquinos. Os dois autores apontam para a migração que o mito fez, cruzando o oceano, assumindo novas cores, tons e distanciando-se das aspirações lusitanas. Destoando um pouco de Augusto da Costa e René Ribeiro, Hermann aponta também para as diferenças do sebastianismo português e aquele vivido pelos camponeses, comparando o aspecto insurgente e coletivo do Rodeador, onde preceitos militares e religiosos se dinamizam na busca de uma ação efetiva em relação à espera pacífica do sebastianismo lusitano. O caráter de luta e rebeldia é também evidenciado por Cabral, que relaciona a insurreição de 1817 com a sedição do Rodeador, identificando nelas um esboço significativo para a descolonização acelerada e radical (MOTA, 1972).

Os elementos encontrados em Flávio Cabral perpassam pela reflexão da sociedade do sertão pernambucano que vai além da estrutura entre senhores patriarcais e escravos. Os homens livres e pobres – mulatos, índios, negros forros, brancos pobres são seus objetos de estudo. Cabral observa que nesse segmento populacional existiu uma dificuldade de sedentarização, pois, eram sempre marginalizados pelas autoridades enquadrados como vagabundos, ignorantes, arruaceiros e desagregadores da ordem.

O autor divide sua dissertação em quatro capítulos, dedicando-se aos temas acerca *domodus vivendi* dos Nordestinos e sua religiosidade; estratégias de sobrevivência, anseios daquela população; a questão político-social perpassando pela carestia, falta de terras,

recrutamento militar e contestação da autoridade real; por fim a repressão e expulsão do paraíso.

O autor Guillermo Palacios nos proporciona análise singular sobre o caso do Rodeador. Em seu artigo “Messianismo e expropriação camponesa”. Para além deste, o autor dedica a maior parte de seus trabalhos aos estudos da formação do campesinato nordestino entre os séculos XVIII e XIX.

Destacamos que, todos os trabalhos elaborados por Palacios, servirão como base para as discussões contidas no quarto Capítulo dessa Dissertação, intitulado: Percurso Social.

Sob uma análise da perspectiva da história agrária e história cultural, Guillermo Palácio traz um panorama distinto e importantíssimo para o entendimento da comunidade do Paraíso Terrestre. Segundo ele, a comunidade que se forma na Serra do Rodeador é apenas uma pequena parte de uma extensa camada de camponeses pobres que se afastavam das áreas sob controle direto do Estado e se reunificavam com outros segmentos de agricultores livres nos confins da zona escravista açucareira. Característica esta que “parecem fazer do Rodeador um dos resultados da desagregação da sociedade camponesa nordestina nas décadas precedentes” (PALACIOS, 2002, p. 74-75).

Para defender esta hipótese, é necessário contextualizarmos esta ideia a partir de trabalhos anteriores do autor¹². Palacios acredita que existiu, a partir da metade do XVIII, uma ofensiva do Estado colonial que teve por objetivo a expropriação dos cultivadores pobres e livres, e que estava alicerçada num tripé de instrumentos expropriatórios¹³. Em pouco mais de duas décadas, essas ações esvaziaram amplos espaços até então ocupados por comunidades camponesas. Para ele, estes instrumentos nada mais eram do que a exacerbação conflituosa entre os camponeses e o Estado, relação esta que era inerente à própria constituição do campesinato nordestino no contexto do escravismo.

A partir dessas ações expropriatórias forma-se, de acordo com o autor, em fins do século XVIII e na primeira década de XIX um grupo majoritário constituído por comunidades, famílias e indivíduos que resistiram ativamente a esse conjunto de medidas subordinadas do Estado, migrando para o interior (agreste), onde estabeleceram novamente

¹² PALACIOS, Guillermo. **Campesinato e escravidão no Brasil**: agricultores livres e pobres na Capitania Geral de Pernambuco (1700-1817). Brasília: Editora UnB, 2004. PALACIOS, Guillermo. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875 In: WELCH, Clifford Andrews...[et al.] (org.). **Camponeses Brasileiros**: leituras e interpretações clássicas, v.1. São Paulo: Ed. UNIESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

¹³ Estes instrumentos foram: a Proibição terminante de que os pobres livres plantassem algodão; a “apropriação” formal, por parte da Coroa, de todas as terras de mata virgem de Alagoas ao Ceará; e o recrutamento militar dirigido preferencialmente contra os distritos camponeses (PALACIOS, 2009, p. 158).

suas normas de vida social e econômica num crescente antagonismo para com o Estado em um nítido movimento de resistência e salvaguarda de sua liberdade e autonomia. Para Palácios, destes grupos, saíram os movimentos ditos “messiânicos” do período (PALACIOS, 2009, p. 161).

Segundo o autor, não podemos negligenciar que para estes livres pobres, o surgimento e a aproximação do Estado Nacional, e do próprio processo de independência, poderia ser visto como novos mecanismos que poderiam restringir-lhes a liberdade. Concluindo assim que através deste tripé expropriatório que homens livres e pobres se organizam e fundam a cidade do Paraíso Terrestre, na Serra do Rodeador nas primeiras décadas do século XIX.

Para este intuito, o autor realiza um levantamento das produções de cronistas, antropólogos, historiadores e cientistas sociais acerca do Rodeador. Afirma que as versões sobre o episódio estão fortemente marcadas pelo acirrado clima de disputas ideológico-doutrinárias da época (a maioria delas se encontram entre 1860 e 1890), partindo do retorno liberal até o momento de triunfo das tendências reformistas que levaram um ano antes à queda do império.

Fazendo um levantamento na documentação primária do caráter das versões produzidas sobre o Rodeador, Palacios aponta para três delas: A primeira privilegia o aspecto político do grupo enquadrando-o em uma perspectiva criminosa. A segunda enfatiza a transgressão religiosa e aponta para a manipulação de superstições e crendices realizadas por indivíduos “espertos” para enganar matutos ingênuos. Estas duas versões são arquitetadas pelos espiões do governo, fortalecidas pelos informes de chefes militares da área e consolidadas pelo encarregado de fazer o registro oficial do massacre, demonstrando uma justificativa legítima para o cerco da comunidade (PALACIOS, 2002, p. 82).

A terceira narrativa compreende o aspecto naturalista do movimento que aproximam os componentes do Rodeador de simples camponeses assustados e famintos, considerada por Palacios, uma versão civil elaborada pelos Ouvidores de Recife e Olinda, ambos declarados inimigos do Governador, que tendiam a identificar a inocência dos rebeldes e a crueldade do massacre (PALACIOS, 2002, p. 82).

Do mesmo modo que Cabral, Palacios sugere que no Rodeador tenha existido uma reunião de desertores, segregados da sociedade, vivendo do amanho da terra que evitavam ser conhecidos e perseguidos, apontando assim, para as formas com que esses camponeses eram vistos pelas forças do Estado a partir da quebra de seu isolamento.

De acordo com Palacios, a visão comum que os agentes do governo tinham sobre a população livre pobre, pode ser identificada nos documentos produzidos por eles,

convergindo assim para construir a imagem do camponês na sociedade escravista dos oitocentos. Segundo o autor, esses agentes parecem determinar uma representação de uma cultura específica, combinando atributos raciais, miséria e ignorância. Ou seja, o fato de serem a grande maioria dos habitantes do Rodeador “cabras” e “mulatos”, gente de poucos ou nenhum bem, converge para a visão justificativa dos mesmos aderirem ao milagre, tido como supersticiosos e rústicos. A partir desta visão os Agentes do Estado justificaram a ação militar e o massacre empreendido no Rodeador.

Acerca dos líderes da comunidade, encontramos análises diferentes entre os dois autores. Palacios tende a entendê-los como típicos mediadores culturais, um elo entre a tradição oral dos camponeses e a emergente cultura escrita. A partir desta relação, Guillermo Palacios conclui que existe “um grau de complexidade intercultural acima do padrão que se poderia esperar de uma comunidade de cultivadores pobres do nordeste brasileiro do século XIX”. Segundo ele, essa transitividade entre a cultura popular e erudita aponta para uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar materiais culturais produzidos fora do âmbito das comunidades (PALACIOS, 2002, p. 100-101). Palacios e Cabral não enquadram as lideranças como embusteiros e desonestos, pois acreditam que existia de fato uma relação de identidades e propósitos entre os líderes e adeptos. Flávio Cabral que os analisa sobre uma vertente sociológica¹⁴, identifica-os como líderes carismáticos, considerados pelos membros do grupo como enviado divino, onde sua mensagem é inquestionável e onipotente, possui naquele meio uma qualidade extraordinária, detentor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas.

O trabalho mais recente a respeito do mito sebastianista no Rodeador encontra-se na Universidade de Salamanca no Instituto de Iberoamérica. A tese de doutorado de Regina Clara de Aguiar, orientado por Ronice Franco Sá, Angél B., Espina Barrio e Donizete Aparecido Rodrigues e defendida em outubro de 2011, é um trabalho de cunho antropológico e etnográfico que aborda o mito sebastianista e suas influências nos dias de hoje, suas sobrevivências e sua possível ressignificação na Vila do Rodeador (comunidade estabelecida atualmente nas imediações da serra do Rodeador, que fazem parte do município de Bonito). Para isso a autora faz um amplo trabalho etnográfico comparativo nos três países onde o mito se origina e se manifesta (Brasil, Portugal e Marrocos) a fim de verificar as permanências desse mito com a triangulação dos países.

¹⁴ Ao pautar-se em Pereira de Queiroz, Cabral utiliza a abordagem weberiana de “carisma”: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília v. 2, 2004.

O objetivo principal dessas considerações historiográficas consiste na necessidade de compreender como as produções em torno da revolta foram sendo elaboradas, como elas dialogam entre si e o que elas deixam de contar. Cabe lembrar que, desde 1960 apenas quatro historiadores se debruçaram sobre a revolta do Rodeador afim de melhor compreendê-la.

Desta forma, para fins historiográficos utilizo como justificativa para a produção desta dissertação a necessidade de olharmos para este episódio sob outra perspectiva, tentando completar algumas lacunas, deixadas por esses autores, e consequentemente abrindo novas reflexões sobre esse período. Salienta-se que o movimento da Serra do Rodeador é significativo por causa de quem o compõe, é fascinante pelo seu terreno social, religioso e reflexivo pelas relações de poder que ali existiam.

Capítulo 2

PERCURSO SIMBÓLICO

2.1 Interpretações dos fenômenos sociorreligiosos

Talvez nenhum outro fenômeno social no Brasil tenha intrigado e estimulado os mais variados ramos da produção acadêmica como os movimentos messiânicos. Fruto de um catolicismo popular que tem em sua religiosidade penitencial e apocalíptica o seu principal elemento, esses movimentos sociorreligiosos compõem o que podemos chamar de “cultura do fim do mundo” (POMPA, 2004, p. 74). Por mais que diversas vezes reduzidos à ótica do “fanatismo” ou “misticismo”, estes fenômenos levam ao fascínio tanto seus participantes quanto dos que se propõem a estudá-los.

As mobilizações sociorreligiosas “rústicas” de caráter messiânico e milenar ocupam no imaginário das pessoas o fascínio e a superstição, permeados por sua mitologia escatológica. Por meio de seus profetas e profecias acerca do fim do mundo e da construção do paraíso terrestre, esses movimentos ganharam notoriedade principalmente através dos mais diversos ramos da produção literária e acadêmica.

Porém, nas diversas teses encontradas sobre estes movimentos a maioria revela-se inadequada para definir sua realidade complexa e dinâmica. Desde as abordagens clínicas às sociológicas, das vertentes autoritárias à liberal-paternalista, até a marxista, a maioria, se restringem a uma explicação fenomenológica. Nelas,

a interpretação e a terminologia não fazem senão definir um “outro” bárbaro e incompreensível, atrasado, incapaz de utilizar da linguagem da razão e condenado a se expressar em formas alienadas, às quais não são reconhecidas como legítimo sistema de leitura do mundo (POMPA, 2004:75-76).

A maioria dos especialistas no assunto identificam três vertentes de interpretações que caracterizam o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil sobre os movimentos messiânicos. A primeira vertente analisa os movimentos sob a ótica biopsicológica. A segunda pela perspectiva da sociológica tradicional. E por fim, existem aqueles que se utilizam da abordagem compreensivo-interpretativa para a análise destes movimentos. Pautamos essas considerações nos trabalhos de Alba Zaluar (1979), Lísia Nogueira Negrão (2001), Cristina Pompa (1998, 2004), Renato da Silva Queiroz (2005), Filipe Pinto Monteiro (2010) e Douglas Teixeira Monteiro (2011) [1974].

Após um diálogo entre estas interpretações utilizaremos para caracterizar conceitualmente a Revolta do Rodeador, a metodologia que pressupõe um diálogo bibliográfico entre as principais interpretações de fenômenos religiosos de caráter messiânico abaixo descritas e que servirão para embasar a nossa proposta de análise interpretativa.

Ótica biopsicológica

No início do século XX, as manifestações religiosas de caráter messiânico e milenar, consideradas exóticas, foram enquadradas primeiramente sob a ótica biopsicológica, que afirmavam a existência intrínseca da figura do sertanejo com o misticismo. Sob a ótica oficial, orientada por valores e sentimentos tradicionais, estes movimentos eram vistos como irracionalidades e arcaísmos, quando não enquadrados como episódios de loucura coletiva, caracterizados como patologia social.

Na maioria das vezes a figura do sertanejo é identificada por suas características religiosa e belicosa. O binômio indissolúvel do “fanático e Jagunço” sempre nos aparecem como imagem ao retratarmos os homens e mulheres do sertão. Capistrano de Abreu foi um dos primeiros pesquisadores a se preocupar com reconstrução histórica desta região. O seu clássico Capítulos de História Colonial (ABREU, 1988 [1907]) forjou o senso comum da literatura histórica acerca desta população.

Caracterizado sempre como “fanático”, por não existir naquelas paragens autoridades eclesiásticas a fim de nortear a ortodoxia religiosa Católica, e como “jagunço”, por não haver ali sinais do braço estatal para realizar a justiça, esses homens e mulheres permearam o imaginário dos romancistas, folcloristas e estudiosos que tentaram entender essa gente.

Também construtor do senso comum sobre os sertanejos, está o romancista Euclides da Cunha com sua famosa obra Os Sertões (CUNHA, 1902). Nesta obra o autor qualifica as causas da Guerra de Canudos à fatores como a predisposição ao analfabetismo, pobreza e ingenuidade. Constituindo assim a tradição histórico-literária que identifica a figura do sertanejo ao “fanatismo”.

Ao exemplificar esta concepção psicopatológica, Cristina Pompa ainda aponta para outros trabalhos que ainda no final do século XX utilizam estas explicações. Waldemar Valente (1986) defende a presença dominante do tipo constitucional “esquizotímico leptossômico” entre as populações sertanejas, que tenderiam psicologicamente ao fanatismo. Josué de Castro (1967) associa o “fanatismo” ao fenômeno da “fome” demonstrando em dados nutricionais e fisiopatológicos a carência do complexo B nessa população. Nesta

mesma linha, até Celso Furtado (FURTADO, 1983, *apud* POMPA, 2004, p. 74) apresentou uma ligação entre seca e fanatismo na figura do sertanejo (POMPA, 2004, p. 74).

Sobre a análise desta vertente, Alba Zaluar identifica uma dicotomia intrínseca nesses estudos. A atitude contraditória com que a consciência urbana e civilizada se debruça sobre o homem do sertão a fim de estudá-lo, nada mais é do que, a criação de símbolos e signos de alteridade. Estes dualismos são funcionais à criação, pelos observadores, ao referir-se a oposições como litoral/sertão, rural/urbano, dominante/dominado, ou seja, significa marcar as fronteiras entre “nós” e os “outros” (ZALUAR, 1979, p. 147).

Este discurso dicotômico de criação de símbolos e signos de alteridade, nos fala mais sobre quem os produz, do que os objetos estudados. A tentativa de explicar e compreender o “outro”, nestas vertentes, acaba por criar marcas de diferenciação, legitimando estereótipos que são colocados a fim de evidenciar o abismo entre o pesquisador “civilizado” e o pesquisador “bárbaro”.

Percebe-se que essa linha interpretativa tem por objetivo criar meios de diferenciação ou delimitar fronteiras sociais entre grupos sociais do litoral, como uma sociedade avançada e intelectualizada, e a do sertão como uma comunidade de bárbaros, grupos fanáticos, incivilizados e rústicos. Dessa forma, são negadas a esse segundo agrupamento quaisquer demonstrações de vontade própria e autonomia.

Ótica Sociológica Tradicional

A partir da década de 1960, sob a influência das Ciências Sociais na temática das manifestações religiosas, os autores que apresento em seguida, ambicionaram estabelecer sistemas explicativos holísticos baseados em princípios funcionais-estruturalistas e/ou marxistas.

Na procura de uma tipologia para identificar esses movimentos, Maria Isaura Pereira de Queiroz revê os fenômenos posicionando-os sob numa lógica social, classificando-os de acordo com a sociedade em que os mesmos se desenvolvem. Em seu clássico trabalho, *Messianismo no Brasil e no Mundo* (1965), a autora faz uma pesquisa excepcional ao compilar o que até então era chamado de “fanatismo” e “misticismo” sob o rótulo de “messianismo”.

Pode-se dizer que a autora realiza uma teoria sociológica geral do messianismo. Levada a cabo pela autora, a sociologia supera a tendência apriorística de classificar os

movimentos religiosos sertanejos no quadro de uma patologia social desviante e reconduz o fenômeno a uma lógica social, na qual recupera seu caráter de “normalidade”.

A autora situa-se na filiação durkheiminiana e weberiana. De Weber vem o conceito de “autoridade carismática” e a sua relação com a estrutura social e de Durkheim a noção de “anomia”, assim como pega de empréstimo o conceito de “cultura rústica” de Antônio Cândido (1997) [1964] e Queiroz, (2005, p. 143-144) e Pompa, (1998, p. 80). Dessa forma, sugere um enfoque explicativo, enquadrando, sistematizando os movimentos messiânicos e milenares examinando-os de forma empírica, ou seja, a partir do universo teórico-conceitual do observador.

Partindo desta ótica tradicional pode-se verificar o caráter de análise dos movimentos numa lógica social de “normalidade” e a formulação de critérios adequados para a construção de uma teoria sociológica do messianismo. Para além destas, a interpretação da autora perante os movimentos messiânicos supera as teses reducionistas do materialismo histórico ortodoxo, que veremos a seguir.

Concepção Materialista

Os teóricos de concepção materialistas como E. J. Hobsbawn (1959), Peter Worsley (1957) e dentre os brasileiros, Maurício Vinhas de Queiroz (1981) e Rui Facó (1991), abordaram o messianismo como uma modalidade “arcaica” ou pré-política e identificam no movimento a “falsa consciência” das massas camponesas através de sua religiosidade.

Segundo Queiroz, esses autores interpretam os movimentos messiânico-milenaristas qualificando-os no conflito social, tendo como única saída à reação contra as injustiças sociais. Enquadram os seguidores e líderes do movimento como “fanáticos” caracterizando o movimento como religioso pré-revolucionário alienante, fruto de uma crise estrutural e tensões entre classes (QUEROZ, 2005, p. 142).

Concomitantemente, para Pompa, esta vertente elaborada pelos teóricos do materialismo, procura na estrutura econômica das sociedades a base material pela qual a religião camponesa seria uma “cobertura” ou “falsa consciência”. Neste quadro de interpretação evidentemente ortodoxo, os movimentos religiosos do sertão, pelo fato mesmo de serem de cunho religioso e não político foram reduzidos a tentativas insurrecionais alienadas e destinadas ao fracasso (POMPA, 2004, p. 75).

A dualidade do pensamento de Zaluar (1979) demonstra a dicotomia explicitada nessa abordagem analítica. A comparação entre as formas de organização “inferiores” e as formas

políticas da sociedade moderna, evidencia um etnocentrismo que consiste em estabelecer níveis de evolução em termos de referência para essas organizações, qualificando os movimentos religiosos como “retrógrados” e identificando a sociedade capitalista moderna no topo desta evolução.

Diante do exposto, percebe-se que para essas vertentes teóricas e para a maioria de seus autores, o universo religioso do mundo do sertão, com sua mística, suas crenças e suas devoções existem de forma intrínseca na alma e na carne do sertanejo. Elementos do sistema cultural regional e referências à escatologia, mal perpassam por essas abordagens, sempre de modo insignificante em que, na maioria das vezes, encobrem os verdadeiros problemas estruturais. Sendo assim, os fatores religiosos e simbólicos parecem não ter o mesmo estatuto explicativo do político, do social, do econômico, do psicossocial e assim por diante.

Compreensivo-interpretativa

Com o objetivo de ampliar as análises e valorizar o caráter simbólico e religioso dos movimentos, a partir da década de 1970 e 1980, alguns cientistas sociais tentaram reconstituir os fenômenos a partir da visão dos que os protagonizaram. O objetivo deles foi à procura do sentido do evento. Nesta terceira corrente interpretativa, encontramos importantes autores como, Douglas Teixeira Monteiro (1974), Laís Mourão (1974), Josildeth Gomes Consorte (1984), Lísia Nogueira Negrão (1984), Alba Zaluar (1979) e Renato da Silva Queiroz (2005) falando sobre o tema.

O que se evidencia nesta abordagem, é a passagem metodológica entre um método explicativo, em que os fenômenos estudados adquirem um significado a partir do universo conceptual do observador, e um método compreensivo, em que o observador procura captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação, investigando os surtos “de dentro” (NEGRÃO; CONSORTE, 1984, p. 8-9).

Segundo Renato Queiroz, esta vertente realiza uma análise da dimensão simbólica dos agentes sociais e dos sujeitos, os discursos dos mesmos a partir do qual se realiza a construção da realidade (QUEIROZ, 2005, p. 146) e que não é a partir de um modelo teórico explicativo que se analisa o caso histórico, mas é a especificidade histórica e cultural do caso repetível que cria sua própria teoria de interpretação.

Esta passagem metodológica seria para Pompa, uma transição epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria de

“mistério”, que é fornecedora de sentido e realizadora de história, pois realizam ações concretas visando modificar situações reais (POMPA, 2004, p. 185).

Uma das principais obras baseadas nesta vertente é “Os errantes do Novo século” de Douglas Teixeira Monteiro que realiza uma leitura diferente para os fenômenos tentando compreender a sua “ideologia religiosa”. Esta ideologia seria um universo semântico pela qual o mundo material faz sentido e não mais um epifenômeno superestrutural de base material, como queria os ortodoxos materialistas (MONTEIRO, 1974, p. 15-16).

Outra tendência que se enquadra nesta terceira vertente interpretativa é o estudo de Ralph Della Cava acerca da reconstrução histórica e política do movimento de Juazeiro. Relacionando as forças locais, regionais e nacionais, o autor aponta para os riscos ao se tratar da utilização rígida da oposição hegemônico/subalterno, ao reconstruir o conjunto das forças econômicas, políticas e sociais em Juazeiro, tratando assim de circulação e não de oposição. Também privilegiando o papel dos protagonistas dos movimentos religiosos e sua interação com o contexto “externo” a eles (POMPA, 1998, p. 187-188; ZALUAR, 1979, p. 150-152).

Após este debate acerca das vertentes interpretativas do que se denominam movimentos messiânicos milenares, que a partir de agora chamaremos de movimentos sociorreligiosos “rústicos”, podemos perceber o descaso – salvo algumas exceções – que as ciências sociais tiveram na análise do aspecto simbólico e religiosos nestes movimentos. A religiosidade popular, que é a base lógica e a linguagem expressiva destes movimentos sociais rurais, apareceu durante muito tempo, dentro dos modelos explicativos de forma residual e simplista.

Esse descaso leva a questão proposta tanto por Alba Zaluar quanto por Cristina Pompa, que se refere à posição marginal na qual a questão da religião “rústica” ou “popular” se insere nestas conjecturas explicativas. Segundo as autoras, é de fundamental importância o aprofundamento do estudo sobre o catolicismo popular ou “rústico”, que seria a estrutura lógica e a base indispensável à compreensão dos fenômenos sociorreligiosos (POMPA, 1998; 2004; ZALUAR, 1979).

Pretendemos após esta análise, compreender o movimento sociorreligioso da Serra do Rodeador e seus agentes, os rebeldes-devotos sertanejos inseridos dentro de seu próprio sistema lógico e percebidos como produtos e produtores de história, em conflito ou adaptação com outros sistemas que organizam a realidade nesta sociedade complexa.

Para tanto, partimos desta discussão bibliográfica e dos pontos que foram superados ao longo dela. Deixando de lado uma análise que reduz os movimentos como meros fanáticos, ignorantes ou derivados de distúrbios psicológicos como nos ensinou Maria Isaura Pereira de

Queiroz, observando-os da perspectiva de seus agentes, captando o significado que estes rebeldes-devotos atribuíam a sua ação, compreendendo as relações impostas por eles entre si e o mundo, inserindo-os dentro de uma vivência, organização e luta pautada dentro de um espaço e de um tempo mítico, como nos apontou Douglas Teixeira Monteiro. Na trilha deixada por Alba Zaluar e Cristina Pompa, devemos nos embrenhar no mundo do sertão, no seu aspecto religioso e rústico para entender o universo de significados elaborados pelos homens e mulheres livres pobres do Rodeador, compreendendo assim que os conflitos não desaparecem, mas são superados por uma nova realidade através de uma nova linguagem.

2.2 Catolicismo popular e rústico no Nordeste brasileiro

A partir dos desdobramentos das vertentes interpretativas dos movimentos sociorreligiosos “rústicos” e dos questionamentos colocados por Cristina Pompa e Alba Zaluar, podemos tentar nos aproximar da definição de catolicismo popular que nos parece tão caro ao entendimento da revolta popular da Serra do Rodeador. Para tal, nos baseamos em alguns estudiosos, como Laura de Mello e Souza (2009), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), Cândido da Costa e Silva (1982), Eduardo Hoornaert (1991) e Sérgio Chahon (2014) que tentaram definir o que seria o “catolicismo popular” ou “rústico” do período colonial brasileiro.

O primeiro nome dado ao território colonial português na América foi “Terra de Vera Cruz”. Esta denominação já marca fortemente o caráter religioso desta colonização. Neste novo espaço, colonizadores ávidos por riquezas tentaram através da exploração agrícola e pecuarista alcançar o enriquecimento pessoal, e claro, gerando lucro para a Coroa portuguesa. Junto a estes, o segundo pilar fundamental da colonização foram as missões evangelizadoras que através dos seus missionários itinerantes trouxeram novos costumes e valores religiosos que foram se impondo e se estabelecendo nas terras do Novo Mundo.

Laura de Mello e Souza ao escrever a sua tese de doutorado transformada em livro em 1986, realizou um trabalho de fôlego a respeito da feitiçaria no Brasil colonial. Na obra “O diabo e a Terra de Santa Cruz”, a autora nos aponta os percalços que foram importantíssimos para ela entender as práticas cotidianas impregnadas de magismo e bruxaria nos tópicos brasileiros. Ao verificar que tais práticas estavam estritamente ligadas à resolução de problemas cotidianos e concretos daqueles que as utilizavam, e principalmente, próximos à religião vivida por aquela população, Mello e Souza elenca, desta forma, um novo problema

que ela teria que enfrentar em seu trabalho: entender a especificidade da religião vivida pela população colonial (SOUZA, 2009).

Para solucionar este problema, a autora traçou os ecos da espiritualidade européia e portuguesa do período em questão e teceu importantíssimas considerações sobre a religiosidade popular no período colonial brasileiro. A partir das reminiscências folclóricas européias e da interação entre múltiplas tradições culturais africanas e ameríndias, a autora estipulou dois pilares fundamentais para esta religiosidade: o sincretismo e o seu peculiar caráter colonial (SOUZA, 2009).

Para a autora, era necessário entender tamanha trama de significados e relações contidas na multifacetada religiosidade colonial, e para isto, considerou os limites da cristianização das camadas populares. Seguindo o caminho da singularidade da natureza colonial que convivía e se interpenetrava por populações de diversos locais junto a suas crenças também diversificadas, sendo todas estas desaguadas na religiosidade popular. Segundo a própria autora, “dar conta desta complexidade significa compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e reelaboravam níveis culturais múltiplos, agentes de um longo processo de sincretização” (SOUZA, 2009, p. 27).

Inseridos em sua obra, a autora ao transitar pelo “familismo” de Gilberto Freyre onde o caráter afetivo e a maior intimidade com a simbologia católica se apresentavam no triângulo casa-grande – capela – senzala e até as discussões de Eduardo Hoornaert (1991) sobre a aproximação entre o catolicismo colonial brasileiro e a religiosidade do mundo medieval europeu, a autora evidencia exatamente que as características coloniais e sincréticas são as que mais se destacam na religiosidade dos trópicos. Indígena, negra e branca este catolicismo popular, como que numa ação dialética, sincretizou diversas espiritualidades em um todo absolutamente único, porém multifacetado (SOUZA, 2009, p. 121).

Seguindo esses pressupostos, para definirmos o catolicismo colonial enquanto conceito histórico é necessário observarmos para além de uma estrutura eclesiástica que delineava e moldava as normas de cunho administrativas e doutrinárias daqueles que vivenciaram a religiosidade no mundo colonial. Acreditamos que esta estrutura institucionalizada da Igreja Católica no Novo Mundo representa apenas uma, das diversas dimensões deste catolicismo.

Desta forma, é sabido que a diversidade de práticas e vivências religiosas no cotidiano da população colonial transborda o corpo de dogmas, doutrinas e celebrações da estrutura eclesiástica romana, e na maioria das vezes, é reelaborada e ressignificada produzindo uma nova roupagem daquelas diretrizes estruturais. Segundo Sérgio Chahon (2014, p. 86):

Assim, quanto mais o olhar do historiador se distancia da instituição eclesiástica e seus destacados representantes em solo brasileiro, na direção de uma vivência religiosa encenada, no dia a dia, por toda a multidão de fiéis espalhados pelo território ultramarino, mais esse olhar se depara com um outro catolicismo cuja riqueza e variedade de manifestações, em permanente adaptação às circunstâncias aqui encontradas, parecem desafiar os objetivos de ordenamento e de padronização propostos pelo papado romano para todo o orbe católico.

Desta forma para Souza e Chahon, este outro catolicismo, é fruto da formação histórica transcorrida neste novo mundo colonial e quando vivenciado por uma diversidade de fiéis e novos fiéis, torna-se plástico e mutável acompanhando as formas hierárquicas desta sociedade.

Para ajudar a melhor definir esta religiosidade colonial, Eduardo Hoornaert nos apresenta três “roteiros” acerca deste catolicismo, primeiro em seu aspecto guerreiro, posteriormente o aspecto patriarcal e por último o caráter popular deste catolicismo, de modo a fazer um sintético panorama historiográfico (HOORNAERT, 1991).

Catolicismo Guerreiro

Quando o autor nomeia o primeiro momento do catolicismo brasileiro, o “catolicismo guerreiro” ele parte do momento inicial da colonização. Estando o mundo ibérico alicerçado pela ideologia da “guerra santa” que compunha o pensamento português da época, esse catolicismo teve em sua formação histórica um “caráter obrigatório”, pois evidenciava nada mais do que uma imposição de costumes, ritos e dogmas feitos pela Igreja católica diante da cultura e religiosidade indígena no Novo Mundo (HOORNAERT, 1991, p. 13-15).

Para chegar a esta conclusão do primeiro momento do catolicismo colonial, o autor ancora-se nos textos e sermões de Padre Antônio Vieira e identifica nessa ideologia impositiva de conceitos como: Liberdade, Reino de Deus, Redenção, Providência e Salvação. Inseridos na maneira de pensar dos portugueses, estes conceitos foram difundidos por aqueles que atuavam em terras brasileiras.

Catolicismo Patriarcal

O segundo momento deste catolicismo colonial está vinculado no pressuposto da Coroa Portuguesa em sanar um angustiante problema de posses territoriais. Segundo o autor, no processo de divisão das terras ameríndias o governo metropolitano necessitou exercer uma política de nobilitações e investiduras, ou seja, era necessário transformar o sesmeiro em um

nobre, dando-lhe títulos políticos e eclesiásticos com o intuito de diferenciá-los dos escravos e dos homens livres pobres.

Tal política legitimava hierarquicamente a sociedade criando ordens estabelecidas de acordo com seu status social, racial e econômico. Da mesma forma que essa ação era empreendida para os donos das terras, era necessário integrar os negros e índios neste sistema de ordens. Esta política empreendida para esta população baseava-se no paternalismo e na tutela (HOORNAERT, 1991, p. 68, 73-74).

Desta forma, o autor parte do pressuposto que a cultura patriarcal é uma criação do governo metropolitano e a partir dela, reelabora-se um catolicismo inserido nessa lógica colonialista. A função da sacralização da nova sociedade implantada no Brasil português possibilitou salvaguardar a convivência entre pessoas tão desiguais como o senhor de engenho, escravos e homens livres pobres por meio de mitos, lendas, símbolos e convenções sociais.

Do ponto de vista da análise histórica, a historiadora Laura de Mello e Souza (2009) nos ajuda a compreender este mundo multifacetado. Ao analisarmos os habitantes do Brasil colonial e aproximá-los uns dos outros no que tange o compartilhamento do universo básico de valores e tradições devotas, é possível situar no mesmo campo analítico personagens localizados nos mais diversos escalões da sociedade colonial, reafirmando assim a ideia de convivência entre pessoas desiguais no âmbito religioso, proposto por Hoornaert (1991).

Porém, Souzanos alerta para o clima de tensão e conflito que se estabelece com a incorporação de elementos folclóricos e sincréticos dessa religiosidade colonial dentro de suas hierarquias sociais. Desta forma as incorporações e assimilações não eram arbitrárias, nem também permanentes e definitivas. Segundo a autora acaba-se com a ideia de “sobrevivência” de uma cultura, e percebe-se que tudo é vivido. Trata-se aqui de vivência: inserida no cotidiano das populações. Ela nos ensina que deve ser “compreendido a religiosidade popular da colônia através do conflito entre o múltiplo e o uno, o transitório e o vivido, inscrito no seu sincretismo” (SOUZA, 2009, p. 135).

Percebendo a realidade conflituosa que se estabeleceu entre grupos sociais no Brasil colonial, não podemos negar que, mesmo sendo comum encontrar membros de classes abastadas incluídas na vivência “popular” do catolicismo, as ideias reformadoras da Igreja acolhida pelos letrados fizeram com que houvesse uma maior diferença entre as práticas religiosas de grupos sociais distintos, uma vez que a hierarquia eclesiástica recorreu a poderes públicos para confirmar o “perigo” das exterioridades. “Assim, tornou-se comum nas posturas

municipais e ações policiais, a vigilância e repressão da população mais pobre, o povo, os populares” (CORD, 2005; GAETA, 1997 *apud* DILLMANN, 2012, p. 108).

Catolicismo Popular

Partindo de duas versões acerca do catolicismo popular, a primeira que nega a existência dele como distinto do catolicismo patriarcal ou estabelecido e a segunda que até aceita sua existência, mas nega o seu caráter original e menospreza todo seu valor, Hoornaert (1991) apresenta sua posição sobre o tema. Segundo ele, existe sim um catolicismo dito popular e distinto do patriarcal, seu valor e originalidade inserem-se na cultura própria do povo.

O Primeiro apontamento do autor é uma crítica à historiografia que afirma ter existido na convivência multissecular entre senhores e escravos uma cultura de confraternização, de afetividade mútua, pouco se importando para o conflito entre os grupos sociais da colônia. Ao discutir conceitos como dominação e miscigenação, o autor acredita que estas duas características andaram juntas no período colonial, porém não deixam de ser ambíguas, pois a própria miscigenação impede frequentemente o diálogo entre opressor e oprimido. Segundo ele,

A fundamental separação das pessoas sobre aparente união constitui uma das características da vida no Brasil. [...] Há fronteiras que ninguém transgride, fronteiras de não-comunicação e desigualdade que o sistema tem que manter (HOORNAERT, 1991, p. 101)

O Segundo ponto que tange a crítica sobre as versões do catolicismo popular perpassa pelo seu caráter de originalidade. Distinguindo-se da ideia que o catolicismo popular é senão a dominação interiorizada, provocando no pobre a adesão passiva e submissa ao sistema, como tenta colocar a própria instituição eclesiástica, o autor apresenta dois momentos que se pode averiguar a originalidade desta cultura.

O primeiro momento pode ser identificado como revolta, este genuíno e original, apelo para justiça e bondade do Deus-pai, o segundo momento é de abafamento desta revolta, baseada na conformidade e no fatalismo, este segundo momento está intimamente ligado aos condicionantes das experiências coletivas, ou seja, as formas que expressão a dominação e opressão sobre aquela camada popular. O primeiro momento parte-se de uma situação dolorosa ou injusta gerando a revolta, o segundo momento torna-se a resignação pautada na

lembrança ensinada que “pobre nasceu para sofrer mesmo”. (HOORNAERT, 1991, p. 103-104).

Diante do exposto, pode-se vislumbrar a presença de três formas principais de sociabilidade religiosa no período colonial. A primeira e a mais fácil de identificar seria a própria estrutura eclesiástica, regulamentada através da Fé romana e difundida pelo seu corpo de dogmas, clérigos e instituições, instaurando nos primórdios da colonização seu “caráter obrigatório” e impositivo. A segunda essencialmente privada, que marca um “catolicismo patriarcal” amplamente difundido entre as elites no meio rural, onde a hierarquia torna submisso a mulher e os filhos, junto à sujeição de diversos agregados e dependentes à autoridade tradicional do pai, sendo este catolicismo utilizado para proteger a convivência e interação de diversas camadas da sociedade. A terceira forma de sociabilidade religiosa no contexto colonial aponta para a oposição das anteriores – um caráter predominantemente horizontal no que tange a sua hierarquia:

sua feição mais típica reside na reunião de grupos de fiéis para a prática de rituais dedicados a expressar a devoção comum aos santos e demais integrantes da corte celeste. Novenas, terços bênçãos, romarias, promessas, procissões e festas em homenagem ao padroeiro são exemplos por excelência dessa sociabilidade notavelmente colorida e sincrética, nem sempre ajustados plenamente aos ditames ortodoxos e capazes de transmitir com desenvoltura tanto dentro dos templos quanto fora deles, no recesso dos lares ou ao ar livre, em torno de cruzeiros, oratórios, ermidas e outros pontos de referência utilizados para a reunião de fiéis – em boa parte dos casos, sem nenhum sacerdote à vista. (CHAHON, 2014: 92-93)

Considerada como uma sociabilidade religiosa do tipo “comunitária”, esta se coloca de forma menos hierarquizada e mais cooperativa e igualitária para aqueles que dela tomam parte. Estamos falando de um catolicismo popular regido por leigos, ou seja, aqueles que não estão inseridos como corpo doutrinário da Igreja. Desta forma, quando observados os hábitos e tradições dessas manifestações populares, percebe-se de forma generalizada, uma espiritualidade fortemente marcada pelos sentimentos de devoção endereçados às imagens sacras como a de Nossa Senhora ou da Santa Cruz (CHAHON, 2014, p. 95-97).

Encontrados em diversos espaços públicos e privados no Brasil colonial, esta religiosidade popular ocasionada pelas reuniões de devotos é a que melhor traduz o modelo comunitário de sociabilidade religiosa, na qual acreditamos estar inserida entre os devotos e rebeldes da Serra do Rodeador em seu Paraíso Terreal.

2.3 Universo Sertanejo

O que aqui chamamos de “Sertão” não é o mesmo do início da colonização, tampouco o do início do século XIX, nem o mesmo que conhecemos hoje. O sertão que aqui remeto, é o lugar desconhecido, os “de sertões” onde a civilização ainda não alcançou. Segundo Cristina Pompa (2003, p. 199-200) o sertão é mais conhecido como conceito do que como espaço geográfico; nesse lugar cultural o espaço móvel que constitui a fronteira entre a civilização e a barbárie, entre céu e inferno, sagrado e profano. O que podemos estabelecer como sertão é esse espaço vazio que ao longo da colonização vai ganhando preenchimento e forma, e cada vez mais deixa de ser espaço de “feras” e vai se tornando cultivados e habitados.

A ocupação do sertão que foi estabelecida após a colonização litorânea em terras ameríndias, tinha por objetivo através da criação extensiva de gado, suprir as necessidades da produção canavieira no litoral e manter as reses longe dos engenhos para que não houvesse danos àquela produção. Estas grandes extensões de terras eram ocupadas lentamente por currais distanciados uns dos outros, próximos às fontes de água controladas por proprietários de terras, agraciados pela Coroa portuguesa através das sesmarias.

Dos gados e currais entregues aos sertanejos, que tinham por função o trato e transporte de toda criação, este mundo seguia os roteiros e caminhos de terras inóspitas, de horizontes desenhados por rochas e vegetação nua e bruta, que a partir desta ocupação e movimentação formam-se os povoados com suas feiras, onde nelas a população cabocla se arranjava em uma agricultura de subsistência com suas famílias e agregados, e apesar das distâncias percorridas estabeleciam-se relações sociais e comunitárias.

Essa gente que não era nem proprietária nem propriedade vagavam e povoavam o sertão nordestino nas beiras dos grandes latifúndios. Esta massa de trabalhadores e agregados, admitidos como moradores, mão-de-obra barata estava à mercê da rotatividade, da diáspora. Confinados pela distância, vivem todos, presos por vínculos econômicos, sociais e políticos com os donos das terras. Aqui, tudo começa e acaba na terra.

Percebendo de forma patente as distâncias físicas entre as autoridades religiosas e a população sertaneja, Cândido da Costa e Silva nos remete à formação inicial da catequese e povoamento do território sertanejo. Segundo ele, no início da colonização foram às missões itinerantes que basicamente responderam pela tarefa de doutrinação daquela população dispersa. Inseridos na perspectiva de um acentuado rigor penitencial e de escatologia apavorante, os homens e mulheres livres pobres foram formados e ensinados neste vasto Nordeste brasileiro (SILVA, 1982, p. 15).

No costume de viverem longe do padre, as gentes do sertão mantinham suas relações culturais distantes das autoridades religiosas, que em poucos casos se arriscavam a embrenhar-se sertão adentro para levar a palavra de Deus. Na maioria das vezes, as instruções religiosas eram dadas por beatos e conselheiros, profetas de formação leiga que trafegavam pelo mundo sertanejo e contagiavam com suas palavras e ações, as profecias do fim do mundo e do paraíso na terra. Desta forma evidencia-se o espaço aberto que esta população teve para tomar iniciativas no campo do culto e repassar, com certa liberdade, os conteúdos doutrinários remanescentes.

Neste universo sertanejo, o seu patrimônio religioso delineou-se nas procissões religiosas, nas missas, através das devoções de santos, orações, atos de fé, contrições, invocações de perdão e nos milagres. Predominam neste universo fantástico, o aspecto devocional e protetor dessas inúmeras manifestações religiosas, seguindo um catolicismo mais acostumado com as imagens e as figuras sacras, do que com a relação espiritual. Este mundo sertanejo seguia a toada da conhecida expressão popular “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” (CHAHON, 2014, p. 90).

Nos tortos caminhos do sertão, os homens e mulheres livres pobres se deparavam com os símbolos deste catolicismo popular e “rústico”. Constantemente vistos e contemplados nas igrejas, oratórios, nos centros das vilas e povoações, nas praças, ruas e sepulturas. Estes símbolos eram sempre presentes nas procissões, romarias, junto aos seus cantos e louvores, nas exclamações invocatórias e protetoras, nos santinhos e escapulários que davam a toada do cotidiano daquela gente e que representavam sua identidade religiosa (GODOY, 2007, p. 85-86).

Este mundo repleto de manifestações religiosas contribuiu para a atuação de beatos e líderes carismáticos investidos de certa santidade ou dom extraordinário. Estes reelaboraram e traduziram interpretações escatológicas e apocalípticas, comumente circulando através de textos, cordéis, cantadores e repentista. Em muito dos casos, estas reinterpretações vislumbravam destruir um mundo injusto e reconstruí-lo de maneira diferente.

2.4 Patrimônio Religioso do Sertão e a Cultura do Fim do Mundo

Acreditamos que para compreender os elementos desse catolicismo “rústico” inseridos na forma de sociabilidade religiosa do tipo “comunitária” encontrada nas brenhas da Serra do Rodeador em 1820, devemos partir do pressuposto de Pompa (2004, p. 72) de que o patrimônio religioso do sertão é fruto de um longo processo histórico de tradução cultural e

negociação simbólica que tem suas raízes no encontro do catolicismo ibérico e a cosmologia indígena nas aldeias missionárias, e teve prosseguimento nas missões itinerantes dos capuchinos junto à população cabocla no século XIX.

Obviamente não é nosso intuito percorrer e analisar este processo de encontro, já bem realizado no trabalho da autora “Religião como Tradução”¹⁵. Pretendemos neste trabalho, compreender este processo para identificar no Reino do Paraíso Terreal do Rodeador alguns elementos que podem ser considerados frutos da herança deixada por esse horizonte religioso. São nas páginas finais da obra supracitada que podemos identificar as características deixadas por este percurso. Segundo Pompa,

A pregação itinerante entre a população sertaneja caracterizou-se também pelo forte penitencialismo, durante e depois do fim da experiência das missões entre os índios [...] No Sertão, o novo método missionário, itinerante e pastoral, casou-se com a tradição jesuítica das missões volantes, já bem conhecidas por índios e caboclos, onde eram fortes o apelo emocional e a atmosfera penitencial (POMPA, 2003, p. 416)

Observa-se que a religiosidade popular da colônia está constituída dentro de um processo em suas origens na penetração dos jesuítas no sertão desde o final do século XVI, participando da tradução cultural e negociação simbólica junto com a população indígena e que deixa como herança desde o início do século XIX uma religiosidade peculiar, que continuou a se transformar dentro das missões itinerantes Capuchinhas junto à população cabocla e que produzirá terreno fértil e sagrado para o surgimento dos movimentos sociorreligiosos “rústicos”, na qual a cidade do Paraíso Terreal do Rodeador se insere.

Para apontarmos, mesmo que simplificadamente, este processo de permanências, alguns dos elementos significativos devem ser identificados na construção do penitencialismo sertanejo, amplamente vividos e ressignificados na simbologia mítico-ritual missionária, ou seja, nas pregações e liturgias da prática catequética junto aos índios. Pompa sugere a análise mais cuidadosa de alguns rituais indígenas que foram “reconhecidos” por padres que se apoderaram deles identificando sinais da presença de Deus, dentre eles: a profecia, a capacidade de provocar a chuva, a flagelação e a confissão (POMPA, 2016, p. 8).

Não faremos aqui fazer uma ponte direta e simplista entre os elementos da simbologia religiosa, traduzidos por missionários e indígenas nos séculos XVI e XVIII e os símbolos

¹⁵ No livro, a autora sugere como herança desse processo de negociação e tradução entre missionários e indígenas um dos formativos/constituintes/ para a “cultura cabocla”. “O encontro de culturas constitui um contínuo movimento de mudanças e reajustes de sistemas simbólicos de um e de outro lado para que eles possam continuar a fazer sentido num mundo em que não é mais o mesmo em que tais sistemas se formaram” (POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 82).

religiosos encontrados no Rodeador nos Oitocentos. Nosso intuito é exemplificar e situar o leitor dentro desse processo, a fim de identificar as possíveis raízes do patrimônio religioso do sertão. Destes os elementos simbólicos, os que mais chamam a nossa atenção são a profecia e a confissão.

Temos que perceber que o discurso elaborado pelos missionários “filtrou” e incorporou diversas práticas que já existiam no universo simbólico indígena que eram de competência xamanística. Percebendo o poder simbólico nas mãos dos xamãs, os missionários através da oposição fundamental “verdade/mentira” tentavam se colocar no lugar destas autoridades e elaboravam uma acusação diabólica contra a religiosidade desses pajés, e ao mesmo tempo incorporaram e reconheceram em alguns rituais indígenas a presença de Deus (POMPA, 2004, p. 84).

Segundo Cristina Pompa, em relação à profecia¹⁶, pode-se perceber a substituição do papel dos xamãs indígenas como adivinhadores da saúde, doença prosperidade ou crise, pela figura dos missionários que se tornam profetas de morte para quem não se sujeita a Cristo, fazendo com que as liturgias católicas passassem a traduzir os ritos tradicionais indígenas, já que os mesmos eram proibidos de serem executados.

O segundo elemento é a confissão. Administradas em grande quantidade aos indígenas, a confissão apresentava uma solução teológica para a insuficiência do batismo. O acesso à cristandade só podia ocorrer através da confissão, o profundo exame da consciência do qual os jesuítas foram os grandes elaboradores. De acordo com Pompa, ao partirem da visão apocalíptico-milenarista que caracterizou a conquista espiritual no Novo Mundo, os Jesuítas junto aos índios insistiram na “confissão geral” com o objetivo de alcançar um povo imaculado e puro, tão necessário para o começo do mundo cristão (POMPA, 2003, p. 398-399). Como sugere a autora:

daí, possivelmente a repetição constante e teatralmente barroca do sacrifício de Cristo, símbolo de expiação e purificação, daí as flagelações, as confissões em massa, os milagrosos arrependimentos [...] tão do agrado dos missionários. Tudo isso num cenário ‘apocalíptico’ de guerras, epidemias, carestias e descimentos, onde o Fim do Mundo acontecia todo dia (POMPA, 2016, p. 11).

Que é certo que houve imposição violenta dentro das aldeias missionárias, não há dúvidas. Porém, temos que compreender se esta religiosidade foi também uma recriação original dos próprios indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e costumes.

¹⁶ Sobre o caráter profético da religiosidade indígena absorvida e traduzida pelos missionários jesuítas ver: POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003 (397-400).

Tendo em mente que as pregações itinerantes entre a população sertaneja também foram amplamente regadas com a teatralidade barroca que apelava para valores emotivos e de clamor penitencial e apocalíptico, podemos cada vez mais nos aproximar deste universo religioso do sertão, com o intuito de melhor compreender os movimentos sociorreligiosos “rústicos”.

Com o fim da catequese indígena ministrada pelos Jesuítas na segunda metade do século XVIII, foram as missões volantes dos Capuchinhos que assumiram a responsabilidade de levar a palavra de Deus aos quatro cantos do território colonial. Foram estes a partir do final do XVIII e ao longo de todo o século XIX que entraram em contato com as populações sertanejas e instauraram um novo tipo de missão religiosa que iria moldar os fundamentos da religiosidade do sertão.

Sobre este assunto, Cândido da Costa e Silva (1982), Cristina Pompa (2016) e Alexandre Karsburg (2015), apontam para a importância da estrutura e dinâmica missionária dos Capuchinhos junto à população cabocla para compreendermos o universo religioso plasmado na Serra do Rodeador.

Quando se trata das ações Capuchinhas em terras coloniais, podemos falar de algumas modalidades de evangelização. Em alguns casos, frades Capuchinhos eram descolados para missionar fixamente nos aldeamentos indígenas, outros estavam ligados a algumas paróquias e realizavam de forma volante as “Santas Missões” e também podemos evidenciar aqueles que, como missionários itinerantes acabavam por se tornar peregrinos junto à população cabocla e vagavam pelos sertões com o objetivo de “salvar as almas” através das pregações sobre o pecado, o juízo final e o fim dos tempos (KARSBURG, 2015, p. 53). São sobre estas duas últimas modalidades muito corriqueiras nos sertões nordestinos, que iremos nos debruçar.

As “Santas Missões” tinham como fundamento a itinerância e a pregação sempre foi um convite à conversão, provada na penitência e exemplificada em interpretações espetaculares e teatrais nas quais os missionários acabavam por utilizar todos os recursos para causar impressão ao povo¹⁷. Eram encenadas apelando para uma forte expressividade dramática, geradora de fortes emoções, onde os missionários apresentavam exemplos de casos moralizantes e as lendas e histórias dos santos, mas focadas nas figuras do que nas abstrações. O Céu, inferno, juízo final, a morte, são as imagens que se fixam na mente destes

¹⁷ Temos notícias que estes missionários ameaçavam jogar longe o crucifixo ou faziam menção de pisá-lo. (SILVA, Cândido Costa. **Roteiro da Vida e da Morte**: um estudo sobre o catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982, p. 40).

sertanejos. Sua espiritualidade nutre-se pela expectativa individual do seu último destino seja recompensa ou castigo. É através da perspectiva escatológica, sintetizadas nestes elementos que se desenvolve a pregação (SILVA, 1982, p. 34-49).

Segundo o autor o depoimento de um dos últimos dentre os antigos missionários Capuchinhos pode nos dar uma ideia de como era a estrutura básica das “Santas Missões” junto à população sertaneja. Anunciava-se como uma boa nova que corria de boca em boca por léguas a fio, ao alcançar um povoado já chegavam meio a rumores e excitações:

A missão durava geralmente de oito a dez dias. Começava sempre na sexta-feira ou sábado à noite e terminava no domingo seguinte à noite. Era de costume, na segunda-feira após, uma visita ao cemitério. Ao romper do dia, o missionário despertava o povo circulando pelo arruado rumo à igreja ao som de benditos. Reunidos, vinha em primeiro lugar a prática, também chamada de catecismo ou instrução. Tratava sobre os sacramentos. Depois vinha a missa, durante a qual o povo cantava o Ofício de N. Senhora¹⁸.

Junto a outro documento, agora analisado por Cristina Pompa, identificamos algumas características destas missões. No momento da chegada dos missionários pregava-se o “Sermão forte” que devia “mostrar a gravidade do pecado, a essência da ofensa a Deus, suas consequências no plano social, e a visão exata dos castigos eternos” na sequência vinham atividades distintas, como batismo, confissão, crismas, casamentos e catequese das crianças, podendo estas atividades se prolongarem por toda a noite (POMPA, 2016, p. 12).

Para além da teatralidade das pregações, os missionários realizavam tarefas com motivação penitencial, expiatória e mobilizavam a população para o trabalho. O objetivo era manter ocupada a população durante os momentos vagos entre os atos religiosos, para evitar desordens e servir às localidades afastando o ócio, exercitando a virtude, reservatórios, tanques, estradas, capelas, ermidas, igrejas e cemitérios eram erguidos e/ou restaurados como parte da dinâmica das missões.

Outra tarefa que se destaca entre as demais e que se materializava com a própria mística missionária, era a de fixar cruzeiros, o símbolo do caráter doloroso de qualquer reconciliação com Deus, justificando o sofrimento, servindo por vezes de pretexto para formas de opressão e resignação “os cruzeiros alteados fincam no coração desta gente sertaneja a cruz, argumento e justificativa para o seu caminhar” (SILVA, 1982, p. 41).

Segundo Cristina Pompa, “O ponto alto das missões era a procissão de penitência, em que missionários e fiéis perfaziam longos percursos em meio a pregações centradas nas ideias

¹⁸ Depoimento de Fr. Celestino de San Marino, Convento de Nossa Senhora da Piedade, Salvador, 13 de agosto de 1975, *apud* SILVA, 1982, p. 39-40.

de castigo, inferno e apocalipse” (POMPA, 2016, p. 13). Concomitantemente, Silva afirma que a penitência tinha que ser um “inferno temporal” atingindo o corpo, coração e espírito daqueles que pecaram. Era nela onde a justiça divina era aplacada pela autopunição alimentada nas imagens da morte, do Juízo de Deus, do eterno castigo (SILVA, 1982, p. 45).

Através destas pregações e da capacidade de mobilização e ordenação social para a construção destas obras estes missionários foram recebidos com entusiasmo e simpatia pelas lideranças locais, tanto leigas como religiosas. Porém, nem todas tiveram uma boa receptividade, e é também nas tensões e conflitos que podemos perceber a dinâmica das missões para aquela população.

Evidenciando uma das contendas entre as autoridades locais e os Capuchinhos, Alexandre Karsburg (2015, p. 55-56) relata algumas desconfiças de outras autoridades religiosas acerca da metodologia empregada pelos frades. Dentro destas queixas, estava o fato de que os fiéis se evadiam das missas e vinham negando a batizar seus filhos na Igreja, preferindo fazê-los junto aos Capuchinhos. Justifica o queixoso de que o povo gostava de novidade e ao deixarem se envolver pelas Missões e pelo aspecto das grandes barbas dos missionários, concorriam para eles os chamando de “Padres Santos”. Infere-se que estas queixas apareciam, pois, as missões destes frades acabavam por minar o poder dos párocos locais¹⁹.

Por mais que os missionários fossem criticados por algumas autoridades, gozavam estes de grande prestígio. Segundo Silva (1982, p. 40-41), estes clérigos na maioria das vezes eram familiarizados as gentes do sertão pelo seu estilo de vida humilde, pelos serviços manuais de ajuda comunitária, como construção de paróquias, chantando cruzeiros ou abrindo estradas e tanques (AZZI, 2001, p. 48 *apud* KRASBURG, 2015, p. 56), também evidencia a estética destes religiosos que causavam vislumbamento para aquela população pelas longas barbas, símbolo profético e sinal de renúncia a toda vaidade e a coragem de enfrentar as asperezas do sertão vestindo sandálias e hábitos rústicos, levando a existência de total despojamento e desconforto.

Nas palavras do pároco queixoso diante das missões, estava também a crítica sobre as consequências ao final destes encontros. Quando da saída dos Capuchinhos, após as “Santas Missões”, o pároco daquela localidade era o responsável por “conter o fanatismo religioso” que supostamente era incutido pelos próprios frades. Desta forma, dentro da áurea angélica

¹⁹ Karsburg relata a queixa do cônego José Antônio da Silva Chaves, secretário do bispado e pároco da freguesia do Rio Claro, ao bispo dom Manoel do Montem 18 de outubro de 1846 (ACMRJ, CO-23 – 1826-1889) Segundo o autor, a queixa vincula-se ao contexto de contra-ataque do clero secular à presença de religiosos estrangeiros no Brasil daquela época (KARSBURG, 2015, p. 55-56).

carregada pelos Capuchinhos, a população sertaneja acabava por abandonar seus afazeres e segui-los com o objetivo de aprender maneiras de levar uma vida santa e salvar a alma. Junto a estes em sua perspectiva sagrada, os fiéis seguidores acabavam por vivenciar e experimentar a realização de milagres manifestados por estes autênticos representantes de Deus (KARSBURG, 2015, p. 56).

Assim, quando os frades partiam para outra localidade, pois deixavam os devotos inflamados com as prédicas apocalípticas e estes acabavam elaborando práticas religiosas espontâneas e autônomas que amalgamavam elementos de sua própria cultura e reinterpretavam os ensinamentos dos religiosos. Segundo Hoornaert (2008, p. 80, *apud* KARSBURG, 2015, p. 58), o resultado desta “adaptação criativa” foi o surgimento de movimentos populares de vivência do sagrado que elaboraram formas originais de religiosidade que geralmente causavam preocupações aos párocos e às autoridades pela autonomia desenvolvidas.

Para evidenciar o resultado das “Santas Missões” Capuchinhas entre a população cabocla no Nordeste brasileiro, Karsburg (2015) apresenta um exemplo para defender a ideia que os métodos das missões Capuchinhas formaram e produziram terreno fértil para o desenvolvimento de diversos movimentos sociorreligiosos “rústicos”. Destaca-se a “Sociedade dos Penitentes”²⁰ ocorrida no interior cearense em 1845, após a passagem de um Capuchinho por aquelas paragens. Segundo o autor, o episódio ganhou tamanha proporção que o Ministro da Justiça Joaquim Fernandes Torres apontou em seu relatório de 1846 acerca do ocorrido:

[Na] comarca do Crato, na província do Ceará, apareceram reunidos em sociedade indivíduos denominando-se penitentes, ou defensores da Cruz, que mal compreendendo o verdadeiro sentido da palavra Divina, anunciada pelo Frei Caetano [de Messina], entenderam que a religião católica impõe a obrigação de orar continuamente e de praticar a mais austera penitência. Apresentaram-se armados em grande número, cercando as casas de particulares e obrigando os moradores a sustenta-los e a observar os seus preceitos religiosos²¹.

Diante deste exemplo, o autor afirma em suas considerações finais, que a partir da matriz das pregações Capuchinhas com seus elementos míticos, a “sociedade dos Penitentes” no Ceará em 1845 foi o primeiro indício de um comportamento que as manifestações

²⁰ No caso em tela, um grupo de homens que se organizaram dentro da “sociedade dos penitentes e defensores da Cruz” e passaram a peregrinar pela província alertando a população sobre os pecadores que se não convertessem teriam suas almas consumidas pelo fogo do inferno. Claro, que o caso ao ganhar repercussão exigiu das autoridades locais medidas enérgicas para dar fim aquela “confraria” que coagia os moradores a ingressarem em sua “seita” (KARSBURG, 2015, p. 58-59).

²¹ UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO. BIBLIOTECA NACIONAL – BN. Setor de Periódicos, Relatório do ministério da Justiça – RMJ, 1846, p. 16 *apud* KARSBURG, 2015, p. 58-59.

religiosas populares consideradas heterodoxas que o Brasil conheceu no século XIX e XX (KARSBURG, 2015, p. 60).

Cabe aqui destacar o ponto fulcral do debate até então estabelecido, tanto Cristina Pompa quanto Alexandre Karsburg²² acreditam que estas ações missionárias e seus elementos iriam orientar e se encontrariam nas peregrinações de diversos profetas e beatos do sertão, que tiveram nesses frades Capuchinhos as figuras matriciais de sua pregação itinerante e penitencial (POMPA, 2016, p. 13; KARSBURG, 2015, p. 54).

Partimos deste debate para sugerir a hipótese que o movimento sociorreligioso “rústico” da Serra do Rodeador ocorrido em 1820 é fruto dessas ações missionárias e de seus elementos e que orientaram os profetas e beatos, Silvestre José dos Santos e Manoel Gomes das Virgens a estabelecerem a cidade do Paraíso Terreal junto aos sertanejos livres e pobres do interior da capitania de Pernambuco.

Um dos pilares centrais desta dissertação é evidenciar este “Percurso Simbólico” a partir dos elementos religiosos amalgamados entre as missões Jesuíticas e a cosmologia indígena do XVI e XVII, e posteriormente reelaborados nas Santas Missões Capuchinhas do século XVIII e XIX, formando assim o terreno fértil para o movimento socioreligioso do Rodeador.

Terreno esse que poderá ser melhor analisado por meio do método compreensivo-interpretativo (MONTEIRO, 1974; ZALUAR, 1979; NEGRÃO; CONSORTE, 1984; POMPA, 2004), pois a partir do meu local social de pesquisador procuro captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação e compreender melhor os movimentos religiosos rebeldes do sertão nordestino, e, particularmente os rebeldes-devotos da Serra do Rodeador. A partir desse pressuposto percebemos a oportunidade de entender a vontade desse grupo de transformar sua história destruindo um mundo injusto e reconstruindo-o de outra maneira.

No caso que nos interessa, podemos sugerir que os rebeldes-devotos do Rodeador se organizaram e lutaram num espaço e num tempo mítico. E para tentarmos melhor compreendê-los é necessário identificar sua “ideologia religiosa” como um universo semântico através do qual o mundo material faz sentido, dentro de um método compreensivo, em que o observador procura captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação.

Aprendemos com esses autores que os movimentos sociorreligiosos do sertão estão intimamente ligados à visão escatológica desses sertanejos, onde o mundo está prestes a acabar e, esta realidade quando interiorizada, gera a necessidade de mudança de seu próprio

²² Alexandre Karsburg intui estas ideias a partir dos trabalhos de Della Cava (1976), Otilia Aparecida Silva Souza (2007) e Ernando Carvalho (2008).

curso. Desta maneira, as projeções dos valores positivos no futuro aparecem ao mesmo tempo com um resgate de elementos do passado vivido na Idade de Ouro.

Os movimentos populares inseridos nesse universo religioso acabam por se organizar para destruir uma ordem posta e construir de uma nova ordem social transformando a exemplo da organização da Irmandade do Rodeador, as relações de poder e legitimidade. Relações essas que se modificam quando comparado à sociedade envolvente e a nova sociedade produzida pelos rebeldes-devotos. Segundo Pompa:

é possível situar a relação entre as dimensões mítico-ritual tradicional (formas do catolicismo rústico) e apocalíptico-escatológica (fim do mundo e salvação dos eleitos) na dialética que se estabelece entre a tradição que funda e o futuro que precisa ser fundado (POMPA, 2004, p. 77).

A partir dos ensinamentos da autora, fruto desse processo, os elementos inseridos no patrimônio religioso do sertão que tem sua religiosidade penitencial e apocalíptica a sua principal característica, compõe o que se pode chamar de “Cultura do Fim do Mundo”.

Para compreendermos as raízes históricas desta cultura, devemos analisar os elementos significativos encontrados nas modalidades de pregações missionárias que se tornam a raiz dos próprios movimentos sociorreligiosos “rústicos”. Alguns dos elementos dessa “cultura cabocla” serão analisados de forma mais detalhada ao longo desta dissertação, inseridas no próprio Reino Encantado do Paraíso Terreal. Dentre estes elementos significativos identificamos a criação das “Vilas Santas”, o aparecimento dos beatos e profetas do sertão, o caráter sebastianista, as romarias, as devoções aos Santos, a ideia de castigo, as confissões e penitências, que constituem o que Cristina Pompa chama de núcleo simbólico da apocalíptica sertaneja.

2.5 Revolta da Serra do Rodeador como Fruto do Percurso Simbólico

O vasto mundo sertanejo, alimentado por lendas e mitos, é o chão dos devotos do Rodeador, é a terra não apenas sagrada, mas aquela que permitiu, por alguns anos, homens e mulheres livres e pobres de se estabelecerem autonomamente sob a terra, criando um sentimento de liberdade que foi evidenciado na construção da Cidade do Paraíso Terreal. (fl23).

Para além do que foi explicitado nos capítulos anteriores, podemos caracterizar o início do movimento popular e rebelde do Rodeador quando da constituição da Irmandade do Bom Jesus da Lapa e da fundação da Cidade do Paraíso Terrestre. Devido à composição dos

dados documentais²³ da qual tivemos acesso, fica difícil precisar o exato momento e, em que circunstâncias se deram a formação deste núcleo de devotos. Porém podemos seguir algumas pistas.

Dos relatos, memórias e interpretações do século XIX encontramos uma variedade de datas e períodos vagos do início da formação da Irmandade. Sendo assim, acreditamos ser importante tentar determinar a data aproximada da chegada do beato Silvestre junto com sua parentela a Serra do Rodeador.

O folclorista Pereira da Costa aponta para a chegada de Silvestre naquelas paragens “de meados para fins de 1819” (COSTA, 1907, p. 33), enquanto Francisco Pacífico do Amaral só aponta para a constituição do grupo em “meados de 1820” (AMARAL, 1874, p. 107) e o sociólogo René Ribeiro (1960) que baliza seu trabalho entre 1817-1820, porém não apresenta discussões sobre a referida cronologia ao longo do seu texto, generalizando a formação do grupo ao fim da década de 20 do século XIX.

Ao nos debruçamos sobre a documentação primária, as datas sobre a formação do ajuntamento são, na maioria das vezes, muito vagas, pois remetem ao tempo em que cada interrogado fala sobre a Irmandade, ou sobre o momento em que foi convidado para nela ingressar. Ao situar a elaboração dos depoimentos, um mês após o cerco e ataque do Rodeador, que foi realizado no dia 26 de outubro de 1820 podemos inferir o tempo que os interrogados citam nos depoimentos.

Manoel Pereira da Silva, morador da própria Serra afirma “*que naquelle sitio se juntavão, há tempo, várias pessoas de noite por causa de hum terço*”, com o mesmo teor, Joaquim Jozé da Silva afirma que “*á tempo se juntão no dito Oratorio*” (fl 68v, fl 75). Sendo mais específico encontramos a fala de um compadre de Silvestre “*que o dito Silvestre o convidava há três annos pouco mais ou menos, e que a esse tempo já ali haviade huma dúzia athe vinte homens*” (fl 90v).

Um depoimento importante foi o de João Francisco da Silva, dono da sesmaria do Rodeador, onde declara precisamente a chegada do beato: “*junto a Serra do Rodeadôr assistia hum Silvestre Cesar, que veio para allí do Canhoto, Termo das Alagoas, há oito, ou nove annos*” (fl 59v-60). Desta forma, Silvestre teria assistido naquele sítio por volta de 1811-1812, já nos primórdios da construção da Capela do povoado de Bonito.

²³ A partir deste momento utilizarei a entre colchetes (fl “número”) para expressar a citação retirada da documentação consultada no Arquivo público do RJ. Serão citadas a documentação sempre em itálico com aspas e seguindo a grafia original. Ver: Devassas: ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro Secção de Manuscritos. Devassa acerca do ajuntamento da serra do rodeador. Série interior, Correspondência dos Presidentes da Província (1820-1821). IJJ91, 245, vol. 9.

Como os conselheiros e profetas eram andarilhos do sertão, torna-se importante salientar os caminhos percorridos pelo beato Silvestre e sua parentela até chegada ao Rodeador. Pacífico do Amaral aponta para Silvestre como “um especulador foragido das Lages do Canhoto, homem astuto, e velhaco, que havia feito das profecias do Bandarra, o seu principal meio de vida, o seu Potossi” (AMARAL, 1874, p. 156).

O Folclorista retira esta informação do depoimento de Jozé Pedro Ferraz de Azevêdo, Capitão do Esquadrão da Cavalaria que participou do cerco ao Rodeador, diz ele, “*Autôr de Superstições o dito Silvestre Cesar, pois conta, que assistindo em Lages do Canhoto, Termo da Alagoas, fizera outra história semelhante, por cuja causa foi ali corrido, e perseguido*”²⁴ (fl 57v).

Conheciam-se as profecias de Bandarra ou se foi corrido e perseguido desde Alagoas por professar prédicas sebastianistas talvez nunca saibamos, porém não podemos negar que a motivação religiosa e as andanças pelo sertão levaram Silvestre a se estabelecer na Serra do Rodeador e fundar junto aos sertanejos daquela região a “Cidade do Paraíso Terreal”.

Se situarmos a chegada de Silvestre com sua família por volta de 1811-1812, como consta no depoimento do sesmeiro daquela região, podemos supor que a partir daquela data os forasteiros, agora moradores e pagadores de foro, vão, com o passar do tempo, se tornando conhecidos nas brenhas daqueles sertões. Neste momento tentaremos demonstrar como de uma simples reunião familiar em torno de Silvestre e Manoel Gomes, formou-se a Irmandade do Bom Jesus da Lapa²⁵ e a Cidade do Paraíso Terrestre.

Veremos no capítulo 4 - O Percurso Social -, que o afluxo de homens e mulheres livres e pobres ao Rodeador deu-se por motivos políticos e sociais, relativos à expropriação de terras destes lavradores desde meados do século XVIII, à miséria que eram submetidos nas relações com os grandes latifúndios e ao recrutamento militar forçado que atingia massivamente aquela população. Evidenciam-se, também os motivos simbólicos e religiosos

²⁴ Lajes do Canhoto era o nome dado à atual São José da Laje em Alagoas, que teve seu nome alterado quando da sua elevação à vila em 1876. A procedência de seus primeiros povoadores remete às expedições comerciais entre os povoados de Porto Calvo, Porto de Pedras e outros situados no litoral alagoano e os de Serinhaém, Rio Formoso e Cabo no interior de Pernambuco. Vale salientar que aquela região no período colonial foi palco da passagem de tropas que tomaram parte nas lutas dos quilombos dos Palmares e dos invasores holandeses. Ver em: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Disponível em <<http://cod.ibge.gov.br/2VLB5>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

²⁵O Culto ao Bom Jesus, uma prática presente na religiosidade popular, possuía um caráter devocional e penitencial muito forte pautado no relacionamento direto entre santo e fiel que dispensava a intermediação da Igreja oficial e que, portanto, se localizava dentro de uma religiosidade muito mais afetiva e plural (Ediane dos Santos nobre – missão abreviada, p. 113).

que levaram aqueles sertanejos a juntarem-se em torno de alguns beatos e formarem um paraíso à parte.

Como dito anteriormente, a mística do sertão se constitui nas prédicas proféticas de andarilhos e conselheiros, donde nascem os movimentos religiosos que sacralizam lugares, instauram comunidades e agem à sua maneira para construir um novo mundo possível. Nessa sacralidade estão envolvidos rituais, orações, procissões, rezas e ladainhas extremamente difundidas no nordeste brasileiro até os dias de hoje.

Não foi diferente na Serra do Rodeador, onde os terços e orações realizados por Silvestre foram ganhando popularidade entre os moradores da vizinhança, atraindo cada vez mais gente às romarias ao Rodeador e até a fixação de novas famílias naquele arraial.

A fixação da Irmandade deu-se na base de uma das colinas da Serra do Rodeador²⁶. Nela o grupo construiu com afinco um espaço sacralizado para a acomodação dos devotos e participantes do grupo. Neste novo espaço de sociabilidade ocorriam as rezas noturnas, os discursos dos beatos e as marchas militares e exercícios da Tropa rebelde. No cotidiano da Cidade do Paraíso Terrestre também se cultivava a terra e produzia o sustento alimentar daquela população.

Através de mexericos e boatos nas brenhas do sertão o povo “rústico” começa a tomar conhecimento do que no Rodeador se fazia, e assim, em romaria tomavam rota para aquela sociedade encantada. Já era “voz pública” entre os “matutos” *“que a referida pedra era lugares Santos, e que hum Senhora, que allí havia em hum mocambo, que tinham erigido em Capella, fazia muitos milagres”* (fl 50v-51). Também se levantava voz, nas povoações e vizinhanças que *“sairá de dentro da pedra do lugar onde está huma Cruz, El Rey D. Sebastião com o seu exercito, na qual pedra, e lugar se ouvem fazer manejos d’ armas, jogos de espada, e instrumentos de muzica tocando”* (fl 8v).

Estabelecendo uma forte carga ao conceito de espaço, as romarias podem ser percebidas na dialética entre sagrado e profano. As romarias para os lugares sagrados pressupõem normalmente uma ação vinculada ao pagamento de promessas, que seria um compromisso entre devoto e divindade, a interferência divina da “graça” é recompensada pelo pagamento da promessa. Os lugares de romaria sertaneja, “encontram-se longe dos povoados, frequentemente no mato ou no alto das serras, espaços outros da vida cotidiana”, e são nestes lugares que se manifestam o princípio recíproco acima referido: por um lado pela “visita”

²⁶ A região em pauta localiza-se em um extenso vale entremeado pelos rios Sirinhaém e Una embalado por diversas serras, as quais ainda fazendo parte do sistema orográfico da Cordilheira das Russas, foram fundadas em fins do século XVIII o Povoado de Bonito (CABRAL, 2004, p. 21).

como forma de milagre, e por outro, “no ingresso do homem no espaço divino, a ‘visita’ ao lugar sagrado” (POMPA, 2015, p. 118).

Das romarias ao arraial, que comportava apenas a parentela de Silvestre e Manoel Gomes, começa a ganhar um corpo significativo de adeptos, e o que era apenas um ambiente de reza familiar torna-se posteriormente um grande espaço de devoção e luta. Por estas razões, começaram a afluir gente de toda a parte, que ali construíam seus mocambos e suas roças fixando-se no local. Algumas famílias apareciam no Rodeador somente nas ocasiões de novenas e rezas noturnas, retornando no raiar do dia para suas casas.

Segundo depoimento de João Francisco de Passos, branco, casado e morador no Bonito:

todos influídos com os milagres, e esperanças ião aos Terços á maior parte das noites, e alguns mudarão para aquelle Sitio do Rodeadôr as suas habitaçoens, para ficarem mais perto como acontecêo ao Jozé, filho do Estevão, que mudou a sua tenda de Ferreiro, e Armeiro para o mocambo da Pedra(fl 71v).

Ainda sobre o local e morada daqueles rebeldes sertanejos, o Capitão do Esquadrão da Cavalaria número onze, José Pedro Ferraz de Azevedo, nos seus cinquenta anos de idade, afirmou ter conhecimento de todos que ali se estabeleceram. Em seu depoimento descreve com detalhes o arraial da Pedra do Rodeador. Por conhecer muito bem as famílias que ali se estabeleceram e a própria região, o Capitão afirmou que:

haverá quatro, ou cinco[famílias], que se mudarão para aquella da Pedra, aonde tinham quatro mocambos de palha, e outros mais embaixo, que serão sete, ou oito servindo somente aquelles decima para as noites, em que ali hião á devoção do Terço(fl 57).

Aparentemente existia um espaço dedicado às moradias, os mocambos de palha na parte inferior da Serra, que comportavam até oito famílias que ali se fixaram com seus roçados e afazeres. E na parte mais alta da Serra era dedicada às rezas e devoções encontravam-se quatro mocambos de palha, provavelmente também moradia da família e parentela dos líderes da sociedade.

Diante da conjuntura de romaria e fixação naquela sociedade, os líderes junto aos neófitos “vierão fabricar outro mocambo grande junto á huma Pedra, [...] e para alí mudarão algumas Imagens, que tinham” (fl 57). Esta era a maior destas rudes construções, da qual os sertanejos chamavam de “Oratório da Pedra”, “Caza de Devoção”, “Capella” ou “Casa de Oração” onde ocorriam todos os rituais elaborados por aquela gente. Segundo consta no depoimento de Francisco de Paula Victor, morador no Bonito e testemunha do que ali

ocorreu, os líderes junto com seus familiares “*querião vir á força de armas tirar as Imagens da Capella do mêsmo lugar [do Bonito], e levar-las para o seu dito Oratorio*” (70v)²⁷.

De acordo com diversos relatos sobre as habitações²⁸ das “gentes do mato”, podemos inferir como provavelmente seriam estes mocambos. Alicerçados pelo trançado de vigas de madeira e preenchidos de barro, estas rústicas paredes sustentavam um teto forrado de palha sob um chão de terra batida. Através de depoimento de um dos rebeldes-devotos temos a informação que o Oratório da Pedra, era assim conhecido, pois sua construção se apoiava no pé da Serra, sendo uma de suas paredes uma gruta de pedra que serviria de altar (fl 67v).

Neste mocambo grandioso, junto à gruta de pedra, estariam as imagens dos Santos devotos e o caixão contendo a imagem da Santa Milagrosa. Nesse espaço os milagres aconteciam, e as ordens da Santa eram ouvidas e acatadas. Ali, se postavam de joelhos tanto os líderes em sua comunicação com o sobrenatural, como os rebeldes-devotos que ingressavam nas fileiras do exército de D. Sebastião. De forma ritualística os sertanejos trançavam espadas, faziam as rezas e terços e as lideranças prometiam grandes benefícios e alcançavam as mentes e corações dos sertanejos ávidos por mudanças e cheios de esperanças.

Foram as construções no Rodeador que espantaram o Cirurgião-Mór, Guintiliano Ferreira da Cunha quando foi com o seu batalhão número Onze ao encalço dos rebeldes: Segundo ele, “*na noite da diligencia[...] observou pelo número, e grandeza das habitações chamadas mocambo, que o número de pessoas, que ali habitavão fixamente, montaria á cem, ou cento e vinte*” (fl 51).

Em relação à população que se ajuntou no Rodeador, o número é bem incerto e a intencionalidade das perguntas e a influência nas respostas sobre esta questão, devem ser observadas. Sabemos que desde a descoberta das autoridades do que se passava no Rodeador, aquela sociedade foi tachada como perigosa à El Rey e a própria Coroa. As perguntas feitas aos interrogados não escapavam desta concepção. E isso deve ser levado em consideração quando falamos em quantidade de pessoas ali reunidas.

Segundo Antônio Pereira, rebelde e residente no Rodeador, afirmou que “*o dito Silvestre o convidava há três annos pouco mais ou menos, e que a esse tempo já ali havia de huma dúzia athe vinte homens*” (fl 96v). Outro rebelde-devoto, Luiz Antonio Cezar, irmão do

²⁷ No depoimento da testemunha percebemos certo receio que alguns das vizinhanças do Rodeador tinham sobre aquele grupo, segundo o mesmo depoente, os líderes e sua parentela eram “*temidos ao povo deste lugar*” (fl 70v). Acerca das desavenças e medos entre os moradores das redondezas do Rodeador e a comunidade que ali se formou trataremos em momento oportuno.

²⁸ Gilberto Freyre – Nordeste/ Notas Dominicais – Tonellare / Henry Koster – Viagens.

profeta Silvestre, ao ser questionado a quanto tempo estava naquela Irmandade e quantos Irmãos ali se congregavam:

Respondeo que haveria hum anno que estava n'aquella sociedade [...] principio compunha aquella sociedade seu irmão Silvestree o Manoel Gomes da Virgens que erãos cabeças e todos seus Irmãos, cunhado e parentes, e que depois fora crescendo e chegara a grande numero que elle respondente não sabe ao certo (fl 126).

Dois grandes números podem nos orientar: a quantidade total de homens e mulheres e crianças que ali se reuniam, e a quantidade de homens armados executando as marchas e exercícios militares. Por mais difícil que seja distinguir esses dois grupos, devemos tentar nos aproximar de alguns números sugeridos.

Nas fontes secundárias encontramos um número sugerido de 400 adeptos²⁹ vivendo no Rodeador, não necessariamente moradores no arraial, mas considerados Irmãos frequentadores da Irmandade do Bom Jesus da Lapa. Deste número temos aproximadamente 150 homens bem armados, provavelmente desertores, que praticavam os exercícios e marchas sobre o comando dos chefes. Para as autoridades são esses centos e cinquenta homens armados que poderiam gerar confusão dentro da Capitania. O resto, segundo eles, na maioria mulheres com suas crianças, não passavam de supersticiosas, e fanáticas, nada mais que ignorantes e inocentes.

Destaca-se que na documentação analisada a maioria das vezes, o número de rebeldes daquele ajuntamento é descrito pelas autoridades repressoras ou pelos poucos civis abastados. Apenas um dos rebeldes-devotos afirmou o número de pessoas naquele arraial, disse Antônio Pereira que “*mais ou menos serão duzentas e tantas, homens, e que de mulheres maior numero*” (fl 24).

O Tenente e o Alferes do batalhão de Milícias nº 12, dois espiões infiltrados na Serra do Rodeador afirmam que sabiam “*pelo ver e presenciar*” que “*este ajuntamento já constava de cem a cento e cinquenta, todos armados com armas de diferentes qualidades*” (fl 38 - 41v). Outro militar – Alferes de Ordenanças de Santo Antônio - também encarregado de espionar aquela gente denunciou aos seus superiores que

allí rezavão e depois disso pegavão nas armas, e fazião suas marchas, todos armados, e no penúltimo ajuntamento antes do ataque já elle testemunha contou cento e doze homens na marcha, e fóra da marcha, nem todos armados (fl 42v).

Já Madureira Lobo, em 20 de outubro de 1820, pouco mais de uma semana antes do cerco ao Rodeador em ofício ao governador de Pernambuco afirmava que “*já chega [...] mais*

²⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz, Flávio Cabral, Palacios e Hermann.

de duzentos homens, armados de bacamartes, facas e parnaibas e pólvora bastante para se defenderem”(fl. 6).

Por parte dos civis abastados o número tende a aumentar: o Juiz Almotacé da Villa de Santo Antão afirmou que *“se juntou naquele sitio huma grande quantidade de pôvo, que deitaria a mais de quatro centas pessoas”* (fl 53). Sem falar que algumas vezes essas autoridades quando apontavam o número de adeptos em seguida caracterizava-os de acordo com sua visão: *“ali se juntarão alguns centos de pessoas, tudo gente da plebe, ignorante, e miserável, sendo a maior parte mulheres”* (fl 61). O mesmo afirmou outro civil, Manoel Jozé Ribeiro Castro, branco, casado e que viveu de seus negócios e lavouras: *“montava de trezentas á quatro centas pessoas, tudo gente do povo sem qualidade, e quase tudo cabras, e molatos, e a maior parte mulheres, e crianças”*(fl 64v - fl 65).

Fica claro que quando as autoridades militares repressoras falam sobre a quantidade de pessoas se referem apenas aos homens armados, possíveis desertores e aqueles que realmente poderiam trazer prejuízos e desordem à Capitania. Quando ouvimos os civis abastados, esse número abrange um pouco mais aquela população, inserindo na conta as mulheres e crianças. Observa-se, porém que estes últimos tendem sempre a identificar uma diferença das gentes do Rodeador deles próprios, “homens bons” e autoridades daquela região. Estas formas de diferenciação social se estabeleceram tanto dos que conviveram com os rebeldes-devotos, quanto por aqueles que os analisaram.

Se relembarmos as memórias, relatos e interpretações do século XIX contidas no primeiro capítulo desta dissertação fica claro que a maioria dos autores citados entenderam que no Rodeador estavam um bando de ignorantes fanáticos e, que portanto não seriam capazes de organizar um projeto político concreto cabendo aos supostos “auxílios externos” a função do gerenciamento do grupo. Porém, há que se colocar em evidência que essa interferência externa, uma suposta “mão hábil” não aparece em nenhum momento da investigação das autoridades, levando a crer que foram os próprios sertanejos e suas lideranças que elaboraram todo o complexo esquema – político, militar e religioso – na Serra do Rodeador.

Iniciação na Irmandade

Sabemos que não só os familiares dos líderes ingressavam na Irmandade do Rodeador. Diversos outros homens e mulheres foram acolhidos para engrossar o exército de D. Sebastião

e à devoção a Santa da Pedra. Para ingressar na Irmandade da Pedra um ritual de iniciação era realizado:

o tal Silvestre fazia com certas solenidades, exigindo, que pessoas fossem confessadas, e sacramentadas, ou alias fizessem hum ato de contrição, e confissão publica de seus pecados dentro do mocambo, que servia de Capella [...] alem de confissão e juramento, erão obrigados a levarem armas offencivas e deffencivas” (fl 51v e 23v).

Depois de confessados os neófitos, agora tratados por Irmãos, eram acompanhados pelos dois líderes, cada qual com sua espada desembainhada, “*e que os conduzião até o Altar aonde juravão solenemente guardar segredo, e morrer na cauza da defença de Nosso Senhor Jezus Christo, e de El Rey D. Sebastião*” (fl 22v). Nesta passagem fica claro o projeto que articula o espaço sacralizado e de segredos e mistérios e a ação concreta, ativa e propositiva que deveria ser tomada na defesa da “*cauza*” de D. Sebastião. É evidente que este processo ritual se constituiu ao longo da formação da Irmandade e dos propósitos e objetivos que foram sendo elaborados com a reunião cada vez maior de adeptos.

Como foi percebido anteriormente, o ato de confissão no nordeste Brasileiro, amplamente difundido e utilizado pelas missões Capuchinhas, servia como o meio principal, e único, para a reconciliação com Deus, ajustando a consciência dos pecadores e assegurando a sua salvação (POMPA, 2004, p. 84), consequentemente tal ritual impõe uma carga de sacralização importantíssima para os homens e mulheres do sertão. No caso em tela, é através deste ato que o devoto se sente pertencente à Irmandade, e acaba por se inserir neste mundo mítico e sagrado do Rodeador. De acordo com a documentação o ato de confissão foi se reelaborando junto com a própria comunidade. E em um primeiro momento a confissão era feita pelos representantes da religião oficial, com o crescimento daquele arraial, o grupo começa a negar a confissão realizada por aquelas autoridades religiosas, passando a ser realizada dentro do próprio mocambo, mediada pelos líderes do Rodeador e a Santa da Pedra.

Podemos averiguar elementos acerca deste ato tão importante. Aparentemente, nos primeiros anos daquela associação os chefes pediam para que o novo ingressante chegasse ao Rodeador confessados com “*padres de boa vida*”, provavelmente àqueles que não se recusava este serviço aos novos adeptos. Nos depoimentos foram identificados dois padres que de início não se opunham à confissão daquela gente. Consta que “*diariamente erão confessados pelos Padres Joze de Souza, e Padre Bastos, o primeiro residente no Riacho Secco, e o segundo na Ribeira de Unna*” (fl 22v-23). Porém nem todos conseguiam se confessar para autoridades, assim “*como outros que não achavão Padres se confessavão a imagem de Nosso Senhor Jezus Christo*” (fl 22v-23).

Fica Claro que por mais que os líderes afirmassem aos neófitos que “*se confessasse três vezes com hum bom Padre*” não cumprir essa determinação não era um grande problema para aquela comunidade, o ato de confessar-se com as autoridades eclesiásticas poderia ser substituído facilmente por pela confissão dentro do Oratório da Pedra a uma das imagens ali contidas, na maioria das vezes, a de Jesus Cristo ou a de Nossa Senhora da Conceição, a Santa da Pedra.

O que se apresenta nesse momento não é a negação da confissão, mas a quem deveriam se confessar. A confissão é necessária, porém pode ser realizada a uma Imagem do Oratório, ou até realizada por uma filha do Silvestre que lança a absolvição. Segundo depoimento do oficial Madureira Lobo, “*os ditos homens [...] se confessão [a uma imagem da] Nossa Senhora da Conceição e [a] huma filha do principal cabeça, [...] quem lança a absolvição, e lhe dá a pinitencia*” (fl 8v).

Fica claro assim, assim que depois desse processo de reelaboração da confissão só poderiam ingressar na comunidade aqueles que tivessem confessado e comungado, e feito, no Oratório, atos de contrição e confissão perante as Imagens sagradas da Santa da Pedra, diante da presença de alguma liderança da Irmandade, pois eram essas lideranças que lhes davam as penitências. A ideia de penitência neste caso, aparentemente se aproxima de um “pagamento” sagrado pela confissão e ingresso na Irmandade. Pelo que pudemos perceber na documentação, entendemos por penitência neste caso, não as procissões de flagelos, nem os percursos conhecidos com “vias sacras” semelhantes aos calvários de Cristo, mas sim, um ato de expiação de seus pecados e compensação sagrada pela admissão no grupo.

Sobre essa reelaboração dos ritos religiosos, nos ensina Cândido da Costa e Silva que era de costume para aquela gente viver longe do padre. A gente do sertão habituou-se a não necessitar de sua presença, sendo assim existia um:

espaço aberto que o cristão leigo tinha para tomar iniciativas no campo do culto e repassar, com certa liberdade, os conteúdos doutrinários remanescentes. Devido a estas circunstâncias, essa gente encontrava margem para desenvolver um processo seletivo e reinterpretativo das expressões da fé (SILVA, 1982, p. 23).

Junto com a ampliação do número de ingressos no arraial e a consolidação de seus objetivos, não tão alinhados aos ditames oficiais da igreja, os agentes eclesiásticos passam a negar a confissão aos “matutos” que tentavam ingressar na comunidade. O próprio Major Madureira Lobo, ao comentar sobre esse assunto afirmou que “*o Padre que confessava alguns dos ditos assim que soube que hera para semelhante fim repreendia-os e nunca mais quiz*

confessar nenhum destes” (fl 8v). Este ponto corrobora com a fragilidade apresentada por diversos autores acerca da igreja católica no sertão do Brasil colonial.

Pelo que se retira de diversos depoimentos, a forma comum para o ingresso na Irmandade era o convite feito por algum rebelde já inserido na sociedade. Normalmente era um dos dois líderes que na maioria das vezes convidavam pessoas próximas ao seu círculo de relações e estes ao ingressarem convidavam também os seus parentes. Nestes casos os laços de parentesco e compadrio desempenhavam um papel importantíssimo.

Foi o que aconteceu com Jozé Soares da Cruz, morador na Bananeira junto ao Bonito *“fora convidado por Miguel Correa, o qual tão bem fora convidado por hum seu parente [Provavelmente o Gonçalo Correa, um dos capitães do Rodeador] que ali estava assim como sua mulher, que tão bem foi convidada pela mulher do dito Miguel Correa* (fl 101–101v).

Em sua maioria, moradores das vilas e povoações perto ao Rodeador eram convidados *“para hir ver humas rezas muito bonitas*” (fl 118) ou *“para hum encanto, e que este encanto consistia em aparecer El Rei Dom Sebastião Joze*” (fl 87 – 87v). Quando a solicitação vinha de um dos líderes, o apelo era mais rebuscado e audacioso, *“Silvestre Jose dos Santos [...] o tinha convidado para viver na Serra do Rodeador aonde junto com outros defenderem a cauza da verdadeira Fé, e Religião de nosso Senhor Jezus Christo, e de El Rey D. Sebastião”* (fl 22).

Porém nem todos aceitavam ingressar naquela Irmandade, e por motivos diversos recusaram o convite. Como aconteceu com a viúva Aguida Maria dos Santos com seus quarenta anos de idade e moradora no Bonito, que ao ser convidada *“para entrar na tal Irmandade, [...] se escusou, por ficar distante”* (fl 59v).

Emblemático é o caso do Jozé Severino, morador no Sitio do Meio, distrito do Bonito Grande, trabalhador de enxada, foice, e machado que também se recusou entrar naquela Irmandade. No seu depoimento Jozé Severino afirmou ter *“hido ao Rodeador para hir caçar, e pescar, e que nessa ocasião fora convidado por Sebastião Joze, e João Batista compadres dele[...] que o convidarão para rezar e ver coizas grandes”* ao questionar que rezas e coisas eram aquelas, seus compadres afirmaram que ele só saberia se fosse ao Oratório da Pedra, *“então elle respondente lhe dissera que para rezar não era preciso sahir de sua caza, nem as escondidas”* (fl 99v – 100).

Vale ressaltar que, por se estender o ingresso à Irmandade não apenas aqueles que residiam na Serra, mas também em suas redondezas, a área de controle e influência daquela sociedade se estendia para além das terras do Rodeador. Esta extensão de influência e controle foi evidenciada na preocupação do Capitão Manoel Bezerra de Mello, Comandante das

Ordenanças de Bonito, que se declarou impossibilitado de combater aquela gente, pois ali se formava “*huma corja podida e abosoluta e intuziasmada a morrer ou a vencer*” e que “*não pode anfiar hum ataque por que todo he intrelaçado em parentesco com aqueles, e até alguns que mesmo de fora do adjunto se acha na ideia de se ligarem*” (fl 120v).

Ligados ao parentesco, os convites endereçados aos moradores das redondezas do Rodeador fizeram daquela sociedade um respeitado corpo organizado de homens armados, causando medo às autoridades locais. Por outro lado, quanto mais gente ingressava no exército de D. Sebastião, mais difícil era para a própria sociedade controlá-los que nela ingressavam.

Aparentemente não havia nenhuma restrição para o ingresso na Irmandade. Normalmente os neófitos eram convidados ou se apresentavam espontaneamente. Porém encontramos nos depoimentos desconfianças entre alguns membros da Irmandade e entre novos ingressantes. Para entendermos porque os rebeldes desconfiavam de alguns membros e ingressantes da Irmandade, é necessário contextualizarmos e apresentarmos distinções sociais que marcavam o mundo dos sertanejos nordestino do século XIX.

Caso emblemático se encontra no depoimento de Manoel Pereira da Silva. Este aos seus 81 anos, branco, morador do Bonito que obtinha sua renda de “*sua agencia*” nada mais era do que o pai de João Francisco da Silva, o sesmeiro das terras do Rodeador e dono de uma engenhoca naquela localidade. Pai e filho, brancos, proprietários de terras e de ferramentas para agricultura, claramente eram abastados naquela região e exerceram contato com Silvestre e Manoel Gomes de forma cautelosa. Observam-se aqui as distinções sociais que marcavam a época se faziam presente.

Segundo o depoimento do pai, iniciou-se uma querela entre Silvestre e seu filho, pois o primeiro encerrou o pagamento de foro a João Francisco afirmando que eram terras realengas, mesmo este apresentando a Carta de Sesmaria em seu nome. João Francisco por acreditar “*que aquella parentella era temível*” resolveu não cobrar mais o foro e procurou descobrir o que realmente se passava naquela sociedade. Mesmo depois de admitido na Irmandade, este não era visto com bons olhos entre os rebeldes.

Podemos perceber o ambiente de desconfianças que se instaurou com a entrada deste novo membro, como fica claro no depoimento do pai do sesmeiro:

[seu filho] *foi com effeito ao dito Oratorio, aonde elles o admittirão, e disse á elle testemunha, que as rezas, que alli se fazião, erão boas, ficou porem desconfiado, por dizer hum deles nessa ocasião = a Senhora hoje não despacha, por que há aqui pessoa suspeita, aludindo isto ao dito seu filho* (fl.68v e 69).

Torna-se evidente que para os rebeldes “rústicos” do Rodeador, em sua maioria pardos, pobres e desertores fora-da-lei, que provavelmente ao longo de suas vidas tentaram escapar da submissão destes proprietários e do próprio Estado, o ingresso de um “homem bom”, senhorio daquelas terras, lhe causavam repulsa, ainda mais por se tratar de uma sociedade que não se definia hierarquicamente através dos parâmetros “normais” dos oitocentos.

É tanto que ao não ser bem recebido por quem compunha a Irmandade, foi o próprio João Francisco da Silva um dos que deram parte as autoridades locais, sobre o que ali estava se passando. Com o crescimento da população Rodeador, as desconfianças entre os que tentavam ingressar em suas fileiras continuavam a ser perceptíveis.

O Alferes Joaquim José de Vasconcellos do Batalhão doze de Milícias e o Tenente Antônio Ribeiro Freire do mesmo batalhão testemunharam que tiveram seus acessos negados duas vezes, sendo só possível ingressar na terceira visita ao Rodeador. Nas duas ocasiões da negação ao ingresso, Silvestre e Manoel Gomes consultaram a Santa Senhora que não autorizou a entrada deles.

Importante aqui evidenciar que o Tenente Freire e o próprio Alferes Joaquim estavam tentando ingressar na comunidade a fim de dar parte dela para os seus comandantes. Como espias³⁰ seus objetivos eram reconhecer para que fim os “rústicos” se reunião naquele arraial e se poderiam causar perigo para a Capitania pernambucana. Informados ou não dos objetivos dos pombeiros, as lideranças, através do aval da Santa, só possibilitaram o ingresso na Irmandade apenas na terceira tentativa dos milicianos (fl 39 e 41).

Com estes dois exemplos de ingressos na Irmandade, podemos averiguar o grau de complexidade nas relações de sociabilidade entre os que eram acolhidos como rebeldes no Rodeador e os que se diferenciavam e tinham suas entradas dificultadas pelas lideranças.

Sugere-se, para uma distinção social, a identificação de características semelhantes entre os pares, pois ajudavam os rebeldes a se protegerem de autoridades suspeitas e até de pessoas ou grupos que não faziam parte de seu estrato social ou não tinham as características em comum.

Não devemos esquecer que a tomada de decisões dos rebeldes perpassou por esta apreciação social de identificação entre pares, e igualmente pela necessidade de aval do

³⁰ Em carta endereçada ao ministro da Corte no Rio de Janeiro, Thomas Antonio de Villa-Nova Portugal, o Capitão General da Capitania de Pernambuco, Luiz do Rego Barreto afirmou que “*Todas estas noticias as havia ele obtido por espias seguros, alguns dos quaes erão oficiais do seu Batalhão, que se havião fingido iniciados, e tinham assistido ás conferencias dos mesmos homens, a fim de melhor poderem assegurar-se do que havia*” (fl 26).

sagrado, quando suas ações são ponderadas pela decisão da Santa da Pedra. Demonstrando assim um parâmetro de igualdade entre as questões religiosas e sociais.

Organização da “Irmandade do Bom Jesus da Lapa”

A organização da Irmandade do Bom Jesus da Lapa, as características de sua hierarquia singular, tanto no setor religioso quanto no militar, a operacionalidade de seus processos de iniciação, os elementos de legitimação dentro do espaço de sacralidade, demonstram uma complexidade que nenhum autor até então citado atribuiria aos sertanejos e lideranças. Desta forma, caberiam aos supostos “auxílios externos” a função do gerenciamento do grupo, porém essa interferência externa, uma suposta “mão hábil” não aparece em nenhum momento da investigação das autoridades. Nesse sentido, pode-se afirmar que foram os próprios sertanejos e suas lideranças que elaboraram todo o esquema – político, militar e religioso – na Serra do Rodeado.

Para entendermos um pouco mais da reunião desses homens e mulheres livres e pobres, devemos nos atentar a forma complexa de organização dentro da Irmandade. Desde as características de sua hierarquia singular, tanto no setor religioso quanto no militar; como o estabelecimento da iniciação dos adeptos e os elementos de legitimação dentro deste espaço sacralidade.

Leonarda Musumeci (1977)³¹ reuniu as descrições de vários depoimentos sendo possível reconstituir a disposição dos cargos e chefias e identificar quais foram os rebeldes que ocupavam tais cargos e assim descrever a composição da hierarquia militar e religiosa do Arraial do Rodeador.

Segundo consta nos depoimentos, nenhum outro integrante conseguia ver ou ouvir a Santa. Apenas Silvestre José dos Santos e Manoel Gomes das Virgens possuíam o dom extraordinário de comunicação com a Santa da Pedra, que comunicava as ordens de Dom Sebastião, e depois de manuscrita, eram transmitidas à sociedade. Para os outros, integrantes da Irmandade ela era apresentada dentro de dois caixõezinhos envoltos de mistério, que segundo Manoel Gonçalves da Silva, “*elles adoravão, ou veneravão hum caixaozinho, em que dizião estar a Corôa de Dom Sebastião*” (fl 55v).

³¹ Documento cedido gentilmente pela Prof^a Dra Cristina Pompa, no momento da qualificação dessa Dissertação. Este documento é um relatório preliminar da pesquisadora Leonarda Musumeci produzido em dezembro de 1977 sob o título: O Reino de Dom Sebastião na Serra do Rodeador: Estudo sobre o movimento messiânico do Bonito, Pernambuco, 1820. Não nos foi possível encontrar as referências de tal documento no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. A partir de agora referenciaremos o documento como MUSUMECI, 1977.

Abaixo dos líderes profetas cabiam aos que eram denominados “Sabidos” e “Procuradores da Honestidade” responsáveis por organizar as ações religiosas e militares do grupo. Estas lideranças estavam intimamente relacionadas ao parentesco com um dos dois líderes. Como sugere os quadros elaborados por Leonarda Musumeci reproduzidos abaixo.

Dentro da chefia militar, podemos destacar a figura de Antônio Gomes, irmão do líder Manoel Gomes das Virgens, que segundo depoimento era “*o Commandante que ensinava este exercício o Capitão Antonio Gomes, o qual era Çapateiro e tendo visto os exercicios dos Milicianos no Bonito, Assim os ensinava, e comandava*” (fl 93v). Como “*Commandante Instrutor*” também fabricava os correames³² da tropa rebelde.

O “Capitão das Armas” Gonçalo Correia, era o responsável por conferir, em todos os encontros antes das Marchas Santas, o armamento de cada Irmão rebelde observar as condições das armas e munições. Era ele quem recomendava junto ao grupo que levassem suas armas limpas e em bom estado de conservação e que “*cada hum devia levar as munições que tivesse, repartindo-se com igualdade por todos as munições que havião*” (fl 88v).

Também naquele ajuntamento encontravam-se dois ferreiros que faziam os concertos das armas e munições, eram os Capitães Francisco Gomes e João Carpina. Acerca do primeiro, Francisco Gomes, temos a informação que era “metido a poeta” e responsável, junto aos principais líderes pela divulgação e circulação de “*hum papel com huma cruz ao lado para ser aprendido de cór, cujo papel continha huma infinidade de despropósitos*”, segundo consta o depoimento de Joaquim Jozé de Vasconcellos, Alferes do Batalhão número doze, morador no Bonito (fl 81).

Percebemos que as funções estabelecidas dentro da Irmandade poderiam variar de acordo com o responsável e que o mesmo poderia exercer uma ou mais funções. O Próprio Francisco Gomes, Irmão de Manoel Gomes das Virgens, era “*Capitão e ensinador tão bem das marchas, e exercícios*” (fl 104).

³² Conjunto de correias do uniforme militar utilizadas para apoiar bacamartes, munição, facas de ponta e pistolas. Para destacar-se do resto do ajuntamento militar, o correame de Antônio Gomes era vermelho e branco, distinguindo-o dos outros todos pretos. Sobre indumentária militar ver: BARROSO, Gustavo. Uniformes do exército Brasileiro, 1730-1922. Aquarela e documentação de J. Wasth Rodrigues. Texto organizado por Gustavo Barroso. Publicação Oficial do Ministro da Guerra comemorativa do centenário de Independência do Brasil. Paris: A. Ferroud, e F. Ferroud, 1922.

Quadro 1 - Reprodução gráfica do grau de parentesco.
 Fonte: Musumeci, 1977.

Quadro 2 – Divisão de função dentro da irmandade.

Fonte: Musumeci, 1977.

As funções militares eram estabelecidas e reelaboradas através das vivências apreendidas no ambiente oficial de Milícias. *“Diariamente exercitavam-se no manejo d’ armas, e manobras tendo para este fim nomeado dentre eles quatro Capitães e quatro Alferes”* (fl 23). O Alferes estava dentro da hierarquia logo abaixo do Capitão e tinha por

função se encarregar de vigiar a marcha e os comandos dados pelos Capitães. O número aproximado de homens armados executando as marchas e exercícios variam de cem a cento e cinquenta (97v).

A principal função dos cargos militares eram organizar o que os rebeldes chamavam de “*Santa Marcha*” (fl 111v). Basicamente quem organizava esses exercícios eram a Chefia Militar que compunha os dois “Procuradores da Irmandade”, Silvestre e Virgens, junto com seus quatro Capitães: Antônio Gomes, Gonçalo Correia, Francisco Gomes e João Carpina e seus ajudantes os quatro Alferes: Antônio Pereira, Manoel, Luiz Antônio Cezar e Jozé Borges de Souza.

De mesma importância, encontramos na Chefia Religiosa dois “*Sacristãos*”: Manoel da Paixão, e Estevão Fernandes, o primeiro que também era “*examinador de Doutrina*” (fl 79v) e dois “*Ajudantes de Sacristão*”: Manuel da Paixão, filho e José Fernandes. A função destes perpassava pelo ensinamento litúrgico e divulgação da doutrina elaborada pelos líderes. Estes cuidavam dos mistérios que não poderiam ser revelados e das histórias fantásticas que eram contadas, sempre com o aval dos profetas.

Para além destes dois grupos bem formados, outros nomes despontam nos depoimentos como pessoas de destaque dentro da Irmandade. Algumas mulheres, de forma excepcional em uma sociedade do século XIX, ganharam dentro da Irmandade papéis de destaque: Feliciano Maria da Conceição, Joana Batista e Francisca Maria de Sant’Anna eram as “*Procuradoras da Honestidade das Mulheres*” que tinham por função cuidar da moralidade daquelas pessoas nas noites de reza.

Podemos nos aproximar do cotidiano do Paraíso Terreal através de diversos fragmentos encontrados na fala dos depoentes da devassa. As reuniões que aconteciam todas as noites eram divididas em três momentos, o primeiro a “*Revista Geral*”, que contabilizava os que ali estavam, e passavam a revista das armas e munições; o segundo momento a reza do “*Santo Terço*” que compunha as orações, ladainhas e discursos proferidos pelos profetas. E por fim organizava-se a “*Santa Marcha*” com seus exercícios militares. Aqueles ajuntamentos diários “*se fazião de noites em noites, marcando-se de humas para outras*” (fl 81). Concorrendo para ali muita gente de povoados vizinhos.

Algumas dessas reuniões estavam envoltas de maior mistério e grandeza e eram marcadas com mais antecedência, pois possuíam um caráter especial. Segundo consta, de oito em oito dias Silvestre convocava os rebeldes-devotos para um grande encontro por ordem da Santa da Pedra.

Nestes encontros especiais, primeiramente acontecia a “Revista Geral” que convocava todos os “homens [de idade de] forma” e perfilava-os organizando assim, o exército de D. Sebastião. Seguia-se então o processo onde liderava o “Revedor de Armas” o Capitão Gonçalo Correia que avaliava as armas dos rebeldes para saber se estavam limpas, em bom estado e carregadas, e reportava “com muita dilligência” ao armeiro do grupo o conserto das que estavam com defeito. Segundo o armeiro e coronheiro Estevão Fernandes, “*no acto de revista [o Capitão] fazia escorvar com boa e nova pólvora as que a não tinhão*” e depois de passada a revista das armas “*se de-pozitavão estas em hum lugar destinado para este fim*” para aguardar o momento de sua utilização na Santa Marcha. E sempre ao final das marchas e o recolhimento dos rebeldes-devotos para suas casas o Capitão Gonçalo recomendava cuidar e manter em bom estado as armas para serem utilizadas no próximo encontro.

Depois da Revista Geral davam início à reza do “Santo Terço”. Este ritual esteve sempre envolto de segredos e mistérios e foi presenciado e detalhadamente descrito por alguns poucos rebelde-devotos e até por espias. Segundo o Irmão rebelde Antônio Luiz, os líderes guardavam todas as armas de fogo, ficando apenas com suas espadas e dirigiam-se ao Oratório da Pedra, no grande mocambo:

[Silvetsre] e o Manoel Gomes hião fazer as suas rezas estando ambos armados de Espada, e os dois Jozé Fernandes e o filho do Paixão [...] pegavam tão bem cada hum sua Espada, e o filho do Paixão virado para o Altar com a Espada na mão, e o Jozé Fernandes, que protestava defender aquella Santa devoção e tudo aquillo que ali se fazia, contra quem o quisesse contrariar, e logo que o Silvestre, e o Virgens selevantavão tão bem com as suas Espadas que tiravão estando aindade joelhos beijavão as Espadas, e unindo as fazião que brigavão batendocom huma na outra, dizendo tão bem certas palavras, que ele respondente não entendia (fl 105).

O depoimento de Manuel da Paixão Filho nos ajuda a compreender as palavras pronunciadas por ele como ajudantes de Sacristão: “*essa espada a firme puxo em defesa da Santa Lei de Nosso Senhor Jezus Christo, consegue nos mesmos sentidos os Altissimos Poderozo, Senhores, e jura-se que com a mesma firmeza se a de combater a todos os contrários da Santa Lei*” (fl 143v–144). Ainda em seu depoimento afirma que tanto Silvestre quanto Virgens ao jurarem defender a Santa lei e simularem uma luta com suas espadas que trançavam-nas de três a quatro vezes, também falavam em voz baixa palavras que o depoente não conseguia identificar.

Segundo consta em outro depoimento, estas palavras eram a introdução para outro momento do ritual, relacionado com a comunicação entre os beatos e a Santa da Pedra, quando os líderes executavam “*huma cerimonia, pondo-se de joelhos [...] como em Oração*

para esperarem, segundo dizião a revelação da Senhõra, [...] e depois de passar tempo, ião fora [do Oratório] os taes advinhadõres, e voltavão [...] á dizer a revelação” (fl 81v-82).

Depois da cerimônia do “Santo Terço” realizado dentro do Mocambo da Pedra, os profetas saíam e revelavam as orientações da Santa Milagrosa ao restante do ajuntamento. Dessas rezas externas ao mocambo, temos a descrição de um dos espias, que ali presenciou que os chefes:

pondo-se por muito tempo em oração, se levantavão e depois dizendo, que a Senhora ordenava se fizesse isto, e aquillo: que tinham feito uns taes versos, que se dizião em dois Córos, ora versados, ora cantados, á que chamavão Santos Louvôres, ou Santas Encinuaçoens, e nelles introduzião mil despropósitos, falando na vinda d’ El Rey D. Sebastião, e outros Reis, que ninguem entendia, e afinal acabava tendo com hum Terço, e usa de mais de três horas, com grande atenção, e devoção deforma que toda a gente ficava entendendo que alli havia grande Santidade (fl 80-80v).

Aparentemente é neste momento que se chegava ao ápice do ritual noturno daqueles rebeldes, que depois de imersos neste mundo sagrado proferido pela Santa através dos beatos, davam início às marchas e exercícios. Desta forma as funções da Chefia Militar e Religiosa se fundia e entrelaçava-se no terceiro e último momento do ritual no Rodeador a “Santa Marcha”.

Só poderiam compor o exército de D. Sebastião apenas homens adultos munidos de suas armas, que podiam ser parnaíbas, bacamartes, espingardas, catanas, pistolas e facas de ponta. Quem liderava a marcha era o comandante instrutor Antônio Gomes junto aos outros Capitães com o auxílio de seus Alferes que organizavam aproximadamente mais de cento e cinquenta homens bem armados. As marchas e exercícios eram acompanhados “*e se fazião ao som de uma rabeca*”³³ (fl 142).

O rebelde-devoto Manoel Pereira Pinto, morador no Rodeador cunhado de Silvestre e experiente tanto da “Santa Marcha” quanto dos exercícios da tropa regular, afirmou que o chefe militar da Irmandade:

mandava por todos em fileira como Soldados, e revistava todas as armas, e via se estavão bem carregadas, bem [...], e mandava que tudo estivesse tudo em bom estado e as quatro armas que erão espingardas ou Bacamartes que destas erão de maior numero, pistolas, espadas, e facas de ponta, depois disto fazião se us exercícios e manobras como quando a Tropa regular faz fogo, e só com a diferenças de que como havia maior número de Bacamartes os encontravam ao peito, e assim

³³ Os especialistas consideram provável que a rabeca, sendo um instrumento popular na Península Ibérica na época do descobrimento do Brasil, tenha chegado ao país já nos primórdios da colonização portuguesa. E desde então tenha se tornado uma presença marcante na zona da mata do Norte de Pernambuco, que abrange os municípios da faixa territorial desde o litoral até o agreste do Estado, entre a cidade de Recife e a divisa com a Paraíba. Peixe, Cesar Guerra; ARAUJO, Samuel (org.). Estudo dos folclores e música popular urbana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

davão fogo, fazendo só accão batendo os fechos dos bacamartes, e espingardas (fl 116).

Quando introduzido à “Santa Marcha”, o Irmão Manuel Pereira Gomes, aos seus vinte e seis anos e, provavelmente conhecedor um pouco dos exercícios militares legais se espantou a ponto de questionar os comandantes rebeldes que normalmente a marcha dos batalhões milicianos “*rompia a marcha com o [pé] esquerdo [...] e que marchando elles com o pé direito [...] lhe dicerão q’ aquella era a marcha de Deos*” (fl 118).

Esses exercícios consistiam nas marchas, nos ensinamentos em fazerem fogo, treinarem a pontaria e também o combate corpo-a-corpo com o jogo de espadas. Segundo consta estes aprendizados demandavam certa disciplina da Tropa, pois “*duravão huma hora, depois descançavão, e tornavão a continuar, e algumas vezes por toda a noite hé pela manhã, que hé quando descançavão*” (fl 144).

O historiador Marcus Carvalho (2005)³⁴ levanta um debate, publicado no capítulo do livro “Independência: história e historiografia”, organizado por István Jancsó e aclamado como “uma das ideias mais interessantes e requintadas que se pode encontrar no livro pela historiadora Lucilia Siqueira³⁵ e se refere ao “*Commandante que ensina este exercício o Capitão Antonio Gomes, o qual era Çapateiro e tendo visto os exercícios dos Milicianos no Bonito, assim os ensinava, e comanda*” (fl 93).

Segundo o entendimento do historiador Marcus Carvalho (2005), acerca do surgimento das lideranças populares em Pernambuco, no período da independência brasileira, o Estado incorporava através da militarização homens comuns e estes quando terminavam, através do engajamento militar, vivenciavam uma experiência transformadora. Segundo o autor, as experiências no engajamento militar, sejam pela força, pela falta de alternativa de sobrevivência ou até por voluntarismo, realçavam significativas contradições no modo de vida, principalmente de homens livres pobres.

Esses homens ao pegarem em armas para defender seus patrões ou senhores, muitas vezes vivenciavam momentos e puderam aprender a se organizar em grupo, a combater, e até a liderar. Alguns deles, ao contrário do que se esperava, terminaram agentes da ‘desordem’. Foram nessas experiências que esses homens escutavam e falavam de liberdade, do direito do

³⁴ Carvalho, Marcus J. M. Os negros armados pelos brancos e suas independências no Nordeste (1817-1848) In: Jancsó, István (org.). **Independência: história e historiografia**. São Paulo: Hucitec/ Fapesp, 2005.

³⁵ Esta afirmação foi retirada do artigo de Siqueira que resenha o livro “Independência: História e Historiografia”, organizado por István Jancsó, 2005 Ver: SIQUEIRA, Lucília. O ponto em que estamos na historiografia sobre o período de rompimento entre Brasil e Portugal. **Almanack brasileiro**, [s.l.], n 3, p. 89, 2006.

povo ou de independência. E por mais que essas expressões fossem reinterpretadas dentro das condições específicas daquela gente, elas exemplificariam experiências de aprendizado nunca antes possível (CARVALHO, 2005, p. 897).

Diante disso, para aproximarmos aos rebeldes do Rodeador, o historiador afirma que “ante toda essa mobilização de homens e armas, não é surpresa que um dos resultados mais palpáveis de 1817 e 1824 foi o surgimento de grupos armados rondando o interior” (CARVALHO, 2005, p. 895).

Com cautela, só queremos com essa afirmação apontar um dos possíveis motivos indiretos para os acontecimentos do Rodeador, e como exemplo podemos retomar as figuras, tanto dos desertores Silvestre e Manoel Gomes quanto do sapateiro Antônio Gomes, irmão de um dos chefes do grupo, denominado “Capitão” dentro da hierarquia sagrada do Rodeador, que ao ter participado do Corpo da Tropa bonitense, e nela ter apreendido o treinamento militar executado na caserna, passou desta forma a ensinar e comandar os rebeldes que se uniam na Serra do Rodeador. Segundo “em quase todos os momentos de revolta e motins há um dado facilmente observável: o papel crucial desempenhado por homens que tiveram treino militar prévio” (CARVALHO, 2005, p. 884).

Fica evidente que os rebeldes do Rodeador obtiveram ao longo de suas vivências dentro da organização militar legal experiências que foram fundamentais para a constituição da organização da Irmandade. Porém é importantíssimo destacar que diversas marcas distintivas podem ser elencadas para tentar compreender os critérios legitimadores de poder dentro do Rodeador. A intenção aqui é compreender como se deu a reinterpretação dessas experiências, quais os elementos que se resignificaram e como foram reelaborados para se adequarem com as características daqueles rebeldes-devotos deste novo mundo encantado.

Se o modelo que estrutura a organização desta sociedade estava alicerçado na experiência anterior dos membros do grupo como soldados milicianos, e tanto os títulos e cargos conferidos aos adeptos, quanto às marchas e exercícios foram emprestados da organização militar legal, podemos tentar evidenciar, destes, que e como foram resignificados por aquela gente.

A legitimidade conferida aos ocupantes do exército do Rodeador se estabelecia de forma oposta à organização militar repressiva: os postos mais elevados eram ocupados por indivíduos analfabetos, mestiços e pobres. Portanto os critérios de legitimação das posições dos cargos não passavam pelos critérios oficialmente reconhecidos na sociedade oitocentista, que seriam instrução, cor branca e riqueza.

Desta forma, um simples “matuto”, pobre e pardo como Luiz Antonio Cezar que “*ali lhe chamassem Alferes, ainda que elle respondente não sabia ler nem escrever*” (fl 126). Não era um absurdo naquela sociedade que o próprio Silvestre, desertor de milícia, pardo e pobre admirado a todos “*pelo que dizia e fazia*” (fl 90). Desta forma os critérios de legitimidade do poder no Rodeador estavam intimamente associados ao conhecimento das “*Santas Argumentações*”. Recebiam o título de “*Sabidos*” os que mais adivinhavam e explicavam os segredos e mistérios ali escondidos, que consistiam em familiaridade com as doutrinas, com a história do Rei encantado, com o significado de palavras, rituais e símbolos. Eram reconhecidos como “*Sabidos*” no Rodeador os sertanejos que para a ideologia dominante eram rotulados como “*ignorantes*” e “*fanáticos*” como a descrição abaixo:

aquelle ajuntamento éra quase todode molatos, e cabra, gente miserável, e ignorante, o que bem se deixa ver, pelos que viêrão presos: que em quanto á sua Religião, julga terem a do Paiz com a crença, e fanatismo, que hé vulgar nos mestiços (54v).

No total de doze indivíduos, os “*Sabidos*” eram indicados de acordo com o conhecimento das “*Santas Argumentações*”, que se vinculava ao tempo de permanência daquele rebelde na Irmandade. Conseguimos identificar em alguns depoimentos como a Irmandade marcava os graus hierárquicos entre os “*Sabidos*” e “*Ensinados*”.

Estas distinções internas eram marcadas pela entrega de uma “*Carta de Profissão*”³⁶ contendo ensinamentos e orações. Junto a estas, tanto homens quanto mulheres recebiam fitas e divisas de diferentes cores e em número variado que ostentavam no braço direito com significados diversos. Quanto mais fitas e de cores diferentes o rebelde-devotorecebia, mais importância ele tinha dentro daquela comunidade. Os que ainda não possuíam estas fitas e divisas deveriam frequentar a associação e ao longo do tempo receber este reconhecimento interno.

Como no depoimento do prisioneiro João Jorge Cavalcante que por ter ido apenas três vezes ao Rodeador, não entendia nem sabia do significado dos mistérios ali proferidos, afirmando que um dos “*Procuradores*” que conheceu no arraial lhe disse que “*os que entram de novo como elle respondente ainda não sabião de nada [...] e que só acabo de muito tempo ate entrarem he que hávião saber muita couza boa*” (fl 117-117v).

Outro iniciante rebelde ao perguntar a um dos chefes do grupo para que serviam aquelas marchas e exercícios obtinha como resposta “*que quem estava de novo não devia saber o que aquilo era, e só depois de ali estar mais tempo, hé que o saberia*” (fl 118).

³⁶ Seria muito interessante ter acesso a estas cartas produzidas pela Irmandade do Rodeador. Porém não conseguimos encontrá-las na pesquisa documental que fizemos.

No depoimento do abastado Vicente Alves da Silva, Sargento do Esquadrão da cavalaria Miliciano do distrito do Bonito que possuía uma venda nas redondezas e vivia de seus negócios, afirma que “*e hé certo, que os mesmos [do Rodeador] comprarão á elle testemunha fitas, e algum metroz, que julga serem para seus laços, e divisoens*” concluindo ao interrogador que eram fitas de valor insignificante comparando-as com a própria constituição “*daquela gente*” (fl 77-77v).

Os homens e mulheres que ostentavam as fitas e divisas consideravam que elas seriam “*honras que devião ter por El Rei Dom Sebastião o Poderozo Senhor*” (fl 97v), pois, cada cor de fita e seus respectivos números detinham significados diferenciados: as vermelhas ou encarnadas representavam a guerra e sangue, a azul a paz e a esperança; as pretas o luto e dó; as cores amarela e branca também foram distribuídas porém não encontramos referência dos seus significados.

Em um dos depoimentos podemos nos aproximar de como era o ritual de entrega dessas “Honras”. O Rebelde Manoel Jozé do Nascimento morador na Ribeira do Una, pardo e casado disse que “*já tinha hum laço encarnado [...] que sendo-lhe posto pelo cabeça Manoel da Paixão. Este mandara ajoelhar a elle respondente, e que fizesse o signal da crus, e imediatamente lhe poz o tal laço no braço direito*” (fl 124v-125).

Aparentemente conseguir as divisas multicoloridas não era uma tarefa fácil, em alguns dos depoimentos percebemos que elas eram concedidas pelos chefes de acordo com o grau de envolvimento dentro da Irmandade. Sobre elas pouco se sabia, sendo talvez Silvestre e Gomes os únicos a conhecerem o seu verdadeiro sentido. Nas palavras de Antônio Pereira, dono de quatro laços de cores diferentes: “*não podião saber a sua significação, porem que lhe custava muito ganharem estas divisas, por que estas só as ganhava quem mais advinhava, e explicava a santa argumentação*” (fl 97v).

Outro rebelde do Rodeador em depoimento comentou sobre como conseguiu seus laços e divisas dentro da Irmandade. Afirmando que fora convidado pelos líderes para um encanto e, depois de aceito, passados oito a dez meses de ingresso na Irmandade fora promovido a “Procurador”, sendo agraciado com três laços de fita ao longo de sua permanência. A primeira fita, a encarnada, foi recebida logo do seu ingresso na sociedade, a segunda fora obtida ao passar um mês, e a terceira divisa afirma ter sido da cor preta e fazia apenas quinze dias que a tinha conseguido. Continua em seu depoimento comentando sobre estas divisas: “*que o laço encarnado queria dizer guerra contra todos os que não seguissem aquelle encanto, o segundo que queria dizer esperança de serem premiada toda esta gente que seguisse aquelle encanto por El Rei Dom Sebastião*” (fl 87v).

Os Segredos das “Santas Argumentações”

Pretende-se aqui comentar, mais uma vez, a relação que os rebeldes do Rodeador tinham com a figura do sagrado. O “mistério”, tal como apontado nos camponeses do Contestado de forma singular por Douglas Teixeira Monteiro (2011), também está inserido e envolve todas as ações da “Cidade do Paraíso Terreal”.

Já vimos que os rebeldes da Irmandade do Paraíso Terreal designaram por “Sabidos” no mais alto patamar do grupo, indivíduos para quem na ideologia dominante, eram conhecidos como ignorantes, pobres, cabras e fanáticos.

Dentro desta lógica de poder, a hierarquia de status e mando dentro do grupo estava baseada no conhecimento das “*Santas Argumentações*” (fl 97v) para os que mais adivinhavam os mistérios, as palavras, rituais e símbolos daquele encantamento. E como foi visto anteriormente, este conhecimento pautava-se também no tempo e permanência do rebelde dentro daquela associação.

Enquanto sua permanência ampliava as possibilidades de conhecimento dos enigmas do grupo, para o mundo à parte da comunidade o segredo nunca poderia ser violado. Os líderes faziam com que os novos irmãos que ingressassem no Rodeador jurassem segredo absoluto sobre o que ali se passava e se descumprido, poderia haver severas punições.

O próprio rito de ingresso na comunidade apresentava este grau de diferenciação entre os mistérios que seriam revelados dentro da sociedade e suas diferenças significativas em relação ao mundo exterior.

O que está em jogo é o desencantamento de um mundo abalado por uma crise e a tentativa autônoma de “reencantamento” do mesmo. Só podemos entender esta crise quando olhamos para as respostas que aqueles homens e mulheres livres e pobres deram a ela. As contradições como o passado do grupo tornam-se inteligíveis quando verificamos nesse processo de reconstrução do mundo, um novo sentido dado a ele. Como nos ensina Douglas Teixeira Monteiro (2011, p. 25),

um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam. As tensões anteriores não ficam ausentes, porém são superadas por uma nova realidade e simultaneamente através de uma nova linguagem.

O autor nos ensina que nossa função de observador é de nos colocar em posição de compreender o significado das ações desses homens e mulheres. Ao identificarmos, que no arraial do Rodeador havia segredos, é nosso trabalho entender um sistema de ordenações que

prevalecem dentro deste ambiente misterioso, diferente de um mundo sem mistério que os rodeava.

Entender estes “segredos” de forma operacional faz com que nós articulemos as práticas, crenças, ritos e mitos, construindo uma forma que defina os limites de um campo semântico singular. E para além dos significados conscientes do grupo, é necessário avaliarmos as conexões que escapam à percepção dos próprios agentes. Estamos nos referindo aos próprios esquemas estruturais e conjunturais que estes homens e mulheres livres pobres estiveram inseridos historicamente, e é evidenciado no que chamamos de “Percurso Social”³⁷.

Desta forma o mundo sagrado dos Irmãos do Rodeador, mesclava-se com o mundo profano, onde as hierarquias terrenas ganhavam novos significados, reinterpretados no Paraíso Terreal.

3.5.4 A “*Ley do Encanto*”

Sabemos que foi em partes e através dos convites realizados pelos líderes que os Rebeldes-devotos ingressavam na Irmandade do Rodeador. Estes convites, como vimos, estavam envoltos de mistérios e riquezas nunca antes imaginadas por aquela gente. Porém, percebemos que estas fortunas não viriam apenas com o ingresso naquela sociedade. Era preciso devotar-se ao que a Santa da Pedra falava e mandava, era preciso marchar e exercitar-se regularmente com as mais diversas armas obedecendo aos comandos dos Capitães e comandantes daquela Tropa. Era necessário não temer nada e nem ninguém que se opusesse àquela organização, desta forma deveria estar preparado para a luta em nome da “*Ley do Encanto*” (fl 98v).

Dentro da Ideologia religiosa destes sertanejos, existia o mundo do catolicismo popular que enaltecia Nossa Senhora e Jesus Cristo, respectivamente a Santa da Pedra e a Irmandade do Bom Jesus da Lapa. Ali bradavam aos quatro cantos “*que ninguém governava sobre elles, só Deos, e El Rey Dom Sebastião, e a Senhora, e que não timião, nem obedecião á mais ninguém*” (fl 40). Este Rei não era o que assumia o trono nas Cortes do Rio de Janeiro, era o rei encantado do sertão, o “*verdadeiro rei*” (fl 8) “*D. Sebastião Jozé, o Grande*

³⁷ Este elemento perpassa pela análise histórica do fator de expropriação de terras no nordeste brasileiro desde o século XVIII, a expulsão destes lavradores para o interior da província de Pernambuco, a organização pautada em um mandonismo local controladas por senhores de terra, a própria ação da Coroa portuguesa na tentativa do recrutar forçosamente este segmento populacional constituem não só um componente complementar e indispensável, mas um dos fundamentos para o surgimento da Cidade do Paraíso Terreal

Poderoso”. Deveriam desencantar-se também o “*Sagrado Rei D. João de Deos*” e seu filho “*Príncipe D. Antonio, Imperador da Majestade Divina*” (fl 88, 97, 103).

Os fiéis da Irmandade do Rodeador deveriam reunir uma tropa que “*que brevemente havião chegar à mil os aprendidos, além dos sabidos que ali estavam, e por fora tinham muito mais, que andavão arrumando a suas vidas*”(fl 40-40v). Quando a Santa da Pedra ordenasse, aquela gente “*havia de sahir em três escoltas para desencantar os três Reys, que estavam ocultos*” (fl 83v). Nestas cruzadas “*três vezes havião ser resguardados, as primeiras duas vezes, e a terceira sahirião, e hirião resgatar o Reynopara El Rey Dom Sebastião*” (fl 124v). Quando chegassem ao número de mil seguidores, deveriam “*tomar Pernambuco*” (fl 22v) “*e depois havião de marchar até o fim do continente*”(fl 83v) para “*derigirem-se resgatar os lugares Santos de Jeruzalem*” (fl 22v).

Nada nem ninguém podiam impedi-los nessa jornada profética. Os rebeldes desafiavam os que fossem atacá-los, pois se diziam invencíveis e imortais, “*que allí ninguém havia morrer, e que, ainda que houvesse, quem opusesse atacar os individuos, que a compunhão, não haveria chumbo, nem bala, que fizesse mal*” (fl 44v).

Segundo consta na descrição de um dos espiões que se infiltrou nas tropas rebeldes, “*os homens do Rodiador dizem publicamente que eles sabem que hão de ser atacados por tropas, porem que medo algum tem de serem ofendidos*” (fl 8). Antônio Luiz, trabalhador de enxada e rebelde no Rodeador depôs que

os cabeças dizião a todos que entravão nella[Rodeador] que hum dia havia haver hum ataque de Tropa [...] que havia sahir do Recife, e que esta chegando áquelle Sitio todo a Sociedade havia desaparecer aos olhos da Tropa, a gente ficaria de boca aberta sem ver nada, que toda a sociedade, havia aparecer no Paraízo Terreal (103v, 104).

Esta proteção milagrosa da invisibilidade, onde “*sociedade se havia sumir, e a Tropa não os havia ver*” (fl 48), era assegurada pela Santa da Pedra e D. Sebastião junto ao seu exército. Segundo depoimento de outros rebeldes, não só o milagre de os deixar invisíveis é que ajudaria em sua cruzada profética, também “*quando de alguma parte visse Tropas a ataca-los não tivessem surto pois que da sua parte havião de ter sempre dobrada força d’aquela que viesse atacá-los* (fl 23v).

q’ por isso toda aquela Irmandade, e sociedade devia estar prompta para defenderem o Nosso Rey, [...] que estava ali encantado, e que hum dia havia aparecer com o seu exercito para os protegerem, e que por isso ninguém ali devia ter temor, e receio que todos devião ser socorridos” (fl 115v).

Até o rebelde Antônio Luiz, de codinome o Coxo, ao chegar à feira do Bonito, para “*comprar huma cuia de pedras de fogo*”, bradou em alto e bom som para todos que ali estavam circulando, que quem quisesse ir ao Rodeador “*que fosse para lá quem dizia, que aquella sociedade só servia para bêbados de georema*”³⁸ e que todos que ali estivessem presenciariam que ele, coxo como era, ao ser atacado por Tropas Reais, que “*logo havia dar um salto, que imediatamente ficaria são, e tornaria de velho á menino*”. Foi como Manoel Jozé da Silva viu e presenciou o discurso de Antônio Luiz na feira bonitense, e relatou em seu depoimento (fl 46).

Percebemos que nos depoimentos dos rebeldes-devotos, aparentemente havia sempre uma possibilidade de não haver guerras nem mortes durante a sua trajetória de luta para instaurar o Paraíso Terreal. Ou seja, se os inimigos aceitassem a negociação e seguissem a “*Ley do Encanto*” com os rebeldes “*tudo havia de ficar n’huma pás geral*” (fl 142). Porém, se isso não se concretizasse, a guerra era inevitável. Estas negociações poderiam ser realizadas a diversos grupos inimigos: tanto com as tropas do Recife que iriam atacá-los, podendo haver uma tentativa de conciliação com o governador da Província e até uma embaixada para negociar com “falso rei” que estava em exercício nas cortes do Rio de Janeiro.

O Pombeiro que frequentou o Rodeador descreveu à Madureira Lobo como seria a negociação com as Tropas reais, que aqui a parafraseio: quando as tropas da capitania chegarem ao cerco do Rodeador o Rei dos rebeldes, Dom Sebastião, mandará uma embaixada ao comandante da Tropa que os cercam para negociar a rendição delas. Se esta negociação não se efetivar, os que estão a atacar ao verem aquele encanto irão depor as armas e ingressar nas fileiras dos rebeldes, liderados por D. Sebastião e seu exército (fl 8).

Para remendarem o mundo aqueles rebeldes deveriam sair do Rodeador e defenderem a “*Ley do Encanto*”, nesta jornada nada deveria impedi-los de alcançar essa profecia. Sendo assim, os rebeldes “*hum dia havião sahir daquele sitio, para virem atacar o Bonito, que todos aquelles que o quisessem seguir, estavam bem, e os que se quisessem oppôr, serão mortos*”, porém só “*tinhão pena do povo, que ainda não tinha seguido a sua Ley*” (fl 47).

³⁸ “Jurema” é um signo linguístico polissêmico presente em uma variedade de cultos religiosos disseminados por todo o Nordeste brasileiro — ora um arbusto, ora uma bebida, ora uma entidade espiritual, ou ainda uma “região” espiritual. Aqui, referenciada pelo “Coxo” como uma bebida, fermentada utilizada pelos índios em seus rituais. Uma substância capaz de promover intensas alterações de consciência e percepção. Das cascas das raízes dessas plantas são elaboradas beberagens usadas ritualmente por grande número de sociedades indígenas no Nordeste. Usavam principalmente quando partiam para a guerra, que era sempre precedida de um festim ou cerimônia religiosa. A distribuição era feita pelas mulheres, e o licor por elas também fabricado. Assim estimulados e encorajados os guerreiros, encaravam sem medo algum os perigos (ALENCASTRO, 1857, p. 31 *apud* NASCIMENTO, 1994, p. 37).

Depois de Bonito, o plano continuava a tomar Pernambuco, e para isso era necessário alcançar o governador da Província pernambucana, “*e tudo proseguirão até mesmo aonde estivesse o General, que estavam certos, que elle seguirá a mesma Ley, e se não quisesse, saberia o que custava*” (fl 47). O custo de não seguir a “*ley do Encanto*” daqueles rebeldes era a própria cabeça do governador. Segundo depoimento de outro espia, os rebeldes “*dizião, que dezejavão encontrar-se com o General desta Capitania, para lhe fazerem humas cuias da cabeça, huma para elles beberem, e a outra, para quem a quisesse*” e que só “*se elle fora besta ou tollo*” é que apareceria na Serra do Rodeador. (fl 45v).

Não era apenas a Capitania de Pernambuco que seria conquistada pelos rebeldes do Rodeador, estes deveriam marchar até o fim do continente, quiçá atravessar o atlântico e resgatar os lugares santos de Jerusalém. Nesta marcha não poupariam o próprio Rei do Brasil, Dom João VI, que alguns rebeldes “*dizião que Sua Magestade não era nada, em chegando El Rey Dom Sebastião*”. Desta maneira, “*naquela sociedade estavam prontos para deffender ao seu Rey D. Sebastião Jozé, que não obedecião á outro Rey se não á este*” (fl 69, 47).

Como foi dito, as possíveis negociações entre os rebeldes-devotos do Rodeador e as autoridades tendem a um sentido de conciliação entre as partes. Na verdade é uma negociação que prezava a adaptação e aceitação das Cortes à entrada do novo Rei e a conduta baseada na “*Ley do Encanto*”, como podemos averiguar no depoimento do rebelde Antônio Pereira:

O dito Chefe Silvestre sempre dizia a sociedade que quando aquelle Encanto sahisse que era ElRei Dom Sebastião, se havia fazer huma embaixada ao Nosso Soberano [D. João VI], e se este quisesse estar pelo que dizia o encanto tudo estava arrumado, e senão quisesse estar por elle se lhe fazia guerra, e cada hum seguiria o seu direito, e a sociedade havia defender a Ley do Encanto, e isto he de Deos verdadeiro (fl 98v).

A “*Ley do Encanto*” estava fortemente ancorada na figura da “*Santa da Pedra*” e no Rei encantado Dom Sebastião. As ordens e milagres arrebatados pela Santa quando da chegada de Dom Sebastião, marcavam um futuro desejado daquele povo. Quando esta jornada estivesse completa o Reino do Paraíso Terreal havia de desencantar. E as riquezas prometidas por aqueles profetas, que despertavam nos corações dos homens e mulheres a vontade de resistir à chuva de pólvora e bala, iriam se concretizar.

Acreditamos poder inferir que para aqueles homens e mulheres livres, em sua maioria trabalhadora de enxada e pequenos lavradores, existia uma lei que regia os homens no mundo profano, que não condizia com a sua verdadeira lei de Deus. Existia um rei longe daquele lugar, que acreditavam ser um falso rei, e que o verdadeiro havia de desencantar de uma Pedra na Serra do Rodeador.

Acatar a “*Ley do Encanto*” era remodelar as estruturas hegemônicas de poder na sociedade envolvente. Não era acabar com a monarquia ou dar fim a um Rei, mas sim, substituí-lo por um que acreditavam ser o “verdadeiro”. Não era acabar com as estruturas do Antigo Regime, mas modelá-las de forma que abarcasse aquela população pobre, sem títulos nobiliárquicos, sem terras, que desejavam sim, serem ricos, obterem patentes e reconhecimento. Não adiantava apenas os que ali estivessem serem agraciados com benesses, era necessário “*emendar o mundo*”, pois este estava acabando, e que era o Rei encantado que viria restituí-lo.

Como para Antônio Pereira, natural do Cariri, léguas e léguas daquele sertão, aos seus trinta e seis anos de trabalho com sua enxada que depois de lutado como rebelde e preso no Bonito, foi interrogado por um Conselho de Investigação, composto por Major, Tenente e Capitão e não teve dúvidas ao depor afirmando que foi morar no Rodeador por ali se ter prometido que bens e fortunas lhe seriam entregues, que ele pobre tornaria a ser rico. Ingressou naquele arraial, mesmo sabendo que veria chuva de pólvora e bala e que teria que destruir todos aqueles que se opusessem “*a tão sagrado fim*”. Não teve dúvidas ao afirmar em depoimento que “*a vista de tantas venturas aceitou*”. Prometeu então, para toda aquela Irmandade, conquistar o “Paraíso Terreal” (fl 24).

Como também depôs no mesmo conselho investigativo o ferreiro Jozé Fernandes afirmando que os dois chefes do Rodeador, se tornariam príncipes do novo reino desencantado por D. Sebastião. E que ele, como pobre que era, ficaria rico, e até os que já eram ricos, ao seguirem aquela lei teriam suas fortunas aumentada (fl 23). Dessa forma, ao seguirem a “*Ley do Encanto*” e o Reino do Paraíso Terreal se instaurasse “*que nessa ocasião se dividirão os bens por todos os que houvesse n’aquella sociedade*” (fl 122). Assim, aquela sociedade não mais se escutaria a queixa “*que tudo estava muito caro, q’ quem não tinha dinheiro não podia emterrarse na Igreja*” (fl 127) um dos grandes problemas sofridos pela população pobre do nordeste brasileiro no XIX.

E não só por riquezas é que lutavam aqueles homens e mulheres. A “*Ley do Encanto*” propunha outro tipo de tratamento perante aqueles pobres despossuídos. Todos os castigos e vexames sofridos por aquela gente, maltratados e expulsos pelos senhores de terras, castigadas e açoitada quando obrigadas a servirem às Tropas Milicianas reais, haveriam de acabar e que “*havião ser muito felizes, os que seguissem aquella Ley e partido*” (43v).

Muito dos homens que ingressavam na fileira do exército encantado de D. Sebastião eram desertores das tropas reais, fugidos do recrutamento forçado, tornando-se fora da lei, sempre procurados pelo Estado e vistos como bandoleiros delinquentes. Estes também

rezavam e seguiam a “*Ley do Encanto*” acreditando que logo que aparecesse o rei encantado “*as Milicias e as Tropas se acabariam*” (fl 120), pois “*não haverão mais Milicianos, nem soldados da primeira Linha, e que tudo se havia acabar*” (fl 40).

Nesta eminência do fim dos tempos, onde “*o mundo estava para se acabar*” (fl 121) os rebeldes-devotos do Rodeador acreditavam “*que aquella sociedade era para sahirem a remendarem o mundo, e corrigi-lo*” (fl 127). Acreditando na palavra milagrosa da Santa da Pedra e no poder militar do exército de D. Sebastião, nada haviam de temer, pois nem mesmo a morte escaparia à “*Ley do Encanto*”, já que “*os que estivessem naquela sociedade não morrião*” (fl 43v).

A Santa da Pedra e Dom Sebastião

Importante salientar aqui dois dos principais elementos simbólicos e religiosos que envolviam aqueles sertanejos do Rodeador, duas entidades de importância fundamental que tinham por função servir de mediadores entre o mundo sagrado e o profano, a Santa da Pedra e o Rei Encantado Dom Sebastião.

Na análise documental percebemos uma sutil diferença quando, no decorrer dos depoimentos, os sertanejos referenciam Dom Sebastião e a Santa da Pedra. Na maioria dos casos, a Santa é motivo de devoção, e é por meio das rezas e orações que a Santa conseguia comunicar-se com os líderes, e através dela que o Encanto poderia se concretizar. O desencantamento do mundo é o próprio retorno de D. Sebastião, este não mais motivo de devoção e piedade, mas aquele quem, no plano terreno, conseguirá junto aos rebeldes sertanejos alcançar os objetivos concretos daquele grupo.

Podemos identificar na “*Santa Milagroza*” a norteadora e guia do encantamento da Cidade do Paraíso Terrestre. Seu em contato direto com as lideranças promete pôr fim ao encantamento com o reaparecimento de D. Sebastião, este exímio líder guerreiro, que junto ao seu exército promoveria as mudanças concretas no mundo material.

É incontestável que no universo sertanejo, junto às práticas de um catolicismo popular, que a relação entre os devotos e seus santos e santas configurem-se de forma diferente se comparados com os cânones do catolicismo ortodoxo. Se nesse último a relação entre o santo e o fiel é tida como intocável, de reverência e submissão, no mundo sertanejo a afinidade

entre um devoto e seu santo padroeiro pode algumas vezes evidenciar relações tão íntimas que chegam a causar espanto para aqueles observadores desavisados³⁹.

A Santa da Pedra era conhecida por muitos como “*Senhora*”, “*Nossa Senhora*” e até por apelido de “*Altíssima Senhora Santa Divina Obra*” (fl 79v) e está relacionada à uma imagem de Nossa Senhora da Conceição⁴⁰. Segundo consta na documentação, a imagem da Santa sempre ficava resguardada e protegida dentro de dois caixõezinhos, que ora ficava no Oratório da Pedra, ora com os líderes rebeldes (fl 106). Levada, junto com outras imagens de santos para a Serra do Rodeador, figurou para aqueles sertanejos rebeldes uns dos seus principais elementos de devoção e sacralidade.

Na Cidade do Paraíso Terreal a imagem da Santa da Pedra desempenhou uma série de funções. Junto a ela que o contato com o sagrado se estabelecia, esse contato e essa comunicação influenciavam as tomadas de decisões dos rebeldes, e os guiavam para a concretização dos objetivos propostos, que seriam atendidos pela Santa quando do retorno de D. Sebastião.

A devoção mariana, através de nossa senhora da Conceição, um dos nomes de Maria, mãe de Deus, é reconhecidíssima entre as populações nordestinas. Protetora dos fracos e oprimidos, é somente ela que tem o poder de interferir nas causas humanas perante Deus. É também no prestígio a Nossa Senhora que está alicerçada a religiosidade popular nordestina, e não seria diferente na Serra do Rodeador.

Alguns autores nos apresentam a importância da devoção mariana no Brasil:

A religião popular, em todo o continente, estrutura-se na base de santuários, romarias, peregrinações, promessas, devoções, ex-votos, festas. A Virgem Maria e os santos são símbolos, o ícone e o significado, que articulam todas essas expressões. Porém, sem dúvida, é a imagem de Maria, na base de um fundo cultural cristão, que a cerca quase por completo o panorama como objeto de profunda devoção [...] Se já a simbologia mariana não está diretamente ligada à natureza, como fonte de vida, como o é na religião popular agrária, permanece como figura ligada à gestação, ao crescimento e à proteção da vida (PARKER, 1995, p. 151, 167-168).

É na proteção e nas riquezas prometidas pela Santa da Pedra que se constroem as ações da Irmandade. Os encaminhamentos da Santa giravam em torno de um grande segredo

³⁹ As simpatias com Santo Antônio Casamenteiro são conhecidas por todos, que procurado para ajudar no encontro do parceiro (a) para o matrimônio, termina de vez em quando sofrendo as consequências quando o pedido não é atendido de imediato, ficando a imagem do santo de ponta cabeça ou até sob estado de afogamento, até resolver a pendência do devoto. Esta maleabilidade entre fiel e a santidade no Brasil é evidenciado por alguns autores e escritores como Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, 2006 e Ariano Suassuna com o *Auto da Compadecida*, 1955.

⁴⁰ Segundo depoimento de Madureira Lobo, “*os ditos homens [...] se confessão [a uma imagem da] Nossa Senhora da Conceição*” (fl 8v). Temos informações também que a padroeira da Capela do povoado de Bonito, construída por volta de 1812 também tinha por referência a Nossa Senhora da Conceição (CABRAL, 2004, p. 27-28).

que ali esteve escondido que só era transmitido pela “*Santa Milagroza*” aos líderes Silvestre dos Santos e Manuel Gomes das Virgens. Segundo depoimentos, os líderes “*dizião ter a virtude pela sua Santidade, e bons costumes de falarem com a Senhora*” (fl 81).

Mais do que apenas comunicar os significados dos segredos aos beatos, a Santa Senhora ordenava e guiava as ações do grupo, como também apontava para as riquezas que aqueles que seguissem a sua “*Ley*” iriam conquistar. Segundo consta, era a Santa quem admitia ou não as pessoas na Irmandade, era ela a que “*se invocava para Despachos, e admissão das pessôas, que havião entrar na sua Irmandade*” (fl 83v).

A própria comunicação com a Santa se dava de forma sacralizada, e por mais que a maioria dos rituais e dos significados deles tenham se perdido na sobreposição da voz das autoridades reais, podemos identificar centelhas que clareiam e ajudam a nossa imaginação ao olharmos para aquela sociedade. No depoimento do ferreiro do Rodeador encontramos um pouco do ritual entre os líderes e a Santa:

[Silvestre] *quando estava ao pe da Senhora estava armado com Espada, huma faca, e hua Pistola, e depois que acabava de expor o que a Senhora lhe revelava de punha as armas, e pregava as Revelações que elle expunha, e que todos se admiravão do que elle fazia, e do que dizia*” (fl 89v).

A força mobilizadora daquela Santa no sertão pernambucano é incontestável. Ainda mais quando esta divindade promete benefícios e efetua milagres que mudará radicalmente a vida daqueles devotos sertanejos.

Como visto anteriormente, as ordens estabelecidas pela Santa da Pedra vinham com promessas e milagres a todos que seguissem suas recomendações. Aos líderes do ajuntamento Silvestre e Manuel Gomes foi prometido “*que eles dous serão príncipes*”, aos miseráveis sertanejos foi prometido que “*os pobres serão ricos*” e até os abastados que defendessem e não se opusessem aquela “*Ley*” teriam suas fortunas e riquezas aumentadas (fl 23).

Com as Revelações passadas da Santa aos futuros príncipes, é que os mesmos convidavam e atraíam o povo para aquela Irmandade. Um cunhado de Silvestre afirma que entrou na Irmandade, pois o mesmo “*lhe propozera tantos bens, e tantas fortunas, que ele ficou dezejozo de conseguir*” e que essa conquista só se concretizaria com muita reza e muita luta. E ele, Antônio Pereira que vivia de sua enxada, ao vislumbrar uma riqueza nunca antes possibilitada afirmou que “*a vista de tantas vemturas*” aceitou o ingresso na Irmandade do Bom Jesus da Lapa, e prometeu defender A Santa da Pedra e Dom Sebastião e “*a destruir todos aquelles que se apozessem a tão sagrado fim pugnando pela Ley de Deos*” (fl 24).

Outro exemplo é o cego que vivia de esmolas, chamado Theodozio Virgens do Nascimento, encaminhou-se de Pão d'Arco até o Rodeador, e ali fora preso por engano, afirmou: *“ele respondente sendo sego como se vé, ouvindo dizer que no Rodeador havião uns Santinhos que fazião Milagres, ele respondente fora ver se estes lhe davão vista nos olhos, e chegando aquella sociedade se confessou, e deu uma pataca para entrar naquela sociedade”* (fl 102, 102v).

Fica claro nos depoimentos que os tesouros e glórias prometidas pela Santa não seriam alcançados sem a ação efetiva daqueles que acreditavam na profecia. Essa ação perpassava pelas rezas e terços aos Santos do Oratório, na crença do retorno de D. Sebastião e por último e, não menos importante, nas marchas e exercícios militares, pois além das vantagens, a Santa também prometia proteção contra os inimigos daquela causa.

No que tange a figura de Dom Sebastião, cabe a nós pontuarmos algumas considerações. No percorrer das bibliografias acerca dos movimentos sociorreligiosos de feição messiânica e milenar, encontramos em sua maioria o amplo debate acerca do caráter “sebastianista” destes movimentos, na tentativa incessante em identificar traços conexos entre o sebastianismo português e a sua nova feição tropical. Ancoramos-nos na afirmativa de Pompa que este “sebastianismo” em terras brasileiras, nada mais é do que uma mera contestação da presença e mito do retorno de Dom Sebastião, trazido pelos colonizadores portugueses. Segundo ela, o que importa ser questionado e problematizado, e o que aqui tentamos fazer é, perceber qual o terreno sagrado que fecunda a semente deste mito tão poderoso ao ponto de mobilizar homens e mulheres do sertão brasileiro tantos séculos após o desaparecimento do Rei luso no norte da África (Pompa, 2004, p. 82). Percebemos que este solo sagrado é composto pelo patrimônio religioso do sertão, inserido no catolicismo popular e “rústico” que se expressa na cultura do fim do mundo.

Claro que não negaremos a importância da figura de D. Sebastião perante os sertanejos livres pobres do Rodeador. Porém, não tentaremos fazer uma ponte direta buscando semelhanças ou diferenças entre o sebastianismo português.

Quando se tratava da defesa militar naquela sociedade, os rebeldes-devotos também se apegavam a Dom Sebastião. Fato que foi identificado pelo espião infiltrado no Rodeador. Segundo Joaquim José de Vasconcellos, Alferes, do Batalhão doze de Milícias, ao questionar a um dos rebeldes o suposto perigo de ataque das Tropas da Capitania àquele ajuntamento obteve como resposta: *“que nada recearão, porque Nossa Senhora os havia deffender de tudo, e que El Rey D. Sebastião Jozé os havia proteger com o seu Exercito”* (fl 42).

Podemos inferir que a as histórias do Rei D. Sebastião, um cavaleiro que desaparecera em uma cruzada lutando contra os infiéis, não deveria ser incomum nos espaços militares coloniais, espaços estes bastante frequentados pelos desertores que ali se reuniam e pelos próprios líderes que também advinham de outras paragens por profetizar as crenças no Rei. Diferente da Santa da Pedra, Dom Sebastião protegia de forma terrena e bélica, com o seu exército contra as tropas que poderiam atacar aquela Irmandade.

Na continuidade do depoimento do espia acima referido, também podemos identificar as diretrizes daquela rebelião, pois seriam beneficiados “*os que seguissem aquella Ley e partido, e muito desgraçados, os que a não seguissem*” que a partir dos poderes da Santa da Pedra e no momento do desencanto do Rei D. Sebastião é, “*que não havião haver nem castigos, nem vexames alguns depois disto, e que os que estivessem naquela sociedade não morrião*” (fl 43v).

Dos líderes transformados em Príncipes, dos sertanejos paupérrimos e sem terras que seriam agraciados com fortunas e riquezas nunca antes vistas, junto ao fim dos castigos e vexames no qual era submetida aquela população de homens e mulheres livres pobres e até os bem-afortunados que teriam suas posses multiplicadas conseguimos traçar alguns dos anseios daquela sociedade incrustada na Pedra do Rodeador. Tudo isso só seria alcançado pela devoção à Santa da Pedra e no treinamento militar dedicado ao Rei Encantado D. Sebastião. Nada deveriam temer, pois essas duas figuras sagradas lhes dariam forças duplicadas para o combate contra o inimigo, transformando-os em rebeldes invisíveis aos olhos das Tropas Reais.

Demonstrando uma longínqua trajetória de permanências, é interessante notar também que a referência à Santa da Pedra ainda hoje circula no interior pernambucano. Nas mutações e adaptações que o segredo e o mistério do Rodeador foram exercendo ao longo do tempo naquela localidade fizeram com que a crença em uma Santa milagrosa ainda circula envolta de mistério naquela região⁴¹.

⁴¹ O trabalho de Regina Clara Aguiar foi realizar uma pesquisa etnográfica acerca da presença do mito do sebastianismo presente na oralidade remanescente das lendas fragmentadas no imaginário local da região de bonito e na Serra do Rodeador em pleno ano de 2011. Ver: AGUIAR, Regina Clara de. **Estudo Histórico Antropológico do mito sebastianista: a pedra do Rodeador como expressão simbólica na interculturalidade iberoamericana**. Salamanca: Universidad Salamanca, Instituto de iberoamérica, 2011.

As lideranças: Silvestre José dos Santos e Manoel Gomes das Virgens

A figura de uma das lideranças da Irmandade, Silvestre José dos Santos é um tanto conturbada. Se por um lado, é descrito como autor de embustes e superstições, hábil charlatão manipulador do povo inocente e fanático, passando por pobre e analfabeto e inocente. Por outro lado, foi até visto como um homem alfabetizado e perspicaz, que na verdade seria um revolucionário republicano que infiltrado nos sertões pernambucanos que tramava contra o governo tirano de Rego Barreto.

Claro que há de se levar em conta que cada descrição acerca do líder daquele grupo rebelde vai se configurar de acordo com o local social de cada observador. Utilizamos como referência três perfis distintos que poderão apresentar uma descrição mais complexa do líder rebelde: Um militar, a maior autoridade da Coroa portuguesa naquelas bandas; um liberal Civil que julga os crimes dos rebeldes e um folclorista e historiador bonitense que estuda e analisa, no final do XIX, o caso em tela. Cada observador, inserido em seu contexto histórico e dentro de suas possibilidades conjunturais atribuiu características ao líder de forma distintas.

Quando observamos o ponto de vista do principal repressor da comunidade, um militar e representante da autoridade da Capitania de Pernambuco, o Governador Luis do Rego Barreto, o líder, Silvestre José dos Santos vai ser caracterizado como autor de embustes e criador de superstições que enganavam o povo ignorante. Silvestre também foi relacionado com diversos salteadores que circulavam pela Capitania e ainda por cima, retira o protagonismo da própria liderança que muito provavelmente era “mero instrumento de alguma mão hábil” referindo-se a alguns da elite pernambucana que tentaram instaurar uma república em 1817.

Sob outro aspecto, o ponto de vista civil-liberal, do Ouvidor de Recife e Olinda Antero da Maia e Silva, claro opositor ao governo de Rego Barreto, caracterizou Silvestre sob outra forma, apontando as qualidades valorizadas dentro das camadas dominantes. O Ouvidor apresenta Silvestre como homem rústico, porém alfabetizado e “*presumido de científico*”, pois sabia referenciar a história do sebastianismo. Mesmo não acreditando que tal comunidade tenha cometido algum crime, a sua justificativa para o ajuntamento volta a recair no caráter ignorante e fanático daquela população⁴².

O ponto de vista que mais se afasta das comuns caracterizações acerca do líder Silvestre é a do coronel e comendador Francisco Benício das Chagas, homem de prestígio

⁴² Ouvidor Geral da Comarca do Recife ao Governador da Província. Recife, 04.12.1820. IJJ9245/ANRJ.

em Bonito que em 1890 publica uma análise sobre o caso em tela e afirma que, para além de alfabetizado, Silvestre era arguto e ativo em suas decisões, pois ao estar infiltrado na Serra do Rodeador junto à rebeldes sertanejos, tramou com aquela sociedade acabar com o governo repressor de Rego Barreto e minar as amarras coloniais da Coroa portuguesa. Silvestre foi visto como herói da liberdade e da independência brasileira, dando continuidade aos acontecimentos de 1817 e foi referenciado, por Chagas, como um exímio revolucionário patriota.

Fato significativo acerca das lideranças da Revolta é que nos trabalhos citados na seção 2.2 (Relatos, memórias e interpretações Contemporâneas: século XX e XXI), nenhum evidencia o papel de um segundo líder, com importância se não igual, muito próxima ao líder Silvestre. Estamos falando de Manoel Gomes das Virgens.

Seu valor é evidenciado como exemplo no depoimento de José Fernandes morador no Rodeador: “[Silvestre] *ainda que não sabia ler, e escrever, ditava, e outro escrevia que se chamava Manuel da Paixão*”⁴³. Juntamos também o depoimento de Manuel Pereira Pinto, assistente no Rodeador que vivia da sua enxada: “*O Silvestre e o Manoel Gomes das Virgens erão conhecidos por Chefes, e Procuradores da Irmandade, sendo o Silvestre o principal, e o Gomes em segundo*” (fl 116). O que caracterizavam os dois como Chefes do Rodeador era o dom extraordinário de comunicação com a Santa da Pedra, de quem recebia ordens e instruções.

Sobre esta segunda liderança, percebemos que o mesmo aparece na fala dos depoentes de forma dúbia, por um lado e na maioria das vezes, era apontado como subordinado à Silvestre, as vezes dividia a posição de liderança, e em poucos casos foi visto como o articulador de todo esquema ali elaborado, deixando Silvestre em segundo plano. As duas primeiras caracterizações são amplamente encontradas nos próprios depoentes e moradores do Rodeador e vizinhanças. O último ponto de vista só é sugerido pelo historiador Guillermo Palacios que evidenciaremos abaixo.

A figura de Manoel Gomes, o “tal Paixão”, é sempre sugerida como o segundo chefe abaixo de Silvestre, por mais que o mesmo seja o único a ser citado nas fontes primárias como alfabetizado no grupo. Também exercendo o papel de mediador entre a Santa e o grupo, era ele quem escutava as ordens de Silvestre e dali transcrevia o que era falado.

A análise de Guillermo Palacios (2002) sobre Manuel Gomes aponta para um grau de importância diferenciado naquela sociedade. Segundo o autor, Manoel Gomes era o arquiteto,

⁴³ Conselho de Investigação de 28 out. 1820. IJJ9245/ANRJ (fl 22v).

“o ideólogo do grupo”, sendo ele o responsável por construir o relato que fundamentava a lenda sebastianista. Palacios também afirma que foi com a chegada de Manoel Gomes que o caráter do grupo teria sido modificado. De uma pequena reunião familiar de rezas e orações, “transformou a reza cristã em um complicado ritual sebastianista” e ao mesmo tempo alterou a natureza do ajuntamento, estabelecendo ali um negócio ao iniciar a arrecadação de algumas patacas dos ingressantes. Segundo Palacios (2002, p. 89-90):

Manoel Gomes, “o tal Paixão”, aparecera na comunidade por volta de 1819. Com a sua chegada iniciou-se a normatização do que foi até então uma pacífica e natural concorrência de vizinhos para um lugar de fé, num movimento que transbordava inteiramente a proposta original e que, entre outras coisas, outorgava determinados fundos monetários aos organizadores.

Para defender tais argumentos, Guillermo Palacios referencia três depoimentos contidos nas devassas e interrogatórios, o de Estevão Fernandes (fl 86v-90v), João Francisco da Silva (fl 59v-60v) e o de Antonio Pereira (fl 23v-24v).

Fica claro na análise dos depoimentos, que em um dado momento da organização comunitária, as lideranças iniciaram a cobrança monetária para o ingresso na Irmandade, no valor de duas patacas aos solteiros e quatro aos casados⁴⁴. Pagamentos estes que nem sempre eram realizados, existindo Irmãos que não conseguiam pagar, sendo as patacas substituídas por penitências e rezas, como afirmou Antônio Pereira de trinta e seis anos, “*disse mais que dava cada hum duas patacas, e o que não tinha fazia penitencia*” (fl 24).

Mesmo sabendo que a Irmandade passou por uma reformulação, de pequeno encontro familiar a um grupo organizado, hierarquizado com normas, regras e objetivos concretos, não podemos afirmar que esta mudança se dar pelo fato da chegada de Manoel Gomes, tanto por não haver vestígios diretos, nos referenciados pelo autor, e no resto da documentação, tanto sobre sua influência nesta mudança. Observa-se, também que foi impossível precisar a data exata de sua chegada ao Rodeador, diferente do que acima aponta Guillermo Palacios.

Nos resta então a pergunta, qual a intenção do ponto de vista de Palacios sobre a participação e influência de um segundo chefe na mudança de constituição desta sociedade?

Acreditamos que, encontrar em Manuel Gomes das Virgens o articulador e ideólogo do grupo, que introduz as lendas sebastianistas e transforma os encontros religiosos em um negócio, distorce, ou ao menos, dilui as bases mítico-religiosas da constituição original daquele ajuntamento.

⁴⁴ 1 Pataca era uma moeda de 320 réis e equivalia ao preço de 3 esteiras (Hermann, D. Sebastião no Brasil – ata de comunicação do congresso internacional Espaço transatlântico de antigo regime).

Apontar o protagonismo de apenas uma das lideranças para a explicação da utilização do mito sebastianista, sem se perguntar qual a razão pela qual este mito foi tão poderoso, ao ponto de mobilizar as massas de homens e mulheres livres e pobres no agreste pernambucano, é uma das respostas que queremos com essa dissertação. Além de, também identificar todo o fundamento mítico e religioso que envolve aquela sociedade.

Conforme debatido anteriormente, Palacios se afasta da análise das questões religiosas daquela sociedade afirmando que estas características estariam em segundo plano se comparado às questões políticas e sociais da expropriação de terras sofridos por aquela população.

Desta forma, observamos que sua explicação recai na simplificação de um ponto que acreditamos ser a base, a linguagem religiosa desta comunidade, suas representações e significados que geram sentido aquele mundo.

Quando se é justificado a formação de uma sociedade complexa apenas pelo protagonismo e ação articuladora e ideológica de um único líder em detrimento da passividade do resto do grupo, estamos recaindo nas argumentações dos relatos do século XIX, onde o líder é esperto e manipulador e os demais do grupo são ignorantes e supersticiosos.

Quando afirmamos que a base lógica de constituição deste grupo é o tempo e espaço mítico que o circunda não podemos acreditar que este mundo sertanejo tenha sido elaborado apenas por dois líderes do grupo. Acreditamos sim, que aqueles que se reuniam em torno das rezas, orações e também marchas e revistas de armas elaboraram a partir deste terreno fértil sacralizado, os propósitos e objetivos comuns aos sertanejos, com mais ou menos intensidade de articulação daquelas lideranças.

Não negamos o caráter social da formação daquela comunidade, tão bem elaboradas nas obras de Guillermo Palacios (2002), porém, não podemos esquecer que este trabalho perpassa pela constituição dupla e equivalente, analisados no que chamamos de Percurso Social e Percurso Simbólico.

O trabalho de análise de Palacios, ao colocar em segundo plano o caráter mítico e religioso dos rebeldes do Rodeador, nos encaminha para outras discussões acerca da função das lideranças dentro do grupo.

Estamos falando de uma hipótese-chave de Palacios, que acredita que os rebeldes sertanejos do Rodeador apresentam uma relação entre a cultura oral e a cultura escrita acima da média para esse período e para esse grupo social. Essa excepcionalidade marca o que ele

chama de “uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar materiais culturais produzidos fora do âmbito cultural das comunidades” (PALACIOS, 2002, p. 101).

Para chegar nessa conclusão o autor focaliza mais uma vez nas lideranças da Irmandade, Silvestre Jose Manoel Gomes e Manoel Gomes das Virgens, que detém segundo ele, funções de mediadores culturais, tornando-se um elo entre a grafocêntrica e a cultura oralizada. Para isso, o autor acredita que estas lideranças eram alfabetizadas.

Para exemplificar este grau de complexidade dos líderes sertanejos do Rodeador, o autor aponta para a forma de utilização do instrumento cultural, nesse caso, a palavra escrita, que foi absorvida e reelaborada pelos próprios líderes antecipando a relação que este instrumento teria décadas à frente como vinculado a um elemento tipicamente aliado aos inimigos históricos das comunidades de cultivadores livres e pobres de Pernambuco⁴⁵. Desta maneira, os rebeldes do Rodeador antecipariam a apropriação desta ferramenta décadas antes da revolta de Nascimento e Óbitos de 1851.

Depois de fazer referências à circulação das lendas sebastianistas em Portugal nas duas primeiras décadas do século XIX e a possível circulação das mesmas em terras brasileiras, Palacios (2002) aponta que:

evidentemente, a reprodução da tradição do sebastianismo na comunidade da Pedra do Rodeador, e a função central atribuída no sistema ritual a artefatos culturais externos à comunidade camponesa, coloca-nos imediatamente diante de graus de complexidade intercultural acima do padrão normal que se poderia esperar numa comunidade de cultivadores pobres livres do interior do Nordeste brasileiro nas primeiras décadas do século XIX.

Para defender esta marca excepcional destes rebeldes, o autor trabalha com a hipótese que os dois principais líderes eram alfabetizados e acredita que, sob esta característica, se organizava a estrutura de poder dentro da comunidade. Eles seriam típicos mediadores culturais, o elo entre a tradição oral dos cultivadores pobres e a cultura grafocêntrica que se espalhava a partir de centros de poder econômico da sociedade rural (PALACIOS, 2002, p. 98-99).

Se aceitarmos como provável a alfabetização das lideranças, podemos confirmar a hipótese de Palacios (2002) para estabelecer junto aos rebeldes do Rodeador “uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar materiais culturais produzidos fora do âmbito cultural das comunidades”. Essa excepcionalidade se dá pelo fato que, sendo a palavra escrita

⁴⁵ Ao remeter a diferentes formas de apropriação e releitura dos documentos produzidos pelos típicos aliados dos camponeses, o autor remete à revolta sobre Nascimento e Óbito em 1851.

um instrumento cultural que diferencia as camadas dominantes das camadas subalternas, de alguma maneira, por isso a excepcionalidade do grupo.

Quando encontramos a utilização da cultura escrita legitimando as ações das lideranças rebeldes, “*Foi mais perguntado se a elle respondente lhe derão alguns papeis com orações, e se lhe mandavão aprender de cor, e aos outros lhe fazião o mesmo. Disse que sim*” (fl 95) ou mesmo “*que ainda que não sabia ler, escrever, ditava, e outro escrevia que se chamava Manoel da Paixão*” (fl 22v). Podemos neste primeiro momento concluir de que se trata de uma reelaboração de um instrumento das camadas dominantes, que neste momento é utilizado a serviço das camadas subalternas.

Porém, o que escapa de nossa observação é essa excepcionalidade enquanto grupo que o autor aponta, mas não esclarece com maiores detalhes. Afirmar que as lendas sebastianistas corriam em Portugal no mesmo momento que foi reelaborado no seio do Rodeador não nos apresenta diferente análise a não ser que este mito também circula na colônia e que era provavelmente comum esta circulação.

Outro ponto é, se as lideranças transitam entre as tradições orais e escritas na Serra do Rodeador porque os mesmos devem ser considerados excepcionais se era comum letrados e semiletrados, os próprios beatos, circularem pelo interior do Nordeste divulgando prédicas, histórias místicas e fantasias?

Carvalho (2005) ao tecer algumas diferenças entre liderar e chefiar aponta para relação entre líder de um grupo e seus liderados.

[em relação aos líderes] Originalmente, seus seguidores o escolhem – este é um elemento fundamental da liderança carismática – e toda escolha implica um certo grau de liberdade, de autonomia. O líder não é obedecido porque os liderados precisam dele para sobreviver. [...] a relação entre líder e liderados não implica necessariamente coerção. Os liderados expressam suas vontades – mesmo as mais radicais possíveis – quando escolhem seus líderes. [...] É a inserção num grupo de liderados que definem as ações do indivíduo. [...] a relação de um dependente com o chefe da malha clientelar é individual, pessoal, praticamente intransferível, pois depende de uma troca – desigual é claro – de favores. A liderança, portanto, envolve um contexto relacional distinto das relações clientelares. O dado fundamental é que a anuência do liderado é voluntária (CARVALHO, 2005, p. 911).

O mais importante é discutir qual a função das lideranças carismáticas para o grupo, o que eles representavam para aquela população e quais os fins concretos que desejavam alcançar utilizando-se como ferramenta de transformação do mundo os elementos religiosos de ressignificação.

Em nossa compreensão, percebemos que sobre os pressupostos de Max Weber (2004), uma das bases para legitimar a ascensão de certos indivíduos em qualquer instância social é o

carisma, onde o mesmo estaria verdadeiramente alicerçado na existência de dons pessoais e extraordinários. Seriam determinados dons de um indivíduo qualitativamente diferente dos demais, situando-o geralmente a frente daqueles que o rodeiam.

No que se restringe a estrutura carismática ao meio social, percebemos uma oposição a toda espécie de organização administrativa burocrática, tendo essa estrutura o não reconhecimento de qualquer procedimento ordenado ou contratual: “carreira”, “promoção” ou “salário” e nenhuma forma de regulamentação das ações do portador do carisma (WEBER, 2004).

Em oposição a essas estruturas burocráticas as lideranças carismáticas

[...] transgridem as normas dominantes na sociedade organizada. As regras dos grupos são enviadas por meio da mensagem divina, inquestionável e onipotente. É a verdade apodítica que emana sobre o imaginário dos grupos, que impulsiona a fé e a luta milenarista do povo “escolhido”, para combater o demônio (sociedade organizada) e elevar-se ao Reino Divino (SENA, 2012 p. 111).

Com a grande dificuldade em que sofriam os adeptos da comunidade do Paraíso Terreal e como se deu a forma de organização da mesma, percebemos uma ruptura com a sociedade vigente, de grandes proprietários pela falta de emprego, de alimentos, dentre outros motivos. As regras daquela comunidade deixaram de serem dadas através das autoridades locais, passando assim, a ser por meio do o líder do grupo Silvestre José dos Santos, que através do contato com essa divindade constituía um novo modo de vida, transgredindo assim à dominante. Nesse sentido, entende-se por carisma

a qualidade extraordinária que possui um indivíduo (condicionada de forma mágica em suas origens, quer se trate de profetas, feiticeiros, de árbitros, de chefes de bandos ou de caudilhos militares), em virtude dessa qualidade, o indivíduo é considerado ora como possuidor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos especificamente extra quotidianas, que não estão ao alcance de nenhum outro indivíduo (WEBER, 1994 *apud* QUEIROZ, 1976, p. 5-6).

Segundo a abordagem weberiana, para que o indivíduo possua a característica típica de liderança carismática é necessário que as suas atividades e dons sejam considerados legítimos por seus seguidores, estabelecendo assim uma lealdade de tipo afetivo-pessoal. Sendo assim, é o próprio grupo que cria o líder e não o contrário. Essa legitimidade se dá de uma forma dinâmica e contínua, através de demonstrações ou atos racionalmente inexplicáveis, como a produção de um milagre, a conversa com santos e até curas extraordinárias.

O ‘Reconhecimento’, mais ativo ou passivo, conforme as circunstâncias, e puramente efetivo da missão pessoal do senhor carismático pelos dominados, sobre o qual se fundamenta o poder deste, tem sua origem na entrega fiel ao extraordinário e inaudito, alheio a toda regra e tradição e por isso considerado divino [...] A

específica forma carismática de solucionar conflitos é a revelação pelo profeta (WEBER, 2004, p. 326-327).

Silvestre José dos Santos e Manoel Gomes das Virgens ao disseminar a mensagem para os sertanejos que na pedra encantada do Rodeador o rei D. Sebastião viria aparecer com o seu exército para ajudá-los, afirmava que tinha conversas quase que cotidianas com a Santa da Terra (sendo essa a propiciadora de milagres e curas) expressa, através de suas ações de uma liderança carismática.

Weber (1994) afirma que uma das modalidades de liderança carismática existentes no campo religioso que é a figura do profeta. Indivíduo possuidor de dons sobrenaturais e excepcionais que tem como função de anunciar uma verdade religiosa através de uma revelação pessoal. Silvestre José dos Santos é para os seus adeptos um verdadeiro profeta, detentor de dons sobrenaturais ou extraordinários, apregoava através de sua qualidade oral um tempo para aquele grupo, de boas venturas, felicidade e esperança. Os Irmãos rebeldes do Rodeador eram quem legitimavam a existência profética em Silvestre, pois como já foi dito anteriormente, é o grupo que faz o líder não o contrário.

Não temos o intuito de afirmar aqui que só o poder carismático de Silvestre foi responsável pela constituição da Irmandade nos confins de Pernambuco no início do século XIX. Observamos, também, para uma série de fatores que fertilizou a mente daqueles sertanejos, a saber: as injustiças sociais, o autoritarismo dos chefes locais, a miséria, a fuga do temido recrutamento militar, a própria dificuldade de aproximação das instituições eclesiásticas e a necessidade latente desses homens e mulheres por melhores condições de vidas. Porém, pode-se inferir que a características de Silvestre, dentro do que apresentamos como liderança carismática pode ter ajudado.

Capítulo 3

PERCURSO SOCIAL

3.1 A Crise do Sistema Colonial do Antigo Regime

Para estudar a revolta popular da Serra do Rodeador ocorrida no interior da Capitania de Pernambuco na segunda década do século XIX, se faz necessário olhar para esta região dentro de um contexto geral mais amplo, ou seja, inserida na crise do Antigo Regime⁴⁶.

Reiteramos que o universo mítico-religioso desta revolta foi um instrumento de linguagem utilizada pelos rebeldes da serra do Rodeador para ler e dar sentido ao mundo que os rodeava, ou seja, os rebeldes-devotos identificaram através deste universo simbólico um tempo de crise que estava chegando ao fim e a necessidade de reorganizar um novo começo a partir de seu peculiar paraíso.

No nosso entendimento, este tempo de crise pode também ser percebido pelo contexto social e político na qual os rebeldes-devotos estavam inseridos, sendo este inserido na intensa ofensiva perpetrada pelo Sistema Colonial que teve por objetivo a expropriação dos cultivadores pobres e livres, iniciada em meados do século XVIII e alicerçada num tripé de instrumentos expropriatórios. É esse processo de expropriação que chamaremos aqui de “Percurso Social”⁴⁷.

Partindo da síntese elaborada por Lucília Siqueira (2006), a crise do Antigo Regime deve ser percebida a partir das graduais fissuras sociais, econômicas e políticas ocorridas entre os mais diversos segmentos populacionais do espaço ultramarino. O período do final do século XVIII e início do XIX apresentaram mudanças econômicas significativas no que tange

⁴⁶ Temos clara noção que a utilização do termo “Crise do Sistema Colonial” ou “Crise do Antigo Regime” está inserida em uma discussão historiográfica ampla e complexa. Não é nosso intuito destrinchá-la, mas sim apontar a partir de quais referências históricas, metodológicas e conceituais nos balizamos. Junto com outros autores, compõe a obra apontam para a complexidade desta discussão e é a partir de seus pressupostos que nos basearemos para a utilização destes conceitos. Ver: JANCSÓ, István (org.). **Independência: história e historiografia**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005. Ver também: SIQUEIRA, Lucília. O ponto em que estamos na historiografia sobre o período de rompimento entre Brasil e Portugal. **Almanack brasileiro**, Brasília, n. 3, 2006.

⁴⁷ Para o “Percurso Social” tomamos por base os trabalhos de: PALACIOS, Guillermo. **Campesinato e escravidão no Brasil: agricultores livres e pobres na Capitania Geral de Pernambuco (1700-1817)**. Brasília, Editora UnB, 2004. _____. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875 In: WELCH, Clifford Andrews...[et al.] (org.). **Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas**, v.1. São Paulo, Ed. UNIESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009; _____. Uma nova expedição ao Reino da Pedra Encantada do Rodeador: Pernambuco, 1820. In: DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revolutas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.

o desenvolvimento das capitanias do Norte da América portuguesa, impulsionadas pela interferência acentuada das medidas impostas no governo do Marques de Pombal, e relacionadas com o declínio das atividades mineradoras. Nos diversos espaços desta América, “expandiram-se as vias de comunicação, aumentou o volume de mercadorias transacionadas [...] e cresceu o número de unidades administrativas locais, sem falar na explosão demográfica”. Estas transformações acabaram por formar um “quadro movediço” que propiciava embates, conflitos e reacomodações entre as classes dominantes, a população de escravos e a de homens livres pobres. Esta crise fica claramente acentuada quando observamos uma gama diversificada de conflitos, de intensidade e coloração variada, a partir de alguns pontos fundamentais expostos pela dimensão da resistência escrava e de forros; pela intensidade de pressão exercida pelos pobres que nasceram livres; do grau de militarização; da disseminação de ideias ilustradas, e como elas eram assimiladas (SIQUEIRA, 2006, p. 83).

Dentro deste “quadro movediço”, precisamos olhar para a Capitania de Pernambuco no século XIX e tentar sinteticamente, compreender a sua conjuntura social e política e econômica e, a partir dela, indagar quais os antagonismos, inquietações e os descontentamentos sentidos pelos diversos setores da população diante desta crise.

Ao final do século XVIII e início século XIX, o território colonial foi palco de conturbadas contestações contra a ordem do Antigo Regime⁴⁸. Desde a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro em 1808⁴⁹ que as relações de poder entre coroa e população mudaram acentuadamente. O Antigo Regime era vilipendiado por ideais liberais vindos da Europa e aceito por parte da elite brasileira insatisfeita com os rumos de sua política.

As insatisfações também advindas das camadas mais pobres da população a pagar altas taxas e impostos, fustigavam os bolsos dos pequenos comerciantes, sem falar no preço elevado dos produtos básicos. As ampliações das plantações açucareiras formadas por grandes latifúndios e a instituição escravocrata expulsavam os camponeses livres pobres de suas terras e retiravam deles o trabalho e ocupação para sua sobrevivência.

⁴⁸ JANCSÓ, István. “A sedução da Liberdade: cotidiano e contestação política no século XVIII”. In: JANCSÓ, István. **História da Vida Privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. 4 ed. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴⁹ Transformando-se em um lugar peculiar e novo com a mudança em seu contexto de colônia ao centro do Império Português, a vinda da Família Real ao Brasil pode ser considerada um dos fatos mais importantes da história luso-brasileira. Luiz Carlos Villata ao citar Fernando Novais afirma que a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808 “marca a ruptura definitiva do Antigo Sistema” (NOVAIS, 2013, p. 37 *apud* VILLATA, 2016, p. 11). E segundo Villata (2016, p. 13), devemos olhar para este contexto a partir do “afloramento de inquietudes e movimentos sediciosos.

Economicamente, a Capitania de Pernambuco figurava nas primeiras décadas do século XIX como uma das regiões mais importantes para o Brasil, sendo ela o centro exportador de referência de todo o Nordeste, da mesma forma que o Rio de Janeiro era para o Centro-Sul (ARRUDA, 1972 *apud* LEITE, 1988, p. 34). Sua produção estava ancorada na força de trabalho da população cativa, que se apresentava bastante heterogênea, dispersa e móvel em uma área territorial ampla.

Segundo Jancsó (2005, p. 382-383), o território pernambucano passava por uma fase de expansão econômica e demográfica, compreendida entre os anos de 1780 a 1824, propiciada pela Revolução Industrial do outro lado do Atlântico. Segundo ele, estávamos diante de uma sociedade em dinamismo e expansão, que poderia ser caracterizada ao mesmo tempo pela diferenciação e integração.

Dentro deste processo de transformação, o autor evidencia mudanças como a ocupação de terras interioranas, multiplicação das fazendas de gado, pedidos de concessão de sesmarias, ereção de novas igrejas e paróquias, aldeamentos indígenas, missões religiosas, criação de novas vilas e novas comarcas judiciais. Junto a estas, o avanço da lavoura algodoeira, vinculada ao mercado externo com características de pequenas e médias propriedades, com expressiva utilização da mão-de-obra livre, marcavam as transformações na Capitania Pernambucana na transição do Século XVIII para o Século XIX (JANCSÓN, 2005, p. 382-383).

Nesta sociedade, marcada pelo dinamismo e expansão, vivia uma população diversificada que se deslocou para as áreas do interior, caracterizada como o “Sertão” em busca de trabalho e ocupação das terras dos grandes proprietários que solicitavam a legitimidade para seu uso através das cartas de sesmarias.

Nestes novos espaços, sociabilizavam-se vaqueiros, índios aldeados e autoridades das novas vilas e comarcas judiciais. Neste processo, a produção algodoeira serviu como ponte entre o mercado externo representado pelo Porto do Recife e a produção de pequenos e médios lavradores.

Leite (1988, p. 36-41) aponta para os dados demográficos relativos à proporção entre livres e escravos em Pernambuco no período entre 1774 a 1872. A partir da tabela de Maria Luiza Marcílio, a autora identificou em 1919 uma população de 65,42% compreendida por homens livres enquanto 34,58% era escrava. A população livre, da qual nos interessa aqui, era composta por brancos, mestiços, negros e índios que foram utilizados como mão de obra de diversas formas, condições e intensidades alterando-se com a oferta de escravos, e conforme a necessidade e interesses dos grandes proprietários.

Os interesses desses grandes latifúndios estavam relacionados com as necessidades de produtos tropicais solicitados no mercado internacional. A partir da interpretação clássica de Caio Prado Junior (1997, p. 49-50), dois setores de produção podem ser percebidos na estruturação agrária da Colônia: o setor de exportação e outro de subsistência. O primeiro ligado ao consumo Europeu, organizado em grandes propriedades com a exploração do trabalho escravo e o segundo destinado a auxiliar de forma subordinada ao primeiro, suprimindo o consumo interno da colônia.

Dentro desta estrutura agrária, as formas de apropriação da terra tomam um contorno fundamental para a produção, seja de exportação ou de subsistência. A principal questão relativa à posse e ocupação da terra perpassava pela legitimação da mesma. Neste caso percebe-se como as concessões das Cartas de Sesmaria, as compras de lotes, o recebimento por herança e até a apropriação de terras indígenas eram utilizadas como pretextos para expropriar os “moradores” sem títulos e incorporar tais terras aos patrimônios de homens abastados (LEITE, 1988, p. 49-50).

A justificação para a ocupação e legitimação destas terras dava-se a partir da produção agrária voltada para o setor de exportação. Organizada pela grande propriedade territorial voltada para o mercado externo que tinha em Pernambuco no século XIX a produção da cana-de-açúcar e do algodão seus dois principais produtos para exportação.

Sobre a produção algodoeira é interessante salientar que foram nas terras do “Sertão”⁵⁰, antes não aproveitada, onde esta cultura se desenvolveu intensamente, principalmente ligadas ao segmento dos homens livres pobres.

Ao nos depararmos com o setor de subsistência na Capitania Pernambucana, identificamos a composição desta por uma população marginal de homens e mulheres livres e pobres, não proprietários que produziam gêneros alimentícios de primeira necessidade como feijão, mandioca, milho e arroz, dentro das terras monocultoras e de grande extensão.

Por não serem esta produção e ocupação legalmente reconhecidas tais populações viviam em um deslocamento constante frente à ampliação do setor de exportação (LEITE, 1988, p. 63). Segundo a autora, este deslocamento gerava para capitania uma constante crise de carestia, que provavelmente deve ter concorrido para apelos às rebeliões e revoltas.

Ao final do século XVIII e em princípios do XIX a crise que atingia o Antigo Regime demarcava também contradições relativas à estrutura social acarretando em conflitos e tensões que afloravam em todas as camadas da sociedade. Por mais que a maior parte da

⁵⁰ “a palavra significa interior do país. Designa-se vagamente com ela as florestas, os desertos, as montanhas. Hoje a cultura do algodão se estendeu pelos sertões do oeste e do nordeste” Tollenare, Notas Dominicais, p. 416.

historiografia tradicional esteja preocupada com as contradições entre as autoridades metropolitanas e autoridade locais devido à eclosão de 1817, pretendemos aqui inverter o foco de análise e observar a “ralé”, a “plebe” ou “populaça” neste dentro deste contexto.

Como exemplo, podemos perceber as preocupações do governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817) diante da intranquilidade reinante na capitania. Estas preocupações ficavam claras quando este frequentemente remetia suas correspondências para a Corte ressaltando a existência de descontentamentos populares e que estes não deveriam ser menosprezados (Correspondência da Corte - 1808-1817. Livro 69; p. 99 *apud* Leite, 1988, p. 92).

Porém, Leite (1988 *apud* CARVALHO, 1969, p. 91) afirma que as preocupações do Governador “não refletiam, contudo, uma realidade muito concreta naquele momento histórico”, reduzindo a importância destas tensões populares. Ainda afirma que “as relações entre senhor e dependentes aparecem como inclinação de vontades no mesmo sentido, como harmonia e não como imposição da vontade do mais forte sobre o mais fraco, como luta” (LEITE, 1988 *apud* CARVALHO, 1969, p. 91).

Neste sentido, discordamos completamente das autoras, pois tentamos nessa dissertação apresentar as motivações e contestações dessa população por um viés de autonomia das mesmas, marcada pela luta, mais do que pela passividade pretendida na suposta “harmonia”.

Devemos compreender o universo social do Nordeste, não mais constituído apenas de senhores e escravos, mas também a partir do importante papel desempenhado por aqueles que não tinham e nem eram propriedades. Como queremos mostrar nesta dissertação, a presença de homens e mulheres livres pobres neste universo já começa e ser marcante a partir de meados do século XVIII e se intensifica no século XIX.

Estes “caboclos” que circulavam na esfera de poder das grandes propriedades despontavam com inquietude principalmente nos momentos de crise, em sua maioria com recursos escassos devido à vulnerabilidade e intermitência advindas dos eventuais trabalhos nas grandes propriedades. Eram estes que por diversas vezes partiam para a ação direta sem obedecer aos comandos de uma elite que pretendiam liderá-los (MOTA, 1972, p. 69).

Dentro das relações da estrutura social, devemos também averiguar de forma sintética como a administração colonial e sua relação com a metrópole apresentaram graves problemas que tencionavam todas as esferas da vida social das províncias, principalmente a de Pernambuco.

Desta estrutura colonial, diversos setores da sociedade apresentavam desagrado perante os privilégios concedidos aos europeus ao exercerem os altos cargos públicos, as chefias militares e terem mais liberdade comercial. Fator também de revolta eram os impostos, a legislação colonial e a exploração fiscal sofrida pelos diversos contribuintes que não percebiam o retorno deste tributo para o bem social. Esses tributos geravam insatisfação tanto dos grandes comerciantes e proprietários de terras, assim como na população em geral que pagava caro pelo preço dos produtos básicos ao consumo (LEITE, 1988, p. 140-145).

O primeiro ponto que devemos nos atentar sob a estrutura da administração colonial é o aparato judiciário do Antigo Regime sob o qual era submetida aquela população. O pressuposto da justiça colonial estava intimamente vinculado no reconhecimento dos privilégios perante a lei. Ou seja, os crimes e as punições estavam baseados na posição social dos sujeitos que as cometiam.

Este injusto aparato judiciário do Antigo Regime pesava sobre a população fundamentada no princípio de que todos eram desiguais perante a lei, deste modo, um nobre fidalgo praticando o mesmo crime de um cidadão comum receberia uma pena bem mais leve do que o segundo.

De acordo com Denis Bernardes (2011 *apud* DANTAS, 2011, p. 74-75),

as penas infames, as galés, o ferro em brasa, as mutilações, os açoites, o barço e pregão e a tortura como meio de obtenção de provas judiciais atingiam a todos que não tinham sangue nobre ou títulos quaisquer de algum privilégio.

Observa-se também que não eram raros os juízes que se favoreciam de tal poder para conseguir rápido enriquecimento.

Glacyra Leite (1988, p. 139) corrobora estas afirmações ao pontuar que o próprio Governador da Capitania pernambucana era acusado de ignorar abusos de jurisdição e crimes de peculato dos ministros de justiça. Desta forma, conclui Bernardes (2011 *apud* DANTAS, 2011, p. 75) que não é forçoso argumentar que para a população desprivilegiada as possibilidades de ver a justiça se fazer presente, através de rebeldias, revoltas e contestações, como vista no caso de 1817, tenha sido recebida com satisfação.

Inserido também na estrutura administrativa Colonial, apresentamos como a exacerbada que a fiscalização real incidia sobre a heterogênea população pernambucana e gerava inquietações e descontentamentos. Não é nenhuma novidade acerca da insatisfação dos pernambucanos perante a carga fiscal advinda da Coroa.

Segundo Mello (2004, p. 29-30), o encargo de tributos às vésperas de 1817 “compunha-se de quatro categorias: os impostos devidos a El Rei por toda a colônia; as

contribuições criadas para custear a guerra holandesa; as antigas taxas donatarias [...]; e por fim, os tributos exigidos a partir da instalação da Corte no Rio”. Por causa deste último, tinha também o imposto sobre a produção de algodão e as taxas destinadas à iluminação do Rio de Janeiro.

Ainda segundo o autor, o aparelhamento da burocracia do Estado português no Rio de Janeiro em 1808 foi seguramente uma das faíscas mais importantes e imprevistas à emancipação da América portuguesa. Seguindo os passos de Maria Odila Leite da Silva Dias e Evaldo Cabral nos aponta que a “interiorização da metrópole” permitiu ao Rio de Janeiro, na questão fiscal desfrutar, nas relações com as outras províncias, das vantagens do sistema colonial. (MELLO, 2004, p. 27-28).

Executados e aplicados pelas autoridades administrativas no mundo colonial, o arbítrio do poder real sobre as taxas, gerava ódio na maioria da população, principalmente quando tais impostos atingiam os produtos do cotidiano dessa gente mais pobre, como o imposto sobre a carne verde, direitos sobre a destilação de aguardente, o dízimo do algodão do pescado e do peixe salgado (LEITE, 1988, p. 141-142).

Fica evidente que as imposições das cargas tributárias eram um dos principais motivos de queixa da “gente miúda”, quando em 6 de março de 1817 o movimento rebelde republicano aboliu o imposto da carne no intuito de receber o apoio daquele grupo (Decreto do Governo Provisório, 9 de março de 1817 *apud* Leite, 1988, p. 145).

Com os altos preços dos produtos básicos, sem terra para o cultivo de subsistência, esta população que não era pequena, vagava pelos latifúndios a procura de comida, trabalho e esperança. Além de todos esses problemas, o que mais causava indignação era o recrutamento militar forçado (COSTA, 1995, p. 132).

Desde o início da colonização o militarismo foi um sustentáculo importante para a conquista, preservação das terras contra ataques internos e externos, porém não se caracterizava por uma força armada nos moldes profissionais. Se por um lado, o ingresso nas armas poderia significar alguma ascensão social para poucos e pequenos grupos, majoritariamente o recrutamento militar era sempre visto, na maioria da população, como uma ameaça constante ao seu modo de vida (LEITE, 1988, p. 146).

Na prática, o sistema de recrutamento estabeleceu uma forma de repressão social, enquadrando homens livres pobres em sua maioria lavradores, para trabalharem como braço armado do Estado colonial. Desagregando sua organização familiar e produtora, esses homens viam-se na escolha indesejada de servir como recrutas de forma miserável e insalubre dos quartéis militares do período, lidando com severas punições pela rígida disciplina e pelos

castigos físicos sofridos na caserna, ou então, desertavam das fileiras e iam engrossar os bandos fora-da-lei nos sertões adentro (BERNARDES 2011 *apud* DANTAS, 2011, p. 77).

Ao olharmos para este pequeno panorama de inquietações, antagonismos e descontentamentos presenciados na conjuntura social e política da Capitania de Pernambuco, no século XIX, inserido estruturalmente na crise geral do Antigo Regime, nos apoiamos em István Jancsó (1997) que identifica o desdobramento do anúncio da erosão de um modo de vida, nas diversas áreas periféricas do sistema atlântico.

Marcado por irrupções coletivas de rebeldia, que vão das críticas ao soberano às manifestações de insatisfação com as formas vigentes de ordenamento político da sociedade, não mais agora caracterizadas por aspectos particulares e pontuais, mais sim, contra um plano geral da organização de Estado ao final dos setecentos, ensina-nos o historiador, que são as sedições ocorridas por todas as regiões coloniais que demarcaram momentos de condensação desta crise, demonstrando um “esgotamento de padrões tradicionais que se revela nos enunciados e buscas de alternativas” (JANCSÓ, 1997, p. 392). A partir destas premissas, devemos olhar para a revolta popular da serra do Rodeador inserida nesta feição sediciosa, sendo ela:

o conjunto das práticas de natureza subversiva que, referidas à revolução, anunciam-na enquanto possibilidade, mesmo quando se concretizam apenas no simplesmente fazê-lo. A sedição é, então a revolução desejada, o futuro anunciado, a política do futuro nos interstícios do presente (JANCSÓ, 1997, p. 389).

Se foi a partir da crise do Antigo Regime que os homens de diversas camadas sociais procuraram respostas políticas para superá-la, devemos olhar para a base desta esperança sediciosa em cada caso particular, identificando a condição social do seu portador e identificando o afloramento de novas formas de sociabilidade estabelecidas por estes. Esta esperança deve ser percebida no núcleo ordenador da dimensão histórica das sedições, ou seja, no conceito de liberdade.

É por meio dos seus diversos significados que se pode penetrar no emaranhado constituído pelos padrões de comportamento solidamente arraigados que conviviam com as novas formas de sociabilidade. Nas próprias relações que os envolvidos em tramas sediciosas mantinham entre si, as práticas sociais de diversa temporalidade sobrepunham-se, sem que umas se diluíssem nas outras (JANCSÓ, 1997, p. 428).

Desta forma, não podemos negar que o cotidiano das sedições, aflorada pela crise, estava mergulhada em inerentes contradições que devem ser percebidas a partir de um olhar mais preciso diante das particularidades de cada movimento. Diante disto o autor nos alerta, “as contradições das quais os sediciosos eram portadores derivavam das múltiplas

determinações que demarcavam tanto os limites de sua prática política quanto os projetos de futuro que as enformavam” (JANCSÓ, 1997, p. 435). Sendo assim, envolto nas múltiplas determinações, nos limites da sua prática política e nos seus projetos de futuro, os rebeldes-devotos do Rodeador devem ser compreendidos a partir de suas próprias contradições⁵¹.

Os homens e mulheres livres pobres que se reconheciam como “Irmãos”, caracterizados por nós como rebeldes-devotos, carentes em suas necessidades básicas e fugindo das atrocidades impostas pelo Estado, encontraram na devoção da Santa da Pedra e na crença do retorno de D. Sebastião uma forma de combater as injustiças e os problemas que assolavam o seu cotidiano.

O universo simbólico que os rodeava servia como ferramenta de leitura desse mundo em crise e foi utilizado como instrumento para compreender que esses problemas sociais advertiam a estes sertanejos, indícios do fim dos tempos e que era necessário reatualizar, através de ritos e mitos, um mundo novo, elaborando suas práticas políticas e projetos de futuro na formação da Cidade do Paraíso Terreal.

3.2 Debate historiográfico sobre os homens livres pobres do século XIX

A composição social dos homens e mulheres que formaram a sociedade do Rodeador, a amplitude de seus problemas, a gama de demandas reivindicadas e os meios pelos quais eles optaram por lutar pelos seus direitos, apontam para um importante debate historiográfico acerca desta população e de como ela pode ser caracterizada.

Buscando encontrar qual o conceito básico que nos norteará para definir este segmento, não nos aprofundaremos nas discussões histográficas, mas sim tentaremos ponderar e delinear o alinhamento conceitual sobre esta camada da população para compreender a revolta popular da Serra do Rodeador.

Ao olharmos para o universo social nordestino do início do século XIX, podemos identificar a partir de sua diferenciação, uma camada marginalizada desvincula-se dos dois grupos normalmente classificados entre senhores de terras ou escravos. Vivendo e se socializando na permeabilidade da esfera de poder das grandes propriedades fundiárias e

⁵¹ Glacyra Lazzari Leite ao tocar no caráter reivindicatório das camadas pobres e livres de Pernambuco no início do século XIX, comenta sobre a Revolta da Serra do Rodeador. Segundo ela, mesmo depois da rendição do governo provisório diversas autoridades advertiam para o perigo de novos movimentos rebeldes decorrentes da Revolução de 1817. Segundo Leite, o “movimento messiânico que teve lugar na Serra do Rodeador pode ser tomado como exemplo de uma tentativa de negação da organização social vigente. A população marginalizada procurava sua inserção numa nova ordem social ainda que utilizando modelos estabelecidos pela própria ordem que queriam negar” para a autora, a revolta do Rodeador deve ser vista como uma possível continuidade de inquietação e insatisfação da população livre, pós-1817 (LEITE, 1988, p. 102-103).

lutando a todo o momento pelo espaço demarcado por sua liberdade diante do cativo, estes homens pobres, despossuídos e móveis foram aqueles que se organizam numa sociedade à parte erigindo a Cidade do Paraíso Terrestre no Rodeador.

Para compreendermos essa população que provavelmente era a mais numerosa do período colonial e imperial, devemos pontuar como a historiografia olhou e caracterizou este segmento, para então identificarmos como iremos observá-los e caracterizá-los.

Algumas análises historiográficas apontam para um grande desinteresse e dificuldade das ciências sociais em trabalhar com categorias que não se inserem diretamente no sistema colonial monocultor e escravista, particularmente na dualidade entre senhores e escravos. É de se espantar a falta de produções acadêmicas sobre a população livre e pobre, apesar dela compor numericamente a grande do período colonial e imperial⁵².

Quando a historiografia se debruça sobre estes indivíduos, na maioria das vezes debatem acerca da caracterização destes como “camponeses” ou não. Não é nosso intuito nos aprofundarmos nessa ceara conceitual, por isso, ao nos sobrepormos a estas questões sobre o campesinato brasileiro, estabelecemos aqui o que chamaremos de homens e mulheres livres e pobres: populações rurais livres e pauperizadas que se reproduzem no Nordeste brasileiro, desde o século XVIII através da agricultura de subsistência e do trabalho familiar, marcada por características próprias ligadas a pobreza, constante mobilidade e principalmente pela sua liberdade (PALACIOS, 2004; LOPES, 2011).

No que concerne à historiografia brasileira que apontou questionamentos sobre esta população, podemos identificar primeiramente o clássico de Caio Prado Junior. Trata-se do primeiro historiador a identificar uma lacuna e a trazer à luz a situação de um segmento, segundo ele, “desclassificado” dentro da sociedade colonial. O autor indicou já em 1942 com a obra: “A formação do Brasil Contemporâneo: colônia” a inserção deste segmento na sociedade. Ao dedicar algumas páginas para os indivíduos livres da colônia, o autor identifica que estes estavam inseridos no “vácuo imenso entre os extremos da escala social: os senhores e os escravos” (PRADO JUNIOR, 1997, p. 281).

Identificados como “inadaptados”, “inúteis” e “vadios”, eram estes que compunham os “resíduos sociais inaproveitáveis” do período colonial. Nas margens das *plantations* existiam “roças, chácaras ou sítios, onde não há escravos, ou assalariados e onde o proprietário ou

⁵² Ver: LOPES, Gustavo Acioli. O saco de batatas colonial? Considerações sobre o uso do conceito de campesinato na historiografia do Brasil colônia. **Clio – revista de pesquisa histórica (UFPE)**, Recife, n. 29. v. 1. 2011; PALACIOS, Guillermo. Campesinato e Historiografia no Brasil. Comentários sobre algumas Obras Notáveis. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 35, v. 1. 1993.

simples ocupante da terra é ao mesmo tempo o trabalhador” (PRADO JUNIOR, 1997, p. 159). É neste ambiente que o autor vai distinguir os proprietários dos agregados:

ocorre frequentemente sob a forma de *agregado* dos grandes domínios [...] trabalhador rural a quem o proprietário cede, em geral a título gratuito e em troca apenas de uma espécie de vassalagem e prestação de pequenos serviços, o direito de se estabelecer e explorar uma parte inaproveitada do domínio [...] sob o aspecto econômico ele faz as vezes de um pequeno produtor autônomo (PRADO JUNIOR, 1997, p. 159)

Apresentando de forma pioneira estes indivíduos até então esquecidos, o autor parte na direção de analisá-los a partir do seu caráter econômico e vinculado à agricultura de subsistência realizada por esses homens livres. Desta forma, o historiador acaba concluindo que a produção destes indivíduos “nas condições econômicas da colônia não podia senão ter papel secundário e de nível extremamente baixo [...] por efeito de uma espontânea seleção natural, econômica e moral, [são estes] as categorias inferiores da colonização” (PRADO JUNIOR, 1997, p. 161).

No que tange o caráter de sua organização social, o autor também tece algumas considerações. Esta população era marcadamente identificada por suas ocupações incertas e aleatórias, sempre móvel e extremamente nocivos e perigosos.

Segundo o autor, mesmo esta massa sendo insignificante para o desenvolvimento econômico colonial, sua presença constantemente foi sentida pelas autoridades, ainda mais no momento de transição dos séculos XVIII para o XIX. Nas palavras do autor:

No torvelinho das paixões e reivindicações então desencadeadas, pelo rompimento do equilíbrio social e político que provoca a transição de colônia para Império livre, aquela massa deslocada indefinida, mal enquadrada na ordem social, e na realidade produto e vítima dela, se lançará na luta com toda a violência de instintos reprimidos, e com muitas tintas da barbárie ainda tão próximas que lhe corria nas veias em grandes correntes (PRADO JUNIOR, 1997, 285).

Segundo Guillermo Palacios (1993, p. 44)⁵³, a percepção deste segmento por parte do ilustre historiador permanece por quase todas as suas obras posteriores, com algumas modificações no intuito de fugir das ambivalências na utilização de alguns conceitos como, por exemplo, “vassalagem”. No mais, nas palavras do autor, essa visão “perdurará nas suas linhas principais na obra de Prado Jr para definir os segmentos ‘desclassificados’ do campo” (PALACIOS, 1993, p. 44).

⁵³ Em artigo intitulado “Campeinato e historiografia no Brasil”, Palacios traçou de forma aprofundada como a historiografia e sociologia caracterizou as massas livres e pobres do período colonial brasileiro. Neste caso, o autor aprofunda-se nas obras de Caio Prado Junior para identificar como este autor observou e conceituou o segmento “camponês” no período colonial. Ver: PALACIOS, Guillermo. Campeinato e Historiografia no Brasil. Comentários sobre algumas Obras Notáveis. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 35, 1993.

Fica evidente que ao abrir um pequeno espaço em seu trabalho para falar sobre este segmento, Caio Prado Junior acaba por reduzir seu perfil social a explicações como “categorias inferiores da colonização” apontando para “qualidades negativas” como indolência, degeneração e decadência, frutos de elementos mestiços de índios e brancos. Porém, é fundamental ressaltar que o autor é o primeiro historiador brasileiro que, ao pintar os contornos das massas rurais dentro do quadro colonial, acabou por apresentar a existência destes e possibilitou abrir um caminho para as ciências sociais observar com mais cuidado esta população.

No caminhar da historiografia acerca deste segmento populacional encontramos a produção excepcional de Maria Sylvia de Carvalho Franco. A obra “Homens livres na ordem escravocrata”, publicado primeiramente em 1969, parte da compilação e análise da documentação de processos-crimes, sendo possível a autora analisar de forma circunscrita à população livre do final do século XIX que se desenvolveu inserida na “civilização do café” nas áreas do Rio de Janeiro e São Paulo, pertencentes à região do Vale do Paraíba (FRANCO, 1997).

A partir desta base documental, a autora analisou o mundo particular de homens e mulheres livres pobres e sua relação individual perante as situações sociais, chegando a elaborar sua principal hipótese de que a extrema violência é parte constitutiva na realidade social daquela população (FRANCO, 1997, p. 17). Tendo em vista estes pressupostos, é necessário identificarmos quais foram os critérios escolhidos pela autora para determinar a categoria destes homens livres pobres, que diferente de Prado Junior, apontou-os como desclassificados.

Com objetivo de encontrar o modo típico de viver da população rural brasileira, a autora apontou para os principais elementos constituintes deste segmento.

Como o primeiro elemento, aponta para o local onde estes indivíduos viveram e se socializaram. Foram as matas o cenário onde a vida desses homens e mulheres transcorreram, e era de lá que tiravam a maioria dos recursos de sua subsistência. Este espaço singular, demarcava o vínculo estabelecido entre o homem e a natureza. O segundo elemento pode ser percebido através da socialização com seus pares, está intimamente ancorada no princípio de solidariedade, pois foi observada nas pequenas comunidades onde a ajuda mútua entre estes homens se desenvolvia. Compondo o terceiro elemento, os vínculos familiares, de caráter patriarcal, deve ser percebido onde o poder paterno se relaciona com a piedade do filho através da benção. O quarto elemento constitutivo deste segmento de homens e mulheres livres pobres, que para nossa abordagem tem significado fundamental, é a evidente

importância da religiosidade na cultura rural e sua dimensão mágica que acabam por compor os elementos integradores do sistema social vivido por essa população e que segundo Franco, insere-se no conceito de relações comunitárias. Observando estas características, Franco seleciona aquele que aglutina e permeia, agrega e dá unidade a cada um desses outros elementos: a violência extrema (FRANCO, 1997, p. 23-24).

Neste caso, a autora toca em um ponto crucial para nosso trabalho: o elemento da religiosidade e sua dimensão mágica é para nós fator preponderante para entender essa população de homens e mulheres livres pobres que se organizaram na serra do Rodeador. Se partirmos da hipótese elaborada por ela que o critério da violência que seria este que agrega e dá unidade aos outros elementos constitutivos deste segmento, podemos com o devido cuidado, afirmar que a dimensão religiosa, o caráter sagrado deve ser considerado por nós, ao olharmos os sertanejos do Rodeador, como o fator que agrega e dá unidade, elemento que aglutina que integra os outros elementos constitutivos desta população. Se para Franco a violência é o centro que irradia e faz despontar os outros elementos, para nós, a religiosidade é o que une, motiva e dá sentido para os rebeldes-devotos do Rodeador.

Desta maneira, os homens livres pobres do final do século XIX foram analisados por Franco a partir do seu local de moradia e subsistência, da sua relação de solidariedade entre estes homens inseridos nos seus vínculos familiares dentro de um contexto religioso e mágico, o que faz despontar o principal elemento postulado por Franco que é a violência extrema.

Analisando personagens como o vendeiro, tropeiro, agregados e moradores, Franco acaba por fazer uma generalização dos caminhos trilhados pelo homem pobre do século XIX. Apontando para a dependência e fragilidade desta população sob os grandes proprietários de terras a autora afirmou que:

essa existência dispensável, levou-o, em última instância, a conceber sua própria situação como imutável e fechada, na medida em que suas necessidades mais elementares dependeram sempre da dádiva de seus superiores. Assim, em sua vida de favor, a dominação foi experimentada como uma graça e ele próprio reafirmou, ininterruptamente, a cadeia de lealdades que os prendia aos mais poderosos (FRANCO, 1997, p. 111).

Ao afirmar que estes dominados não percebiam o contexto de domínio na qual estavam circunscritos e ao considerar que estes não eram “essenciais nem à estrutura de poder nem à estrutura econômica” (FRANCO, 1997, p. 111), Franco estabelece um pré-julgamento dessa camada social em relação às reivindicações políticas e sociais e afirma que estes só conseguiriam escapar das amarras da dominação através de uma ação individualizada, marcada pelo enriquecimento para ascender socialmente.

Para a autora, o caráter de contestação e conflito “coletivo” é esvaziado pelas disputas no plano “individual”. Se por um lado estes homens livres eram desprovidos de influências exteriores, tendo sua dependência suportada como benefício recebido com gratidão, Franco conclui que

As condições de sua sujeição advieram por justamente por ser quase nada na sociedade e exatamente esse vazio não poderia fornecer-lhe uma referência a partir da qual se organizasse para romper as travas que os prendiam e para constituir um mundo seu. Apenas episodicamente, como nos movimentos messiânicos, abriu-se para ele a possibilidade de desvendar o mundo do ponto de vista das mudanças que nele pretendia realizar (FRANCO, 1997, p. 112-113).

Diluído o caráter coletivo de organização e a reclamação diante do mundo injusto no qual estes homens livres e pobres se submetiam, a autora demarca claramente sua visão ao apresentar algumas práticas individuais, mas, sancionada pelos padrões do grupo como a astúcia e a malícia, vistos como vagabundos e desordeiros, tidos sempre como pouco confiáveis. Desta forma retoma à sua hipótese principal no que concerne a característica violenta intrínseca desta população. Assim a análise da autora, acaba vinculando este segmento à violência, criminalidade e marginalidade.

Não queremos enveredar para um olhar romantizado sobre esta população da qual nega a existência da violência como elemento constituinte da mesma, mas devemos relativizar a importância dada por Franco (1997) sobre este elemento para esta população.

De acordo com Palacios, a crítica que é feita sobre a vinculação desses livres pobres com a violência abordada no trabalho de Franco dar-se pelo tipo de fonte escolhida e privilegiada pela pesquisa, ou seja, a violência individual certamente foi evidenciada por causa da natureza da documentação dos processos-crimes. Isto não retira a importância e nem se opõe às conclusões de Franco, desde que se atentem as especificidades do caso estudado. O que sugere o autor é que, o trabalho de Franco limita o alcance de análise aos indivíduos e se afasta da análise “com relação a estudos que procuram discutir os espaços da representação coletiva dos pobres livres rurais na sociedade dos séculos dezoito e dezenove” (PALACIOS, 1993, p. 49).

Percebendo a importância da obra de Maria Sylvia de Carvalho Franco para o entendimento dos homens livres pobres do século XIX, no que cabe à nossa dissertação, acreditamos que os elementos integradores do sistema social vivido pelos rebeldes-devotos do Rodeador, cabem no conceito de relações comunitárias, sugerido pela autora.

Desta obra clássica, ponderamos apenas a questão da violência como sendo intrínseca ou natural desta população, ainda por cima se considerarmos que a Cidade do Paraíso Terreal

é fruto da organização e elaboração de um espaço de representação coletiva que integra os diversos elementos do sistema social da população de homens e mulheres livres pobres do século XIX.

Ancoramos em Palacios para afirmar que, a problemática dos pobres livres do campo foi um *resultado de um processo* de confronto com a *plantation* decorridos a partir de meados do XVIII e que a “individualização” deste segmento no século XIX vista por Franco deve ser observada a partir da dramática história de sua subordinação aos interesses da grande unidade escravista de produção, mas “nunca uma determinante estrutural, a-histórica, do sistema” (PALACIOS, 1993, p. 50).

Dentro das correntes historiográficas que examinaram os homens livres pobres do meio rural brasileiro, existe uma grande discussão acerca da utilização do conceito “camponês” para designar este segmento. Discussão de fôlego que não pretendemos nos aprofundar, porém cabe aqui pontuarmos o porquê não utilizaremos esta definição ao olharmos para os homens e mulheres do Rodeador.

Ao afirmar que é cada vez mais comum na historiografia do Brasil colonial a utilização do conceito “campesinato”, “camponês” ou “economia camponesa” para denominar unidades domésticas de produção de gêneros agrícolas que são muitas vezes comercializados, com predomínio do trabalho familiar na produção, nos ensina Gustavo Acioli Lopes que é necessário um cuidado maior para avaliar se tal conceito é pertinente para caracterizar este importante segmento da sociedade colonial⁵⁴. A partir de uma ampla discussão bibliográfica realizada pelo autor, o mesmo chega à conclusão que:

O uso do conceito de campesinato não se coaduna facilmente com as características de uma economia colônia [...] Parece-me que as dificuldades de articular conceitualmente os ‘pequenos produtores livres’ à economia agroexportadora escravista decorrem da própria natureza do objeto. ‘Lavradores’, ‘moradores’, ‘sitiantes’, ‘agregados’, ‘caipiras’ são termos que aparecem na documentação pertinente ao período colonial que talvez reflitam, relações distintas entre cada um

⁵⁴ LOPES, Gustavo Acioli. O saco de batatas colonial? Considerações sobre o uso do conceito de campesinato na historiografia do Brasil colônia. **Clio – Revista de Pesquisa Histórica (UFPE)**, Recife, n. 29. v. 1, 2011. Ver debate: Outros elementos que caracterizam esse segmento estão vinculados à comercialização da produção doméstica, sedo esta uma combinação entre produção de subsistência e outra comercial, sua inclusão no mercado dar-se através de intermediários: oficiais do Estado, cobradores de impostos, mercadores e grandes senhores de terra. / O que caracterizaria o campesinato: predomínio de uma mão de obra doméstica/familiar; Combinação de produção de subsistência e outra comercial; Relação com a sociedade “externa” dar-se por intermediários; Vigência de uma vida comunitária marcada por relações horizontais. Porém se pergunta o autor, o que faltaria para enquadrar essa população no conceito de campesinato? Ele afirma: “Além dessas características acima citadas, o que compõe o campesinato é sobretudo, “uma mentalidade diversa no que diz respeito à orientação da atividade produtiva”. Uma unidade de consumo e produção, na qual a segunda está subordinada à primeira” (Lopes, 2011: 9) Ou seja, é para a satisfação das necessidades familiares imediatas que se orienta a produção camponesa e não para a acumulação de renda e geração de lucros.

daqueles segmentos de produção em pequena escala e a economia de plantation colonial (LOPES, 2011, p. 15).

No mesmo caminho desta conclusão, optamos por seguir os passos de Vera Lúcia Ferlini que evita o uso do conceito campesinato para definir este segmento populacional e prefere designá-los como “livres pobres” ou “pequenos produtores não escravistas”. (FERLINI, 2010 *apud* LOPES, 2011, p. 7).

O objetivo desta explicação foi balizarmos historicamente o período aqui retratado como fruto da Crise do Antigo Regime, dentro de um quadro movediço que abalava a Capitania de Pernambuco no século XIX. Tentamos apresentar de forma concisa os antagonismos, inquietações e os descontentamentos sentidos pela população livre e pobre desta região e também ponderarmos sobre as diversas formas de percepção, organização e ação política e social marcadamente pelas sedições. Para fins teóricos e metodológicos delineamos dois dos principais debates historiográficos acerca desta população e nos posicionamos sobre os termos que iremos utilizá-los para designar a massa de despossuídos do final do período colonial, pontualmente aqueles que participaram da Revolta da Pedra Encantada do Rodeador em 1820.

3.3 Ofensivas do Estado Colonial e a expropriação dos Homens Livres Pobres

Para compreendermos mais profundamente o desenvolvimento do “Percorso Social” que fundamenta e gera como fruto a revolta da Serra do Rodeador em 1820, devemos olhar para a constituição e trajetória histórica do segmento populacional dos homens livres e pobres em Pernambuco entre os séculos XVIII e XIX. A análise aqui sugerida está amplamente alicerçada nas pesquisas de Guillermo Palacios⁵⁵ que periodiza a história destes cultivadores livres pobres no Nordeste oriental⁵⁶, entre 1700 a 1875⁵⁷.

⁵⁵ PALACIOS, Guillermo. **Campesinato e escravidão no Brasil**: agricultores livres e pobres na Capitania Geral de Pernambuco (1700-1817). Brasília: Editora UnB, 2004. _____. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875 In: WELCH, Clifford Andrews, *et al.* (org.). **Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas**, v.1. São Paulo, Ed. UNIESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

⁵⁶ Nordeste Oriental: “As observações contidas neste estudo fazem referência aos territórios incluídos no conjunto da Capitania [de Pernambuco] e, especialmente, à sua faixa oriental, aqui chamada de Nordeste Oriental” (PALACIOS, 2004, p. 15).

⁵⁷ Segundo o autor, é no início do século XVIII que está população vai aparecer nas fontes regionais como grupos diferenciados e identificados como uma coletividade marcada por características próprias. Esta trajetória segue o transcorrer de 175 anos, equivalendo em 1875 a resolução do problema de transição do escravismo ao trabalho livre no nordeste do Brasil (PALACIOS 1987 In Welch [et al.], 2009, p. 148).

Ao balizar historicamente o nascimento, expansão e expropriação deste segmento populacional, o autor aponta primeiramente para as condições do surgimento do segmento “camponês” na sociedade escravista nas primeiras décadas do século XVIII, percebido como uma coletividade distinta de outros segmentos e marcada por características próprias ligadas ao isolamento, pobreza, agricultura de subsistência e liberdade.

O segundo momento se apresenta na incorporação formal e expansão deste segmento no Nordeste Oriental a partir do cultivo e plantio da mandioca, do tabaco e do algodão, realizado direta e indiretamente pelos agentes do governo da Capitania Geral na metade do XVIII.

Por último, o autor aponta o nítido caráter de expropriação e diferenciação social dos agricultores pobres e livres a partir de 1780, que foi determinada por uma violenta ofensiva do Estado colonial alicerçada em um tripé de instrumentos expropriatórios que visava cercear a liberdade, autonomia e os direitos tradicionais dos homens e mulheres livres pobres do nordeste brasileiro (PALACIOS 1987 In Welch *et al*, 2009; PALACIOS, 2004).

O intuito desta dissertação não é percorrer detalhadamente este longo e conflituoso processo de luta entre o Estado colonial, a *plantation* e os livres pobres, já muito bem trabalhados por Palacios. Cabe aqui evidenciarmos sinteticamente como o nascimento e expansão deste segmento tomou forma e nos atentarmos mais especificamente no caráter expropriatório sofrido por esta população, pois acreditamos como o autor, que a “revolta da serra do Rodeador em 1820 é um resultado da desagregação da sociedade camponesa nordestina nas décadas precedentes” (PALACIOS, 2002, p. 74-75).

Sendo os rebeldes-devotos

uma minúscula fração de uma extensa camada de camponeses pobres que se afastaram das áreas sob controle direto do Estado e se reunificaram com outros segmentos de cultivadores livres nos confins da zona escravista açucareira, perseguidos pelas campanhas promovidas contra eles pelo Estado colonial e pela crescente expansão das *plantations* escravistas nas últimas décadas do século XVIII e primeiros anos do século XIX (PALACIOS, 2002, p. 75-76).

Cabe apresentar sinteticamente os dois primeiros “momentos” selecionados por Palacios, no que tange o surgimento e a expansão deste seguimento, na tentativa de aprofundar a problemática sofrida por estes lavradores pobres e livres que compõe o que o autor chama de um tripé de instrumentos expropriatórios, composto pela proibição terminante de que os pobres livres plantassem algodão; a “apropriação” formal, por parte da Coroa, de todas as terras de mata virgem de Alagoas ao Ceará e o recrutamento militar dirigido preferencialmente contra os distritos camponeses. Devemos ter em mente que este processo

marcado pela periodização de Palacios dever ser observado dentro de um quadro mais amplo da conjuntura política e social do Nordeste da qual apresentamos as perturbações e as insatisfações sentidas pelos homens e mulheres pobres e livres ao longo do XVIII e XIX.

O primeiro período elencado por Guillermo Palacios para evidenciar o desenvolvimento constitutivo ou “originário” de comunidades de cultivadores pobres e livres apresenta-se entre 1700 a 1760 através da conversão destes, em plantadores de cultura de subsistência. Marcada pela crise da *plantation* do Nordeste Oriental, concomitantemente à crise de oferta de mão de obra escrava relacionada à corrida às minas do Centro-Oeste do Brasil, esta nova conjuntura demarcou os cultivadores pobres e livres, agora organizados e dinamizados através do comércio com os comissários volantes e acabaram por ampliar sua produção de alimentos e convertem-se também em produtores de tabaco. O banimento dos intermediários/contrabandistas volantes na década de 1750 reduziu drasticamente o ritmo de expansão da agricultura dos pobres livres e marca o principal efeito, para as autoridades coloniais, da suspensão do cultivo do tabaco: “dezenas de milhares de homens e mulheres pobres livres ‘ociosos’, isto é, ocupados apenas com o plantio da sua própria subsistência” (PALACIOS, 1987, *apud* Welch *et al*, 2009, p. 150-153).

Acredita Palacios que estes cultivadores formavam durante quase todo o século XVIII comunidades coesas, autônomas e livres, independentes da *plantation* escravista e caracterizada pela omissão do Estado em tudo quanto lhe dizia respeito. Defende o autor que são abundantes os indícios da expansão do campesinato livre no Nordeste oriental principalmente impulsionadas pela demanda de algodão proveniente do mercado mundial.

Segundo o autor, a partir do crescimento espacial e numérico deste segmento junto com a vinculação destes com o setor agroexportador e as necessidades determinantes do mercado interatlântico, “parece ter sido de tal maneira alarmante para a engenharia socioeconômica predominante que, combinada com a recuperação das unidades escravistas no fim do período [e da consolidação da *plantation*]” teria determinado uma “violenta reação anticamponesa por parte do Estado” (PALACIOS, 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 156).

A ofensiva do Estado colonial objetivando a expropriação dos cultivadores pobres e livres estava alicerçada num tripé de instrumentos expropriatórios que demarcaram a proibição terminante de que os pobres livres plantassem algodão; a “apropriação” formal, por parte da Coroa, de todas as terras de mata virgem de Alagoas ao Ceará, o recrutamento militar dirigido preferencialmente contra os distritos camponeses (PALACIOS, 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 156).

Fruto deste tripé expropriatório, a sociedade do Rodeador, composta por homens e mulheres livres e pobres, resistiram ativamente a esse conjunto de medidas subordinadas à metrópole, migrando para o interior (Sertão/Agreste), onde reestabeleceram suas normas de vida social e econômica num crescente antagonismo para com a Coroa em um nítido movimento de resistência e salvaguarda de sua liberdade e autonomia (PALACIOS, 2002).

Demarcando o primeiro momento da ofensiva do Estado colonial, por volta de 1776 o governo colonial, com o apoio da Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba (CGCPP), dá início de forma esquematizada e oficial uma campanha de incentivo à produção algodoeira, direcionada principalmente aos produtores familiares e voltadas à economia exportadora da colônia. Por mais que aparentemente contrária aos interesses dominantes ao que se refere ao tráfico de mão de obra africana, tal medida demonstra as “amplas reformas promovidas pelo Marquês de Pombal, principalmente no que se refere a estimular mercados alternativos de mão de obra” e teve por objetivo a utilização destes mercados alternativos por parte do Estado para o controle desta população “ociosa” e “indolente” (PALACIOS, 2004, p. 132-133).

Junto a outros fatores, percebe-se nesse processo o desenvolvimento de uma aguda crise alimentar na Capitania, motivada “pela combinação danosa da retirada do mercado dos excedentes da produção de alimentos dos agricultores pobres e livres [...] com a retração do plantio de gêneros de primeira necessidade nas terras marginais das plantações escravistas”. Junto a isso, o fator principal da crise deve ser observada a partir da “difusão do algodão nos distritos camponeses do litoral e do interior próximo a Capitania Geral de Pernambuco”, claramente percebido pelo governador pernambucano Thomas José de Mello (1787-1798) que teve que enfrentar a crise afirmando que “A ruína da plantação de mandioca nesta Capitania é da mesma data que a introdução da cultura do algodão” (PALACIOS, 2004, p. 139).

Diante da crise alimentícia da Capitania nos anos finais do século XVIII, afirma o autor:

a ofensiva governamental contra os plantios de algodão das comunidades de agricultores livres e pobres é, sem dúvida, um dos episódios mais importantes (e mais desconhecidos) da história social agrária do último quarto do século XVIII no Nordeste brasileiro e deu lugar a um processo que teria profundas consequências no século seguinte (PALACIOS, 2004, p. 149).

A proibição e o cerceamento elaborados pelas autoridades governamentais para certas categorias de produtores, principalmente pobres, em relação à sua autonomia e liberdade acerca das suas atividades econômicas, foi claramente demonstrada quando estas autoridades intervieram militarmente na produção de algodão no interior da Capitania.

A partir de 1786 as responsabilidades de disciplinar as atividades produtivas dos pobres no campo deixavam de ser das Câmaras Municipais e transferiam-se para o comandante das armas, o Capitão-Mor de cada freguesia. Ou seja, era o aparato militar que agora iria “impor a todos os agricultores, sem distinção, a obrigatoriedade do cultivo de mandioca e da fabricação de farinha” (PALACIOS, 2004, p. 51-152).

Apontando para outro fator que dificultava a produção e reprodução econômica e social dos agricultores livres e pobres, Palacios vai afirmar que foi elaborada de forma sistemática, como prática institucional sancionada pelo Estado colonial, “o direito dos grandes proprietários de terras supervisionar e controlar a vida social e econômica dos agricultores pobres e livres estabelecidos nas regiões das plantações” (PALACIOS, 2004, p. 154). A partir dessas problemáticas sofridas ao fim do Século XVIII, o autor conclui que: “a repressão direta ao cultivo do algodão nas comunidades de agricultores pobres foi apenas o primeiro instrumento do que viria a ser, nos anos seguintes, um intenso processo de expulsão e expropriação do campesinato regional” (PALACIOS, 2004, p. 158).

O segundo momento da ofensiva do Estado colonial estava relacionado com as formas de resistência dos lavradores pobres perante a primeira investida da Coroa para proibir a produção do algodão. Este movimento de resistência a “grosso modo” ocupou terras que estavam improdutivas em razão da crise e decadência da monocultura e se ampliou em fator da seca de 1790 a 1793 que deve ter contribuído para o processo de ocupação das matas virgens do litoral nordestino pelos antigos agricultores de algodão pobres e livres (PALACIOS, 2004, p. 299-309).

A partir desta ocupação clandestina, tornou-se cada vez mais claro para o governo português da urgência de encontrar fórmulas para frear este processo apresentando-se quase que imediatamente a partir de 1799 um processo político institucional de apropriação por parte da Coroa de áreas muito extensas de florestas tropicais, em um movimento de “*enclousure*” que incorporou formalmente “milhares de quilômetros quadrados das melhores terras ainda disponíveis e nas quais ao longo dos últimos quarenta anos, tinham se estabelecidos inumeráveis núcleos de cultivadores pobres livres” (PALACIOS 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 158).

A apropriação formal de todas as matas e florestas atlânticas e a dos rios que chegassem ao mar do Nordeste oriental era justificada pela necessidade estratégica da Coroa portuguesa no que tange o seu desenvolvimento e capacidade bélica do Estado colonial. Destas regiões florestais saíam a matéria prima necessária para o aparelhamento das frotas de guerra do Império. “Portugal necessitava tanto de navios quanto de recrutas para jogar suas

últimas cartadas nos lances finais da luta pela hegemonia no mercado mundial” (PALACIOS 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 160).

Ao operar essa expropriação, reclamada pela extensiva monocultura açucareira e perpetrada pelo Estado Colonial, milhares de homens e mulheres livres pobres foram expulsos sem explicações das terras que exploravam, desencadeando a completa desintegração da sociedade camponesa do nordeste oriental (PALACIOS, 2004, p. 311).

Ao observarmos o terceiro momento da ofensiva do Estado Colonial contra os segmentos dos lavradores livres pobres, temos que atentar para o recrutamento militar forçado como um princípio de poder do Estado monárquico no Antigo Regime. É consenso para todos aqueles que estudam o período retratado que, um dos fatores que mais assolou a vida da população livre pobre do Nordeste brasileiro entre os séculos XVIII e XIX foi sem dúvida o enquadramento militar compulsório da população masculina.

Todos os homens entre 15 a 65 anos que não fossem inválidos não escapavam do sistema que estava intimamente relacionado na oposição entre liberdade e escravidão, pobreza e opulência, autonomia e subordinação. Desta forma, o enquadramento militar atingia na maioria dos casos a população pobre, livre, principalmente pequenos agricultores autônomos que agora eram impelidos à sujeição das autoridades. Na prática, o sistema de recrutamento consistiu numa estratégia de coerção social, configurando-se em um mecanismo enérgico com o objetivo de afastar a população de homens livres pobres de seus intentos, ações sediciosas e do ócio, além de torná-los útil ao Estado (COSTA, 1995, p. 127-129).

De acordo com Palacios, a militarização elaborada pelo Estado Português, marcadamente composta por um “exército camponês” nem sempre foi excludente e problemática àquela população. Segundo consta, havia mesmo que deficitário, um arranjo harmônico entre as funções militares e as práticas camponesas dos recrutas, compatibilizando as etapas do calendário agrícola dos livres pobres com a programação dos exercícios militares. Porém, afirma o autor que foi a partir da segunda metade do século XVIII que a integração de grupos camponeses ao exército “já dava claros sinais de deterioração [...] principalmente em razão do aumento das exigências militares” (PALACIOS, 2004, p. 178-179). Ao interferir de forma negativa nas tarefas produtivas e no nível de subsistência familiar, conclui o autor: “Era, claramente, o início da resistência dos camponeses pernambucanos ao recrutamento militar [...] a partir deste momento, e cada vez mais, recrutamento e revolta caminharam lado a lado” (PALACIOS, 2004, p. 180).

A partir da década de 1770 até os anos vinte do século XIX, diversas campanhas de recrutamento militar tomaram forma na Capitania pernambucana dirigidas aos distritos de

agricultores livres pobres. De fato, as alterações introduzidas pela ofensiva colonial sobre esta população desde o início do XIX, já haviam produzido uma “camada de desocupados, expropriados, desertores, delinquentes e vagabundos, que agora se tornavam alvo predileto das campanhas de recrutamento”, com o objetivo de disciplinar e controlar socialmente aquele segmento (PALACIOS, 2004, p. 210). Afirma Denis Bernardes (2011 *apud* DANTAS, 2011, p. 77), “a documentação oficial da segunda metade do século XVIII registra dezenas e dezenas de conselhos militares para julgar crimes de deserção ou de insubordinação”.

Fica evidente que:

A tirania, a opressão e a parcialidade criavam um ambiente de desespero para a população. E esta situação não representava uma novidade. Sempre que se desencadeava uma operação de recrutamento, os mesmos fatos se repetiam. De um lado a administração portuguesa utilizando todos os meios para conseguir reforçar o contingente das tropas. De outro a população valendo-se também dos mais variados expedientes para livrar-se da operação compulsória. Estabelecia-se então, um clima de luta aberta entre o aparelho repressivo e os outros setores da sociedade (LEITE, 1988, p. 157).

A própria estrutura geral do sistema militar colonial pode nos dar a clara ideia de como era a vida de um miliciano na caserna: a forma miserável e insalubre em que viviam os quartéis militares do período, além do baixo soldo pago, onde a ração não era suficiente para todos e de baixa qualidade, sem falar da rígida disciplina e dos castigos físicos sofridos pela soldadesca.

Desta maneira era comum percebermos as diferenças sociais contidas no próprio recrutamento, segundo Glacyra Leite (1988, p. 168) “os filhos dos senhores de engenho, rendeiros, grandes lavradores de algodão, cana e roças deviam merecer a devida contemplação para não serem incluídos no recrutamento”.

Desta forma, quando eram recrutados os que tinham alguma posse, pagavam aos mais pobres para substituí-los, isto quando, os elementos das classes dominantes locais não eram contemplados com a concessão de postos de destaque dentro do aparato militar, acentuando assim, laços de subordinação dos trabalhadores livres pobres aos proprietários de terras possuidores dos cargos e chefias militares. Sobre esta estrutura nos ensina Tollenare (1906, p. 119) em suas *Notas Dominicais*⁵⁸:

Os claros dos regimentos de linha são preenchidos por meio de um recrutamento assaz arbitrário; ha poucos alistamentos voluntários, por causa do pequeno soldo (por dia sem ração) e porque um dos castigos impostos aos malfetores é condemnal-os a sentar praça, o que deshonra os corpos e afasta os homens de boa conducta. Alem desta força disponível, todo o paiz está organizado em milicias, tendo por chefes os grandes proprietários. E' o que dá lugar a se encontrar tantos coronéis, majores, capitães e tenentes até nas mais ínfimas tabernas.

⁵⁸ TOLLENARE, L. F. de. **Notas Dominicais**: 1816, 1817, 1818. Recife, 1906.

Para termos um quadro mais nítido do aparato militar da colônia, com seus milicianos, recrutas e o controle destes perante o Estado colonial, apresentamos a seguir o relato do viajante Henry Koster (1816) que narrou uma experiência vivida junto a um Capitão-Mor do interior da província pernambucana, que o convidou para acompanhá-lo na revista ou visita aos seus oficiais. Nessa passagem, o autor apresentou as peculiaridades da estrutura miliciana naquelas paragens:

os Capitães-mores são oficiais de poder considerável têm deveres civis e militares a executar e devem ser escolhidos entre os agricultores mais abastados ou individualmente poderosos nos vários termos, fronteiras ou distritos [...] O conjunto da administração no Brasil é militar. Todos os homens, entre a idade de sessenta e 16 anos, devem ser arrolados entre os soldados de linha, na milícia, ou pertencer às ordenanças.

Segundo a narração, esta autoridade possuía muitos poderes e privilégios, podendo prender e enviar qualquer pessoa ao magistrado civil da vila mais próxima, diante desta arbitrariedade, continua o viajante:

Os abusos nesse exercício de capitão-mor são inúmeros, e as classes baixas de pessoas livres são oprimidas por esses grandes homens e seus subalternos. Os camponeses são mandados longe, sem a menor relação com o serviço público, e, por léguas e léguas, esses pobres homens são obrigados a deixar seu trabalho, sob pretexto de levar mensagens particulares do seu chefe, seus capitães, ou de seus tenentes, sem qualquer remuneração [...] Fui, várias vezes, testemunha, ouvindo, de camponeses de toda parte, queixas. é uma injustiça pesadíssima. nada irrita mais um camponês do que a certeza de perder seu tempo e trabalho num serviço que não foi solicitado pelo seu soberano.

Não é de se surpreender que um dos grandes problemas enfrentado pelo Estado fossem as deserções e fugas desses recrutas. Fugiam do alistamento e do próprio serviço militar, como se fuge de uma condenação injusta e arbitrária, pois, quando fugiam, se convertiam em desertores e fora-da-lei. Portanto, procuraram ajuda com outros transgressores como eles. De acordo com Leite (1988, p. 160), “À violência do recrutamento contrapunha-se, pois, a deserção. Fugindo do recrutamento os indivíduos, impedidos do exercício de suas atividades, eram obrigados a uma clandestinidade involuntária”.

Desta maneira, não seria diferente o contexto social e político que permeou a formação e o desenvolvimento da Cidade do Paraíso Terreal na Serra do Rodeador. Segundo Nelson Barbalho, na data de 1814 o governo da capitania encaminha ofício à câmara municipal de Santo Antônio, exigindo outra campanha de recrutamento forçada, remessa urgente para a força miliciana aquartelada no Recife, escolhidos nas povoações das freguesias de São José dos Bezerros, inclusive Caruaru e Bonito (BARBALHO, 1983, p. 150).

Outra campanha de recrutamento militar forçado realizada em 1817 foi uma das estratégias usadas pelo então governador da capitania de Pernambuco, logo no momento em que assume o posto objetivou organizar um plano de milícias para a capitania arregimentando desta forma uma parcela significativa, dos homens livres e pobres para os quartéis do Recife e imediações. Tal estratégia foi vilipendiada pela forte oposição que o próprio Rego Barreto encontrou ao chegar a Pernambuco, seu Plano de Milícias foi criticado usando o argumento de que “por causa dele a terra ficava inculta [...] que a província estava reduzida a miséria e ameaçada de uma fome extrema” (BARRETO, 1822, p. 13-14).

Como dito anteriormente, as campanhas de recrutamento acabavam por caminhar lado a lado com as revoltas contra as mesmas. É nesse contexto que podemos perceber junto à documentação que nas duas primeiras décadas do XIX e principalmente depois de 1817 a Serra do Rodeador começou a tornar-se abrigo para os desertores das tropas milicianas, como evidencia o principal opositor à Rego Barreto, o Desembargador e Ouvidor Geral Antério Jozé da Maia e Silva que teceu reflexões a respeito do movimento ocorrido naquele lugar.

alguns milicianos dos batalhoens visinhos, ressentidos pela austeridade de seus Commandantes, e costumados a indanisar se da sua pobreza pela sua liberdade, deixarão as Bandeiras, e procurarão aquelle sítio como um asilo. Achando excelente agoa, um terreno fértil paa manter suas famílias, e uma sociedade ao parecer virtuosa, que lhes proporcionava segurança julgarão sem duvida ter achado uma terra semelhante à da promessa (fl 132v-133).

Por isso, um dos principais motivos pelo qual a rebelião do Rodeador foi alvo do governador Luiz do Rego Barreto que ordenou seu extermínio, é que ali se encontravam um crescente agrupamento de desertores e evadidos do sistema militar.

Observa que naquela Irmandade os rebeldes-devotos encontravam uma perfeita identidade de propósitos, pois com a chegada de D. Sebastião e seu exército diante da pedra encantada, “*não havião haver nem castigos, nem vexames*” (fl 43v), também “*não haveria mais milicianos, nem soldados de Primeira Linha, e que tudo se havia acabar em eles saindo daquele sítio*” (fl. 39v). Naquele arraial, o próprio líder da Irmandade, Silvestre José dos Santos era um desertor das fileiras reais.

Um morador abastado daquela região ao depor sobre aquele ajuntamento afirmou ser público:

que á tempo se juntão no dito Oratorio, quase todas as noites, certos homens, que residem por aquellas vizinhanças, humarramxados de mais tempo, outros de menos, quase todos Milicianos, que para alli forão, indo sedusidos por outros, e para se livrarem do Serviço, e hé igualmente publico, que fazião hum corpo, que se deffendião mutuamente para não serem presos, mas que não sabe as circunstancias particulares deste ajuntamento (fl 75).

Desta maneira, infere-se que para a constituição da Irmandade, sua estrutura de ritual com marchas e exercícios militares e, até os propósitos e demandas do grupo, estão intimamente ligados à afluência desses desertores para aquelas paragens.

Tal situação marca a hipótese elaborada por Glacyra Lazarri Leite, de que a situação de instabilidade vivida na província pernambucana a partir dos recrutamentos que procediam das autoridades portuguesas deve ser considerada um sintoma da existência de uma crise nas relações metrópole-colônia, ou seja, a crise do Sistema Colonial (LEITE, 1988, p. 161).

Flávio Cabral (2004, p. 46-47) ao olhar para o movimento do Rodeador apontou que esta sedição é fruto do problema da deserção que sinalizava uma ruptura com os laços de sujeição que ligavam esses homens ao rei. Diferente é o apontamento de Jacqueline Hermann, pois para ela, a “relação direta entre o descontentamento das milícias e a reação de insubordinação que se seguiu no caso do Rodeador”, deve ser considerada para a compreensão da expectativa de criação de um paraíso à parte, mas não como uma ruptura completa entre o rei e seus súditos, acentuando o caráter reformista do movimento (HERMANN, 2005, p. 439-441).

Acreditamos que a história dos homens livres pobres do Nordeste brasileiro entre o século XVIII e XIX e a própria revolta do Rodeador deve ser percebida como imersa em realidades materiais, que pertenciam a determinadas tradições culturais e, de muitas maneiras, elaboravam projetos de futuro. Ou seja, ao examinar com mais cuidado os desertores que fugiam para o Rodeador devemos ter em mente que estas realidades materiais são o contexto social e político de expropriação sofrido por esta população. As determinações culturais compõem patrimônio religioso do sertão e os projetos de futuro elaborados por aqueles rebeldes-devotos visto como própria formação da Cidade do Paraíso Terreal.

Ao enfrentar uma crise que se desenvolvia desde a segunda metade do século XVIII com os recrutamentos forçados, aqueles homens que fugiam do alistamento, mesmo sabendo que automaticamente se transformariam em fora-da-lei, se agruparam de forma isolada a partir de uma identidade de propósitos junto a outros desertores. Assim, de forma organizada constituíram uma Irmandade na qual se perceberam como protagonistas de sua história e ao se afirmarem como grupo coeso, se apoiaram em ferramentas próprias, singulares e originais para a leitura do mundo que os rodeava.

Nesse sentido, os rebeldes-devotos do Rodeador perceberam a partir dessas ferramentas ímpar, a crise em que estavam inseridos e escolheram de forma ativa e propositiva pegar em armas, demarcando um claro movimento dinâmico, não mais

caracterizado pelo isolamento, e constituíram um projeto de futuro em clara oposição àqueles que os subjugavam, sejam as autoridades reais ou os proprietários de terras.

Estes homens e mulheres livres pobres, sertanejos expropriados de suas terras que se organizaram para acabar com um mundo injusto e construir seu próprio paraíso, acabaram morrendo com armas na mão conferindo uma resistência nunca antes vista, acreditando estarem protegidos pelo exército de D. Sebastião e amparados nas ações miraculosas da Santa da Pedra.

3.4 Consequências da problemática de expropriação dos homens livres e pobres

Como apontamos no início dessa discussão, o trabalho de Guillermo Palacios foi a base primordial para entendermos o tripé de instrumentos de expropriação sofridos pelos homens e mulheres livres pobres, principalmente a partir da metade do século XVIII gerando consequências catastróficas para este segmento populacional no século precedente. Marcados pela dominância das *plantations* escravistas e dos seus sistemas de poder político e de controle social sugere o autor que:

Esses sistemas serão constituídos na justa feição das frações de cultivadores pobres que, desarticulados e ‘soltos’, fornecerão os numerosos contingentes de vadios e mercenários – além do ímpeto revoltoso necessário – com os quais desenvolver-se-ão os movimentos armados que constituem o anedotário da formação do Estado nacional no Brasil entre 1810 e 1848 (PALACIOS 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 160).

Assim, partimos do pressuposto que no início dos Setecentos, o segmento populacional de lavradores pobres do Nordeste oriental começou a ser percebido a partir de sua diferenciação social caracterizada pela pobreza, produção de subsistência, isolamento e liberdade. Este momento constituiu-se como o “nascimento” e formação deste grupo.

O segundo momento perpassou pela expansão dos homens livres pobres a partir da incorporação destes à grande lavoura escravista relacionados a produção de subsistência no cultivo da mandioca, do tabaco e do algodão, onde estava direta e indiretamente ligada as autoridades mercantis da Capitania Pernambucana e da própria Coroa portuguesa na metade do século XVIII.

O terceiro momento da periodização histórica deste grupo marca o caráter expropriatório sofrido por eles em relação às forças metropolitanas. Desde a proibição da produção algodoeira, da apropriação das terras cultivadas por esses livres pobres e da investida sobre eles pelo recrutamento militar forçado, percebemos que estes lavradores

pobres foram perseguidos ao longo do século XVIII e início do XIX e tiveram sua liberdade, autonomia e direitos tradicionais cerceados e suprimidos pela força conjunta da intervenção metropolitana e dos interesses da produção latifundiária escravista.

Este longo percurso gerou como consequência para estes homens e mulheres livres pobres o caráter de pauperização e revolta claramente percebida durante todo o século XIX brasileiro. Para Palacios, dois processos se constituíram a partir deste movimento expropriatório: a diferenciação social e o pânico coletivo diante da perda de autonomia e proximidade do Estado. Segundo o autor, pode-se identificar a desagregação deste segmento em três grupos distintos: aqueles que se incorporaram como “agregados” nos latifúndios escravistas, marcados pela sujeição ao proprietário das terras; aqueles que fugiram e se isolaram nos confins da Capitania, buscando assegurar sua liberdade, autonomia e direitos tradicionais e um terceiro grupo majoritário que se formou por comunidades, famílias e indivíduos que resistiram ativamente ao conjunto de medidas subordinadas do Estado. Estes migraram para o interior (agreste/sertão), onde reestabeleceram suas normas de vida social e econômica num crescente antagonismo para com o Estado e, em um nítido movimento de resistência e salvaguarda de sua liberdade e autonomia. Palacios afirma que, deste grupo majoritário saíram os movimentos ditos “messiânicos” do período (PALACIOS 1987, *apud* WELCH *et al*, 2009, p. 161).

Deste modo, o processo de ofensiva do Estado sobre esta população trouxe como sua consequência o medo do cativo, da perda da liberdade, da pobreza e da restrição à sua autonomia, motivando frequentes rebeldias e espalhando tensões e desconfianças com relação ao Estado e às suas instituições. A própria figura do Rei como legitimadora da proteção entre estes livres pobres acabou por também ser questionada⁵⁹.

Segundo Palacios:

Neste sentido, não é de todo descabido pensar que, para os cultivadores pobres livres do Nordeste oriental, o advento do Estado nacional, o processo de ‘independência’ e de constituição de uma nação política e administrativamente autônoma, foi um retrocesso, já que marcado pela estruturação de mecanismos crescentes destinados a restringir-lhes a liberdade (PALACIOS, 1987, *In* WELCH *et al*, 2009, p. 167).

Fruto e consequência de um contexto estrutural de Crise do Antigo Regime, da conjuntura social e política pernambucana e das ações de ataques expropriatórios do Estado

⁵⁹ Palacios vai sugerir que o surgimento e expansão do movimento da Serra do Rodeador em 1820 é fruto direto desta ofensiva, segundo ele: “o sentimento de confusão e desassossego que deve ter se instalado em diversos distritos camponeses diante do que os cultivadores pobres livres percebiam como uma guerra contra El Rei, tradicionalmente reverenciado como a última instância protetora em sociedades agrárias (PALACIOS 1987, *In* WELCH *et al*, 2009, p. 167).

Colonial sobre a população de homens e mulheres livres pobres do Nordeste brasileiro na transição do século XVIII ao XIX, estes indivíduos pauperizados utilizaram a revolta no intuito de encontrar respostas políticas para a superação desta crise.

Ao olharmos de forma atenta para os estopins rebeldes livres pobres, percebendo sua condição social, identificando cuidadosamente as novas formas de sociabilidade elaborada por eles, podemos nos aproximar do caráter que ordena e dá sentido a dimensão histórica destes movimentos, constituindo a ideia de liberdade entendida por estes homens e mulheres. Se estes movimentos rebeldes são marcadamente contraditórios é porque são frutos de múltiplas determinações que demarcavam os limites de suas ações políticas e de seus projetos de futuro.

É a partir das revoltas, motins, rebeliões e revoluções que devemos entender o processo de ação efetiva e organizada elaborada por estes homens e mulheres livres e pobres no século XIX. Produto do seu contexto histórico, imerso em realidades materiais e limitados por determinadas tradições culturais, devemos tentar desvendar o sentido de liberdade para estes homens e compreender como eles, de muitas maneiras, elaboravam suas concepções de futuro.

Para tanto, cabe aqui apresentarmos uma importante questão acerca do esquecimento voluntário da historiografia tradicional no que tange as revoltas realizadas ao longo de todo o século XIX por estes homens livres pobres. Esta amnésia historiográfica deve ser percebida pelo fato da incompreensão ou contradições expressas pela própria característica destes revoltosos.

No caso da Serra do Rodeador, especificamente, acreditamos que a marginalização da historiografia concerne ao fato da incompreensão e contradição inerente aos anseios dos homens livres, a seus singulares instrumentos de leitura do mundo, e a própria forma e método de luta e reivindicação intimamente ligada ao seu patrimônio religioso e ao universo simbólico, percebido falsamente como “fanatismo religioso”.

3.5 As Revoltas, motins e rebeliões do século XIX

É por meio do documento que o historiador escreve e conta a História. Para entendermos a História é necessários termos em mente quem foi que produziu estes documentos, como ele foi produzido e qual a sua utilização pelo poder. O documento é antes de tudo o resultado de uma montagem consciente ou não da história e da sociedade que os produziu. Ter tal ciência sobre o documento é entender que o mesmo, como afirma Le Goff (1990) é um monumento.

Diante deste pressuposto os historiadores analisam o documento por meio de sua própria visão ideológica de mundo. Ao aproximarmos nosso prisma de visão sob a historiografia brasileira referente às revoltas do século XIX nos deparamos com o intuito consciente de formulação histórica baseada numa visão elitista. Esta historiografia mostra uma construção bem delineada dos protagonistas históricos da nação brasileira, renegando ao nada o resto da população que no dizer de, assistira bestializado, atônito, aos acontecimentos, sem entender o que se passava.

Essa construção reduzia a participação da população nos movimentos sociais, que na maioria das vezes, quando percebidas, eram estereotipadas como sendo “turbas” inconsequentes, clientela das elites ou fanáticos religiosos alheios à conjuntura política em que estavam inseridos.

Essa historiografia segue os passos do “fardo dos Bacharéis” de Gonçalves de Magalhães⁶⁰, onde creditavam aos intelectuais, administradores, militares e estadistas o fardo de manter unido o Estado, civilizar a sociedade e construir a nação que por hora era inexistente. Eram eles os únicos responsáveis por deliberarem demandas de mudanças para a construção progressiva do Estado Brasileiro, segundo os bacharéis, o sentido da modernização era capitaneado e disputado apenas pela elite, sendo ela a protagonista desta modernização.

Nos últimos anos a produção histórica tem apontado para novas linhas de interpretação acerca da participação da população livre e pobre como protagonista dos movimentos sociopolíticos do século XIX, colocando em xeque as antigas visões de dependência e inconsciência das mesmas. Esta nova linha de interpretação traz em sua agenda o debate sobre a heterogeneidade da população Oitocentista, suas próprias demandas e suas formas de cidadania, exercida por meio do conflito aberto ou de estratégias de sobrevivência cotidianas⁶¹.

Diante da necessidade de construção histórica do Estado brasileiro, podemos identificar neste processo uma ampla disputa de diversos grupos pelo reconhecimento e protagonismo que envolveu esta construção. Quem o fundou e como foi fundado, são questões que até hoje perpassam pelos questionamentos de grandes pensadores. A historiografia tradicional sobre o período demonstra claramente o intuito de selecionar, moldar e esculpir uma classe protagonista que através de seus feitos fundaram e afirmaram o

⁶⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe. Memórias da Balaiada. Introdução ao relato de Gonçalves de Magalhães. Novos Estudos. CEBRAP, [s.l.], n. 23, 1989.

⁶¹ Esta discussão está amplamente ancorada nos debates realizados disciplina ministrada por Monica Duarte Dantas no Programa de pós-graduação em História Social da FFLCH-USP e na obra organizada por ela: “Revoltas, motins e revoluções” cursada no período de 25/03/2014 a 24/06/2014.

novo império brasileiro. Esta classe considerada apta a civilizar o que era barbárie, tinha em seu bojo a cultura letrada e os ideais herdados das grandes nações européias, eram eles quem desenhariam a visão da nação brasileira, uma construção lenta e gradual em direção ao progresso.

Com o intuito de reduzir a ação política desses homens livres pobres, a análise realizada sobre os diversos movimentos evidenciava a ação de uma elite brasileira como protagonista das revoltas sociais, relegando às camadas inferiores o papel de massa de manobra, ou seja, aquelas que lutavam por interesses de seus senhores, as elites.

Para justificar tal protagonismo, criavam estereótipos sobre a camada dos homens livres e pobres do século XIX, que baseados no trinômio, instrução, riqueza e cor, esta elite letrada, rica e branca, diluía ao nada a participação política da camada pobre, analfabeta e não branca, evidenciando para si o “fardo” da construção do novo império brasileiro.

Perceber mesmo que rapidamente, como esta historiografia tradicional analisou as ações dos homens livres pobres do período colonial e imperial brasileiro é fundamental para termos noção de como a construção do Estado foi modelada por esses estudiosos. Seleccionamos aqui alguns exemplos destas obras historiográficas que versam sobre o tema⁶², porém é importante frisar que, nosso objetivo não é fazer um amplo debate sobre esta historiografia, nem descartar diante destas obras clássicas sua fundamental importância para a construção da História do Brasil. Cabe aqui apenas, tentar identificar pequenas lacunas que foram deixadas por estes autores, para se possível, poder contribuir com o debate historiográfico sobre o tema.

Ao delinear a emancipação política do Brasil, e as camadas sociais que as compunham, pautado numa visão materialista da História, Caio Prado Junior em sua obra “Evolução política no Brasil”⁶³ toca brevemente, nas formas políticas das camadas populares e justifica seus insucessos diante de suas reivindicações. Fazendo uma análise representava as classes abastadas aos democratas radicais, o autor apresenta de forma bem rasa e sintética suas ponderações acerca das camadas inferiores do século XIX.

Segundo ele, as posições das classes pobres nas lutas por suas demandas existiam, porém lhes faltavam condições objetivas necessárias para a realização das reformas como

⁶² É bem considerável a quantidade de trabalhos que acabam tocando na problemática destes homens livres pobres e em suas revoltas e revoluções. Dentre as obras debatidas na disciplina acima referida, podemos encontrar na Ementa da disciplina uma vasta bibliografia a respeito do tema.

⁶³ PRADO JUNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil. Colônia e Império**. 15 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

transformação social e projetos de divisão igualitária de toda a riqueza. Caracterizando sua ação política como vaga e abstrata, sem se apoiarem numa sólida base econômica e social, o autor acaba por concluir que eram “aspirações confusas, muito mais destruidoras que construtivas”.

Ainda de acordo com Prado Jr, estas correntes populares acabam por colocar-se simplesmente “a reboque das classes abastadas que delas se servem na luta comum contra a reação recolonizadora”. Sem um programa definido, apenas com ideias abstratas sobre “liberdade” e “democracia”, faltando-lhes compreensão nítida do processo social, estavam estas manifestações políticas, das camadas populares, destinadas ao fracasso diante de suas demandas (PRADO JUNIOR, 1986, p. 59-60).

Mesmo quando alguns historiadores se ocupam em suas agendas e trabalhos em analisar de forma mais íntima o desenvolvimento de revoltas que abalaram os períodos Colonial e Imperial brasileiro acabavam por concordar com o ponto de vista colocado por Prado Jr, quando dissertam e tentam justificar as formas contraditórias das reivindicações políticas dessas classes populares. Não podemos negar um largo passo dado por essa historiografia tradicional, que anteriormente com o exemplo dado, apenas tocava sinteticamente na problemática dos “camponeses” ou homens livres pobres do XIX, mantendo no correr de suas produções um esquecimento quase que absoluto sobre as classes populares. O exemplo desta historiografia que debatarei abaixo marca este passo importante para a melhor compreensão deste grupo social e de suas formas de reivindicações.

Na tentativa de escapar de uma análise que evidencia apenas as classes dominantes no que tange os acontecimentos marcantes da História do Brasil, e que acaba por omitir a participação dos movimentos populares neste processo, Manuel Correia de Andrade e Décio Freitas acreditaram ter ampliado o debate acerca da participação política desta população⁶⁴.

Estes autores ao analisarem a Guerra dos Cabanos acabaram por se aproximar do ponto de vista elaborado por Caio Prado Junior, evidenciando e justificando de forma simplista a contradição entre os métodos de contestação e o próprio discurso dos rebeldes. De acordo com Décio Freitas, “os cabanos desenvolvem uma prática em completa contradição com o discurso”. Este segundo pauta-se em defesa da propriedade, da religião católica e que marcaria oposição contra o constitucionalismo, liberalismo e o republicanismo, porém sua

⁶⁴ Consciente da importância da ampliação dos estudos referentes às insurreições e revoltas populares, o Centro de documentação e Estudos de História Brasileira Rodrigo Mello Franco de Andrade, do Instituto de Documentação da Fundação Joaquim Nabuco (CEHIBRA) promoveu, sob a direção de Décio Freitas, em Abril de 1989 no Recife, um seminário comemorativo de sesquicentenário da Guerra dos Cabanos, e que deu fruto à obra organizada por Manuel Correia de Andrade. Ver: ANDRADE, Manuel Correia (org.) **Movimentos Populares no Nordeste no período regencial**. Recife: FUNDAJ, 1989.

prática está galgada no confisco e ocupação das terras que tinham donos, libertam escravos negros, abrigam índios perseguidos e desta forma fazem, segundo o autor, uma prática revolucionária sem ao menos ter consciência disso (FREITAS [s.a.] *apud* ANDRADE, 1989, p. 85-86).

A partir dessa constatação, Freitas justifica o porquê desta contradição, e acredita que os cabanos ao adotarem esse discurso nada mais fizeram do que tomar de empréstimo uma ideologia, um discurso dos seus dominadores. Sobre os revoltosos, conclui o autor, “isso ocorre da sua incapacidade de elaborar uma ideologia própria, condizente com seus interesses específicos” (FREITAS [s.a.] *apud* ANDRADE, 1989, p. 85-86). Com o discurso voltado para o retorno de D. Pedro I e em defesa da monarquia e da Igreja Católica, Décio Freitas caracteriza tais movimentos como sendo utopias retroativas, ou seja, que buscavam a volta de um passado glorioso, cheio de justiça e paz.

Desta forma, esta análise acaba por englobar, tanto os cabanos como os diversos movimentos messiânico-milenares, no limite, a própria Revolta da Serra do Rodeador, como sendo incapazes de criar um projeto político concreto, e desta forma, as massas acabam enveredando para o misticismo e superstições, esfacelando desta maneira o caráter político do movimento (FREITAS [s.a.] *apud* ANDRADE, 1989, p. 87-88, 91).

Manuel Correia de Andrade corrobora com as afirmativas de Décio Freitas, que também justifica de forma estereotipada e reducionista as ações das massas rurais perante suas demandas políticas. Segundo ele, por esta população não possuir uma “formação ideológica” acabavam por acompanhar as reivindicações das elites, e o faziam “diante da tradicional obediência da população pobre aos grandes proprietários”, sua explicação, vinculava-se também com o peso das acusações que a própria Igreja conservadora e comprometida com as elites, incutia no pensamento daquela população pobre.

Diante do exposto, podemos inferir que para os autores, o que faltava em tais movimentos de massa para o completo surgimento da revolução proletária, era a iniciativa da intelectualidade revolucionária, uma ideologia complexa e erudita que visasse uma transformação radical da sociedade. Como ilustra Freitas, “em última análise, a revolução do campo se faz na cidade” (FREITAS [s.a.] *apud* ANDRADE, 1989, p. 91).

Percebe-se claramente que essa linha interpretativa sugere de forma consciente, criar meios de diferenciação ou delimitar fronteiras sociais entre grupos sociais do litoral, como uma sociedade avançada e intelectualizada, e a do sertão como uma comunidade de bárbaros, grupos fanáticos, incivilizados e rústicos. Dessa forma, nega-se a esse agrupamento, quaisquer demonstrações de vontade própria e autonomia (ZALUAR, 1979, p. 147).

Das conclusões elaboradas por esta historiografia tradicional e da crítica feita por Alba Zaluar, podemos estabelecer uma relação com as próprias visões dos folcloristas, estadistas e antropólogos acerca da Revolta do Rodeador, discutidas e comentadas no primeiro capítulo desta dissertação. Sejam ligadas as questões políticas e sociais ou às questões religiosas, os dois tipos de explicações, salvo exceções, acabam por apresentar uma passividade inerente ao homem rural, que quando se apresenta ativo, propositivo, nada mais faz do que se ancorar em superstições e misticismo, ou servir de instrumento a alguma mão hábil, intelectualizada se possível branca e do litoral, para alcançar suas demandas. E até estes anseios e expectativas não escapam do estereótipo e do reducionismo, que os veem apenas como uma “fuga sobrenatural” de uma exploração material, ou então não como anseios próprios ou “originais”, mas fruto de uma “cópia” incompleta, imperfeita e distorcida de um grupo social intelectualizado.

Nova Linha de Interpretação das revoltas populares do século XIX

Com o objetivo de avançar nas discussões sobre a participação da população livre e pobre, como protagonista dos movimentos sociopolíticos do século XIX, nos deparamos com a disciplina de pós-graduação ministrada pela mesma autora do livro “*Revoltas, motins e Revoluções*”. Desto desta nova perspectiva, percebemos uma ampla crítica ao posicionamento da historiografia tradicional, e tem na sua agenda a superação deste posicionamento e a tentativa compreender a variedade e diversidade da população Oitocentista, seus próprios anseios e necessidades, que marcavam suas formas de cidadania, exercida por meio do conflito aberto ou de estratégias de sobrevivência cotidianas.

Os fundamentos elaborados por Mônica Duarte Dantas e pelos autores que compõem seu livro estão alicerçados na necessidade de inversão do foco de análise historiográfica que, ao perceber a participação popular em cada movimento específico, permite entender as aparentes contradições e identificar as expectativas e resoluções dos homens livres pobres e libertos em seu próprio meio social, ressaltando suas experiências cotidianas, sua realidade e problemas (DANTAS, 2011, p. 520).

Segundo ela:

Estes homens se mobilizaram e agiram tendo em vista valores e instrumentos próprios à sua inserção social, mas também se apropriaram de valores e instrumentos novos que estavam sendo constituídos a partir da organização de um regime que se pretendia monárquico, constitucional e representativo (DANTAS, 2011, p. 521).

Para dar conta deste amplo trabalho de investigação acerca da luta social e política destes homens livres pobres do século XIX, acreditamos ser necessário apresentar três dos principais fundamentos elaborados por esta nova linha interpretativa, e que tomamos de empréstimo para olharmos a Revolta da Serra do Rodeador em 1820. Para fins de melhor alicerçar nossa discussão, estabeleceremos, quando necessário, comparações com outras revoltas do XIX discutidas a partir desta mesma linha interpretativa.

Primeiramente, deve-se compreender que parte dos anseios e demandas elaboradas por este grupo rebelde está intimamente vinculada com o contexto sócio-político na qual esta população estava inserida: um sistema de recrutamento militar forçado, um injusto aparato judiciário, envolto a uma exacerbada fiscalidade real e o que Palacios apresenta como o tripé expropriatório sofrido por desta população camponesa⁶⁵. Ao percebermos como algo legítimo a expressão de demandas específicas e a formação de lideranças saídas do próprio meio popular, podemos entender as aparentes contradições quando nos deparamos com as estratégias peculiares de luta e reivindicação dos rebeldes.

Estas estratégias de sobrevivência cotidianas, exercida por meio do conflito aberto ou de estratégias de sobrevivência cotidianas, devem ser percebidas, como segundo fundamento, dentro de um longo processo de aprendizado político, identificando neste percurso, a formação de uma ideia própria da população sobre seus direitos e “garantias do cidadão”, portanto de cidadania. Ancoramo-nos em Marcus Carvalho (2005) para afirmar que, este longo processo de aprendizado político que se apresenta como “vivências de cidadania”, tem na inserção dos homens livres e pobres dentro do serviço militar, sua principal constituição e que representou uma “experiência transformadora” para aquela população. De acordo com Mônica Dantas,

ainda que uma vivência de cidadania que, por não se enquadrar nas expectativas das elites políticas, era de difícil percepção (e compreensão), passando por vezes, como demonstrações de apego a um mundo antigo (em que sequer se poderia colocar a questão de direitos) (DANTAS, 2011, p. 517).

⁶⁵ Tomamos como comparação, neste caso, a Guerra dos Cabanos (1832-1835): recrutamento arbitrário, maus-tratos que sofriam os presos e diferenciação social com base na cor da pele, eram características marcantes que fustigavam esses homens. Por isso, não é de se espantar, como exemplo, que Raimundo Gomes, líder Balaio no Maranhão, junto com seus seguidores apresentassem demandas como, a defesa de uma “elegia da mestiçagem”, ligada a não diferença entre os cidadãos com base na cor, mas também a defesa a abolição dos cargos de prefeito e seus ajudantes, que eram vistos como promotores da opressão sofrida pelos livres e pobres. Ver: ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Sustentar a constituição e a Santa Religião Católica, amar a pátria e o Imperador. Liberalismo popular e o ideário da Balaiada no Maranhão. In: DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revoltas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.

Inseridos neste longo processo de aprendizado político, podemos olhar para estes movimentos rebeldes, que contestaram a ordem vigente e nos atentar para a superposição espacial destes movimentos⁶⁶, que compõem o terceiro fundamento. Quando analisamos a revolta da Serra do Rodeador devemos compreendê-la a partir do seu local de eclosão e das próprias vivências políticas apreendidas e difundidas dentro de um mesmo espaço em que eclodiram outras revoltas. Ou seja, no aspecto macro, a Capitania de Pernambuco foi palco importantíssimo de movimentos que abalaram a ordem estabelecida⁶⁷, e produziram, difundiram e circularam entre os círculos próximos de sociabilidade ou até entre as gerações seguintes, seja entre as elites ou classes populares, vivências políticas importantíssimas, o que Mônica Dantas (2011, p. 519) vai chamar de “acúmulo de experiências de contestação”.

Sabemos da importância de não estabelecermos uma linha do tempo dos movimentos entre estes movimentos, pois não queremos afirmar aqui que a precedência entre os movimentos leve à eclosão dos próximos, de forma linear e sem atentar para as especificidades de cada um. Temos como pilar para esta ideia de superposição espacial, a afirmativa de Dantas: “[pretendemos] questionar até que ponto um aprendizado político da população não se fez concomitantemente à própria formação do Estado brasileiro” (Dantas, 2011, p. 517). No nosso entendimento, cada movimento anterior aqui citado, acabou por deixar frutos de aprendizagem política e que de forma circular atingia das mais diversas formas tanto as camadas das elites quanto as classes populares por todo período colonial e imperial brasileiro.

3.6 Revolta da Serra do Rodeador (1820) como Fruto do Percurso Social

Diante desses três dos fundamentos elaborados por esta nova linha interpretativa, como identificar o papel ativo e consciente dos rebelde-devotos da Cidade do Paraíso Terreal no que tange a percepção legítima de suas demandas inseridas no contexto sócio-político que

⁶⁶ Sabemos do cuidado que devemos ter ao pegar de empréstimo este fundamento. Mônica Dantas vai utilizar esta ideia para perceber uma tendência que permite a compreensão da passagem das rebeliões para as sedições (como enquadrados juridicamente os movimentos da segunda metade do século XIX). Ou seja, para ela, esta superposição pode ser evidenciada nas revoltas populares apenas ao longo do século XIX, junta a própria formação do Estado brasileiro. O que tento evidenciar aqui, quando tomo de empréstimo este fundamento, é a tentativa, mesmo que precária, de olhar para o passado pernambucano do Século XVI ao Século XIX e para as diversas revoltas ocorridas ali e tentar evidenciar como hipótese o mesmo aprendizado político neste espaço sobreposto por estas revoltas, no que tange o entendimento da Serra do Rodeador. Para tanto não me debruçarei sobre todas essas revoltas, mas tentarei apresentar aproximações com a revolta mais próxima temporalmente, a revolução de 1817.

⁶⁷ Guerra contra os Holandeses (1654), Revolta dos Mascates (1710), Guerra dos Bárbaros e Revolução de 1817.

os rodeava, e a partir dele, conseguir perceber o processo de aprendizado político intimamente relacionado com o acúmulo de experiências de contestação adquiridas através da sobreposição espacial das revoltas anteriores. Desta forma, entendera elaboração de suas demandas e a luta por cidadania que corresponde à noção de justiça e direito daqueles sertanejos.

Primeiro ponto a ser evidenciado, na tentativa de perceber como as demandas e reivindicações estavam intimamente ligadas às problemáticas percebidas como crise, é acerca da legitimidade representativa da figura do monarca nos trópicos, ou seja, entre os rebeldes-devotos do Rodeador e quem eles reconheciam como legítimo Rei⁶⁸. Sobre esta problemática da representação real, a historiadora Jacqueline Hermann vai elaborar a hipótese de que os rebeldes do Rodeador “promulgavam, à luz da ordem vigente, modos de desgoverno, na medida em que não aceitavam o seu então representante, D. João VI, substituindo-o pelo Encoberto,” o Rei Dom Sebastião (HERMANN, 2005, p. 430).

Para entender esta singular exigência de substituição de uma liderança régia, através do vínculo de representatividade entre os súditos e seu soberano, Hermann vai atentar para o contexto histórico na qual esta demanda aparece.

Dialogando com Maria Odila Leite da Silva Dias, em sua obra clássica, “A interiorização da metrópole”, que trata sobre a impressão deixada nas diversas camadas sociais em relação ao estabelecimento da Coroa Portuguesa no Brasil em 1808. Ao percorremos o trabalho de Maria Odila Dias sobre o processo de interiorização da metrópole no centro-sul da colônia e seu significado para o resto do território colonial, identificamos em uma de suas discussões, a atração que a imagem do Príncipe Regente teria entre a massa de povos mestiços e desempregados, onde “a corte e o poder real fascinavam-nos como uma verdadeira atração messiânica; era a esperança de socorro de um bom pai que vem curar as feridas dos filhos” (DIAS, 2005, p. 27). Ancorada nesta afirmativa, Hermann vai supor que a “instalação da família real no Brasil tenha contribuído para o ressurgimento de um messianismo régio entre populares, na medida em que a proximidade da monarquia parecia tornar mais concreta a relação entre súditos e o rei” (HERMANN, 2005, p. 442-443).

A partir deste grau de proximidade entre a realeza e seus súditos, Hermann lança mão da ideia da fragilidade da imagem de D. João para defender a sua hipótese. Conjectura a

⁶⁸ Baseamos as considerações acerca deste tópico no artigo elaborado por Jacqueline Hermann sobre a Revolta do Rodeador. A partir dele, iremos apontar algumas lacunas e imprecisões na hipótese levantada pela autora, e tentar aprofundar a discussão proposta. Ver: HERMANN, Jacqueline. Um paraíso a parte: O movimento sebastianista do Rodeador e a conjuntura política pernambucana às vésperas da Independência (1818-1820). In: BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia. **Modos de governar. Ideias e práticas políticas no Império Português (séculos XVI a XIX)**. São Paulo: Alameda, 2005.

autora sobre a personalidade introspectiva do monarca, contribuindo para a construção de uma imagem distante e impopular do rei. Acreditamos na afirmação de Hermann que expressa

que a recusa do rei em exercício pelos líderes do Rodeador possibilita a análise de múltiplas interpretações acerca da relação com o monarca. Pois revela que, este apego e deslumbramento de fato existiu, não se deu de forma esperada, já que traduzia uma opção e uma recusa deliberadas (HERMANN, 2005, p. 443).

Desta forma, quando relembremos a passagem acerca da “*Ley do Encanto*” defendida a unhas e dentes pelos rebeldes-devotos, vemos que sua principal bandeira está alicerçada na ideia “*que ninguém governava sobre elles, só Deos, e El Rey Dom Sebastião, e a Senhora*” (fl 40). Assim, o “*verdadeiro rei*” deveria ser aquele que atendesse as demandas daquela população, apto a estabelecer o pacto necessário entre realeza e seus súditos. Para os rebeldes-devotos, o rei legítimo não era o que assumia o trono nas Cortes do Rio de Janeiro, mas sim, o Rei Encantado do Sertão, “*D. Sebastião Jozé, o Grande Poderoso*” (fl8 e 103).

Seguindo os passos de Hermann e analisando cuidadosamente a documentação primária, fica clara e patente a crença dos sertanejos do Rodeador naquele que eles acreditavam ser o capacitado para exercer a justiça esperada de um verdadeiro monarca. “*El Rey D. Sebastião*” seria a autoridade capaz de cumprir seu papel de mediador da ordem e da justiça, que como vimos, os rebeldes-devotos até propuseram uma negociação preliminar entre o “falso” e o “verdadeiro” rei que poderia ser estabelecida, a fim de evitar a guerra e instaurar a “*pás geral*” (fl 142). No depoimento do rebelde-devoto Antônio Pereira, ao afirmar perante a autoridade que o interrogava “*que fora prezo por dizerem que estavam levantados contra o Nosso Rey*” (fl. 96), prosseguiu depondo que:

O dito Chefe Silvestre sempre dizia a sociedade que quando aquelle Encanto sahisse que era ElRei Dom Sebastião, se havia fazer huma embaixada ao Nosso Soberano [D. João VI], e se este quisesse estar pelo que dizia o encanto tudo estava arrumado, e senão quisesse estar por elle se lhe fazia guerra, e cada hum seguiria o seu direito, e a sociedade havia defender a Ley do Encanto, e isto he de Deos verdadeiro (fl 98v).

Diante da recusa deliberada e da reatualização das regras de um compromisso mútuo entre súditos e monarcas, concordamos e reafirmamos a hipótese de Jacqueline Hermann, porém temos que nos ater a outras características apontadas pela autora para o surgimento desta revolta e que está intimamente ligada ao “*Percurso Social*” da qual estamos abordando.

Para tentar compreender a revolta do Rodeador dentro de um quadro político e econômico da província de Pernambuco no início do século XIX, a autora acaba por utilizar conceitos pré-formulados, que no limite, acabam por pautar-se em determinismos geográficos para tentar compreender o ímpeto daqueles rebeldes. Para isto, a autora segue as ideias

contidas no ensaio de Evaldo Cabral de Mello (2001), que distingue dois pólos regionais opostos ideologicamente em Pernambuco. Segundo Evaldo Cabral, tanto no ponto de vista econômico quanto no social, o comportamento emancipacionista da mata norte, incluindo o “mimoso” agreste pernambucano destoaria em contraste do comportamento reacionário do Sul, que a exemplo, acudiram as tropas monárquicas para o embate contra os revolucionários de 1817.

Simplificadamente, o autor caracteriza esta distinção geográfica pelo surto algodoeiro iniciado na década de 1780 na região norte e encontra a partir deste fator, alternativas para a transição do trabalho escravo para o livre. Enquanto isso, a região sul de Pernambuco se mantinha ainda atrelada à economia canavieira de exportação com mão de obra escrava. Consequentemente, o autor distingue politicamente estas duas regiões, a do Norte e a do Sul, tentando explicar um comportamento revolucionário da primeira em contraste com um pensamento reacionário da segunda.

Diante desta explicação, Hermann atrela diretamente o caráter reivindicatório do Rodeador assemelhando-se à região norte, mas não de uma forma “revolucionária”, pois, percebe a defesa da monarquia que poderia estar vinculado a população do sul da província, mais próxima às tropas alagoanas de 1817, nitidamente defensora dos interesses da Coroa. Desta forma, no nosso entendimento, ela consegue alicerçar sua hipótese ao afirmar que, por mais que a revolta possuísse um caráter de reivindicação, propondo a substituição de sua liderança régia, ao fim e ao cabo ela torna-se “reacionária”, pois não propunha um projeto de dissolução dos laços coloniais como em 1817 ou 1824.

Em última instância a autora acredita que a revolta do Rodeador apenas pode ser entendida como uma luta reformista para a substituição de um monarca pelo outro, reatualizando o vínculo de representatividade entre os súditos e seu soberano. Em conclusão, para a autora, a partir do contexto político e social que os rebeldes estavam inseridos, foi autorizado “a inconfidência e a sublevação não em nome da luta contra a miséria ou a exploração econômica, mas da necessidade de reatualizar e rever as regras de um compromisso mútuo” (HERMANN, 2005, p. 445).

Na Contramão do que Hermann propõe para entender os principais fatores do surgimento da Revolta do Rodeador, acreditamos que, para além de uma explicação simplista e alicerçada em um determinismo geográfico, devemos atentar para todo o Percorso Social que aqui nos propusermos apresentar.

Inseridos na Crise do Antigo Regime, sofrendo um processo de expropriações por parte dos grandes latifúndios e do Estado colonial, estes homens e mulheres rebeldes ao serem

expulsos do litoral se organizaram de outra forma e reivindicaram direitos tradicionais perante novas ações realizadas pela Coroa, muito ligada às problemáticas causadas pela revolução de 1817.

A luta para assimilação dos sertanejos do Rodeador dentro da sociedade envolvente está intimamente relacionada com a questão do suposto “isolamento” daquela Irmandade, e deve ser discutido como ponto fundamental para o entendimento das demandas elaboradas pelos rebeldes-devotos. A partir deste exame propomos aqui, a defesa de que este movimento propunha mudanças e alterações na própria sociedade que os envolvia.

Para entendermos esta questão, temos que percorrer rapidamente quais versões foram impostas acerca do ajuntamento para explicarmos porque que esta Irmandade foi percebida como “classicamente isolada” do resto da sociedade⁶⁹. Quando analisamos no segundo capítulo desta dissertação a obra elaborada por Francisco Pacífico do Amaral em 1974, o autor identifica algumas das versões que surgiram para explicar a revolta do Rodeador. Uma destas versões, que o autor não apresenta quem a elaborou, marca a seguinte ideia: que os homens do Rodeador “ali domiciliados, segregados do resto da sociedade, evitavam ser conhecidos e perseguidos, e que tiravam a sua manutenção da uberidade do solo que lavravam” (AMARAL, 1974, p. 108). Desta versão, que não sabemos de quem se deriva, Guillermo Palacios se ancora para fundamentar sua hipótese de estudo que aponta o Rodeador com “um dos resultados da desagregação da sociedade camponesa nordestina nas décadas precedentes” (PALACIOS, 2002, p. 74-75). Que ela é fruto desta desagregação e expropriação desta população pela Coroa, não temos dúvida, o questionamento é, o quanto isolado esta comunidade se manteve, e o quanto esse isolamento foi preponderante para a suposta *não* assimilação dos rebeldes-devotos com o resto da sociedade?

Ao olharmos para a análise de Dantas a partir dos pressupostos de Palacios, podemos averiguar uma diferenciação radical no exame entre a experiência do Rodeador e o resto das rebeliões ocorridas na primeira metade do XIX. Para ela, o fator preponderante e distintivo do Rodeador foi o seu completo isolamento, pois neste movimento os rebeldes não buscaram assimilação junto à sociedade, nem propunham alterações na própria sociedade em que estavam inseridos. Se comparado a outros movimentos do período, não é difícil reconhecer que alguns deles apresentavam em alguns momentos formas de isolamento, contudo não deixavam de pleitear mudanças na forma de organização da sociedade e legitimar suas

⁶⁹ A questão do isolamento não é apenas evidenciada por quem estudou o movimento da Serra do Rodeador, Maria Isaura Pereira de Queiroz ao estudar diversos movimentos messiânicos milenares, incluindo o Rodeador, aponta para uma característica básica destes movimentos, o caráter de anomia. (QUEIROZ, 1965, p. 296).

demandas por meio de representações e pedidos de mudanças de leis (DANTAS, 2011, p. 527-529).

Diante desta análise, proponho afastar-me da ideia de “completo isolamento” e olhar mais nitidamente para o percurso de desenvolvimento e organização da Irmandade do Rodeador, deste a primeira notícia de reunião familiar, entre 1811 e 1812, até o seu completo aniquilamento pelas tropas reais em outubro de 1820.

Podemos até supor que as primeiras reuniões noturnas compostas por familiares e agregados de Silvestre e Manuel Gomes, poderiam ter como motor a tentativa de isolar-se dos olhos e braços dos grandes proprietários de terras, e principalmente do Estado que os fustigavam e os expulsavam de suas moradas. Situada numa serra de difícil acesso, temos que concordar com Palacios que para aqueles fugitivos e desertores, o isolamento se ligava aos propósitos daqueles que ali se reuniam.

Porém, este isolamento não foi uma constante, com os burburinhos causados por aquelas reuniões, pelos milagres e profecias ali difundidos, pelas marchas militares e pelos discursos de mudanças e alterações na sociedade propostas por aqueles, agora nomeados profetas, o isolamento foi se diluindo na medida em que as populações das vizinhanças, até proprietários de terras abastados, vão se envolvendo com aquele ajuntamento, não necessariamente para isolar-se com eles, mas estabelecendo um espaço de convívio entre as partes.

Não sendo possível averiguar o exato momento no qual esse movimento deixa de ser isolado, mas percebendo que ela ocorreu, podemos indicar a ocasião da transformação quando a organização se torna complexa através da criação da Irmandade do Bom Jesus da Lapa. Quando da estruturação desta Irmandade, os propósitos e anseios daquele grupo tomam forma e se elaboram na medida em que a Irmandade cresce. Neste momento, os rebeldes-devotos reivindicam aquele pedaço de chão para si, começam a jurar defendê-la a quem se opusesse, e até elaboraram vagamente uma rebelião que pretendia atacar Bonito, alcançar a Pernambuco, fazerem uma embaixada ao Rei D. João VI no Rio de Janeiro e quiçá, tomar Jerusalém. Ou seja, defender, lutar e resistir à pólvora e bala aqueles que fossem contra a “*Ley do Encanto*”.

Claro que estamos aqui linearizando e construindo uma lógica em cima dos discursos e reivindicações elaboradas pelos rebeldes-devotos, e essa construção deve ser compreendida a partir do meu olhar de historiador sobre a dispersão e sobre o caráter “ilógico” atribuído aos livres pobres por aqueles que elaboraram as Devassas. Porém, nesta narrativa proponho não lhes negar um sentido legítimo e propositivo de mudança social daqueles “silenciados”. Ou seja, o fato aqui defendido é que este ajuntamento pode ter sido formado a partir do

isolamento do resto da sociedade, porém, ele deixa de serem isolados no momento em que cria expectativas ativas, proposições de mudanças, reestruturando sua própria forma de ser e de se organizar como grupo rebelde, chegando ao ponto de tornar-se uma ameaça ao Soberano e ao próprio Estado.

Como falamos anteriormente, não conseguiríamos estabelecer concretamente o momento que distingue o grupo organizado de forma isolada e o momento de mudança desta característica. Porém, podemos apontar passagens que demonstram o rompimento com este isolamento e o conflito direto com autoridades e representantes do Estado.

Uma questão de terras: sesmeiros e posseiros

Quando jogamos luz sobre a população pobre do campo e sua constituição não podemos desvinculá-los da sua luta diária e cotidiana pela busca em assegurar seu direito a terra, consagrando como costume o direito expresso na primazia de sua ocupação e/ou na percepção da injustiça diante daqueles que se afirmam proprietários legítimos sobre ela. A respeito deste direito e da percepção da injustiça sobre ele Márcia Motta (2008, p. 18) nos ensina que:

Tal percepção não é entendida aqui como uma abstração teórica sobre o direito à terra, mas, sim, na experiência vivida pela comunidade, na labuta diária pela sobrevivência, na relação com a natureza e nas práticas costumeiras para a manutenção e reprodução de seu modo de vida em relação àqueles entendidos como seus opressores.

Desta forma, ao tratarmos sobre uso e ocupação da terra por esses homens e mulheres livres do século XIX, devemos ter em mente que as diversas visões sobre este passado devem ser lidas em uma dimensão mais ampla que recupere a historicidade desta luta e a legitimidade de suas reivindicações.

Quando nos deparamos com as formas de apropriação e exploração das terras coloniais, podemos identificar as doações de sesmarias como a forma mais frequente de ocupação e posse destas terras, que acabaram por ser muito utilizadas ao fim do século XVIII e início do XIX pelos governos de Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817) e Luiz do Rego Barreto (1817-1821) para a expansão e controle das dos “espaços vazios” da capitania pernambucana. Importante notar que, segundo Glacyra Lazzari Leite, quando observa as doações de sesmarias desses dois governos, as maiorias destas terras foram contempladas por espaços localizados no interior da província, mais precisamente na região sul de Pernambuco onde naquele tempo localizava-se a comarca de Alagoas (LEITE, 1988, p. 46).

Leite nos ensina a importância da retenção e ocupação das propriedades não só como meio de produção, mas como garantias de investimentos acabavam por gerar uma luta acirradíssima pela legitimação destas terras. E estas querelas pela autenticidade da posse, acabam por gerar inúmeros conflitos, pois eram utilizadas como pretexto para “incorporação de patrimônios que se conservavam inexplorados ou ocupados por moradores sem títulos” (LEITE, 1988, p. 49-50). Ao fazer referência às contendas entre os grandes proprietários de terra, a autora menciona o grande número de “moradores”, “foreiros”, “sitiantes” e “agregados” que não aparecem nos litígios nem nas contestações. Identificando estes homens livres como “trabalhadores das terras que lhe serviam de meios para retirarem sua subsistência” (LEITE, 1988, p. 52), a autora vai ressaltar uma das grandes problemáticas de discussão e conflito entre os proprietários e os expropriados sobre questão de terras na passagem do século XVIII para o XIX.

Se pensarmos que a expropriação das terras camponesas levou a um movimento de transformação destes produtores autônomos, em terras públicas ou devolutas, em moradores, pagadores de foro e sitiantes das grandes propriedades escravistas, acabamos por perceber que “ainda que não em uma manobra explícita e consciente” estes lavradores autônomos transformados em desertores e depois criminosos, acabaram por “solicitar proteção dos proprietários de terras” e a eles prestarem “serviços”. Segundo Palacios (2004, p. 2013),

senhores de engenhos, oficiais de diversas patentes das milícias e tropas auxiliares, todos integrantes da elite nativista proprietária de terras identificaram-se [...] por uma alarmante inclinação a atuar como encobridores de criminosos, e protetores de bandidos e desertores que ficavam ao seu serviço.⁷⁰

Esta problemática sobre a posse da terra não seria diferente na povoação de Bonito, próxima onde encontramos a Serra do Rodeador. Segundo Palacios, “a região do Bonito, como grande parte das fronteiras de expansão da agricultura comercial do Nordeste Oriental nas primeiras décadas do século XIX, era um santuário de populações expulsas” (PALACIOS, 2002, p. 76). Região esta, que anteriormente situava-se na área do célebre Quilombo dos Palmares, marcada por seus primeiros habitantes entre 1796 e 1798, e em 1816 já havia naquela localidade uma grande povoação, tendo talvez muito contribuído para este desenvolvimento, a construção de uma capela de Nossa Senhora da Conceição que desde

⁷⁰ Será o Sesmeiro João Francisco da Silva cúmplice e participante das desordens junto os rebeldes do Rodeador, auxiliando e protegendo os desertores? Porém quando estes negam o pagamento de Foro e se voltam contra o sesmeiro daquelas terras, este aciona as autoridades dando início à repressão desenfreada que sofreram estes homens pobres.

1812, onde João Francisco da Silva e sua mulher Ana José de Jesus junto com outros homens de posse da região a ergueram com muito trabalho (CABRAL, 2004, p. 43).

Nos anos de 1814 e 1815, o então governador da província de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro assinou cartas de sesmarias a diversos requerentes, muitas delas no lugar do Bonito, como nos informa Nelson Barbalho, afirmando que:

Com essa intensa distribuição de pequenas sesmarias em seu território, o Bonito, [...] tomaria um tão notável impulso que a localidade, com suas bem distribuídas fazenda-de-gado, suas rentáveis engenhocas de rapadura e aguardente, seus sítios de cultura e etc., de logo se tornaria uma das principais povoações do Agreste Meridional de Pernambuco, marchando celeremente, assim, para desligar-se do Município Santantense e da Paróquia Bezerrense (BARBALHO, 1983, p. 196).

Partindo das formas de apropriação e exploração das terras coloniais através das sesmarias, identificando uma das maiores problemáticas de discussão e conflito entre os proprietários e os expropriados livres pobres sobre a questão de terras na passagem do século XVIII para o XIX, nos deparamos com um conflito que se relaciona com as demandas dos rebeldes-devotos ligadas às disputas pelas terras da Serra do Rodeador.

O Sargento de Ordenanças⁷¹ de Bonito, João Francisco da Silva, senhorio das terras do Rodeador, foi contemplado com o título de sesmaria em 1º de abril de 1816, distribuído pelo governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro e deveria para o uso daquelas, pagar à fazenda real o forro de 2000 réis (CABRAL, 2004, p. 43).

Segundo Flávio Cabral, a referência desta sesmaria não nos apresenta exatamente qual a extensão daquela propriedade, se apenas a Serra, os terrenos adjacentes ou parte dela. Porém, temos menções à ocupação do Sítio da Pedra do Rodeador no depoimento de um prisioneiro, que mencionou a existência de “*huma engenhoca de João Francisco*”, erguida naquele local (fl 105v). Se lembrarmos mais uma vez da chegada de Silvestre e Manoel Gomes aquela região por volta de 1811-1812, e da contemplação da Sesmaria do sargento de Ordenanças de Bonito, João Francisco em 1816, podemos supor que a legitimação de posse daquelas terras, já poderia ser um ponto de conflito entre o proprietário legítimo e seus “moradores”.

Quando apresentamos anteriormente a discussão acerca das restrições de ingresso na Irmandade do Rodeador, pontuamos a querela ocorrida entre Manoel Pereira da Silva, pai do sesmeiro João Francisco da Silva, dono de uma engenhoca naquela localidade, que tiveram

⁷¹ “As ordenanças correspondiam à força armada representativa do poder local, não apenas na sua composição, mas também na sua organização hierárquica. A presença de oficiais designados pelo governador para postos de comando dessas guarnições era a forma encontrada, pelo governo português, para manter essa força sob seu controle” (LEITE, 1988, p. 169-170).

dificuldade de ingressar na Irmandade do Rodeador por causa das desconfianças sentidas pelos rebeldes-devotos, já que os mesmos, Pai e filho, brancos, proprietários de terras e de ferramentas para agricultura claramente abastados naquela região destoavam do resto do grupo, pobre, caboclo e rústico.

Segundo o depoimento do pai, houve um conflito entre os líderes da Irmandade e seu filho, por causa do pagamento de foro. No depoimento, Manoel Pereira da Silva afirmou “*que estes homens vivião, há muitos annos, nas ditas terras, e começando á pagar fôro delas ao filho deste testemunha, se levantarão agora de o fazer, apesar de ter o mesmo Carta de Sesmaria, por dizerem, que as ditas terras erão realengas*”. O filho João Francisco, por acreditar “*que aquella parentella era temível*” resolveu não cobrar mais o foro e procurou descobrir o que realmente se passava naquela sociedade, com muita dificuldade e desconfiança foi aceito como Irmão daquele grupo. (fl 68v). Um dos rebeldes mais influentes do Rodeador, Jozé Fernandes comenta em depoimento sobre o caso:

respondeo que o Sargento de Ordenanças João Francisco, Senhorio das terrasdo Rodeador, tinha concorrido com eles nas suas assembleas, muito influido; e lhes oferecendo todos os seus bens até onde chegassem, e que lhe dera humas poucasde varas de pano para ornamento da Caza Santa, e disse mais que mais couzas havia dando; e que há verá couzas de vinte dias que ele entrou de espias deixando de ir lá todos os dias, porem indo só húa vez por outra (fl 22v).

Fica evidente que as relações entre o proprietário de terras e aqueles rebeldes-devotos eram muito conturbadas. A aceitação da família de Silvestre e de Manoel Gomes naquela região pelo sesmeiro, demonstra uma típica relação de sujeição entre o proprietário de terra e os novos “moradores” pagadores de foro. Em um dado momento, instaura-se um conflito aberto entre as partes, os líderes do movimento se negam a pagar o foro ao senhorio daquelas terras, afirmando serem estas realengas e utilizando-se do fato de que ali juntou-se um grupo maior de pessoas, dentre elas desertores, fora-da-lei e devotos que acabaram por intimidar aquele proprietário.

Aparentemente até a negação do pagamento do tributo, o João Francisco participava das rezas, contribuía com a organização do ajuntamento com seus bens e auxílios, sendo até mesmo aceito como irmão naquela Irmandade. Desta forma, o momento de rompimento da relação entre os “moradores” e o proprietário, quando os primeiros se negam a pagar o foro, instaura-se a disputa e a desconfiança necessária para o próprio João Francisco dar parte do ajuntamento às outras autoridades do Bonito, para que tomassem “*as providências de julgassem acertadas*” (fl. 69).

A relação ambígua entre os homens livres pobres do Rodeador e o proprietário daquelas terras, estava intimamente relacionada com o fator de sujeição do primeiro perante o segundo. Quando este vínculo é rompido pelos livres pobres de acordo com suas novas demandas acerca da posse e ocupação autônoma daquelas terras, os rebeldes-devotos acabam por intimidar o proprietário que denuncia aquela ocupação e manda tomar as devidas providências. A partir do momento que os “moradores” passam a não mais atender os interesses do sesmeiro, o vínculo se rompe, mesmo que este em um primeiro momento tenha frequentado as rezas e ajudado materialmente aquele arraial.

Deve ser por isso que em um ofício de Salazar Moscoso, comandante das tropas de repressão aos rebeldes, o nome do sargento de Ordenanças de Bonito, João Francisco da Silva é citado aparentemente como fugitivo e procurado por sua suposta cumplicidade com os rebeldes:

Manoel Gomes (segundo author) foi morto no combate, estes dou serão os que só falavão á Santa como se colhe do mesmo Conselho. Quanto [...]ao Paizano (que foi Sargento) João Francisco Senhorio das terras da Serra do Rodiador, e suas emediações, existem soltos e vivos (fl 21).

A partir desta ambiguidade, Leonarda Musumesci (1977, p. 32) nos ajuda a discutir este alinhamento de interesses entre os homens livres pobres e o próprio proprietário de terras, tecendo algumas considerações sobre o fato do acolhimento de João Francisco perante Silvestre e sua parentela e posteriormente a denúncia da formação da comunidade às autoridades locais. Segundo ela, as duas versões não são necessariamente excludentes: “a adesão do proprietário às práticas religiosas do grupo pode ter efetivamente ocorrido” e posteriormente dar-se a ruptura do “alinhamento vertical em função do caráter francamente rebelde que o movimento assumiu”.

Desta forma, o que parece ter acontecido no Rodeador, é o fato de que com a ampliação do ajuntamento em Irmandade e a elaboração de novas demandas e anseios daqueles homens livres pobres, pela obtenção de um pedaço de terra, os interesses que antes visavam à permanência das estruturas de poder vinculada ao proprietário, passa a ser disputada por aqueles que legitimamente não possuem a carta de sesmaria.

Milícias e Recrutamento Militar

Outra passagem que demonstra o rompimento com este isolamento e o conflito direto com autoridades e representantes do Estado, está exemplificado em dois casos: no

destacamento do Batalhão de Milícias que foi ao Rodeador⁷², muito antes do cerco (26 de outubro de 1820) para prender os desertores que ali se encontravam, e o burburinho feito por um dos rebeldes-devotos, Luiz o Coxo quando foi à feira de Bonito.

O depoimento do Comandante do batalhão 12 de milícias, Manoel Jozé de Castro, apresenta de forma confusa, como este ficou sabendo do ajuntamento do Rodeador. Embaralhado temporalmente, o depoimento sugere que, o Comandante do batalhão só soube da existência de um grupo armado e temível a partir de um episódio sofrido por uma de suas escoltas milicianas.

Segundo sua declaração, por ordem dele, montou-se uma escolta de dezesseis homens comandados por um Alferes para levar um desertor de seu batalhão, ao Bonito. Em um dado momento, mesmo com a escolta bem preparada, *“não obstante isso, [a escolta] fora atacada, e o preso foi tirado, e deo hum tiro [...] com que ainda ferio hum soldado”*. Aparentemente o ataque à escolta não foi bem sucedida no primeiro momento, pois houve uma segunda investida contra ela, e nesta segunda ocasião *“chegaria o pai deste dezertôr, e o tirára á escolta, estando este armado de bacamarte”*. Percebemos aqui, a ação conjunta dos Rebeldes do Rodeador junto ao pai do desertor, para libertar o preso e expulsar os milicianos, *“vindo a escolta dar parte á elle Commandante”* (fl 36v-37).

A partir deste episódio, o Comandante Manoel Jozé de Castro depôs que, *“por este facto hé, que elle testemunha veio no conhecimento de que naquelle sitio havia ajuntamento de homens armados, e tanto mais temiveis pelas noticias”* (fl 37). Informando-se sobre os rebeldes que ali viviam, armou um batalhão maior, por volta do mês de agosto, com 32 milicianos, composto pelo Tenente Antonio Ribeiro Freire e o Cabo João Maria da Silva, que em depoimento afirmaram que, *“Silvestre tendo desertado, e acolhido alguns desertores, como hé publico, se fizera forte com uma parentela dos irmãos, e cunhados”*. De forma este batalhão ainda maior, tinha o objetivo de prender o líder do ajuntamento, que após um conflito entre rebeldes e destacamento, este último *“teve de retirar-se, por os temer [...] e isto obrigou ao Commandante do mesmo, segundo dizem á dar parte á sua Excellencia”* (fl 69v-70), neste caso, a *“Excellencia”* deve ser compreendida como o próprio Governador da Capitania de Pernambuco, Luiz do Rego Barreto.

Este episódio é mais um indicador para tomarmos como legítima uma ação direta e concreta para a mudança da sociedade envolvente, onde para os rebeldes-devotos do

⁷² Vale lembrar que para aquelas autoridades, livres pobres, pequenos agricultores, bandos de fora da lei, mendigos e ociosos eram vistos como um só problema, segundo Palacios (2004, p. 98), era “praticamente nula a distinção que o governo de Recife fazia entre os camponeses e bandidos, entre pobres livres e vagabundos deram ao recrutamento uma dupla face da operação de guerra interna e externa”.

Rodeador “*as Milícias e as Tropas se acabariam logo que aparecesse El Rey Dom Sebastião*” (fl 120). A ação conjunta dos rebeldes do Rodeador junto ao pai do desertor, para libertar o preso e intimidar e expulsar as autoridades reais daquele local deve ser entendido a partir da luta em defesa de seus direitos tradicionais. Estes sertanejos vivenciaram ao longo de gerações precedentes a perseguição violenta do recrutamento militar, que desagregava suas famílias, interrompia sua produção agrícola enfraquecendo a sua já precária ocupação da terra.

Ao confrontarem as autoridades locais, estes homens livres pobres estavam lutando contra seu principal inimigo, o Estado colonial que os alcançavam através de seus agentes mais diretos, as milícias e tropas reais. Esta luta alicerçava-se na defesa de seus direitos mais tradicionais: a sua relativa autonomia perante o poder real, a posse da terra, incluindo a vida e a honra familiar. A disputa aberta neste caso, ou mesmo através de estratégias de sobrevivências diversas elaboradas por esta população devem ser entendidas como legítima diante do contexto social e político na qual estava inserido.

O outro caso que pode exemplificar o fato de que os rebeldes-devotos do Rodeador não estivessem tão isolados quanto algumas análises apresentam, pode ser percebido no caso do Luiz, o Coxo quando foi à feira de Bonito.

Antonio Luiz Rodrigues, conhecido como “*o Coxo*” era filho de Amaro Rodrigues e natural da Ribeira do Unna, lugar do Loureiro, pardo, casado e assistente no Pão d’Arco no distrito do Bonito e que aos seus 56 anos vivia como trabalhador de enxada. Solicitado a responder aos interrogatórios, “*porque fora preso por hir ao Rodiador, estando ele respondente armado de espada, e faca de ponta*” (fl 102v-103).

Antonio Luiz, o Coxo, fora visto pelo espia Manoel Jozé da Silva, que relatou o ocorrido em seu depoimento:

vira hum dos daquela sociedade, chamado Antonio Luiz (chamado o Coxo) comprar hum cuia de pedras de fogo no lugar do Bonito, este dito coxo dizia, que era para levar para o Rodeadôr, e que fosse para lá quem dizia, que aquella sociedade só servia para bêbados de georema, que elle havia mostrar á todos os que allí estivessem, havião de ver, que elle na occassião, em que fosse atacados havia de dar hum salto, que logo havia dar um salto, que imediatamente ficaria são, e tornaria de velho á menino (fl 46).

Em resposta, no termo de acareação do preso Antonio Luiz sobre as denúncias proferidas pelo espia Manoel Jozé da Silva temos a seguinte discussão:

comparecendo hum, e outro respondêo a testemunha [Espia], que tudo aquillo era verdade, e o dito coxo, negando, que taes pedras não tinha comprado, e só nesse mês o dia elle coxo ali fora comprar dous vintém de ungento, e que não comprara semelhantes pedras; e em quanto ao mais concordou com o que a testemunha tinha dito, á exceção de sahirem atacar fora (fl 48).

Fica claro que o rebelde-devoto Antonio Luiz não viu problema em reafirmar, perante as autoridades e o espia, o que dissera em plena feira do Bonito para todos que ali estavam. Se fora comprar pedras de fogo ou unguento, não temos como saber, porém, é evidente que aqueles do Rodeador estavam dispostos a confrontarem quem quer que seja, perante a legitimidade daquele ajuntamento. A disposição dos rebeldes não se passava pela reclusão ou fuga do resto da sociedade, mais sim, ao convite em alto e bom som, para todos aqueles que quisessem se juntar ao Encanto do Rodeador na proteção de D. Sebastião e da Santa da Pedra.

Se o grupo pretendia isolar-se, fugindo dos olhos e mãos do Estado, supostamente não travariam resistência com o mesmo, defendendo suas posições, suas terras e suas verdades. Acreditamos que, o discurso mesmo que pontual no meio da feira bonitense proferido pelo Antonio Luiz marca definitivamente uma postura exemplar de confronto daqueles rebeldes perante as forças e autoridades que os perseguiram.

Antonio Luiz, mesmo com as dificuldades físicas que o seu corpo o impusera, não perdeu a oportunidade de ingressar em uma sociedade onde se tornaria igual aos outros, tratado como Irmão. Tendo sido convidado pelo seu compadre, aceitou as recomendações daqueles que os lideravam para que *“levassem as suas armas bem limpas, sendo estas Espingardas, Bacamartes, Espadas e facas de ponta assim como tão bemmuniçoens [...] lhe dizião qe estas armas servião para defenderem o Encanto El Rey Dom Sebastião [...] e Nossa Senhora”* (fl 103).

Mesmo se levarmos em conta a única afirmação do rebelde que destoa de uma possível ação para atacarem os que estavam fora do Rodeador, quando o mesmo afirma que a única coisa que era mentira na denúncia do espia era a de *“sahirem áttacar fora”* (fl 48), esta afirmação deve ser enxergada olhando também para uma segunda declaração do mesmo rebelde, que mesmo não sabendo para onde deveriam sair, concluiu que *“Dispois de hirem ao Paraizo Terrial, que era aquelle lugar do Rodiador, e que depois todos diviãõ sahir bem armados, e quando sahissem da quelle sitio”* (fl 103v).

A discussão sobre a tentativa de ação coletiva, acerca das negociações com as Tropas que os iam atacar, ou na tentativa de saírem aquele sítio do Rodeador até Bonito, tomando Pernambuco e fazendo uma embaixada ao Soberano nas Cortes do Rio de Janeiro, por mais que vaga e distorcida quando elaborada pela pena das autoridades, deve ser contemplada para melhor entendermos o mundo destes rebeldes-devotos.

É importante demarcar, mais uma vez, que aquele ajuntamento não teve desde o início de sua formação uma estrutura e objetivos bem definidos. Estes foram sendo elaborados e tornando-se complexos na medida em que aquele grupo aumentava e de acordo com os novos

Irmãos que iam ingressando. As demandas reivindicatórias apareceram e foram conscientemente elaboradas a partir das diversas problemáticas e dificuldades apresentadas por aqueles homens e mulheres livres pobres no contexto histórico e social que os envolviam na transição do século XVIII para as primeiras décadas do XIX.

O desenvolvimento daquela Irmandade também está intimamente relacionado a partir de como a sociedade envolvente os percebiam. Isolados em um primeiro momento, o ajuntamento tornou-se “voz pública” naquela região, tanto pelo que faziam quanto pelas esperanças que geravam para aquela população. Acreditamos que a quebra de isolamento não se dá mediante a descoberta das autoridades sobre o ajuntamento, mas pelo fato da Irmandade tornar-se ferramenta pela qual aquela população poderia disputar seus direitos mais tradicionais em oposição e conflito à própria sociedade envolvente. Ou seja, os rebeldes-devotos decidiram coletivamente e conscientemente dar fim ao próprio isolamento com o objetivo de alcançar suas demandas mais significativas.

Para tentarmos retratar mais especificamente a tentativa de ação coletiva elaborada pelos rebeldes-devotos que visavam sair do Serra do Rodeador e alcançar Bonito, Pernambuco e até mesmo fazer uma embaixada ao Rei D. João VI no Rio de Janeiro, selecionamos nove depoimentos (quatro espias e cinco rebeldes) para tentarmos analisar essa ação política coletiva.

De acordo com Ofício de Luiz do Rego Barreto endereçado a Corte no Rio de Janeiro nominalmente ao Ministro Thomas Antônio Villa Nova Portugal, acerca do ajuntamento do Rodeador, podemos identificar como os depoimentos das autoridades infiltradas como espias perceberam aquela sociedade:

Reconhecendo hum Rey imaginário, e autoridades estravagantes, com uniformes, e divisas militares, a seu modo, tinham fugido do gremio da sociedade, e da observancia das Leys; e inventando milagres e praticando horrendas superstições, havião aberrado dos princípios da verdadeira Religião. Elles promettião sahir dentro em breve a pregar a sua [Lei] com o arcabuz na mão”. [...] Havião eles prometido, ou antes ameaçado que breve sahirião a pregar a sua doutrina, e a iniciar toda agente na sua religião, unica verdadeira (fl 27v-28).

No caso do suposto isolamento, o governador da capitania pernambucana atentou para a fuga daqueles rebeldes do “grêmio da sociedade”, porém, não deixou de evidenciar a intenção dos mesmos de saírem daquele sítio “com o arcabuz na mão”. Claro que devemos ponderar a intencionalidade daquele que elabora o discurso, que detém o controle do aparato repressivo e justifica posteriormente a partir dele, o porquê da brutalidade do ataque sobre aquele arraial. Mesmo assim, temos que olhar que esse discurso não foi elaborado apenas na

mais alta hierarquia da capitania, mas sim, por aqueles que frequentaram a Irmandade na Serra do Rodeador, sejam rebeldes ou espões.

Do grupo de “pombeiros” (espias) que frequentaram a sociedade no Rodeador, para saberem o que ali se passava, sejam militares ou civis, afirmaram “*que sabia [m] pelo ver, e presenciar*” terem escutado da boca de diversos líderes dentro do Rodeador que aquele ajuntamento tinha por objetivo dirigirem-se a outros espaços pregando as suas verdades, defendendo suas demandas e fazendo “*guerra contra todos os que não seguissem aquella encanto*” (87v).

Como afirmou o Tenente do batalhão de Milícias de Bonito, Antonio Ribeiro Freire que muito frequentou aquela sociedade, e ouviu diversas vezes os rebeldes afirmarem que “*hum dia havião sahir dallí e hirem, e marcharem, em quanto tivessem terra firme, e farião que todos obedessessem, e seguissem aquella Santa Ensinnuação* (fl 40). Em outro depoimento continua a afirmar que aqueles rebeldes lhe disseram “*que aquella gente havia de sahir em três escoltas para desencantar os três Reys, que estavam ocultos, e que depois havião de marchar até o fim do continente*” (83v). Visto de forma rápida e menos criteriosa, podemos acreditar que, marchar ao fim do continente, desencantar em três escoltas reis ocultos, seriam objetivos bastante vagos e genéricos e que não correspondem às necessidades efetivas e materiais daqueles que a expressam, talvez até, como formas pré-políticas como querem alguns especialistas.

Devemos sair desta visão simplista e reducionista de análise e partir, como anteriormente foi discutido, para uma percepção dos próprios protagonistas da revolta. Dando sequência ao depoimento do Tenente, percebemos que logo depois da ideia colocada sobre seguir “*aquella Santa Ensinnuação*” o espia aponta para outros pontos mais próximos de um apelo de mudança social e política, “*e que não haverião mais Milicianos, nem soldados da primeira Linha, e que tudo se havia acabar, em elles sahindo daqule sitio*” (fl 40). Não queremos, aqui, colocar um peso maior sobre os aspectos de mudança social e política perante o caráter religioso do movimento. Nesta balança, o fator religioso se equilibra junto às demandas sociais. Eles não estão desarticulados, mas sim, formam um meio, uma ferramenta, pela qual aqueles *Rebeldes-Devotos* leem, entendem e elaboram o novo mundo que querem construir.

Se “*tudo allí estava persuadido, que eles estavam allí por Deos, e que El Rey Dom Sebastião Jozé com hum grande exercito, que os havia proteger*” como afirma outro espia, o Alferes de Ordenanças Antonio Bezerra de Mello, não deveriam estes apenas esperar de forma passiva pelas mudanças sociais, mas sim, como protagonistas de sua própria história,

“que hum dia haviam sahir daquele sitio e que havião hir á toda parte” (fl 42v). Contando com aproximadamente cento e cinquenta homens, todos armados com armas de diversas qualidades, tinham além do rei encantado D. Sebastião, a proteção ajuda de *“Nossa Senhora [...] que os havia determinar, e guiar”*, pois os rebeldes-devotos *“dizião, que aquella sociedade havia sahir hum dia daquele sitio, que se chamava Paraizo Terreal”* (fl 41v), como afirma o terceiro espia, o Alferes Joaquim José de Vasconcellos.

Os depoimentos das autoridades militares sobre o ajuntamento não destoam do espia civil que por ordem de Madureira Lobo foi ao Rodeador. Mathias Ramos da Costa, de quarenta anos de idade e que vive de agricultura afirmou que nas diversas vezes que foi ao Rodeador, escutavam sempre os rebeldes dizerem:

que elles hum dia havião sahir daquele sitio, para virem atacar o Bonito, que todos aquelles que o quisessem seguir, estavam bem, e os que se quisessem oppôr, seriam mortos, e tudo proseguirão até mesmo aonde estivesse o General, que estavam certos, que elle seguirá a mesma Ley, e se não quisesse, saberia o que custava, e depois de ouvir estas conversações, voltou á dar parte ao dito Major Madureira (fl 47).

Percebemos depois deste depoimento que os locais aonde deveriam ir não eram tão abstratos assim, o povoado de Bonito seria o primeiro a ser atacado, poupando apenas aqueles que o quisessem seguir. Esta ação coletiva partiria talvez em direção ao Recife, onde estava provavelmente o general daquela capitania. Vale salientar mais uma vez o caráter negociável daquela investida rebelde, sejam as autoridades do Bonito, seja o próprio Luiz do Rego Barreto, ou como vimos, até o soberano D. João VI, todos eles teriam a oportunidade de escolher, se seguiriam aquela lei ou se lutariam contra ela.

A nosso ver, esta possibilidade de negociações nos apresenta não só uma escolha de caráter religioso ao seguirem a *“Santa Ensinação”*, mas também uma ideia de reivindicação que perpassa pelas mudanças sociais terrenas, que partiram de problemáticas profanas para dar corpo aquelas reivindicações.

Quando o próprio armeiro, coronheiro e ferreiro dos rebeldes, Joze Fernandes afirma que *“dizião estar bem armados para poderem combater contra quem se oppozesse contra este fim e que depois quando tivessem mais numero devião sahir tomar Pernambuco e derigirem-se resgatar os lugares Santos de Jeruzalem”* (fl 22-22v). Estavam eles decididos, afirma outro rebelde Antônio Ferreira que possuía *“duas santas divizas”* que *“aquella sociedade era para sahirem a remendarem o mundo, e corrigi-lo, que tudo estava muito caro, q’ quem não tinha dinheiro não podia emterrarse na Igreja, que as Milicias se havião acabar, e tudo havia mudar-se”* (fl 127).

A convocação daqueles irmãos para ver “chuva de pólvora e bala” contra quem se opusesse àquela lei traduz um conteúdo político radical, onde se misturam as justificativas para contestar a pobreza e as dificuldades daquela população dando ênfase às ameaças de mobilização, indicativos do espectro social dos rebeldes e a possibilidade de recurso à violência. Ao se reunir violência, grupos populares e resistência às autoridades, podemos averiguar de forma sintetizada a agenda política daqueles rebeldes-devotos.

Em fins de 1819, no governo de Luiz do Rego, ocorreu o triste episódio da matança dos habitantes da serra do Rodeador, crueldade tal que até D. Pedro I, em seu manifesto aos brasileiros, assim se exprimiu: “Pernambucanos, lembrai-vos das fogueiras do Bonito”.

3.7 Massacre na Serra do Rodeador

Vários autores já se debruçaram sobre as estratégias militares referentes ao cerco empreendido por tropas legais contra os rebeldes-devotos do Rodeador. O primeiro que esclarece essa batalha é o General José Ignácio de Abreu e Lima que publica em 1860 o artigo “Combate do Rodeador ou da Pedra” (1820) e de forma mais ampla e detalhada Flávio Gomes Cabral (2004) descreve, no quarto capítulo de sua dissertação sobre o fim que tiveram aqueles homens e mulheres livres pobres.

Diante de toda a movimentação dentro da comunidade na Serra do Rodeador, com aproximadamente quatrocentos adeptos vivendo na Cidade do Paraíso Terrestre, as autoridades locais temiam que aquele movimento pudesse tomar proporções que chegassem a prejudicar as classes dominantes locais. Com medo de serem saqueados, atacados ou intimidados pelas gentes do Rodeador, o Capitão Manoel Bezerra de Mello, comandante das ordenanças do Bonito, aparentemente, foi o primeiro a denunciar a seus superiores aquele ajuntamento.

Porém, ao olharmos para as testemunhas que sabem “por ser voz pública”, por terem visto ou até por militares que presenciaram a diligência contra os rebeldes, poucas delas afirmaram sobre o caráter perigoso daqueles homens. Normalmente os depoimentos seguem o exemplo de Alexandre Magno dos Reis, pardo, morador da Villa de Santo Antão afirmando *“que não sabe nada sobre os seus princípios Religiosos, e só sim, que rezavão, como a mais gente, e que julga, vivião do seu trabalho, pois tinham rossas, e sementeiras, e davão ordem a sua vida, sem haver queixa de furto, ou crime, por elles praticados”* (fl52v).

Fica claro que o medo perante aquele agrupamento vinha das autoridades militares, pois se criou a suspeita que aquela comunidade poderia ter vínculos obscuros com a

insurreição de 1817. É tanto que na elaboração da Devassa pela parte Militar foi solicitado que as investigações procurassem identificar nas “*diversas partes do Certão, se a palavra Patriota tem vogado novamente, e se algum [rebelde] se serve de expressoens, que se possam tomar como offensivas a soberania de El Rey Nosso Senhor*” (fl 49v) também deveria ser investigado nas devassas, “*tudo quanto possa descobrir seus perversos intentos, e o ligamento que este tímvel partido possa ter tido com alguma das outras Provincias*” (fl 49v).

Deste suposto perigo contra a ordem e sossego da Província, o Governador Luiz do Rego Barreto não achou outra solução, se não acabar de uma vez com aquele “*scismareligioso e político*” (fl 25v). Para tanto era necessária uma estratégia rápida para contenção daquele movimento.

Nas palavras do Governador, se a ação de repressão militar demorasse muito, “*ninguem haverá que negue ter eu dentro em breve hum corpo de tropas revoltadas*”, que segundo estimativas de seus espiões infiltrados no arraial, “*montaria a cento e cincoenta homens*” bem armados. Segundo ele, o combate deveria ser realizado através de um cerco à toda a serra pois com

a facilidade que tem a gente dos matos em mudar de habitação mesmo para grandes distâncias, hé assas conhecida em virtude da sua velocidade, dureza, e rara sobriedade, era indispensável que muitas tropas cercassem o Rodeador, e se evitasse quanto possível fosse a evasão destes homens, que sem duvidas hirião por em outra parte nova fabrica de milagres (fl 181-181v).

Do medo do suposto foco revolucionário, da própria facilidade de mobilidade daqueles homens e mulheres livres pobres, o Governador não conteve esforços para acabar com aquele arraial. Seu objetivo era comandar pessoalmente as colunas militares do Recife contra os rebeldes, porém, notícias sobre a revolução do Porto acabavam de chegar aos portos pernambucanos, ficando o governador incumbido de reprimir os possíveis grupos liberais na capital.

Nomeando o marechal de campo Luís Antônio Salazar Moscoso para comandar as operações de cerco aos rebeldes, partiram de Recife, no dia 20 de outubro de 1820, dois batalhões de caçadores em direção à Bonito, juntaram-se a estes um esquadrão de cavalaria e mais dois batalhões de milícias de Limoeiro e Bezerros no intuito de que todos os pontos principais da Serra do Rodeador ficassem cercados. Toda a estratégia estava definida para que o combate àquele arraial ocorresse na noite do dia 25 para 26 de outubro de 1820, pois como consta na documentação, o primeiro plano de atacar na madrugada do dia 27 não vingou, pois foi descoberto pelos próprios rebeldes quando seria o cerco. Nas palavras do pombeiro que alertou as tropas reais:

Diz que chegando ao Destricto do Bonito observou não se faltar em outra couza mais que em taes homens, e seus milagres estando aquelle povo em huma confusão tal que ademira, porque os homens do Rodiador dizem publicamente que eles sabem que hão de ser atacados por tropas, porem que medo algum tem de serem ofendidos porque elles só he que servem a Deos, e ao verdadeiro Rey que he o que lhe apparese dizendo ser El Rey D. Sebastião (fl 8).

Com intuito de despistar a atenção de curiosos e até informantes dos rebeldes-devotos, a soldadesca era informada que aquelas expedições se dirigiam para o Pajeú de Flores, e não para Bonito. Mesmo assim, os comandantes se espantavam ao escutar das pessoas que viam a comitiva que o verdadeiro itinerário era a Serra do Rodeador. Fica claro que as notícias e informações sobre o cerco chegavam via boatos aos próprios rebeldes, podendo assim ser destacados dois pontos. Primeiro, o rumor que se tornava “voz pública” nas brenhas daquele sertão sobre a Cidade do Paraíso Terreal dos rebeldes-devotos e segundo, a própria expressão de vínculo, e não mais de isolamento, daquele grupo perante o resto da sociedade.

De última hora, o major José de Moraes Madureira Lobo assumiu o comando das tropas que realizaram o cerco, pois o marechal de campo Luís Antônio Salazar Moscoso, não tinha conseguido chegar a tempo para a noite da batalha devido às intempéries chuvosas no caminho até Bonito. Os boatos circulavam tão rapidamente que até a mudança de comando das tropas foi descoberta pelos rebeldes-devotos. Em depoimento um dos espias alertou que os rebeldes “*ouvião dizer, que o Madureira hia comandar a tropa contra elles, que este de maduro havia de ficar podre*” (fl 45v).

Antecipado para a noite do dia 26 de outubro, a batalha realizou-se entre as tropas reais e uma imensidão de homens e mulheres que viviam no Rodeador, e aqueles que vindos de outras regiões por ocasião do milagre que a Santa da Pedra havia de falar. Cercados pelas Tropas, aguardando o milagre da Santa da Pedra e da proteção do Rei encantado D. Sebastião, os rebeldes-devotos foram atacados brutalmente, porém sem antes imprimir uma resistência extraordinária. Desta forma assegura os militares que participaram do cerco: “*cujo os rebeldes, sendo cercados no dia vinte e seis do corrente mez se não quizerão dar prisão, antes fizerão humma resistência a mais pertinaz*” (fl 22). E o próprio governador afirmou ser “*muito para espantar a pertinicissima resistencia que fizerão os rebeldes; o estado respeitável em que tinham huma posição, que por sua: natureza he quase inespugnavel, e a disciplina em que se achavão, pois mostrarão um valor, e destreza admiraveis*” (fl 27). No depoimento de um rebelde-devoto preso, temos: “*e perguntado mais qual era a razão de fazerem hum fogo tão terrível contra os seus compatriotas, respondeo que a ordem de se*

defenderem até a morte tinha sido comunicada pelos dous cabeças Silvestres, e Manoel Gomes intimada em nome da Santa milagrosa” (fl 23).

O gigantesco massacre atingiu não só os rebeldes-devotos, mas como também às próprias tropas. Segundo análise do General Abreu e Lima em 1860, o motivo pode ser encontrado na indisciplina das tropas reais, que sem ordem e regularidade atacaram os rebeldes indiscriminadamente. Abreu e Lima também apontou para a opção noturna do ataque, que na confusão da escuridão pela falta de conhecimento do terreno e da localização das outras tropas, acabaram por atacarem-se mutuamente sem identificar quem era rebelde, quem era miliciano. Outro fator que é levantado por Abreu e Lima compete à “estúpida direção do major Madureira, que em estado de perfeita ebriedade só fazia gritar – toca a degola” (LIMA, 1860, p. 253).

Quando da chegada do marechal-de-campo Luís Antônio Salazar Moscoso ao local da guerra no dia seguinte, pode-se perceber a desastrosa operação que resultou em imensa mortandade. Em uma missiva do tenente José de Sá Carneiro Pereira descrevendo momentos da guerra podemos perceber como ela se deu. Segundo ele,

forão quase todos fuzilados com o nosso fogo, aque elles respondião pelas fendas [dos mocambos], fazendo a mais brava resistencia, até que ao por fogo aos mocambos que queimou todos os feridos que estavam dentro chegando a mais de setenta incluzo algumas mulheres, e o resto foi prizioneiro e morto, escapando-se alguns, que se poderão se ocultar pelas grutas da dença matta (fl 10v-11).

Compôs o quadro de carnificina proporcionada por aquela guerra os cadáveres carbonizados de homens, mulheres e crianças consumidos pelo incêndio dos mocambos de palha, os mortos e feridos espalhados pelo arraial e o fuzilamento indiscriminado de alguns homens que já se encontravam presos. O horror do massacre ao Rodeador em 1820 foi lembrado dois anos depois no contexto da independência, pelo príncipe D. Pedro, ao apontar as hostilidades das cortes portuguesas sobre os brasileiros: “recordai-vos, pernambucanos, das fogueiras do Bonito” (CABRAL, 2004, p. 177). Tal desgraça perdurou nas mentes dos bonitenses que foram contemporâneos ao ataque, afirma Lima (1860, p. 254). É de se notar a amplitude e a permanência da história deste massacre. Até os dias de hoje, ainda encontramos relatos e depoimentos sobre como a história do massacre do Rodeador se mantém vivo ainda naquela localidade⁷³.

⁷³ No trabalho etnográfico de Regina Clara de Aguiar que estudou as heranças do mito sebastianista na atualidade na região de Bonito, podemos encontrar depoimentos como: “Na época, contam os mais velhos que sobreviveram...que na hora..., que botaram fogo...que começou a morrer queimado, de tiro mesmo e tudo, muitos escaparam pelos matos, se esconderam no mato e sobreviveram, uns ficaram, e já morreram, né...Que a gente não alcançou” (AGUIAR, 2011, p. 166).

Reduzido às cinzas o arraial do Rodeador, sobraram uma quantidade imensa de prisioneiros, homens, mulheres e crianças foram levados para interrogatório e inquirição. Foi testemunhada por moradores do Bonito a chegada destes miseráveis prisioneiros àquele povoado. Jozé Manoel de Lima, branco morador neste lugar, negociante de gado com 60 anos de idade afirmou que aqueles homens e mulheres detidos “*se destinguião por laços de fitas estreitas de diferentes cores, de cujos laços elle testemunha vio alguns trasidos pela Tropa*” (fl 65v).

Levados os prisioneiros para a povoação do Bonito e posteriormente pra Recife, foram tiradas as devassas para averiguar quais eram os crimes dos rebeldes. Neste meio tempo, foi realizado um policiamento intensivo para a captura dos homens e mulheres que fugiram na noite da refrega. Diversos distritos foram vasculhados, vários homens e mulheres livres pobres foram transformados em prisioneiros, sem ao menos terem envolvimento no conflito da Serra do Rodeador.

Mesmo depois de intensa busca, nenhum vestígio do líder Silvestre José dos Santos foi encontrado pelos milicianos. Desta forma, ficou o beato imortalizado pela própria profecia que tinha difundido, nas palavras de Chagas (1890, p. 82), Silvestre foi visto pela última vez engrossando as fileiras do exército dos independentes em Goyanna em 1821, lutando por liberdade e provavelmente protegido pela aura de D. Sebastião

3.8 Qual o Crime dos rebeldes-devotos?

Podemos identificar duas versões elaboradas pelas autoridades reais sobre a Revolta da Pedra do Rodeador. Salienta-se que estas versões não são gratuitas e nem inocentes, pois nelas podemos perceber seus contornos, suas aspirações e sua própria história.

A primeira foi elaborada pela parte Militar das autoridades que identifica uma conspiração de cunho político e belicoso ligado à transgressão religiosa, marcada pela não legitimidade da figura do Rei: D. João VI que deveria ser substituído por D. Sebastião. Aponta para o caráter de rebeldia, de “cisma político e religioso”, uma conspiração contra o Estado e o Rei, atribuindo-lhes a criminalidade e a ligações externas e perigosas com outras províncias e com os bandos de facinorosos que circulavam pelos Sertões do Brasil.

Segundo Palacios, “os inquéritos e devassas conduzidos pelas autoridades militares verticalmente ligadas ao Governador e ao Ministério, realizados após a destruição da Comunidade do Rodeador, solidificam esta versão” (PALACIOS, 2002, p. 82).

Essa construção é realizada por todos os ligados a Rego Barreto, por aqueles militares que frequentaram o arraial do Rodeador, os espias que informavam seus comandantes militares, e até civis que minimamente tinham relação com o corpo de milícias, pois foram escolhidos para se tornarem infiltrados no Rodeador. Basicamente as perguntas versavam sobre o número de homens armados, quais as armas, qual o objetivo das marchas, o que queriam aqueles rebeldes ao realizarem a revista de armas e munições.

A segunda versão dos fatos, agora da parte Civil destas autoridades elaborada pelo Ouvidor do Recife, que conduziu seu próprio interrogatório, retirava o caráter reivindicatório dos rebeldes aproximando-os de simples camponeses famintos, assustados e ingênuos que foram enganados por indivíduos espertos. Esta versão aponta para um simplismo e passividade dos matutos do Rodeador, desqualifica o caráter de periculosidade e ressalta a inocência dos devotos.

Estas versões não estavam apartadas do seu contexto histórico, não eram inocentes nem despropositadas. Estavam sim, ligadas às tensões políticas entre as classes dominantes pernambucanas da segunda década do século XIX. Inseridas em um ambiente de conflito ainda em reflexo da insurreição separatista de 1817 e da ampla repressão feita sobre ela pela Coroa Portuguesa.

Para analisar e identificar a natureza do agrupamento no Rodeador não se faz necessário nos aprofundar neste contexto de disputa política, mais sim, utilizarmos dois personagens principais para cada uma dessas versões: Luiz do Rego Barreto e Antero da Maia e Silva.

A figura do recém-chegado governador da Capitania pernambucana, o Capitão-General Luís do Rego Barreto demarca o lado “Militar”, repressivo e realista deste contexto político. Nomeado por D. João VI para encerrar de uma vez por todas os problemas causados pela insurreição de 1817, obtém carta branca do Rei agindo de forma autoritária e despótica, figurava como a “ala” conservadora desse evento.

Ao assumir o cargo, o general explicitou sua posição repressora contra os possíveis focos revolucionários remanescentes, assegurando assim a permanência da província sob a dominação monárquica e colonial. Imediatamente à descoberta do reduto dos matutos, caracteriza-os como um foco revolucionário, perigoso à ordem constituída e muito possivelmente, atrelada ou auxiliada por “*forças*” de dentro e de fora da província. Pelo grande medo de resquícios de “*ideias perigosas*” da insurreição de 1817 que circulavam na província, também se preocupou em descobrir se naquele arraial as expressões como

“*patriota*” e pronome “*vos*” eram utilizados a fim de fazer vinculações entre o movimento republicano e o povo do Rodeador (fl 49v).

No outro polo de tensão encontram-se a ala “Civil”, encabeçada por Antero da Maia e Silva – Desembargador, Ouvidor geral e Corregedor da Praça do Recife, dito “liberal” e conhecido como advogado dos presos de 1817, claramente crítico ao novo governo pernambucano indicando o caráter autoritário, despótico e ilegítimo do novo Governador. Para ele, Rego Barreto cometera mais um dos seus atos de violência ao massacrar pobres e inocentes fanáticos no Rodeador, pois se tratavam apenas de ingênuos matutos, que fanatizados por pregações de um falso profeta, se entregavam a orações e a práticas supersticiosas e que nada tinham de ações ou objetivos políticos.

A maior parte do volume documental acerca da Revolta da Serra do Rodeador são interrogatórios e uma devassa contendo a inquirição dos rebeldes presos, dos militares e oficiais que realizaram o ataque, de membros das comunidades vizinhas e dos espias e pombeiros que se infiltraram no Rodeador. O Governador e Capitão General da província de Pernambuco realizaram a primeira devassa e, também, ordenou que Antero da Maia e Silva, Ouvidor do Recife, instalasse uma devassa sobre os acontecimentos do Rodeador, solicitando a conclusão do Juízo pela parte Civil.

Se olharmos para as perguntas realizadas nos dois processos de inquirição, perceberemos que as duas apresentavam o mesmo teor, sendo os pontos questionados quase que os mesmos, conforme abaixo:

tire Devassa sobre a qualidade de gente, que se ajuntou na Serra do Rodeadôr, á quanto chegaria o seu número em homens, e mulheres, quaes erão seus usos, que novos costumes adaptarão, quaes seus principios Religiosos, e que alterações fazião á disciplina de nossa Igreja, de que vivião, e quem lhes dava auxilio, ou conselho, com quem tinhão comunicação, e tudo quanto possa descobrir seus perversos intentos, e o ligamento que este tímivel partido possa ter tido com alguma das outras Provincias (fl 49v).

Salientamos que por mais que essas perguntas fossem o fundamento dos dois conjuntos documentais, o interrogatório e a devassa chegaram a conclusões opostas que se relacionam não apenas com os acontecimentos do Rodeador, mas com as tramas políticas dentro da província Pernambucana.

De um lado o interrogatório concluiu que se tratava de um grupo rebelde, comandado por pessoas de fora e tramava a derrubada do governo, já a Devassa afirmou que o ajuntamento não possuía qualquer intuito político, tratava-se, portanto, de um bando de ingênuos e “*fanáticos*”, ludibriados pelo líder Silvestre José dos Santos (fl 133v).

A divergência política, dentro da cena pernambucana entre Luiz do Rego Barreto e Antero da Maia e Silva fica clara nas palavras de Leonarda Musumeci:

A divergência que se verificou no interior mesmo da esfera jurídica responsável pela fabricação da ‘verdade’ sobre o episódio do Rodeador é uma expressão eloquente do clima político que havia em Pernambuco nessa época. A Disputa entre o ouvidor Antero da Maia e o governador Luiz do Rego não transparece apenas nas duas versões desencontradas sobre o movimento messiânico, mas também em inúmeras acusações mutuamente endereçadas, em torno de outros assuntos, que podem ser lidas nas cartas anexadas à documentação do arquivo nacional (MUSUMECI, 1977, p. 15).

Esta própria divergência de conclusões, aparentemente, já era esperada pelo Governador Luiz do Rego, que afirma:

Eu sei desde muito tempo com a mais clara evidencia que o ouvidor de Olinda me desacredita como homem, e como Capitão General; que chama a si agente do mato, e lhe faz graves sermões contra o meu systema de milícias que apelida o tumulto da agricultura (fl 28v).

Deste desencontro de conclusões, sobressaem as justificativas de cada uma das partes.

Do Processo, conclui-se que os Irmãos, na totalidade eram culpados de crime contra o Estado e que, por conseguinte, fora plenamente legítima a ação repressiva empreendida pelas tropas de Luiz do Rego. Na Devassa prova-se que com exceção dos chefes, todos os demais eram inocentes e que, portanto, Luiz do Rego ordenara um massacre injustificado (MUSUMECI, 1977, p. 14-15).

Da parte Civil

Retomando os relatos, memórias e interpretações do século XIX acerca da revolta do Rodeador, identificamos que em sua quase totalidade, os autores consultados reproduzem fielmente a versão dada ao episódio do Rodeador por Antero da Maia e Silva, ou seja, a versão “liberal” e civil sobre o caso em tela. Visto pelo interrogador do caso e perpetuado pelos impressos e textos do século XIX, os rebeldes-devotos do Rodeador acabaram por ser observados como um punhado de “fanáticos” que não apresentavam perigo à sociedade, pois não produziram nenhum caráter político de mudança, e que eram apenas ingênuos matutos ludibriados por espertalhões. Dessa forma não apresentavam capacidade de levar a cabo um projeto concreto de rebelião.

Segundo a conclusão da Devassa, as marchas e exercícios militares, as salvas de tiros e a organização do armamento, utilizados para culpar aqueles sertanejos, nada mais foram do que “*falsidades tão manifestadas que não merecem a pena de ser contestada*”, no mais, para a versão liberal, essas práticas eram um “*divertimento geral dos homens do mato*”, chegando à conclusão que “*a superstição, filha somente do erro e da ignorância não pode ser encarada*

como crime” identificando de forma clara que as práticas ocorridas no Rodeador deveriam ser são vistas pela sociedade como algo engraçado, de que “*costuma rir-se*” (fl 134).

É também fruto desta versão a exaltação do caráter sebastianista deste movimento. Não negamos que a figura do Rei Dom Sebastião estava presente na mente e corações daqueles sertanejos, porém não conseguimos identificar outra coisa para além da simples presença do mito do retorno deste rei, trazido pelos portugueses. Quando Antero da Maia e Silva conclui que

Silvestre José dos Santos, figura principal do cazo, de que se trata. [...]homem rustico, e ignorante, mas presumido de scientifico, porque sabia ler, e referir a historia do Sebastianismo [...] para maior maravilha introduzirão as crenças do Sebastianismo, adornados de novas figuras, que appellidavão Reis, e Principes do Paraizo (fl 132-132v).

O apontamento pelo Ouvidor de que o líder Silvestre sabia ler, escrever e referenciar as histórias do sebastianismo nos leva para dois pontos fundamentais que ficaram enraizados nos relatos memórias e interpretações do século XIX e do XXI. Primeiro, de acordo com algumas interpretações o fato de Silvestre ser alfabetizado marcava ou o seu caráter de ludibriador dos ingênuos matutos (LIMA, 1860), ou o caráter revolucionário perante o contexto da época (CHAGAS, 1890).

O Segundo ponto faz menção à característica sebastianista do movimento. Depois de expressa pelo Ouvidor Antero da Maia e Silva, esta característica vai ser retomada por Augusto da Costa (1880) que tentou aproximar o suposto sebastianismo do Rodeador com aquele português marcadamente pelas trovas de Bandarra. Tal visão vai ser consolidada por René Ribeiro (1960) que o aponta como movimento messiânico e milenar de caráter sebastianista e tal elemento sempre se manteve como um ponto crucial para os historiadores contemporâneos (HERMANN, 2005; CABRAL, 2004).

Desta forma conclui Antero da Maia e Silva que o crime dos prisioneiros do Rodeador está referenciado nas “*Ord. L. 5. TT.o 3º & 3º, que impõem aos réos penas de açoites, e degredo*” porém aponta o ouvidor que as Ordenações Filipinas se encontravam em desuso, cabendo a responsabilidade “*á inspecção da Policia, que costuma corrigi-lo com penas proporcionadas ás circunstancias, e embustres dos pretendidos adivinhadores*” (fl 133v).

Porém, para ele, todas as ponderações colocadas por Rego Barreto sobre aquele ajuntamento não passam de mentiras infundadas para justificar o massacre perpetrado pelo Governador. Segundo Antero da Maia:

O que se disse contra esta gente miseravel á respeito de armamentos, cartuxame, emtrixeiramentos, e exercícios divisoens, e outras semelhantes imputaçoes, com que se quis afear a culpados, são falsidades tão manifestas, que não merecem apena

de ser contestadas, salvo se se quizerem chamar exercícios militares as marchas para dentro do mocambo do Oratorio ao som de uma rabeca, ou alguns tiros ao alvo, pratica, e divertimento geral dos homens do Matto (fl 133v – 134).

Se o caráter militar e de conspiração política não foi identificado pelo Ouvidor, cabia a ele ponderar sobre o fundo religioso e mítico daquela associação. Deixamos as palavras do Ouvidor sobre o assunto:

sobre os que acreditavam os milagres, e prestígios, concorrendo armados, e formalizando um numeroso, e temível corpo, cumpre me dizer, que a superstição, filha somente do erro e da ignorância não pode ser encarada, como crime, particularmente sendo formada em actos sem efficacia; longe de nós os tempos de ignorância, em que os embecilos, e supersticiosos se punião, como feiticeiros. Eis porque nem mesmo nesses tempos obscuros se punião, como criminosos a seita dos sebastianistas, a pesar da crença de que com a aparição do novo Monarca, o que reinasse devia acabar de governar. A sociedade tem feito um pacto tácito de não punir ditos, e factos, de que costumava á rir-se (fl 134).

Desta forma, as narrativas que incorporavam a versão do Juízo de Antero da Maia e Silva expressavam um duplo caráter: a manutenção de um estereótipo acerca da população de homens e mulheres livres pobres, marcado pela passividade, ignorância e fanatismo e, por outro lado, a apropriação e reprodução de uma concepção política acerca da luta desta população, que foi identificada no início do século XIX e manteve-se intacta ao longo do mesmo século e posteriormente por uma historiografia tradicional: a impossibilidade de perceber a participação destas camadas populares no que tange suas demandas e anseios, atribuindo apenas às classes dominantes, letradas e ilustradas a legitimidade das reivindicações e mudanças.

Por outro lado, não podemos cair na ingenuidade de acreditar cegamente que a versão elaborada pela parte Militar é a que mais expressa o caráter das novas interpretações historiográficas acerca das revoltas populares, longe disso, esta versão também está inserida em seu contexto, participa de relações de forças e se adequa a necessidades de seu tempo.

Desta maneira, o Governador caracteriza o Rodeador como um “ajuntamento mui perigoso que tendia a formar grandes desordens na sociedade” (BARRETO, 1822, p. 16) sendo vistos também como “fanáticos e criminosos” retirando sua legitimidade de luta e organização.

Da parte Militar

Ao contarmos a trajetória histórica destas duas justificativas, inserindo-as no local social de quem as elabora a partir dos arranjos políticos e jurídicos sobre a construção das

“verdades” acerca da revolta do Rodeador, podemos fazer mais uma vez uma relação com o primeiro capítulo desta dissertação, pois, para a literatura histórica pernambucana o nome de Luiz do Rego Barreto “vive na posteridade somente sob o peso de maldições” (COSTA, 1880, p. 341) e não podemos negar que suas ações e também suas versões sobre os fatos de seu governo não eram vistos com bons olhos.

O Governador, da sua parte, justifica de todas as maneiras possíveis o grande massacre realizado naquele arraial. Não nega que houveram grandes mortes, porém se isenta de responsabilidade, culpando aqueles rebeldes de darem o primeiro tiro, de imporem resistência às tropas e de que a maioria se encontrava como desertores das milícias. Os objetivos “criminosos” daquela comunidade eram apontados pela suposta relação com grupos de salteadores que circulavam naquela região, segundo Barreto, “*era a meu ver esta gente ou ramificação do ajuntamento do Boique, ou de Barros*” (fl 25-25v).

Ao enviar as tropas para conter o arraial era a “*segurança do soccesso, sem effusão de sangue*” que estava em jogo, pois acreditava que os poucos homens que seriam cercados pelas tropas não iriam tentar “*fazer huma resistência inútil*”. Acreditava o governador da província que “*o objetivo [do Rodeador] era decididamente hostil*” e “*que ali se estava propagando hum scisma religioso, e político ao progresso do qual era preciso quanto antes por obstáculos*” (fl 25v-26).

Nesse sentido, Luiz do Rego Barreto, cumprindo suas funções como Governador endereçou uma carta às Cortes no Rio de Janeiro, nominalmente ao Ministro Thomas Villa Nova Portugal, contendo “*duas devassas, huma tirada por hum Conselho de Investigação áos Réos do Rodeador, e testemunhas, e a outra que mandei proceder pelo Ouvidor do Recife.*” (fl 180).

Desta maneira, caberia ao Ministro e ao Rei D João, tomarem as devidas providências perante os prisioneiros rebeldes. Nesta carta, Rego Barreto deixa claro as distinções contidas nas duas devassas: “*V Ex.cia pode, se lhe approuver, combinar o Juiso [...]. Com a diferença de que elle [Ouvidor] olha a cousas por hum lado diferente daquele por que eu a olho*” (fl 180v).

Ponderado este conflito conclusivo das duas Devassas, Rego Barreto se debruça em defender-se perante as acusações do Ouvidor, apontando para a sua versão dos fatos. Relata que “*se estabelecêra no Rodeador hum azilo para desertores, e criminosos, que abundão pasmosamente os Sertões do Brasil*” (fl 182v) e com toda a certeza que os relatos e depoimentos poderiam afirmar, acreditou que “*os chefes, e associados tinham aberto hum azilo de facinorosos, [...] que já havião claramente usado da força para o manterem*

inviolável” (fl 181). Tal arraial crescia a cada dia, já contendo aproximadamente cento e cinquenta homens bem armados, e para o Governador, aquele grupo não pretendia fugir com a chegada das Tropas, mas sim que “*os ineptos julgando-se invencíveis, e os impostores confiados na força e bom animo que observavão em todo o bando, se dispunhão a defender pertinazmente o seu posto*” (fl 182). Segundo consta que os rebeldes receberam ordens das lideranças para “*reunirem alli o maior numero de gente possível*” (fl 182).

As constatações sobre este bando obrigaram o Governador a “*tomar as necessárias medidas para desfaze-los*”(fl 181) e julgava ele que o massacre realizado no Rodeador, jamais fora de sua responsabilidade, pois acreditava perante as críticas que recebia que “*este ajuntamento [...] teve um protector no Ouvidor do Recife*” (fl 180) uma vez que este não caracterizou estes homens como criminosos.

Desta forma apontou para as características criminosas daqueles homens e a debochou da conclusão do Ouvidor

Sobre a quantidade de homens armados no Rodeador que procuravam se defenderem da prisão debocha Rego Barreto, “*Será esta docilidade hum efeito da sua fervorosa devoção?*” (fl 183v).

Sobre os costumes dos homens do mato de andarem armados, sendo estes criminosos e desertores, pergunta ele ao Ouvidor, “*há de crer apesar disso que homens taes, tenham o dom milagroso de não abusar das suas armas?*” (fl 183v). Continua o Governador em tom irônico, afirmando que

Não sei eu contudo, que seja do costume da gente do mato fazer revista a armas, enfileirar-se, marchar, evolucionar, ameaçando na ocasião destes movimentos quem se atrevesse a hir acommette-los, principalmente o General (fl 184).

Percebendo que “*se vê com evidencia, que humas noites inteiras de marchas, e exercícios hé mais alguma coisa do que o usual divertimento de atirar ao alvo*” (fl 184-184v). Também comenta que:

O Ouvidor julga ter respondido triumphantemente [...] dizendo que o seu instrumento bélico era uma rebecca: na verdade os clarins dão mais eletricidade, mas as gaitas de fole dos montanhesees da Escocia, não são mais guerreiros; e com Tudo eles marcham na guerra ao seu som (fl 184).

Dessa discussão desponta uma pergunta fundamental que pode passar despercebida para alguns desatentos, no intuito de deslegitimar as conclusões de Antero da Maia e Silva, o Governador da Capitania faz uma reflexão que permeou todo este trabalho. Ao comentar

sobre o caráter de fanatismo, misticismo e ignorância destes homens e mulheres livres pobres, Rego Barreto se questiona:

Sim são irrisorios os encantos, aparições, milagres. [...] Quem duvida que são irrisorios para o Ouvidor e para todo o homem por pouca ilustração que tenha? Porém dirá alguém que erão irrisorios para os socios? Não. E na verdade, só a opinião que estes fazião dos seus milagres, hé que preparava o seu espirito, e o dispunha segundo as suas profecias sensações, sem que importasse cousa alguma o parecerem irrisórios, ou não estes sonhos a todo o resto do mundo (fl 184v).

Irrisório para qualquer pessoa que fosse letrada, instruída e branca. Os milagres, devoções, e crenças no Rei Encantado D. Sebastião e na Santa da Pedra, poderiam ser negligenciados por estas camadas dominantes, mas como afirma o próprio Governador, não o eram para aqueles homens e mulheres livres pobres do Rodeador.

O que tentamos estabelecer aqui é a própria reflexão despropositada de Rego Barreto. É também a partir da religiosidade destes rebeldes-devotos, que percebiam nos seus milagres, e crenças uma ferramenta que possibilitava a leitura e interpretação do mundo que os rodeavam. Foram estas profecias que preparavam o “*espírito*” daqueles homens para terem “*animo de resistir com pólvora e balla a guerra que lhe viesse*”. Era esta religiosidade que serviria de base e fundamento para seus sonhos, independente da percepção do resto do mundo.

Sobre a conclusão ao final do processo do Conselho de Investigação, por unanimidade da parte militar conclui-se que a “*associação da Serra do Rodeador deve ser considerada como feita para conselho e confederação contra El Rey, e contra o Estado*” e serão condenados réus deste “*nefando attentado*” os cabeças e chefes dessa associação e todos aqueles que na mesma estavam empregados. Considera-o como “*criminoso projeto*”, visto que na dita associação se faziam exercícios e marchas noturnas, havia revista de armas e estas deveriam estar em bom estado de conservação. Fica claro para as autoridades do Conselho de investigação que nem o “*mais rustico e selvagem camponez*” poderá afirmar em sua defesa que desconhecia os propósitos do “*ensaio e preparo em que gastavam noites*” (fl 129).

Da carta dirigida ao Ministro da Corte e da conclusão do Conselho de Investigação fica clara a posição destas autoridades acerca do arraial no Rodeador. Constituíam-se naqueles redutos uma organização de sertanejos que poderia em pouco tempo se tornar um perigo para o *status quo* daquela província e que era necessário dar fim aquele ajuntamento. Desta forma, podemos perceber que as autoridades provinciais identificaram naqueles rebeldes-devotos do Rodeador, mesmo que minimamente, uma força que se colocou em oposição ao poder constituído, identificando-os junto aos salteadores que circulavam no interior, e mais ainda os

interligando à possíveis dissidências da revolução de 1817. Fica claro o caráter justificatório para o fim e o massacre do Rodeador.

Fica patente a importância de entendermos estas duas principais versões acerca da Revolta do Rodeador, pois constituem um material para se compreender como as camadas dominantes observaram e caracterizaram este movimento, e como desta forma, ele acaba sendo diluído e esvaziado no que tange as manifestações de revolta das camadas populares. Para estes homens e mulheres livres e pobres do século XIX as esferas de participação e decisão política institucionalizada se encontraram muito distantes de sua realidade.

Cabe a nós percebermos quais foram as formas pelas quais este segmento se expressou, participou e tomou decisões perante a sua história. É também a partir deste material privilegiado que podemos perceber como cada versão se articula com a posição de interesses políticos de seu tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrer os caminhos trilhados por homens e mulheres livres pobres do início do século XIX foi definitivamente um dos nossos propósitos. Um enorme grupo social que se aparta dos dois núcleos que se pretendiam fundamentais no mundo colonial: o senhor e o escravo. Indivíduos que se fundamentam em oposição a estes dois extremos, marcados por sua mobilidade, pobreza e liberdade.

Defendemos que a revolta popular da Serra do Rodeador pode ser vista como um exemplo, não de caráter excepcional, mas sim habitual, costumeiro de como homens e mulheres livres e pobres conseguiam se reconhecer como grupo, elaborar linguagens de compreensão do mundo, transformá-lo de acordo com suas necessidades e anseios e, direta ou indiretamente construir a sua própria história de acordo com sua perspectiva diante da realidade.

Desta maneira, tentamos nos esquivar das amarras que demarcam distintivamente categorias como “nós” e os “outros”, grilhões estes que evidenciam aqueles que têm autonomia para compreender, transformar e escrever a sua própria história e aqueles que não possuem este atributo.

Os movimentos sociorreligiosos “rústicos” na maioria das vezes foram observados e analisados como sendo incapazes de se organizar autonomamente, e de lutarem por transformações na sociedade, por meios ingênuos e supersticiosos culminando em ações sem relevância, de pouca eficácia e até retrógrados. Contra esta corrente alicerçamos nosso estudo acerca da revolta da Serra do Rodeador partindo de um olhar compreensivo e interpretativo percebemos como a religiosidade daqueles homens e mulheres constituíram o núcleo de suas compreensões, ações e transformações de mundo. Para entendermos este movimento, traçamos dois percursos complementares que formaram e informaram os fundamentos constitutivos daqueles homens e mulheres livres pobres.

Para os devotos da Serra do Rodeador, as veredas abertas pelo Percurso Simbólico nos permitiram enxergar a dimensão religiosa e o caráter sagrado como fatores que agregaram e deram unidade aos outros fundamentos do sistema social desta população. Este patrimônio religioso do sertão está envolto por um catolicismo popular e se expressa nesse movimento sociorreligioso “rústico”.

O Sertão, espaço de vivência indivíduos, emanou elementos primordiais para esta revolta. Distante e sagrado, perigoso e encantado, de beatos e profetas errantes, de

conselheiros e missionários profetizando a chegada do fim do Mundo, é nele que encontramos outro pilar daquela organização do Rodeador. Se por um lado era necessário ter fé e devoção para superar os períodos de crise, era também crucial lutar e se mobilizar, dar um passo, sair do lugar, construir um novo mundo possível, o reino do Paraíso Terreal.

A maioria dos estudos identificou primeiramente os homens livres e pobres como fanáticos desprovidos de consciência e luta autônoma. Saindo desta perspectiva outros estudiosos, valorizaram a religiosidade deste grupo como elemento central para constituição destes movimentos, os vinculando, na maioria dos casos, ao sebastianismo lusitano. Em outras vertentes a religiosidade nem sequer foi analisada e quando percebida, em segundo plano era descrita apenas como uma cortina que encobria os problemas sociais ou como formas de escape da realidade que os cercavam. Diferente dessas perspectivas historiográficas sobre a Revolta do Rodeador acreditamos ter conseguido olhar de forma equivalente esta dupla constituição destes rebeldes-devotos.

A opção desta Dissertação foi analisar os homens e mulheres livres pobres como indivíduos conscientes e autônomos diante de seus problemas simbólicos e sociais. Seguindo os passos da valorização da religiosidade desta população, acabamos por nos afastar de uma identificação simplória de “sebastianismo” para nos aprofundarmos em um catolicismo popular, claramente penitencial e apocalíptico que se expressavam nos elementos do patrimônio religiosos do sertão marcados pelas vilas santas, devoções, romarias, pelos santos e, mais pela presença do beato do que da figura do messias. Constituindo desta forma o caráter devoto destes homens e mulheres do Rodeador.

Concomitantemente a este Percurso Simbólico acreditamos que a revolta do Rodeador foi uma expressão da Crise do Antigo Regime que atingia a Capitania pernambucana ao final do século XVIII e início do XIX, principalmente no que tange às problemáticas expropriatórias sofridas pelos homens e mulheres livres e pobres. Tal situação contribuiu de maneira equivalente para percebermos estes indivíduos também como rebeldes.

Assim, partindo de nossas perspectivas, constituíram-se como rebeldes-devotos que enxergavam a crise por lentes devotas, sagradas e se organizavam em um tempo e espaço mítico na medida em que construíam suas armas e escudos, seus instrumentos de reivindicação e defesa, no intuito de transformar a realidade social em que viviam.

Finalizamos este trabalho com a certeza de que utilizamos uma nova linha de interpretação sobre a revolta do Rodeador acreditando que esta perspectiva é o caráter mais peculiar desta dissertação se insere no Percurso Simbólico que até então não foi explorado, apenas sugerido por Cristina Pompa. O aprofundamento e apresentação dos elementos do

catolicismo popular no universo religioso sertanejo relacionado com os elementos encontrados na revolta da Serra do Rodeador constituem um avanço significativo dentro das metodologias e teorias utilizadas para compreender este movimento sociorreligioso.

Ao unir dois campos metodológicos diferentes para olhar os homens e mulheres livres e pobres do século XIX, antes observados de forma unilateral, ou pelo seu caráter simbólico ou por suas expressões sociais, acreditamos ter conseguido apresentar um toque de originalidade que compete aos estudos das revoltas populares do século XIX, principalmente a revolta do reino do Paraíso Terreal e os rebeldes-devotos da Pedra Encantada do Rodeador, 1820.

A documentação que deu embasamento para esta pesquisa foram os manuscritos relatórios, planos de marcha, dispositivos de ataque do chefe da expedição militar, efetivos e listas das baixas dos corpos da tropa, informações e depoimentos dos espias infiltrados, carta circunstanciada do Governador, ofícios do governador para a corte e vice-versa, atas, assentadas, acareações e o que nos será fundamental, duas devassas contendo os depoimentos dos homens e mulheres que foram presos. Documentação está fundamental pois nos propiciar, mesmo através da redação de um agente do Estado, uma aproximação com os sertanejos aqui estudados.

Outro objetivo cumprido, parcialmente por desta dissertação foi a realização da transcrição desta documentação. Já foram transcritos aproximadamente 80 fólios de um total de 150 acerca da revolta. Acreditamos que a transcrição deste material facilitará a acessibilidade a eles por outros pesquisadores e também propiciou uma melhor análise e crítica documental por parte do autor dessa Dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Manuscritos

ACNB. Arquivo do 1º Cartório de Notas de Bonito (Pernambuco). Livro de Notas n. 3, p. 1849-1858

ANRJ. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Secção de Manuscritos. Devassa acerca do ajuntamento da serra do rodeador. Série interior, Correspondência dos Presidentes da Província (1820-1821). IJJ91, 245, vol. 9.

APEJE. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Recife/ PE)

BNRJ. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de obras raras e publicações – secção manuscritos. Narrativa referente a um ataque contra bonito onde havia um ajuntamento suspeito ao tempo de Luiz do Rego Barreto. Autoria suposta de José de Mello Moraes. [s.d.] II - 33, 5, 35.

IHPG. Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (Recife/PE).Cópia autêntica de manuscrito existente no Arquivo Nacional soba elevação do recife a Cidade (1820). Estante A Gaveta 10 1818-1820.

Secção de Manuscritos	OC, códice 1, 1819-1821	J.F, códice 2, 1817-1834	R.pro, 7/4, 1819-1821
P.r códice 5, 1778-1821	OC, códice 4, 1815-1818	JO, códice 1, 1818-1822	OG, códice 18, 1818-1820
P.r códice 8, 1818-1819	O.E, códice 1, 1816-1820	Ord, códice 2, 1819-1822	OG, códice 19, 1820-1821
C.C, códice 27, 1819-1821	C.C, códice 29, 1821	OR, códice 41, 1820	P.P, códice 4 1820-1821

Quadro 3 – Seção de Manuscritos

Fonte: O autor

Legenda:

P.r: Patentes Reais (Catálogo Geral II);

OC: Ouvidores das Comarcas (Cat. Geral I);

OE: Oficiais do Exército (Cat. Geral I);

JF: Juízes de Fora (cat. Geral I);

JO: Juízes Ordinários (Cat. G. I);

Ord: Ordenanças (Cat. G. I); I);

Rpro. Registros de Provisões, Portarias, Editais e Bandos (Catálogo dos Registros);

OG: Ofício do Governo (Digitalizado);

CC: Correspondências para Corte (fichas – Cat. G. I);

OR: Ordens Régias Corte - PE (Cat. G. I);

PP: Presidente de Províncias (Cat. Geral II); Engenhos Centrais (Cat. Geral I) Engenhos Centrais.

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

AGUIAR, Regina Clara de. **Estudo Histórico Antropológico do mito sebastianista: a pedra do Rodeador como expressão simbólica na interculturalidade iberoamericana**. Universidad d Salamanca: Instituto de iberoamérica, 2011.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. Memórias da Balaiada: Introdução ao relato de Gonçalves de Magalhães. Novos Estudos. **CEBRAP**, São Paulo, v. 1, n. 23, p. 7-13, 1989.

AMARAL, Francisco Pacífico do. **Escavações**: Fatos da História de Pernambuco. 2. ed. Recife: Edição do arquivo Público Estadual, 1974.

ANDRADE, Manuel Correia (org.). **Movimentos Populares no Nordeste no período regencial**. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1989.

BARBALHO, Nelson. Cronologia Pernambucana: subsídios para História do Agreste e do Sertão - de 1811 a 1817. **Centro de Estudos de História Municipal/FIAM**, Recife, v. 11, n. 1, 1983.

BARRETO, Luiz do Rego. **Memória justificativa Lisboa**: Memória justificativa sobre a conduta do Marechal de Campo Luiz do Rego Barreto durante o tempo em que foi governador de Pernambuco e o presidente da Junta Constitucional do Governo da mesma província. Lisboa: Typografia de Desideiro Marques Leão, 1822 (reedição fac-símile, do conselho estadual de Cultura de Pernambuco, 1971)

BASTIDE, Roger. **Brasil, Terra de Contrastes**. 5. ed. São Paulo: Difel, 1973.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia. **Modos de governar**: Ideias e práticas políticas no Império Português (séculos XVI a XIX). São Paulo: Alameda, 2005.

CABRAL, Flávio José Gomes. A Guerra do Rodeador. **Revista Continente Multicultural**, Recife, v. 34, p. 88-91, 2003.

CABRAL, Flávio José Gomes. Desertores, desempregados e outros elementos perigosos na cidade do paraíso terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador (Pernambuco, primeira metade do século XIX). **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 29, n. 30, p. 7-31, 2004.

_____. Dom Sebastião e a Virgem da Pedra: práticas religiosas e sediciosas em Pernambuco colonial. **Cadernos de Olinda**. Olinda, v. 1, n. 1, p. 1, 2005.

_____. **Paraíso Terreal**: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador – Pernambuco, 1820. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. **Reinos Encantados Del Rei D. Sebastião**: Rebeldia e Contestação da Ordem nos Sertões Pernambucanos de 1820. In: XXII Simpósio Nacional de História, ANPUH – João Pessoa, 2003.

CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 8. ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

CARVALHO, Marcus. **Negros armados por brancos in Independência**: História e historiografia. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2005. p. 882.

CASTRO, Josué. **Geografia da Fome**. São Paulo: Brasiliense, 1967.

CHAGAS, Francisco Benicio das. Cel. História dos acontecimentos da Pedra do Rodeador. **RIAHGP**, Brasília, v. 6, n. 37, p. 79-82, 1890.

CHAHON, Sergio. Visões da religiosidade católica no Brasil Colonial. **Revista Digital Simonsen**. Rio de Janeiro, n.1, Dez. 2014.

CONSORTE. Josildeth Gomes; NEGRÃO, Lísias Nogueira. **O Messianismo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984.

COSTA, J. Augusto da. Expedição do Rodeador: primeira parte. **Revista Brasileira**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 341-352, 1880.

_____. Expedição do Rodeador: segunda parte. **Revista Brasileira**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 7, p. 242-251, 1881.

COSTA. Pereira da F. A Folk-lore Pernambucano. **Rev. Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 70, p. 33-35, 1908.

COSTA, Fernando Doros. Os problemas do recrutamento militar no final do século XVIII e as questões da construção do Estado e da nação. **Análise Social**, v. 30, n. 130, p. 121-155, 1995.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**: campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.

DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revoltas, motins, revoluções**: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX. São Paulo: Alameda, 2011.

_____. **Constituição, poderes e cidadania na formação do Estado-nacional brasileiro**. São Paulo: Instituto Prometeus, 2010.

DIAS, Maria Odila Leita da Silva. **A interiorização da metrópole e outros estudos**. São Paulo: Alameda, 2005

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**: Gênese e lutas. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNES, 1997.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. **Diccionario chorographico, histórico e geographico de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.

GODOY, Marcio Honório. **Dom Sebastião no Brasil**: das oralidades a mídia. São Paulo: Perspectiva; Fapesp; 2007.

HERMANN, Jacqueline. **1580-1600: O Sonho da Salvação**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

_____. **A cidade do Paraíso Terrestre– o movimento sebastianista da serra do rodeador, Pernambuco, na primeira metade do século XIX.** In: ALMEIDA, Ângela Mendes de; ZILLY, Berthold; LIMA, Eli Napoleão de. **De sertões e espaços incivilizados.** Rio de Janeiro: FAPERJ/MAUAD, 2001.

_____. **No reino do Desejado:** a construção do sebastianismo em Portugal, século XV e XVII. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. Sebastianismo e Sedição: Os Rebeldes do Rodeador na Cidade do Paraíso Terrestre, Pernambuco – 1817-1820. **Tempo.** Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2001.

_____. Um paraíso a parte: O movimento sebastianista do Rodeador e a conjuntura política pernambucana às vésperas da Independência (1818-1820). In: BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia. **Modos de governar.** Ideias e práticas políticas no Império Português (séculos XVI a XIX). São Paulo: Alameda, 2005, p. 429-445.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro (1550-1800).** 3. ed. Petrópolis: Editora vozes, 1991.

JANCSÓ, István. **A sedução da Liberdade: cotidiano e contestação política no século XVIII.** In: História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **Independência: história e Historiografia Independência:** história e historiografia. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2005.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. Os Apóstolos dos Sertões Brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v.. 28, n. 55, p. 51-64, 2015.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil.** 1816. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/viagens-ao-nordeste-do-brasil/pagina/259/texto>>. Acesso em: 14 mar. 2018.

LE GOFF, Jacques. Documento e Monumento. In: **História e Memória.** Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Glacyra Lazzari. **Pernambuco 1817:** estrutura e comportamentos sociais. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, 1988.

LIMA, José Ignácio de Abreu e. Combate do Rodeador ou da Pedra (1820). **RIAHGP,** Brasília, v. 10, n. 57, p. 251, 257, 1860.

LOPES, Gustavo Acioli. O saco de batatas colonial? Considerações sobre o uso do conceito de campesinato na historiografia do Brasil colônia. **ClioRevista de pesquisa histórica (UFPE),** n. 29, v. 1, 2011.

MEGIANI, Ana Paula Torres. **O Jovem Rei Encantado:** expectativas do Messianismo Régio em Portugal, séculos XIII-XVI. São Paulo: Hucitec, 2003.

MELLO, Evaldo Cabral de. **A ferida de Narciso**: ensaio de História Regional. São Paulo: Ed. do SENAC, 2001.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século**: Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2011.

MONTEIRO, Felipe Pinto. Messianismo, Milenarismo e Catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais: apontamentos preliminares para uma questão conceitual. **Revista de teoria da história**, v. 2, n. 4, 2010.

MONTEIRO, Livia Nascimento. **Entre escolhas e incertezas: a utilização da abordagem micro-analítica na história social - II Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social**. Juiz de Fora: Clio Edições, 2008.

MOTA, Carlos Guilherme. **Nordeste 1817**: estruturas e argumentos. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MOTTA, Márcia. **Formas de resistência camponesa**: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. vol. 1: concepções de justiça e resistência nos Brasis. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento agrário; NEAD; 2008.

MOURÃO, Laís. Contestado: a Geração Social do Messias. **Revista do Ceru**, São Paulo, v. 1, n. 7, 1974.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **Otroco da Jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste: o caso Kiriri. Bahia. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal Da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1994.

NEGRÃO, Lísia Nogueira. **O Messianismo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984.

_____. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, p. 119-129, 2001.

PALACIOS, Guillermo. Campesinato e Historiografia no Brasil: comentários sobre algumas Obras Notáveis. **BIB**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 35, p. 41-57, 1993.

_____. **Campesinato e escravidão no Brasil**: agricultores livres e pobres na Capitania Geral de Pernambuco (1700-1817). Brasília: Editora UnB, 2004.

_____. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875 In: WELCH, Clifford Andrews, *et al.* **Camponeses Brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNIESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

_____. Messianismo e expropriação camponesa: uma nova expedição ao Reino da Pedra Encantada do Rodeador: PE, 1820. **Revista de História**, São Paulo, v. 147, p. 71-108, 2002.

_____. Uma nova expedição ao Reino da Pedra Encantada do Rodeador: Pernambuco, 1820. In: DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revoltas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América latina**. Petrópolis: Vozes, 1995.

POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil "rústico". **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 177-211, 1998.

_____. Leituras do "fanatismo religioso" no sertão brasileiro. **Revista Novos Estudos**, [s.l.], n. 69, p. 71-88, 2004.

_____. Memórias do Fim do Mundo: o movimento de Pau de Colher. In: PEREIRA, João Baptista Borges e QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). **Messianismo e Milenarismo no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

_____. The Missionary Roots of Rural Messianic Movements: Seventeenth to Nineteenth Centuries. In: MEGIANI, Ana Paula T.; LIMA, Luís Filipe Silvério. (Org.). **Visions, Prophecies and Divinations Early Modern Messianism and Millenarianism In Iberian America, Spain And Portugal**. 1. ed. Boston: Brill, 2016.

PRADO JUNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil: Colônia e Império**. 15. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

QUEIROZ, Renato da Silva. Mobilizações Sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. **Revista USP**, n. 67, p. 132-149, 2005.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social (1912-1916)**. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1981.

RIBEIRO, René. O Episódio da Serra do Rodeador (1817-1820): um movimento milenar e sebastianista. **Revista de Antropologia**, v. 8, n. 2, 1960.

SENA, José Roberto Feitosa de. Liderança Carismática e Movimento Messiânico-Milenarista: Um Breve Olhar Weberiano IN: LEMOS, Fernanda (org). **Movimentos Messiânico-Milenaristas**. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2012.

SILVA, Cândido Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte: um estudo sobre o catolicismo no sertão da Bahia**. São Paulo: Ática, 1982.

SIQUEIRA, Lucília. O ponto em que estamos na historiografia sobre o período de rompimento entre Brasil e Portugal. **Almanack braziliense**, [s.l.], n. 3, p. 89, 2006.

SOUZA, Laura Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TOLLENARE, L. F. de. **Notas Dominicaes**: 1816, 1817, 1818. Recife: [s. n.], 1906.

VALENTE, Waldemar. **Misticismo e Religião**: Aspectos do sebastianismo Nordeste. Recife: ASA Pernambuco, 1986

VARNHAGEN, Adolfo. **História geral do Brasil**. [s.l.]: [s.n.], 1936.

VILLATA, Luiz Carlos. **O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

WEBER, Marx. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WELCH, Clifford Andrews [et al.] (org.). **Camponeses Brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNIESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

WORSLEY, Peter. **The Trumpet Shall Sound**: A study of cargo cults in Melanesia. London: [s.n.], 1957.

ZALUAR, Alba. Os movimentos "messiânicos" brasileiros: uma leitura. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 9-21, 1979.

APÊNDICE

Quadro 1 - Identificação dos presos no Rodeador e Imediações.

Legenda: RD = rebelde-devoto; T = Testemunha; C = convidado, mas não virou adepto; V = Visitante ao Rodeador; D = Devoto; PE = Preso por engano.

Fólio	Depoente	Natural de	Reside em	Idade	Ocupação	Observações
22 - 23v e 90v-95v	JozéFernades (RD)	Freguesia do Capibaribe	Rodeador	25	Ferreiro, Armeiro, e Coronheiro	Pardo e Solteiro (filho de Estevão Fernandes)
86v-90v	Estevão Fernandes (RD)	Santo Antonio de Tracunhem	Rodeador	60	Officio de Ferreiro	Pardo e CazadoSacristão e Procurador da honestidade dos homens / Pai de Jozé Fernandes
23v-24v e 95v-99	Antonio Pereira (RD)	Cariri Velho	Rodeador	36	trabalhador de enchada	filho de Salvador Pereira, pardo, casado, cunhado de Silvestre Alferes do Grupo
99-100v	Joze Severino (C)	Freguezia de Santo Antão	Sítio do meio destricto do Bonito grande	28	trabalhador de enxada, foice, e Machado	filho de Manoel Lopes Pimentel / pardo, e solteiro
101 -102	Jozé Soares da Cruz (C)	villa do Limoeiro	Bananeira junto ao Bonito	25	trabalhador de enchada.	Pardo e cazado

102 – 102v	Theodozio Virgens do Nascimento(?)	Poço do Pão	Pão d'arco	25	que vive de esmolas.	filho de Antonio Firmino Neto de Antonio Martins, pardo, solteiro e Cego.
47v-48v e 102v– 107v	Antonio Luiz Rodrigues, o coxo. (RD)	Ribeira do Unna lugar do Loureiro	Pão d'arco, distrito do Bonito	56	trabalhador de Enxada.	filho de Amaro Rodrigues pardo, cazado
107v– 109v	Serafim Joze de Oliveira (RD)	Bonito	Gengibre districto do Bonito	25	trabalhador de Enxada	filho de Placido Ferreira / cazado, pardo / Irmão de Jozé Ferreira (?)
109v – 110v	José Francisco da Rocha (V)	Limoeiro	Cestinho Freguesia de Garanhuns	35	trabalhador de Enxada	filho de João Virissimo da Rocha / cazado, branco, / Francisco Borges devia para ele
110v–112	Antonio Manoel Rodrigues (RD)	Mangabeira Freguesia, de Goianna	Caza Triste districto do Bonito	20	trabalhador de Enxada.	filho de Antonio Luiz o Coxo / cazado, pardo
113 – 113v	Bernardo Lopes da Silva (D)	Cariri	Bonito junto ao Rodiador	26	vivia de sua enchada.	filho de Andre Lopes / Mulato, cazado
113v–114v	Pedro Francisco (D)		lugar do Gavião, freguesia de Garanhuns	30	vivia da sua enchada.	filho de Manuel Martins / cazado, pardo
114v – 116v	Manoel Pereira Pinto (RD)		Rodeador	26	vivia de sua enchada	pardo, cazado Silvestre era seu cunhado

116v–117v	João Jorge Cavalcanti (D)		Gavião, junto ao Rodeador	38	e q' vive de plantar Canas na Emgenhoca no mesmo Gavião	filho de Luiz Alves da Costa Cavalcante
117v–118v	Manoel PereiraGomes		Gravattá de lá Freguezia do Bonito	26	vive de seu negocio e enchada	pardo, cazado
118v– 120	Manoel Bezerra de Mello ⁷⁴	Bonito	Bonito	55	vive das suas lavouras, e cultivos	Commandante das Ordenanças do Bonito / , branco, cazado
120(a)–121	João Curvêlho deAraujo		Bananeirinha junto ao Bonito.	60	vivia da suas lavouras	Capitão das ordenanças do Districto do Bonito. cazado
121v–122	João Francisco Alves ⁷⁵ (PE)	doCratto do Bom Jardim	assistente na Prata junto ao Rodeador	32	vivia dasua enchada.	filhode Francisco Joze Pereira / pardo, cazado / Soldado Miliciano da 1º/4ª Companhia do Batalhão doze
122–122v	Joaquim Themoteo da Fonceca ⁷⁶ (PE)		assistente do Pirangi Termo de Garanhuns	30	vivia do Offico de Alfaiate.	filho de Estanislao da Cruz da Fonceca / pardo, cazado
122v – 123	ManuelFellis (PE)		Bonito	36	vive de sua enchada	filho de Antonio Gomes de Araujo / cazado, pardo
123 – 123v	Francisco Xavier das Chagas (D)		morador no pé da Serra doMacaco	30	vivia da sua enchada.	branco, cazado / seu sogro Manoel Ribeiro Paes

⁷⁴ Foi preso pelo marecha de campo Luiz antonio Salazar Moscoso, por ser capitão de Ordenanças do Bonito e só deu parte à seus comandantes quando o ajuntamento já estava grande.

⁷⁵ Preso por engano por um Juiz de Garanhuns e remetido à praça do Recife.

⁷⁶ Preso por engano por um Juiz de Garanhuns e remetido à praça do Recife.

124– 125	Manoel Joze do Nascimento (RD)	natural de Nossa Senhora da Gloria	assistente na Ribeira de Unna	30	vivia de trabalhar com enchada.	filho de Joze Rodrigues / , pardo, cazado
125 –126v	Luiz Antonio Cezar (RD)	natural de Japuranduba, Termo de Unna	Rodeador	30	vivia de sua enchada	filho de Luiz Cezar Falcão, Irmão de Silvestre / cazado, pardo / Alferes do Rodeador
126v– 127	AntonioFerreira (RD)		Rodeador	45	vivia da sua enchada	filho de Manoel Ferreira / cazado, pardo / Cunhado de Manoel Gomes
141–142v	Manoelda Paixão		Rodeador			Cunhado de Silvestre / Sacristão do Rodeador
143 – 144v	Manuel da Paixão, Filho		Rodeador			Ajudante de Sacristão / Filho de Manuel da Paixão
	Feliciano Maria da Conceição					
	Francisca Maria Sant'Anna					
	Izabel Maria					
	Joana Evangelista, ou Batista					
	Manoela Maria					

Quadro 2 - Quadro da Testemunhas Interrogadas

Fólio	Depoente	Natural de	Residente em	Idade	Ocupação	Observações
36-37v e 78-79	Manoel Jozé de Castro		Povoação do Bonito, junto ao Rodeadôr.	30		Capitão de Comissão, e Commandante do Batalhão doze de Milicias desta Provincia /
38-40v e 82-84	Antonio Ribeiro Freire (E)		Povoação do Bonito, junto ao Rodeadôr.	30		Tenente do Batalhão de Milicias numero doze / encarregado de postar a Tropano cerco, de que era Guia, por saber o caminho / Espia no Rodeador
40v-42 e 80v-82	Joaquim José de Vasconcellos (E)		Assiste nado Bonito junto ao Rodeadôr.	36		Alferes, do Batahão doze de Milicias/ Espião no Rodeador
42-43 e 79-80v	Antonio Bezerra de Mello (E)		Assiste nado Bonito junto ao Rodeadôr.	30		Alferes de Ordenanças do Destricto de Santo Antão
43-44	Manoel Jozé Moreira (E)		Pratinha junto ao Rodeadôr	32		Viúvo / hum dos guias que hia postar as Tropas do cerco

44-46	Manoel Jozé da Silva (E)		lugar do Tamanduá da freguesia do Limoeiro da Comarca de Olinda	30	que vive de agricultura	branco, cazado
46-47v	Mathias Ramos da Costa (E)		Bôa Vista da Manjuba do Termo da Vila de Limoeiro	44	vive d' agricultura	pardo, cazado
50v-52	Guintiliano Ferreira da Cunha (TD)		Santo Antão	27		branco, casado / Cyrurgião-Mór do Batalhão nº 11
52 – 53	Alexandre Magno dos Reis (TD)		Santo Antão	23	vive de negocio	pardo solteiro / Sargento de brigada do Batalhão de Milicias numero onze
53-54	Caetano Jozé Ferreira de Moraes (TD)		Villa de Santo Antão	26	vive de negocio	Soldado do umdecimo Batalhão de Milicias, e Juiz Almotacé desta Villa
54-54v	Francisco de Paula Simoens (TD)			32		Alferes do Batalhão de Milicias nº 11 / , solteiro, vive com companhia de seu paiy, o Capitão, Francisco Jozé Simoens
55-56	Manoel Gonçalves da Silva (TD)		Freguesia de São Jozé dos Bezerras	33		Tenen- te Quartel-Mestre do Esquadrão da

						Cavalaria numero doze / solteiro
56-58	Jozé Pedro Ferraz de Azevêdo (TD)		Sítio Itapicirica, Termo de Santo Antônio	50		Capitão do Esquadrão da Cavalaria nº 11 / casado
58-59	Gonçalo Nunes da Fonseca (T)		Bonito	43	Vive de seu negocio	branco, cazado
59-59v	Aguida Maria dos Santos (T)		Bonito	40	que vive de seus bens	branca, viúva,
59v-60v	João Francisco da Silva (T)		Bonito	50	vive de agricultura	Senhorio do Rodeador / filho de Manoel Francisco da Silvabranco, casado
60v-62	Manoel Gomes Cabral (T)			61	Lavrador	Capitão de Ordenanças da Freguesia dos Bezerras
62-62v	Joaquim Caetano Montes (T)			26	vive de mascatiar	Soldado Miliciano deste districto (bonito) / solteiro
62v-63	Joaquim de Salles Peixoto (T)		Bonito	39	vive de agricultura	pardo, cazado
63v-64	Jozé Manoel de Lima (T)		Bonito	60	Negociante de gado, e agricultor	branco, casado

64-64v	Antonio Gomes da Silva (T)		Bonito	35	vive de mascatear	branco, casado,
64v-65v	Manoel Jozé Ribeiro Castro (T)		Bonito	49	vive de seu negocio, e lavouras	branco, casado,
65v-66v	Miguel Antonio de Carvalho (T)	Villa de Serinhaem	Bonito	31		pardo, cazado